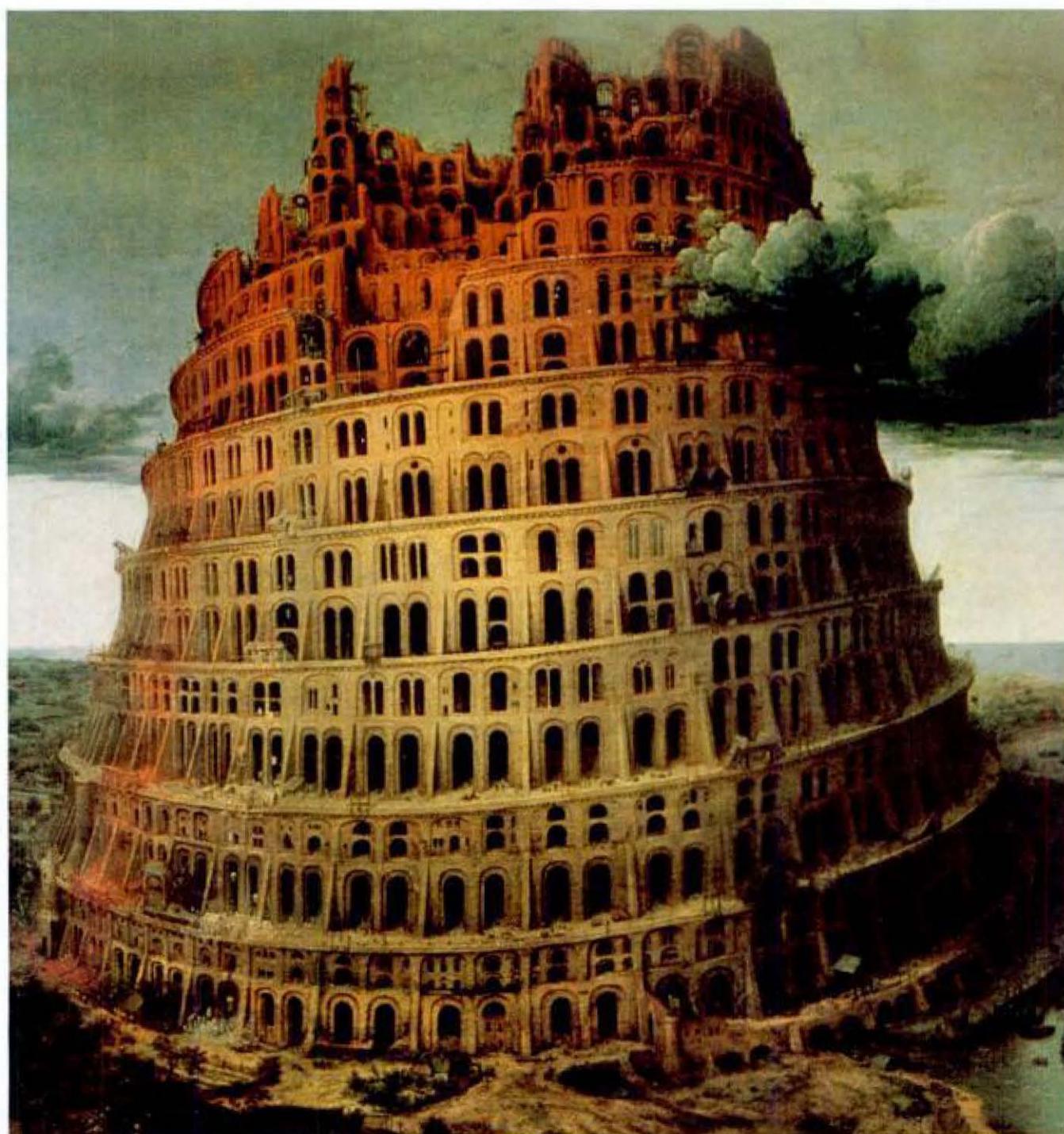


JEAN SERVIER

EDIZIONI
MEDITERRANEE

STORIA DELL'UTOPIA

IL SOGNO DELL'OCCIDENTE
DA PLATONE AD ALDOUS HUXLEY



Jean Servier (1918-2000) è stato docente di etnologia e sociologia, prima all'Università di Montpellier e infine all'Università di Aix-en-Provence.

Ha pubblicato i seguenti libri: *Les portes de l'année* (Laffont, 1963); *L'homme et l'invisible* (Laffont, 1964, tradotto in italiano da Borla e Rusconi); *Méthode de l'ethnologie* (PUF, 1986); *Les Berbères* (PUF, 1990). Ha diretto la fondamentale enciclopedia: *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* (PUF, 1998).

JEAN SERVIER

STORIA DELL'UTOPIA

Il sogno dell'Occidente

da Platone ad Aldous Huxley

Affrontando lo studio delle utopie per preparare un corso di sociologia alla Facoltà di lettere e scienze umane di Montpellier, Jean Servier ha scoperto, grazie alla sua formazione etnologica, qualcosa di diverso da una semplice antologia di viaggi in stati e società immaginari. Per lui il tema della Città del Sole, ripresa in tutte le epoche storiche, esprime, in simboli appena velati, i sogni dell'Occidente, o piuttosto un sogno unico, tranquillizzante: il desiderio di ritornare alla quiete delle origini, al seno materno, e il rifiuto di un presente angosciante.

Nell'ombra, i movimenti millenaristi, e più tardi le rivoluzioni, manifesteranno, attraverso altri simboli, la speranza di realizzare finalmente sulla Terra la vera Città degli Uguali per mezzo della violenza, e il bene di tutti anche a costo di imporlo con la forza. Il sogno si trasforma così in incubo.

Più che una storia, questo libro è una riflessione *sulla* storia, una chiave per comprendere il nostro mondo moderno, giunto alla svolta del Terzo millennio, allorché sono messe alla prova le promesse della Modernità.

€ 18,40

ISBN 88-272-1440-2



Orizzonti dello spirito / 71
Collana fondata da Julius Evola

JEAN SERVIER

STORIA DELL'UTOPIA

Il sogno dell'Occidente
da Platone ad Aldous Huxley

Edizione italiana a cura di
Gianfranco de Turrís

Traduzione dal francese di
Claudio De Nardi


**EDIZIONI
MEDITERRANEE**

*Alla memoria
di Martin Buber,
in ricordo
d'un incontro fiorentino
che mi schiuse
i sentieri dell'utopia*

IN COPERTINA:

**Pieter Bruegel, *La piccola Torre di Babele* (1563).
Rotterdam, Museo Boymans van Beuningen**

**Opera pubblicata con il concorso del Ministero
Francese della Cultura - Centro Nazionale del Libro**

ISBN 88 - 272 - 1440 - 2

**Titolo originale dell'opera: *HISTOIRE DE L'UTOPIE* □ © Copyright
1967 by Éditions Gallimard, Paris, France □ Per l'edizione italiana: ©
Copyright 2002 by Edizioni Mediterranee - Via Flaminia, 109 - 00196
Roma □ Printed in Italy □ S.T.A.R. - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma.**

INDICE

Dal sogno all'incubo, di Gianfranco de Turris	7
---	---

DA PLATONE AL MONDO NUOVO

1. L'avventura dell'Occidente	17
2. Atene e l'Atlantide	27
3. Dalla Terra Promessa al Regno del Messia	41
4. La Città di Dio	51
5. Il tempo dell'Apocalisse	59
6. Dal <i>Talmud</i> alla Riforma	67
7. Thelema, o il sogno degli umanisti	85
8. L'Utopia e la conquista del Nuovo Mondo	91
9. Dalla Città del Sole al sogno del Grande Monarca	105
10. La fuga sulla Luna	119
11. Dall'Ordine Nuovo alle «pastorali» filosofiche dei fisiocrati	131
12. Quando le utopie si realizzano...	147
13. Alla ricerca di un ordine dei tempi moderni	163
14. Saint-Simon e gli Uomini Faustiani	171
15. Dal falansterio ad Icaria, o i sogni del XIX secolo	181
16. Dagli operai filosofi a Proudhon e Marx	191
17. La semina d'ottobre	207
18. Il Mondo Nuovo...	217

SIMBOLI E SIGNIFICATI DELL'UTOPIA

19. I simboli dell'utopia	225
20. I temi del Millenarismo	249
21. L'utopia dei tempi moderni	257

Bibliografia italiana	269
-----------------------	-----

DAL SOGNO ALL'INCUBO

«L'utopia riempie un vuoto fra un Paradiso Perduto e una Terra Promessa»

JEAN SERVIER

Una serie di circostanze ha fatto sì che questa *Histoire de l'Utopie*, acquistata e tradotta già da diverso tempo veda la luce nel 2002: nulla, si potrebbe dire, è casuale. Ogni libro ha un suo destino, affermavano gli antichi, e il saggio di Jean Servier, pubblicato in origine nel 1967, ha quello di uscire in traduzione italiana dopo 35 anni proprio in un momento di crisi che sino a poco tempo fa sembrava impensabile: dalla «fine della storia» teorizzata nel 1989 quando crollò per sua consunzione interna l'utopia comunista, al «nulla sarà più come prima» teorizzato dopo gli attentati alle Torri Gemelle di New York dell'11 settembre 2001. Dal trionfo dell'Occidente alla crisi dell'Occidente, che tale rimane nonostante la sconfitta militare del regime dei talebani in Afghanistan: crisi di identità, crisi di valori, crisi circa il modo d'imporre le proprie «giuste ragioni».

Poiché nulla è casuale, questo libro può forse aiutarci a capire meglio quel che sta succedendo nel mondo che ha varcato le soglie del Terzo Millennio. Infatti, la storia dell'Utopia tracciata da Servier partendo dalla *Repubblica* di Platone per giungere alle antiutopie o distopie di Huxley e Orwell, ha due importanti caratteristiche che la distinguono da altre opere consimili: da un lato s'intreccia inestricabilmente con la storia del Millennarismo, dall'altro non si limita all'aspetto letterario e culturale della questione.

Jean Servier, scomparso nel 2000 a 82 anni, è una personalità controcorrente che purtroppo è ancora poco nota in Italia, a parte il suo fondamentale *L'uomo e l'invisibile* più volte ristampato da vari editori: etnologo e sociologo ha affrontato il concetto di utopia da questo punto di vista, ma anche dal punto di vista economico e politico, religioso e psicanalitico, pedagogico e urbanistico, di conseguenza includendovi anche i filosofi ed i riformatori sociali, i messia e gli artisti. La sua tesi essenziale è che questa

idea – l'idea di una riforma radicale per migliorare l'umanità – è sempre esistita e si è estrinsecata con varie modalità attraverso i tempi: essa è il sogno dell'Occidente, la nostalgia del Paradiso Perduto e il tentativo di giungere ad una Terra Promessa. E che, quindi, in quanto «sogno» può essere interpretato con gli strumenti adatti ad esso: la psicanalisi ed il simbolismo.

Un sogno che però l'Occidente non si limita a coltivare per sé, ma vorrebbe esportare in tutto il resto del mondo con l'intenzione di renderlo uguale a se stesso. L'originalità della tesi di Servier sta nel fatto che egli risale alle origini della civiltà occidentale per rintracciare l'evento che la marcherà per sempre in tal senso. E questo evento è costituito dall'incontro e dalla fusione della civiltà greco-romana con la cultura e la religione giudaica:

«Solo al centro delle civiltà che lo circondano, l'Occidente coltiva le nozioni di libertà individuale e di progresso collegandole, secondo la propria etica, al continuo perfezionamento della tecnica. Ne ha tratto la sua forza, la sua potenza, e la giustificazione della sua conquista del mondo spesso con la violenza, sempre negando un valore diverso dai propri (...) Se intorno a noi le civiltà tradizionali si trasformano e crollano, è sempre sotto l'urto dell'Occidente. Ma allora si pone una domanda: qual è l'origine dello spirito che anima l'Occidente spingendolo a modellare il mondo a propria immagine e somiglianza? Ci deve essere una ragione, unica nella storia dell'umanità, che ha segnato il passaggio dallo stabile mondo tradizionale, immobile nel tempo, alla nostra civiltà in marcia verso l'avvenire e che rivendica orgogliosamente per sé sola il nome di civiltà».

La risposta di Servier ad una domanda che ci interessa tanto più oggi, è questa: «Ad una data storica della sua vicenda, l'Occidente è stato segnato dalla doppia promessa di un Dio che l'ha distinto, l'ha isolato, dal resto dell'umanità (...) Il pensiero occidentale è nato durante il cammino d'Israele verso la Terra Promessa e nell'attesa del Messia». La conseguenza, dal momento in cui il cristianesimo (sia quello ortodosso, sia quello eretico) è divenuto la religione dell'Occidente, è stata duplice: da un lato pensare alla città perfetta, alla città giusta, alla città radiosa (intesa come ricordo e nostalgia del Paradiso Perduto, cioè della mitica Età dell'Oro), quindi la ideazione e forse la realizzazione di essa sulla terra: da qui la nascita del pensiero utopico sotto forma filosofica, ma anche di pensiero riformatore politico-sociale-artistico; da un altro lato il pensiero millenarista, l'attesa del Messia al volgere dei tempi, alla fine di essi, e quindi, nell'ambito di una visione apocalittica, la predisposizione psicologica e spirituale ad attuarla affrettandola anche con metodi cruenti per giungere prima possibile alla Terra Promessa.

Da un lato, l'aspettativa dei borghesi e dei mercanti, con la teorizzazione di riforme sociali incruente ma impositive; dall'altro l'aspettativa

delle masse diseredate pronte a tutto pur di realizzare il loro scopo e uscire dalla miseria. In entrambi i casi – ed è importante sottolinearlo alla luce degli avvenimenti di questo inizio di secolo e millennio – Servier vede psicanaliticamente *la rimozione della figura del Padre*: l'Occidente si ritrova così orfano, perché la figura del padre «è stata spodestata» ormai da secoli (e da qui, per Servier che nasce freudianamente anche l'antisemitismo occidentale: «il giudaismo, nell'inconscio dell'Occidente, è il Padre colpevole di aver reso impura la Madre, meritevole dunque di castigo»).

L'Utopia, immaginata in genere come una città protetta da mura o separata da canali e fiumi, o come un'isola circondata dal mare, non è niente altro che il simbolismo della Madre che ha preso il posto del Padre: è una «società chiusa» che è «immobile in un eterno presente». L'autorità «paterna» viene esautorata (totale assenza di autorità o principi controllati da assemblee): il tutto fa pensare ad una infanzia perenne dell'umanità (si lavora poco, commercio abolito, alimenti naturali se non il solo latte, attività sessuali rigidamente regolate, messa al bando del denaro ecc.). L'Utopia, dice Servier, sembra una «madre possessiva» che si occupa di tutto: i suoi cittadini non vogliono altro che essere sollevati da ogni responsabilità: infatti, come per i bambini viene esclusa ogni libertà individuale, ogni libertà di coscienza ed ogni libero arbitrio.

Anche il Millenarismo ha rimosso il Padre, ma in un modo diverso: sostituendovi la figura del Messia, l'uomo che vuole affrettare la fine dei tempi e realizzare quella Terra Promessa preannunciata dalla *Bibbia*, per la quale si dovrebbe attendere troppo: se l'Utopia è statica, il Millenarismo è «una tempesta che deve mondare l'umanità dei suoi peccati per volere di Dio»: lo sterminio degli infedeli e il massacro degli empi (i ricchi, i preti, i potenti) sono necessari per «purificare il mondo» e realizzare la Città dei Giusti. Nasce da qui la «mistica del popolo» dei riformatori rivoluzionari, da Marx a Lenin: «La dittatura del proletariato ritrova gli argomenti e l'ideale di coloro che attendevano il compimento della promessa evangelica e che, stanchi, non hanno voluto che la loro attesa, la loro pena e la loro schiavitù fossero vane». Non per nulla Servier definisce Marx come «padre di un nuovo millenarismo, San Giovanni di una nuova Apocalisse» (dove il riferimento intrecciato fra cristianesimo e comunismo non è casuale).

Pur riferendosi a soggetti diversi (borghesia mercantile, masse popolari) l'Utopia ed il Millenarismo hanno così identici fini: «Il Millenarismo rivoluzionario e la speranza delle società borghesi in un avvenire illuminato dal progresso tecnico-scientifico, sono i due aspetti complementari del pensiero europeo del XX secolo».

A questo punto Servier introduce un altro, importante e oggi fondamentale concetto: la rivelazione mosaica e l'avvento del cristianesimo, egli dice in parallelo con quanto affermava Mircea Eliade, hanno diffuso

«l'idea di progresso», di per sé sconosciuto nelle culture tradizionali. In che senso? Il tempo non è più mitico, acronologico, circolare, ma diventa rettilineo, cronologico, ha una meta da raggiungere, la fine dei tempi, la Terra Promessa, il Giudizio Finale che separerà buoni e cattivi, giusti e ingiusti, premiando e punendo, la resurrezione della carne: il tempo non ritorna più su se stesso, ma si trasforma in un fattore di perfezionamento. La fede nel «progresso» diviene allora una caratteristica dell'Occidente greco-romano cristianizzato, approfondendosi, diffondendosi e radican- dosi sempre più via via che si procede in avanti: è «la sola strada percorri- bile», una «religione dei Tempi moderni che l'Occidente si è fatto carico, come una missione, di annunciare al resto del mondo». Nell'Ottocento, ricorda Servier, si pensava all'Occidente come «una fiaccola che guida gli uomini *ad veritatem per scientiam*». Ancora prima, i teologi protestanti espressero chiaramente «la volontà di costruire in America un mondo rige- nerato da un ritorno alle sorgenti del cristianesimo»: non è un caso, quindi, ricorda ancora Servier, quel che vien scritto nella prima Costituzione ame- ricana sul «diritto alla felicità» di tutti i cittadini, ed il fatto che vengano redatte delle «leggi giuste» per definizione che, in quanto tali, non possono essere giudicate né discusse. Le basi dell'utopia americana, la costruzione nel Nuovo Mondo del paradiso in terra conquistando così finalmente la Terra Promessa biblica, come già affermava il citato Eliade nel fundamen- tale saggio *Paradiso e Utopia*, sono qui: America come «Paese di Dio». Non è uno slogan propagandistico né in positivo né in negativo, ma solo il risultato di un'analisi storica, sociopolitica e simbolica insieme, cui fa da base «la mistica del progresso, la religione dei Tempi moderni, inserita nella prospettiva del vecchio millenarismo: l'avvento della Scienza totale assicurerà la salvezza degli uomini». Sicché, oggi la scienza tende a pre- sentarsi da un lato come «una nuova gnosi che illumina per l'uomo lo schema del mondo» sostituendosi alla religione, dall'altro come «la magia della Madre che placa e nega tutte le paure e i dubbi». Tutto ciò ha fatto sì che ormai «l'Occidente sia divenuto la civiltà per eccellenza».

Ma le cose non filano così lisce e senza problemi. Infatti c'è un piccolo particolare in più che non era stato preso in considerazione, e che spiega molto del disagio del tempo presente che altrimenti non avrebbe motivo d'esserci. «L'ideazione di un nuovo congegno, di una nuova macchina», spiega Servier, «diventano per noi una "invenzione", cioè la scoperta di una Idea – nel senso platonico del termine – che esiste già al di fuori dello spirito umano, il quale si limita a realizzarla, a proiettarla nella materia. In tal modo, il progresso tecnico-scientifico, e i relativi cambiamenti che ne derivano per la società, sfuggono all'uomo che si sente deresponsabiliz- zato, incapace di controllare forze che sfuggono al suo dominio». È una conseguenza logica del passaggio fra le realizzazioni dell'artigiano e le realizzazioni dell'operaio di una industria, già messa in rilievo da William

Morris: condizioni che peggioreranno ancora con la fordizzazione del lavoro e la catena di montaggio. Il risultato è l'esatto contrario di quel che oggi si sostiene: non è la religione, come riteneva Freud, «la nevrosi ossessiva dell'umanità», bensì la scienza: nevrosi che deriva dall'angoscia esistenziale che la scienza crea all'uomo occidentale di oggi, dal fatto che c'è «una mancanza di significato in tutto».

Mi pare che l'analisi multidisciplinare di Servier possa far inaspettatamente capire come all'inizio del nuovo secolo si stiano scontrando non due civiltà o due religioni o due culture, bensì semplicemente e drammaticamente due «fondamentalismi» che non rappresentano certo né tutto l'Oriente né tutto l'Occidente, ma soltanto coloro i quali credono di vivere nel «Paese di Dio» o si sentono «portavoci di Dio» in terra, e che pretendono d'imporre la loro «visione del mondo», il loro «modello di civiltà» sull'intero pianeta. Come propone Servier: un intreccio di due Utopie e di due Millenarismi, di due Città dei Giusti e di due Terre Promesse.

Quel che invece questa *Storia* non spiega è il motivo per cui oggi, in sostanza, non si scrivano più utopie letterarie, progetti di una diversa «visione del mondo», di nuove strutture socio-politiche, nonostante il «male di vivere» (come lo definisce Servier) che pervade la nostra società, e quindi dovrebbe spingere ad immaginare qualcosa che la sostituisca positivamente, mentre al contrario il Novecento ha prodotto moltissime antiutopie o distopie, come i romanzi di Newte, Huxley e Orwell che egli cita e che definisce «un bilancio in negativo dei regimi politici nati da una visione del mondo utopica». Forse la risposta sta in queste parole: le utopie realizzate si sono *sempre* dimostrate catastrofiche sotto tutti i punti di vista e da esse si è voluto *sempre* fuggire: quella comunista è durata 75 anni, ma poi è implosa. Del resto, lo stesso Servier nota come nelle utopie regnino sì una soddisfazione teorica delle necessità materiali, ma anche «una noia senza fine», «indifferenza e agnosticismo», «vuoto metafisico». Forse l'uomo cerca qualcosa di più che essere deresponsabilizzato grazie alla tecnica nel seno materno di una società utopica. All'opposto, anche la creazione con la violenza rivoluzionaria della Città dei Giusti su questo mondo non appare la soluzione migliore. I guasti tragici della realtà hanno frenato dunque la scrittura di opere utopiche, dato che il sogno dell'Occidente, alla prova dei fatti, si è trasformato in un incubo sanguinoso da cui sta cercando di uscire, svegliandosi.

Forse l'utopia potrà produrre effetti diversi se cambierà il segno sotto cui viene posta e per cui stanno lavorando molti studiosi anche italiani. Una sua ridefinizione, in modo che possa essere percepita in maniera diversa: non l'imposizione di una «società giusta» a tutti i costi («Per il semplice fatto che vengono imposte con la forza, anche le migliori istituzioni del mondo divengono ingiuste», ricorda Servier), ma una tendenza positiva al cambiamento in meglio, un atteggiamento mentale, speculativo

e filosofico che pensi e progetti lo sviluppo di ipotesi sociali, urbanistiche, politiche, ambientali in una società globalizzata (come si dice oggi) che ha fatto del «mal di vivere» il suo *status* normale, si direbbe ormai abituale.

Cheché ne pensino i tardi seguaci di Leibniz o i nuovi seguaci di Popper, noi non viviamo affatto nel «migliore dei mondi possibili»: è un ragionamento storicistico e finalistico che tende all'acquiescenza e all'accettazione dello *status quo*, e forse va bene solo agli iperliberisti. Qualsiasi persona di buon senso, per non dire qualsiasi persona che si senta veramente un essere umano, non può che pensare ad un miglioramento cercando di uscire da questo intreccio fra Utopia e Millenarismo così ben descritto da Servier. Ma come? Andando ciecamente in avanti, o guardando serenamente indietro? pensando ad un ineluttabile progresso tecnico-scientifico, o recuperando il valore del Mito, inteso come una «storia sacra» che si oppone all'Utopia, creata dall'exasperazione della razionalità? Il dilemma dell'umanità degli anni Duemila sta tutto qui. Tenendo però conto dei due corni del dilemma così come evidenziati da Emil Cioran nel suo *Storia e Utopia*: una società che non è capace di generare utopie è minacciata da sclerosi; ma il tentativo di realizzare utopie è cercare di creare un Paradiso terrestre dopo la Caduta, cioè senza gli strumenti della Grazia.

GIANFRANCO DE TURRIS

NOTA

Le traduzioni italiane delle opere citate nel testo sono indicate nella bibliografia in conclusione del libro.

STORIA DELL'UTOPIA

«... Così certuni definiscono le utopie proiezioni del desiderio, ma con ciò non ci dicono nulla di più. L'espressione "immagine-desiderio" fa pensare a qualcosa che scaturisce dalle profondità dell'Inconscio e, in virtù d'un sogno, d'una fantasticheria, d'una "possessione", domina l'anima indifesa e può anche, ad uno stadio più elevato, venir invocata, prodotta coscientemente, messa a punto dall'anima stessa».

Martin Buber, *Sentieri in Utopia*

DA PLATONE AL MONDO NUOVO

1. L'AVVENTURA DELL'OCCIDENTE

L'uomo delle civiltà tradizionali, a qualunque di esse appartenga, crede, come ha scritto San Paolo, che il male sia stato introdotto nel mondo dal peccato (*Romani*, VIII, 20-22). La città-Stato, la società nel suo complesso, viene concepita allora come un cerchio magico consacrato all'antenato-fondatore, rinnovato con il sangue dei sacrifici, destinato a proteggere l'individuo da ogni male e dalle conseguenze del suo stesso peccato. Parte integrante di un legittimo organismo collettivo, l'individuo teme soltanto d'essere escluso o separato dal gruppo cui appartiene, perché in questo caso rischierebbe non solo di soffrire ma anche di far soffrire, facendo a un tempo il male suo e degli altri.

La città-Stato tradizionale, costruita sul modello mitico dell'universo, tende ad alterarsi con il trascorrere del tempo, malgrado la ripetizione dei riti di consacrazione, perdendo inevitabilmente la sua purezza, cioè la sua fedeltà al mito. La società tradizionale cerca di avvicinarsi alla perfezione delle origini e di rinnovare il momento primordiale della sua fondazione; ancorata irrimediabilmente al presente guarda contemporaneamente al passato in ricordo del tempo in cui l'uomo conviveva con l'invisibile, armonicamente inserito nell'universo. Cerca di evitare in ogni modo qualunque cambiamento che, allontanandola dalla perfezione del tempo delle origini, rischia di accentuare viepiù lo squilibrio derivato dalla rottura del Grande Divieto, che chiamiamo peccato originale.

La società tradizionale, con le sue strutture costrittive, evita all'individuo quel che San Tommaso d'Aquino chiama «un sicuro errore, una sicura inadeguatezza davanti all'atto dello scegliere, esso stesso inadeguato» (*De Malo*, 1-3). «Simultanea ad ogni istante del tempo», a immagine del modello divino, essa paralizza le azioni degli uomini evitando loro, in tal modo, di peccare ancora.

Ben lungi dall'essere un'Idea – nel senso hegeliano del termine – che deve assolvere a un destino storico secondo una propria logica predeterminata, la civiltà tradizionale è un'Idea che si manifesta nel momento pri-

mordiale della sua fondazione e va affievolendosi col trascorrere del tempo perché attualizzata da uomini, fallibili in quanto hanno trasgredito il Grande Divieto.

Di fronte a situazioni nuove, la società tradizionale reagisce mettendo in moto tutta una serie di meccanismi di compensazione destinati a salvaguardare il suo equilibrio. In un certo senso è come un «mobile» i cui elementi costitutivi, armoniosamente bilanciati, assicurano all'insieme una certa stabilità. I cambiamenti che subisce sono come le oscillazioni previste d'un tale mobile – ma lente e di debole portata – e non compromettono mai l'equilibrio dell'insieme.

Pertanto è difficile parlare di dinamismo spontaneo a proposito delle società tradizionali che ci appaiono rapprese, irrigidite nel tempo dal sentimento della loro perfezione. Ed è ugualmente difficile studiarne le strutture sociali in una prospettiva diacronica, evolutiva, senza cadere nella mera esercitazione scolastica o in una sfrenata volontà classificatoria. Nell'ambito delle osservazioni possibili oggi, nulla ci permette di ricostruire la storia delle strutture sociali, una storia che in teoria dovrebbe trascorrere docilmente dall'apparentemente semplice al più complesso. Il più sperduto villaggio australiano basta a far inceppare un simile ragionamento, con la sua volontà di proiettare il cosmo sulla terra, mescolando in una trama fitta il mito, i divieti, i tabù del matrimonio, e i clan di cacciatori.

Ogni società tradizionale rimane uguale a se stessa per tanto tempo da tener desta nei suoi membri la coscienza diffusa di partecipare della sua immortalità, integrando nel patrimonio comune ogni nuova acquisizione.

In tal modo viene salvaguardato il carattere peculiare di una data cultura, d'una certa società. La tradizione orale mantiene vivo e presente nel cuore degli uomini il mito, luogo geometrico comune a tutte le istituzioni, a tutte le credenze, a tutte le tecniche, che rende impossibile qualsiasi rimessa in discussione di dati valori fissati stabilmente una volta per tutte dalla società.

L'individuo giustifica la sua esistenza in funzione del gruppo cui appartiene: il fabbro, ad esempio, attualizza in ogni momento della sua vita professionale e sociale i fatti e le gesta d'un antenato mitico, fondatore della sua arte. In simili società, la vita umana è una specie di film che riproduce uno scenario immutabile dove cambiano soltanto gli attori.

Nei suoi rapporti con la società, l'individuo è come il tassello di un mosaico la cui forma, colore e dimensione, si spiegano unicamente in funzione del tutto.

Allora è possibile una sola riflessione per l'uomo delle civiltà tradizionali: specchiarsi nelle acque del mito di fondazione, dello schema interpretativo del mondo concepito dalla società cui appartiene. Il risveglio della coscienza individuale, del libero arbitrio, è impossibile in una civiltà tradizionale che condiziona l'individuo sin dalla nascita e gli insegna a

considerare leggi ed usanze una sorta di necessità, direbbe Platone, più forte degli stessi dèi.

La riflessione filosofica, nel senso in cui l'intendiamo comunemente, non è assolutamente possibile nelle civiltà tradizionali, e ancor meno quella sociologica. È necessario il fracasso dei suoi valori infranti contro un elemento spirituale nuovo, capace di scardinare lo stesso mito primordiale, perché l'individuo cominci a far confronti, a dubitare, a scegliere e, in grazia di questa scelta, sfreni la propria coscienza individuale, se non un vero e proprio libero arbitrio.

Allora comprendiamo perché Adimante risponda a Socrate che il filosofo è estraneo alla città-stato, «bizzarro, inutile, come un seme venuto da un altro luogo» (*Repubblica*, VI, 487 d, 499 b, e VII, 520 b).

Lo stesso Socrate riconosce apertamente nel *Fedone* (80 a-b) di apparire agli occhi degli altri «affatto assurdo». Egli è, nella sua città, uno straniero – questo è il termine impiegato da Platone – che si meraviglia, interroga, «come un viaggiatore giuntovi novellamente».

Quindi, quando l'uomo delle civiltà tradizionali riflette sulla società cui appartiene è sempre in momenti di crisi spirituale, sociale o economica, allorché l'ordinamento esistente vacilla ed un altro progetto si fa strada nella coscienza di tutto un gruppo, un'aspirazione nuova che diventerà ben presto uno schema d'azione, un pensiero rivoluzionario.

Ma una simile frantumazione delle strutture tradizionali non è ancora, necessariamente, generatrice di progresso. Le api ricostruiscono eternamente le stesse cellette esagonali se un temporale ha distrutto l'arnia.

I filosofi dell'antichità, come Platone, nel caos delle loro città distrutte, tra un'invasione e l'altra, hanno tentato di costruirne di nuove, più sicure, meglio protette dai pericoli esterni e dall'ira degli dèi, rafforzando le virtù dei cittadini. E tuttavia nessuno ha cercato fuori delle mura rassicuranti della propria città ricostruita un'armonia più grande cui potesse partecipare tutta l'umanità; nessuno ha preteso di promulgare le leggi giuste della città, perfetta per l'*Oikouméné*, includendo gli abitanti della Grecia ed i barbari. Senza dubbio Platone ravvisava nella volontà di espansione delle città, cambiate da uno spirito di rapina, il desiderio di soddisfare i crescenti bisogni dei loro abitanti; ma la città antica non si sente investita di nessuna promessa divina né di alcuna missione.

Mai un filosofo dell'antichità ha pensato che l'inesorabile trascorrere del tempo, che piega le spalle dei giovani portandoli alla tomba, potesse essere un fattore di perfezionamento perché avvicinava l'umanità ad un disvelamento divino: il regno del vero Dio. A rigore, Aristotele ha considerato la storia dell'umanità come un eterno ricominciamento, scandito da ciclici cataclismi.

In tal modo la nozione di progresso, nel senso d'un perfezionamento cagionato dal passare delle età, come l'intende l'Occidente, è estranea al

pensiero dei filosofi che, ricostruendo le mura della città antica, hanno cercato soltanto di ancorare meglio la loro società al presente e di assicurarsi l'immortalità.

Se Platone chiede ai cittadini della sua Repubblica l'obbedienza ai filosofi-custodi e la fede in un mito di fondazione che egli sente indispensabile per il bene di tutti, l'uomo delle civiltà tradizionali è debitore al suo gruppo, ai valori del suo gruppo, della virtù che gli antichi chiamavano pietà e che, in questo contesto, significa accettazione, annullamento totale dell'individuo per meglio assicurare la continuità del tessuto sociale.

Risulta dunque difficile attribuire alla libera riflessione di qualche raro spirito illuminato del mondo antico l'origine di quello che definiamo il progresso dell'umanità. L'uomo delle civiltà tradizionali non è che la fiamma ardente tra due specchi paralleli la cui luminosità si perde nelle profondità dell'organizzazione sociale ed in una certa concezione dell'universo.

Solo al centro delle civiltà che lo circondano, l'Occidente coltiva le nozioni di libertà individuale e di progresso collegandole, secondo la propria etica, al continuo perfezionamento della tecnica. Ne ha tratto la sua forza, la sua potenza, e la giustificazione della sua conquista del mondo, spesso con la violenza, sempre negando ogni valore diverso dai propri.

L'Occidente ha posto dunque, al centro di tutte le altre civiltà, il problema della sua unicità. Più che un impero della terra, le cui rovine andranno ad aggiungersi a quelle degli imperi che l'hanno preceduto, esso rappresenta una nuova concezione dell'uomo e del posto dell'uomo nel mondo.

Siamo sempre portati a considerare la scomparsa delle civiltà tradizionali e il risveglio di valori nuovi conformi all'etica occidentale come un normale processo evolutivo che devono seguire tutte le società. Ciò nondimeno, l'Impero romano avrebbe potuto protrarsi fino al XIX secolo, come quello giapponese o la civiltà neolitica che sopravvive ancora, poco lontano da noi, in certi massicci montuosi del bacino del Mediterraneo. Ogni civiltà porta in sé, come ogni individuo, la volontà di durare e di restare identica a se stessa.

Se intorno a noi le civiltà tradizionali si trasformano o crollano, è sempre sotto l'urto dell'Occidente.

Ma allora ci si pone una domanda: qual è l'origine dello spirito che anima l'Occidente spingendolo a modellare il mondo a propria immagine e somiglianza?

Ci deve essere una ragione, unica nella storia dell'umanità, che ha segnato il passaggio dallo stabile mondo tradizionale, immobile nel tempo, alla nostra civiltà in marcia verso l'avvenire e che rivendica orgogliosamente per sé sola il nome di civiltà.

Uno studio comparato dei grandi temi dell'umanità: una storia delle religioni ancora da scrivere, ci mostrerebbe la stupefacente unità del pen-

siero umano e la ripetizione di una cosmogonia analoga alla Genesi biblica da cui gli uomini hanno tratto, qua e là nel vasto mondo, le conseguenze sociali ed economiche, dalle strutture elementari della famiglia fino al particolare statuto del fabbro.

A una data storica della sua vicenda, l'Occidente è stato segnato dalla doppia promessa di un Dio che l'ha distinto, l'ha isolato, dal resto dell'umanità.

Non sta certo a me, sociologo, indagare e stabilire quello che è vero o falso nelle certezze metafisiche di un popolo: nessuna scienza mi ha fornito uno strumento infallibile atto allo scopo. E tuttavia posso valutare l'efficacia d'una credenza in base alle sue conseguenze o derivati sociologici ed economici, in base al modo in cui l'uomo ha modellato il mondo in funzione di un segno che ormai crede di portare in se stesso.

Il pensiero occidentale è nato durante il cammino di Israele verso la Terra Promessa e nell'attesa della venuta del Messia, il Re generato dalla stirpe di David.

Questa singolare credenza ha dato vita ad una nuova concezione della città, dello Stato, della società, che non ha più bisogno di essere un cerchio magico imprigionante l'uomo nei suoi riti. Liberata dalla cinta consacrata, la nuova città è formata dall'aggregazione di uomini di buona volontà e reca in sé un dinamismo che le è caratteristico: la certezza della salvezza di ogni uomo promessa da Dio, l'attesa dell'avvento del Cristo alla fine dei tempi; un'aspettativa che riprende e riassume la doppia speranza di Israele.

Questa concezione non poteva, non può, che mandare in pezzi quel che è rivolto al passato o semplicemente immerso, ancorato nel presente (1).

Sono state le conversioni individuali al monoteismo ebraico a disgregare le tradizionali strutture della *gens*. Non perché il monoteismo segnasse, con la sua apparente semplicità, un qualunque progresso rispetto al paganesimo (relativo) del mondo mediterraneo di allora, ma perché si faceva latore di un messaggio apocalittico trasponendo il cammino di Israele verso la Terra Promessa nell'attesa impaziente della venuta del Messia, del regno di Dio sulla terra, e della riunione dei giusti in una città perfetta alla fine del tempo.

Per comprendere appieno la nascita dell'Occidente, l'origine del suo desiderio di trovare nell'avvenire il proprio ideale di perfezione sulla terra,

(1) Su questo punto – differenze fra civiltà tradizionali e civiltà moderne, e passaggio dalle prime alle seconde – con considerazioni assai simili a quelle di Servier ma cronologicamente assai precedenti, vedi diversi testi di Julius Evola, soprattutto *Civiltà del tempo e civiltà dello spazio* del 1935 (ne *L'arco e la clava*, Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 2000), *Il mistero della decadenza* del 1937 (in *Ricognizioni*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974) e la Parte Prima di *Rivolta contro il mondo moderno* (Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1998) (N.d.C.).

è necessario riferirsi ai secoli che hanno preceduto il cristianesimo, alla lotta di Israele per preservare Gerusalemme, la Città di Dio, dalle mire dell'Impero di Edom, la città di Caino: Roma.

La *Bibbia* è stata letta per secoli non come un mito di creazione del mondo, ma come un manifesto rivoluzionario colmo di profezie considerate alla stregua d'altrettante illusioni a tutti i periodi di crisi, a tutti gli esili, a tutte le prigionie.

Degli uomini – a migliaia – hanno creduto e credono ancora di vivere la fine dei tempi annunciata dai profeti, salutano ogni tribolazione come un segno premonitore degli ultimi giorni, la sanguinosa anticamera dell'Era nuova: il Regno dei Giusti.

L'origine di questo pensiero apocalittico che domina la storia dell'Occidente è ancora incerta. Si potrebbe tentare di farlo risalire, come ha proposto Frank Moore Cross, agli Esseni (*The Ancient Library of Qumran*, p. 198), alle comunità dei Giusti dell'epoca dei Maccabei e indubbiamente ad un periodo ancora precedente.

Erede, per molti versi, di questi movimenti, il cristianesimo ha fatto risplendere di nuova luce la città antica. Ormai la potenza spirituale dell'*urbs* non risiede più in una *religio*, una scienza sacra capace d'incatenare con la forza del rito gli dèi protettori ai loro altari. Ormai la città terrena doveva prepararsi all'avvento della città celeste. Ormai era stata abolita ogni differenza fra schiavi e padroni, resi uguali da un medesimo amore.

Ma gli imperatori convertitisi al cristianesimo non hanno certo trasformato le spade in zappe ed i ricchi si sono rassegnati docilmente a non entrare nel Regno dei Cieli per godere gli agi e le gioie di questo mondo. L'Occidente si è aggrappato all'ordinamento romano tanto lontano dalla legge del Vangelo che il Regno di Cristo è venuto a contrapporsi all'Impero di Cesare.

Questa contraddizione, che ha dilaniato a lungo l'Occidente, esplode in crisi profonde sotto forma di movimenti millenaristi che riprendono o rinnovano le gesta dei Maccabei e l'epopea di Bar Kochba (2).

Indubbiamente vi erano già state rivolte come quella di Spartaco, dettate dalla disperazione: il sogno di un gladiatore che voleva vedere dall'alto delle gradinate uccidersi tra loro gli stessi spettatori che poco prima incitavano gli schiavi al massacro.

Così come si erano già verificate congiure di palazzo ordite dalla volontà di potenza di qualche parente o rivale dell'imperatore. Eppure mai, prima della Rivelazione, l'Occidente conobbe simili, profondi movimenti e crisi tremende in cui affondavano valori che erano sembrati indistruttibili allorché spuntava l'alba di idee eternamente nuove: umana fratellanza e

(2) Guidò una insurrezione in Palestina nel 132 d.C. Vedi capitolo 5 (N.d.C.).

disprezzo della ricchezza, il vero, nuovo Regno annunciato una volta per tutte dagli apostoli.

Con straordinaria acutezza Arthur Koestler ha immaginato Spartaco, la vigilia della rivolta dei gladiatori, mentre conversa con un Esseno, ricavandone l'insegnamento e il sogno di una città perfetta, estranea alla lusinga dell'oro, indifferente ai capricci degli dèi olimpici.

I movimenti millenaristi hanno tracciato la via dell'Occidente dalle cittadelle del Mar Morto dove gli Esseni attendevano la fine del tempo nell'esilio del deserto, riflettendo sulle gesta del popolo eletto in cammino verso la Terra Promessa.

Prima del cristianesimo, il millenarismo è stato la speranza della Palestina schiacciata da Roma, la speranza della Diaspora dispersa nell'immensità dell'Impero romano. Il cristianesimo deve la sua rapida diffusione a quest'inquieta attesa d'un Messia, soprattutto dopo la distruzione del Tempio nel 70 della nostra era, considerato un segno premonitore della fine dei tempi.

Col trascorrere dei secoli, il millenarismo è rimasto la speranza dei poveri di questo mondo, una speranza rinvigorita da guerre interminabili, carestie ed epidemie, ogni volta che passavano i cavalieri dell'Apocalisse.

Messia vestiti di miseria, spinti dall'odio contro l'iniquità del loro tempo, sono stati considerati angeli vendicatori, espressione della volontà divina, da contadini senza terra, pastori senza gregge, artigiani senza lavoro, uomini di fatica ridotti a bestie da soma. Questi uomini che annunciavano un nuovo Vangelo portavano in sé, come una fiamma nascosta, la volontà di realizzare il Regno degli Uguali, la promessa che l'Altro non aveva saputo mantenere.

Più che un atto di fede, i movimenti millenaristi hanno incarnato ed espresso la volontà di uomini tesi a realizzare in questo mondo il nuovo ordine che Dio tardava ad instaurare. Le loro ondate di violenza si sono succedute per accelerare, con il sangue dei reprobri, l'avvento del nuovo Regno. L'immagine del Padre venne allora sostituita da quella del Redentore, così come l'attesa del Regno degli Uguali ha allungato, nel tempo, il cammino verso la Terra Promessa.

Divenuto rivoluzione, il millenarismo ha riaffermato la profonda convinzione dei poveri che solo ad essi appartiene il Regno della Terra. E la Città dei Giusti, una volta di più, risplende per essi nell'abisso dell'esilio. I minatori di Zwickau, nel 1520, come quelli del Katanga nel 1960, vi hanno attinto la forza per liberarsi dalla loro miseria.

Come un fiume in piena il millenarismo ha suscitato vortici e mulinelli che sembrano a volte rallentarne il corso; si formano banchi di sabbia che lo ostacolano; gli alberi che ha sradicato si ammassano in dighe e, per qualche tempo, lo arrestano o ne convogliano altrove le acque. Nel corso dei secoli il millenarismo si è scontrato con l'inquietudine dei possidenti.

I principi-filosofi dell'antichità hanno cercato per la città giusta le strutture del passato, perché non potevano concepirne di migliori; gli umanisti del Rinascimento, i filosofi del Secolo dei Lumi, hanno vagheggiato una città giusta di cui sarebbero stati le guide illuminate perché rifiutavano la dura Città degli Eguali che il popolo aspettava.

L'utopia è la reazione di una classe sociale, la visione rassicurante d'un avvenire pianificato, che esprime con i simboli classici del sogno il profondo desiderio di ritrovare le rigide strutture della città tradizionale – l'appagamento del seno materno – in cui l'uomo, sollevato dal libero arbitrio e da ogni responsabilità, s'imprigiona con sollievo nella rete delle corrispondenze cosmiche e dei divieti.

La distinzione proposta da A. Daren (*Wunschräume und Wunschzeiten*, in *Conférences 1924-1925 de la Bibliothèque de Warburg*, Lipsia-Berlino, 1927), risulta abbastanza inconsistente. Il desiderio dell'uomo proiettato nello spazio non basta a creare un'utopia, come il desiderio proiettato nel tempo non è sufficiente a dar vita ad un chiasmo (3). Tra questi due diversi aspetti del sogno di perfezione dell'uomo corre la stessa differenza che fra la città antica, Repubblica o Atlantide, e la Terra promessa, situata simultaneamente all'estremità del Mediterraneo e alla Fine del Tempo. È la natura dei desideri che distingue l'utopia dalla Terra Promessa e non la dimensione in cui l'uomo colloca il suo sogno o la sua speranza.

Né possiamo accettare la definizione di Mannheim che considera utopiche «tutte le idee situazionalmente trascendenti (e non soltanto le proiezioni dei desideri che in qualche modo sortiscono l'effetto di cambiare l'ordine storico-sociale esistente)».

La maggior parte delle utopie, a cominciare dalla *Repubblica* di Platone fino all'*Utopia* di Tommaso Moro, non hanno affatto avuto l'effetto di trasformare l'ordinamento storico-sociale preesistente. Altre, come l'*Icaria* di Cabet, non hanno retto alla prova dei fatti, al tentativo di realizzarle concretamente. L'utopia non è «situazionalmente trascendente», anzi, è immersa nel presente, come un sogno ha le sue radici nella vita vera.

Senza dubbio la parola utopia evoca immagini, fantasticherie estranee alla realtà. Ma ogni visione di quello che dovrebbe essere implica un esame critico di quanto è. Vi sono delle utopie che, a seconda delle situazioni storiche, hanno denunciato gli abusi di una società in agonia oppure, trionfalmente sicure della superiorità dell'essere umano, hanno esaltato le affascinanti prospettive schiuse all'uomo da una scienza pressoché onnipotente. Ogni volta, queste fantasticherie scaturite dall'insuccesso si sono manifestate in analoghe circostanze conflittuali, prospettando non già il

(3) Lo stesso che millenarismo, dal greco χίλιοι «mille» (N.d.T.).

modo di venire a capo ma l'immagine rassicurante d'un conflitto già risolto.

La polemica di Marx ed Engels nei riguardi di Proudhon ha tacciato di utopismo un socialismo fondato sulla ragione, la giustizia, un sincero desiderio di rimediare al malessere della società, opponendogli il socialismo scientifico, autodefinentesi fisiologia sociale, che poneva alla base della sua azione la presa di coscienza delle contraddizioni della società capitalista.

Se Marx ha attaccato violentemente il socialismo utopico, al di là della sua antipatia per Proudhon, è perché gli riusciva difficile immaginare, alla fine della rivoluzione, qualcosa di diverso dalle strutture proudhoniane che tacciava di utopismo.

I proudhoniani hanno insistito sulla possibilità di raggiungere lo scopo attraverso la lenta e paziente educazione morale e politica di tutti i cittadini, risvegliandone la coscienza individuale. I marxisti hanno trasformato la rivoluzione in una apocalisse necessaria, generata ineluttabilmente dalle contraddizioni interne della società capitalistica, un diluvio provocato dai peccati degli uomini.

Come ogni riflessione rivoluzionaria, il marxismo e la dottrina di Proudhon sono scaturiti dal millenarismo: l'uno aspettando la fine del mondo, l'altra preparando gli eletti a vivere senza leggi nella Città degli Uguali.

I proudhoniani volevano risvegliare la coscienza individuale, prima di poter esercitare sulla Storia questa «pressione necessaria», come Proudhon chiamava la rivoluzione. Non possiamo perciò assimilarli agli utopisti, ai filosofi che ci offrono, nella limpida serenità di un immutabile presente, la visione di città radiose le cui leggi giuste sono state stabilite, una volta per tutte, dai principi-filosofi.

Diverse interpretazioni infruttuose ma ingegnose hanno cercato di spiegare l'utopia basandosi sulla psicologia degli utopisti, o facendo riferimento alla Città di Dio, un mito di perfezione sociale misteriosamente presente nell'inconscio di tutti gli uomini. Tuttavia l'utopia è la Città dell'Uomo, che è tollerante, indifferente ad ogni pensiero religioso, fatta la dovuta tara su un cristianesimo di maniera dettato dalla censura dell'io conscio o dagli imperativi di certe epoche.

Tutte le utopie sono religioni dell'Uomo, risparmiandogli le angosce della meditazione sul senso della sua avventura terrena e fornendogli una chiara finalità.

Da Platone a Saint-Simon, a Fourier o a Cabet, diversi riformatori politici sembrano aver voluto ritrovare nell'utopia la visione rassicurante d'un avvenire ordinato per l'uomo, specchiandosi nelle acque primordiali del sogno. «La cristianità è invecchiata», diceva un discepolo di Jung, John

Lagard, «bisogna che rinasca subito dai nostri sogni, così come si è già mostrata nella rivelazione di San Giovanni» (*The Lady of the Hare*).

Le svariate utopie immaginate agli albori della riflessione sociologica presentano tutte innegabili analogie con la città delle civiltà tradizionali; ne hanno ripreso la rigida geometria, le leggi costrittive che nulla può rimettere in discussione perché sono giuste, vale a dire conformi al Mito.

La città radiosa, la Città del Sole, ignora i problemi del momento, è l'isola incantata miracolosamente preservata in mezzo all'oceano, l'arca perfetta ritrovata in fondo ad un sogno. Circondata da alte mura o protetta dal mare, essa rappresenta, al di là dei sistemi economico-sociali che la reggono, un'aspirazione profonda, così come un sogno esprime i desideri e le angosce d'un malato.

Le utopie si presentano come sogni nati dal sentimento di abbandono da parte di una classe sociale. Questo sentimento di abbandono (*Geworfenheit*), nell'accezione in cui lo intende Heidegger in *Sein und Zeit*, è la condizione dell'uomo gettato nel mondo, in balia di se stesso, che non si aspetta più nulla da una potenza superiore alla cui esistenza non crede nemmeno.

Platone sogna una repubblica governata da principi-filosofi, che ritrova nelle sue leggi giuste le strutture delle civiltà tradizionali, della città antica. In seguito, l'utopia diventa il rifugio di coloro che paventano le grandi correnti millenariste che non cessano di scuotere l'Occidente dall'avvento del cristianesimo. Sarà più tardi un obiettivo proposto ai movimenti rivoluzionari per meglio arginarli. Gli umanisti, i sapienti vorrebbero diventare le guide illuminate della nuova società; gli uomini di Stato, gli uomini di Chiesa, gli industriali, che hanno sognato la Città del Sole, non potevano concepire l'azione liberatrice, la «pressione sulla Storia», che sola avrebbe potuto permettere la realizzazione delle loro ambizioni. Gli uni e gli altri sono stati impediti dalla «pietà», il rispetto dei valori della loro società, del loro tempo, della loro classe sociale, dal culto degli dèi della città fino al riconoscimento del diritto divino dei re. Tutti hanno atteso a lungo che una misteriosa autorità affidasse loro il potere, in nome della saggezza e della ragione.

L'utopia è stata per essi come un sogno che nascondeva la loro *Weltschmerz*, dolore del mondo, pena di vivere, variando ben poco in quanto a tempi e modalità espressive da un periodo all'altro della storia. L'utopia è, innanzi tutto, volontà di tornare alle strutture immutabili della città tradizionale di cui essi siano signori illuminati, una città che sorge al di là delle torbide acque del sogno come un'isola nell'oceano, come la Città dell'Uomo liberato da ogni angoscia al termine della notte.

2. ATENE E L'ATLANTIDE

«Ippodamo, figlio di Eurifone, cittadino di Mileto – colui che inventò la pianta geometrica delle città e progettò la struttura a scacchiera del Pireo...».

Aristotele presentò così, ne *La Politica* (II, viii, 1), Ippodamo di Mileto, il più insigne urbanista del suo tempo, nonché il primo architetto che abbia avuto l'occasione di ricostruire intere città e di gettare, nello stesso tempo, le fondamenta di una costituzione.

Esichio e Fozio hanno definito Ippodamo *Météorologos*, studioso dei fenomeni celesti. È per questo che viene incaricato di abbozzare il progetto di un nuovo modo di vivere, in armonia con lo schema del mondo così come lo si concepiva allora.

Perché la città deve rendere partecipi gli uomini dell'armonia cosmica. La precisa concezione dell'universo dell'epoca ha già indotto i Milesii a tracciare le prime carte del mondo conosciuto. La Terra è un disco piatto circondato dal fiume Oceano; l'*Oikouméné*, la terra degli uomini, vi s'inscrive come una scacchiera regolare di campi coltivati e di terreni a grano, l'Atlantide le sta di fronte.

Ippodamo non può limitarsi ad essere un urbanista, nel significato che diamo oggi al termine, perché, per la legge delle corrispondenze, costruendo mura crea delle strutture sociali, getta le basi di una costituzione, delle leggi.

La *polis*, la città degli uomini, è un organismo il cui corpo di pietra e l'anima razionale, nata da leggi giuste, partecipano in egual misura dell'armonia cosmica, così come poteva concepirla un *Météorologos*.

Ippodamo progetta una città di diecimila abitanti suddivisi in tre classi: artigiani, agricoltori, soldati (1). Di conseguenza sceglie uno spazio libero,

(1) La reale «tripartizione funzionale» della società indoeuropea – esposta nei testi platonici qui di seguito – è stata teorizzata e dimostrata da Georges Dumézil (1898-1986) per tutte le società indoeuropee nelle più importanti opere (N.d.C.).

traccia vie che s'incrociano ad angolo retto ed immagina una struttura urbana a scacchiera, suddivisa in quartieri corrispondenti alle tre classi sociali, alle tre diverse sfere d'azione dell'attività umana. Il centro, l'*agorà*, è il punto d'incontro e di ritrovo di tutti i cittadini. I magistrati vengono scelti ed eletti da tutto il popolo e devono occuparsi degli affari della città, degli stranieri e degli orfani (Aristotele, *La Politica*, II, viii, 4). I soldati dipendono dai contadini per il loro sostentamento e rispondono delle loro azioni ai magistrati, come tutti gli altri cittadini.

Il territorio è anch'esso suddiviso in tre parti: le entrate assicurate dalla prima – il fondo sacro – permettono di garantire il culto degli dèi; la seconda, il demanio pubblico, è riservata al sostentamento di guerrieri e magistrati; gli agricoltori, infine, coltivano per sé la terza.

Una siffatta tripartizione della città greca non è un'innovazione di Ippodamo di Mileto, rifacendosi a tutto un passato legendario, ove si collocano i miti di fondazione, a partire da Teseo. Ippodamo, progettando a grandi linee un simile schema di massa e di organizzazione amministrativa, non ha cercato affatto di creare strutture nuove, ma, al contrario, ha voluto avvicinarsi quanto più possibile alla purezza delle origini, ritrovando alla base delle leggende di fondazione il rigore geometrico, le rigide strutture sociali nate da una certa concezione dell'armonia del cosmo. E dunque è convinto di reintegrare gli uomini nell'armonia del mondo per preservarli da nuovi mali.

Atene, nella sua lunga storia, ha conosciuto una sorta di organizzazione cosmica che esprimeva la volontà degli uomini d'integrarsi nel grande schema dell'universo. «Gli Ateniesi erano divisi in quattro grandi tribù gentilizie, a imitazione delle stagioni dell'anno; ogni tribù era a sua volta suddivisa in tre gruppi, per cui l'insieme formava dodici parti (come i mesi dell'anno), che venivano chiamate *trittyes* e *phratries*. La fratria comprendeva trenta *géné*, come i giorni del mese, e del *génos* facevano parte trenta uomini» (P. Lévêque e P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, p. 145).

In tal modo la città specchiava il tempo nella sua organizzazione socio-urbanistica e gli uomini s'inserivano armoniosamente nel ritmo del cosmo.

In periodi di crisi, il sogno si confonde con il pensiero scientifico, la riflessione politica, al punto che riesce difficile districare l'uno dall'altra. Se è stata necessaria la distruzione di Mileto perché Ippodamo potesse progettare la sua armoniosa città, le guerre del Peloponneso provocano in Platone una riflessione su ciò che è giusto e ciò che non lo è, sulla Repubblica, e sulle Leggi.

Dall'inizio del V secolo al 338, Atene non ha conosciuto un periodo di pace che durasse più di dieci anni: in un secolo e mezzo, ben 120 anni di guerra. Nel 413 la disfatta subita dagli Ateniesi in Sicilia segna l'inizio d'una lunga serie di sconfitte, che si alternano a poche vittorie, nonché di

numerosi colpi di Stato al suo interno. Dopo il disastro navale di Aegos Potamoi, Atene viene smantellata: Lisandro entra nel Pireo con la flotta spartana.

Platone ha ventitré anni; suo cugino Crizia e suo zio Carmide, membri del governo ateniese, lo fanno partecipare al loro lavoro. Indubbiamente il giovane politico pensa che potrà dar una mano ai suoi parenti ed amici a governare la repubblica con giustizia. Ma, poco tempo dopo, gli abusi commessi dai Trenta fanno rimpiangere tutti i regimi precedenti; confische, bandi di esilio, arbitrii dei tribunali e guerra civile si succedono turbinosamente, fino al ristabilimento della democrazia.

I vincitori avevano promesso l'amnistia: tengono fede alla parola data e Platone comincia a sperare di poter contribuire a restaurare la giustizia. La condanna di Socrate rappresenta peraltro l'ultimo colpo inferto alle illusioni del giovane filosofo. Si convince che il governo della città non può essere lasciato nelle mani del popolo e deve, al contrario, venir affidato ai «veri filosofi», cioè a uomini capaci di concepire una legge valida per tutti, salvaguardando gli interessi di ognuno e, soprattutto, l'integrità morale deve necessariamente riposare sulla Verità. In mancanza di essa, pensa Platone, la società rischia di cadere in balia dell'illusionismo oratorio, dei capricci d'un potere molto più interessato al proprio tornaconto che all'integrità morale della città.

All'inizio della *Repubblica* (368 a), Platone fa dire a Socrate: «Difendere la giustizia come bene assoluto è cimento difficile».

Perché se la città perfetta è realizzabile, essa non può attuarsi se non nella misura in cui gli uomini sono capaci di sottomettersi alle Leggi e di ascoltare la giusta voce della ragione.

Se esiste una giustizia per l'individuo, deve essercene una valida per lo Stato nel suo complesso. Tuttavia, è più facile controllarne l'attuazione nel quadro della città. In un secondo tempo, ognuno potrà verificare se è presente o meno in lui.

Così, dice Platone, è meglio proporre un testo scritto a grossi caratteri su un grande tabellone per coloro che hanno la vista debole piuttosto che un solo testo a caratteri minuscoli: letto il primo, i miopi potranno sempre arrivare a decifrare anche il secondo. L'armonia, di cui la giustizia è un riflesso, trascorre dall'universo all'uomo passando per la società. L'uomo stesso non è che una copia più o meno fedele dell'ideale sociale. Come il tassello di un mosaico, esso si spiega soltanto in rapporto all'insieme; e, all'occorrenza, la stessa struttura sociale trova la sua giustificazione nel Mito.

Per Platone, dunque, è necessario guardare alla città per comprendere l'anima individuale. Più tardi, maturato dagli anni, pur senza sentirsi scoraggiato o disilluso, si chiederà ancora: «Qual è per una città la miglior

forma di costituzione e come può un cittadino organizzare al meglio la sua vita?» (*Leggi*, III, 702 b).

Allorché Platone situa le origini della città in una prospettiva evoluzionista, sembra enumerare verità già familiari ai suoi concittadini, cosa che, evidentemente, compromette l'originalità della teoria evoluzionistica così come era stata enunciata, una volta di più, agli inizi del XX secolo della nostra era.

La vita troglodita dei primi uomini è al polo opposto, «razionalmente», dell'Età dell'Oro delle leggende. Come in tutti gli altri affreschi di questo genere, assistiamo alla faticosa nascita della civiltà. L'uomo prende coscienza del suo isolamento e immagina un consorzio con i suoi simili. Da questa associazione, che Durkheim ha creduto di scoprire per primo chiamandola «polisegmentale semplice», nasce la divisione del lavoro e quindi la specializzazione delle funzioni. In questo stadio, dice Platone, la città, raggruppando soltanto poche famiglie, attua una giustizia elementare e ignora la guerra. Gli uomini, accontentandosi di poco, vivono una vita sana e lunga.

Siamo già in pieno Contratto Sociale e, *in nuce*, sono già presenti tutte le ingenuità che verranno riprese e sviluppate nel XVIII secolo.

Glauco, interlocutore di Socrate in questo dialogo, considera una simile città «primitiva», rozza e ottusa: un branco di maiali all'ingrasso.

Il determinismo economico viene in soccorso della città primitiva: i desideri degli uomini si moltiplicano e si raffinano, e, nello stesso tempo, determinano la nascita e lo sviluppo delle arti.

Allora, dice Platone, la patria degli antenati diventa troppo piccola per sostenere la città, bisogna conquistare nuove terre e proteggersi dalle mire espansionistiche di altre città che hanno assistito ad una analoga evoluzione.

La città deve essere difesa da uomini scelti e decisi – «cani da guardia». Debbono possedere occhio vigile, gambe svelte, muscoli di ferro ed essere «collerici» – noi diremmo aggressivi – ma non feroci: un buon cane da guardia a modo suo è un filosofo che sa distinguere gli amici dai nemici.

Per addestrare bene questi «cani da guardia», il cittadino della Repubblica deve essere dotato di una certa dose di spirito di giustizia nonché di una opportuna razionalità in sintonia con le funzioni cui adempie; qualità che deve acquisire sin dalla più tenera età.

Le antiche tradizioni del passato, svuotate di ogni significato, non possono più costituire il fondamento di una società. Così Platone mette da parte la vecchia mitologia che egli giudica sorpassata, andando alla ricerca di un nuovo mito di fondazione che giustifichi l'esistenza della città e spieghi i rapporti che devono intercorrere fra gli uomini, come pure i legami che li avvincono alla Repubblica. Platone sembra ammettere e sottintendere che le nozioni di giustizia e di armonia non possono bastare ai

cittadini; occorrerà, come già accadde ai loro progenitori, il sentimento di partecipare, per tutta la durata della loro vita, alla attualizzazione di un mito che dia un senso alle strutture sociali.

Gli uomini, dice Platone, hanno bisogno di una favola: perché non questa?

Gli uomini sono stati generati dalla stessa madre, la Terra, una genitrice che bisogna difendere e proteggere. Ma alla terra, che è la loro originaria materia costitutiva, il dio mescolò dell'oro, dell'argento, del ferro o del rame. Così il bambino è segnato fin dalla nascita dal particolare metallo che c'è in lui e che solo i filosofi, signori della città, sanno riconoscere. E dunque vi è oro nella materia di cui son fatti i capi; argento in quella dei guerrieri; ferro e rame nella sostanza di cui sono impastati i lavoratori e tutti gli artigiani (*Repubblica*, 415 a).

Malgrado l'apparente disprezzo per le favole, Platone riprende, pur senza menzionarlo, un tema di Esiodo: quello delle «razze metalliche» che si sono avvicendate e succedute nella storia dell'umanità.

Ma la città di Platone non è più una razza, una stirpe, un *génos*, ben determinato in un certo tempo e spazio, bensì un Centro Eterno fondato per l'eternità e di cui nulla potrà turbare la stabilità. Mentre nel mito di Esiodo le razze si avvicendano, ora esse convivono in un eterno presente, per il sommo bene della città. Non si tratta più di individui che vogliono vivere come dèi, ignorando la vecchiaia e la morte, ma di una città di uomini che, nel suo insieme, accede all'immortalità dei numi olimpici, all'incorruttibile giovinezza, ad opera dei suoi filosofi la cui saggezza è d'inalterabile oro; ed è servita dal solido bronzo dei lavoratori e degli artigiani.

La nozione di divieto che caratterizza e distingue le diverse categorie socio-professionali doveva sussistere ancora nell'età di Platone, perché egli l'ha ripresa nella sua teoria al fine di garantire meglio l'obbedienza dei cittadini alle austere leggi della *Repubblica*.

Difatti i guardiani devono essere poveri e rifuggire dal denaro per poter meglio difendere la città. Platone decide di raccontar loro un'altra favola perché accettino di buon grado la loro condizione. Poiché in essi è presente l'oro più prezioso devono astenersi dal maneggiare e dal possedere l'oro vile della terra: alla loro sostanza il Demiurgo ha mescolato infatti l'oro divino. Questa forma d'interdizione è ben nota in determinate civiltà tradizionali che sono state definite «totemiche», in mancanza d'un termine migliore.

Le caste della *Repubblica* sono ereditarie, almeno in un primo tempo, benché possa accadere «che dall'oro nasca un rampollo d'argento e dall'argento un rampollo d'oro, e che le stesse variazioni si producano negli altri metalli» (*Repubblica*, 415 b).

Vi è dunque nella *Repubblica* una rigida gerarchia di classi sociali appena mitigata da una fievole mobilità sociale. Ma questa disuguaglianza

non risiede nell'ingiusta ripartizione della ricchezza. Ogni classe sociale, secondo Platone, deve accontentarsi della porzione di benessere che la natura assegna alla nascita. Bisogna vietare la ricchezza così come la povertà: il vasaio arricchito cessa di dedicarsi con passione al suo mestiere e lo stesso accade se non ne ricava di che campare. In tal modo, il tenore di vita dei cittadini è fissato in funzione di un bene più grande, quello della città, e del massimo rendimento nell'ambito del loro lavoro.

La città deve preoccuparsi con uguale attenzione anche delle donne e dei bambini (*Repubblica*, 451 b). Le donne ricevono la stessa educazione degli uomini, perché la differenza di sesso non implica necessariamente una diversità di attitudini. In questo punto, in particolare, Platone si discosta nettamente dalla tradizione; lo stesso dicasi allorché congettura donne in comune per i guardiani, al fine di evitare possibili discordie o rivalità. Anche i bambini, educati in comune dallo Stato, in un certo senso appartengono a tutti; non conosceranno infatti il padre e questi ignorerà chi sia suo figlio: motivo che verrà ripreso nelle *Leggi* (739 c). Uomini e donne s'incontrano liberamente nei ginnasi o negli alloggi corrispondenti alla loro classe sociale, nelle caserme.

Le unioni, provvisorie, sono regolamentate dalle leggi della città: dai venti ai quarant'anni per le donne, dai venti ai cinquantacinque per gli uomini. Al di fuori di questi limiti d'età dei genitori, i bambini saranno considerati illegittimi e quindi respinti dalla società.

Per evitare l'incesto, Platone ricorre ad un ingegnoso sistema di esclusioni parentali; così, ad esempio, un uomo considererà come suoi figli e figlie tutti i bambini nati in città nei sette mesi seguenti le sue nozze.

I figli dei guardiani ricevono un'educazione militare e accompagnano i loro genitori in battaglia perché «tutti gli animali combattono molto più coraggiosamente in presenza dei piccoli». In ricompensa del loro coraggio, i guardiani ottengono donne, inni, posti d'onore agli spettacoli, carne e coppe di vino (*Repubblica*, 468 e). Dopo la loro morte, viene interrogato l'oracolo per sapere se possono diventare numi tutelari della città. In questo caso ritroviamo un'antica credenza mediterranea: il culto degli eroi protettori i cui santuari sorgono ancora nell'Africa del Nord, ai confini del territorio di una tribù o alla porte del villaggio; un tempo, questa consuetudine era diffusa in tutto il bacino mediterraneo.

La Repubblica, con la scuola, garantisce il «condizionamento» dei futuri cittadini. Dapprima i fanciulli frequentano il ginnasio che rende forte e armonioso il corpo; poi studiano musica che, pur senza essere una scienza, contribuisce tuttavia ad un'equilibrata armonia fra spirito e fisico. Se gli artigiani necessitano di acquisire una sicura conoscenza delle tecniche, a maggior ragione gli uomini liberi, e più ancora i dirigenti della città, devono essere versati nelle scienze: aritmetica, geometria, astronomia, euritmia e, soprattutto, logica.

La descrizione della città perfetta risente della vicinanza dei Dori a Creta e a Sparta. Vi si ritrova, infatti, la loro suddivisione tripartita: guerrieri e dirigenti mantenuti da una classe contadina schiava. Gli Spartani vivevano pure in caserme dai venti ai trent'anni, e, fino a sessanta, andavano a mangiare in mense militari. Dai sette ai vent'anni, venivano allevati ed istruiti in comunità e abituati, soprattutto, ad una severa disciplina.

Erodoto ha già segnalato l'esistenza di donne-soldato presso gli Sciti; le Amazzoni e le leggi di Licurgo fissano anch'esse dei limiti d'età per il matrimonio al fine di favorire la procreazione e di migliorare la razza.

Platone ritrova in queste leggi la leggendaria severità e il rigore necessari a compensare le debolezze dell'individuo ad opera di uno Stato forte.

Perché l'individuo, nel pensiero platonico, soffre d'uno squilibrio profondo, cagionato da un conflitto permanente fra l'anima e le «passioni del corpo». Ne scaturisce una sorta di malattia dell'anima provocata dalla debolezza, dall'intemperanza, dalla mancanza di senso di giustizia.

Nelle *Leggi* (644 e), l'uomo viene paragonato ad un burattino: «Le passioni tirano le fila dei nostri atti, inducendoci a superare la sottile demarcazione fra il vizio e la virtù». In ragione della malattia dell'anima di cui soffrono, gli uomini sono quindi incapaci di governarsi, come un gregge di pecore. «Non diamo a dei buoi il comando su altri buoi, né alle capre su altre capre, ma esercitiamo su di essi l'autorità della nostra razza, superiore alla loro» (*Leggi*, 713 d).

Lo Stato, dice Platone affrontando il problema morale, deve possedere quattro virtù: saggezza, coraggio, temperanza e giustizia.

La saggezza politica deve venire insegnata, ed è peculiare alla minoranza dirigente; il coraggio deve essere la caratteristica più importante dei soldati; ma la temperanza, ossia il dominio delle passioni, deve albergare nel cuore di ogni uomo. La giustizia si manifesta nella costanza con cui ciascuno adempie i propri doveri; l'ingiustizia nella pigrizia o nel voler interferire nelle altrui funzioni.

Platone ci ha fatto leggere le regole dell'armonia scritte a grandi lettere sul gigantesco tabellone della città. E subito ci presenta il piccolo cartello scritto a lettere minuscole. La condotta e i costumi di uno Stato, secondo lui, dipendono dal livello morale degli individui.

Tre principî si contendono il dominio dell'anima umana: ragione, collera, concupiscenza. A questi corrispondono dunque tre classi nell'ambito dello Stato: i dirigenti, i guardiani e il popolo. La giustizia nell'animo umano risulta da un equilibrio dei tre principî: la ragione domina gli altri due, e la collera a sua volta la concupiscenza. Vi è ingiustizia o squilibrio quando la ragione non riesce a controllare collera e concupiscenza. Similmente, uno Stato è giusto quando i dirigenti provvedono a guidarlo, i guardiani a proteggerlo, i lavoratori e gli artigiani a sostentarlo.

La *Repubblica* si limita a sfiorare il problema religioso, salvo un breve omaggio di prammatica all'oracolo di Delfi. I sacerdoti non fanno parte delle classi sociali che formano lo Stato, perché la Città è il solo intermediario possibile fra gli uomini e l'Invisibile, il solo mezzo capace di assicurare loro la salvezza.

La città di Platone non ha come obiettivo il dominio su altre città di pietra e di fango. Isolata all'interno del territorio, essa è al riparo delle lusinghe dei tesori di questo mondo e dalle ricche rotte che dall'Oriente s'incrociano nel Mediterraneo. Come la città delle civiltà tradizionali, essa rappresenta la necessaria tappa al centro dell'avventura umana, il legame che unisce l'uomo all'Invisibile, la matrice da cui sortiranno anime rigenerate da leggi giuste, preparate ad affrontare l'Aldilà, capaci di scegliere una nuova vita terrena, un destino armonioso e la compagnia d'un buon dèmone.

Secondo Platone, l'anima immortale dell'uomo, ardente d'amore per la verità, ricerca ciò che, come lei, è divino, immortale, eterno. Così le leggi della città la proteggono dalla lordura di questo mondo o, come dice Platone, «dalla crosta spessa e rozza di terra e di pietra che deriva da questi spensierati banchetti» (*Repubblica*, 612 a).

Più ancora che delle leggi giuste, Platone si preoccupa del destino delle anime dopo la morte e indubbiamente, a tale riguardo, nel *Fedro*, nel *Gorgia*, nel *Fedone*, egli trasmette i principi essenziali di un insegnamento segreto. Nella *Repubblica*, il racconto di Er, figlio di Arminio, resuscitato dalla morte, ci ricorda la finalità della città dalle leggi giuste.

Er era morto da prode sul campo di battaglia. Dieci giorni dopo fu ritrovato fra altri cadaveri, unico a non essersi putrefatto. Quando stava per essere bruciato sul rogo funebre, si ridestò alla vita narrando ciò che aveva visto nell'Oltretomba.

Le anime, racconta, si presentano in un tribunale: i giusti prendono la strada in salita a destra, i criminali quella che scende a sinistra. Ognuno espia i propri peccati dieci volte, ed ogni volta la punizione dura cent'anni. Redente le proprie colpe, le anime si riuniscono in un prato, le une risalendo dalle viscere della terra, stanche e impolverate, le altre scendendo leggere e pure dal cielo. Gemendo e piangendo si raccontano l'un l'altra le proprie peripezie o, al contrario, si meravigliano grandemente dei piaceri celesti che hanno conosciuto.

Al termine di questo viaggio, l'ottavo giorno, le anime elette vengono ammesse alla contemplazione dell'asse del cosmo, il fuso della Necessità che fa girare tutte le sfere, il cui contrappeso è formato da otto anelli concentrici risplendenti di luci diverse: le sue otto vibrazioni, le sue otto voci, compongono, mentre ruota, un canto stupendo e indescrivibile.

La vergine Lachesi, figlia della Necessità, a questo punto indirizza all'ansiosa folla di anime queste parole: «State per cominciare una nuova

vita, ritornando alla condizione di mortali. Non sarà il caso ad assegnarvi il dèmone che vi accompagnerà, ma sarete voi a scegliere il vostro dèmone – il vostro destino terreno –, perché ognuno è responsabile della sua scelta, la divinità non interviene».

Scelto il nuovo destino, le anime si slanciano verso il mondo soprastante, verso la terra degli uomini, e nel fragore di un temporale salgono come stelle (*Repubblica*, 612 b).

Er si risvegliò quindi all'alba sulla pira funebre.

Quest'antico *logos* conclude la *Repubblica*. Diverse scene, specialmente l'ascesa delle anime elette e la discesa di quelle dannate, hanno ispirato indubbiamente l'arte cristiana, come pure gli «uomini selvaggi fatti di fuoco» che si accaniscono a tormentare i malvagi. Indubbiamente la tradizione platonica non ha aspettato il Rinascimento per arricchire con le sue certezze ed i suoi simboli il pensiero degli uomini di studio.

Il racconto di Er costituisce la giustificazione della città armoniosa e delle sue leggi severe, le sole capaci di preparare l'uomo alla scelta di un nuovo destino, ad una nuova tappa nel ciclo del suo divenire, per ottenere infine «le ricompense della giustizia come un vincitore dei giuochi».

È evidente che per conseguire un simile scopo, la Città Giusta non deve affatto innovare, creando nuove strutture, ma, al contrario, cercare di riallacciarsi al passato, depositario di ogni saggezza. È nel passato che Platone tenta di riprovare le immutabili leggi della società giusta; così Ippodamo di Mileto, ricostruendo la sua città, cercava di reintegrarla nell'antica armonia del cosmo.

Questo passato, assai difficile a ritrovarsi in un'epoca travagliata, Platone lo va inseguendo attraverso altri insegnamenti e, soprattutto, nell'antichissima storia ateniese. Perché Platone ha nostalgia del passato, del regno di Crono «di cui v'ha un riflesso nelle migliori delle nostre attuali istituzioni» (*Leggi*, 713 b), un passato che sarebbe legendario, se Platone non lo ammantasse del prestigio delle tradizioni egizie.

È un sacerdote di Sais che, nel *Timeo* (23 d), spiega a Solone la parentela fra Atene e Sais, fondate da una stessa dea, Neith, chiamata dai Greci Athena. Le leggi egiziane di Sais, dice il sacerdote, novemila anni prima di quelle ateniesi ne anticipavano lo spirito. Cosa che conferisce maggiore autorevolezza alla tripartizione sociale preconizzata nella *Repubblica*, analoga, nello spirito platonico, alla suddivisione in tre classi istituita in origine da Teseo.

Se la *Repubblica* non conserva la casta sacerdotale, le *Leggi* (745 b-c) riprendono il tema della divisione geometrica della città in dodici parti che si dispongono a raggiera intorno al suo centro: il recinto di Vesta, di Zeus e di Atena. La città che Platone abbozza nelle *Leggi* è priva di bastioni e circondata da templi. Anticipando Machiavelli, Platone ritiene già che la

cinta di mura induca i cittadini alla mollezza invitandoli a rifugiarsi al suo interno anziché a combattere (*Leggi*, VI, 778 c).

Così le *Leggi* segnano un passo indietro rispetto alla *Repubblica*, riprendendo la pianta circolare della città e i templi destinati a proteggere gli uomini. La mancanza di bastioni esprime, da sola, tutto quello che Platone si aspetta ancora dalla coscienza dei cittadini.

Quanto al resto, Platone riprende, nel *Crizia*, l'organizzazione politica della Atene antica che assomiglia in molti punti a quella che preconizza per la nuova Atene. Egli insiste sulla rigorosa separazione delle classi sociali che vi convivevano. «La razza dei guerrieri, isolata fin dall'inizio dagli uomini divini, abitava per conto proprio. Aveva quanto le occorreva per vivere e perpetuarsi. Ma nessun guerriero, preso singolarmente, possedeva alcunché, perché ogni bene era in comune. E non chiedevano agli altri cittadini nulla di più di quanto occorreva loro per vivere» (*Crizia*, 110 d); «(...) in quel tempo, anche le donne partecipavano alle attività belliche» (*Crizia*, 110 b).

Una simile organizzazione militare permise ad Atene di respingere l'invasione degli Atlantidi e di liberare tutti i popoli, al di qua delle Colonne d'Ercole, che erano stati sottomessi; perché l'Impero di Atlantide si era esteso al punto di minacciare lo stesso Egitto e la Tirrenia (*Crizia*, 113 c).

Atlantide, nel pensiero di Platone, rappresenta l'antitesi della saggia Atene. Fondata sull'eccesso e lo squilibrio, è la città ingiusta nata dal capriccio di un dio irrequieto, Poseidone, in ricordo del suo amore per Clito, una figlia della Terra.

La città degli Atlantidi è protetta da anelli concentrici di mare e di terra. L'isola su cui sorge è ricca e rigogliosa, e vi si trova anche il misterioso oricalco, il più prezioso dei metalli dopo l'oro. Un complesso e prodigioso sistema di sbarramenti portuali mette in comunicazione Atlantide con il mare: passaggi coperti, ponti custoditi da torri e dotati di porte, bacini sotterranei. Nella costruzione delle case è stata usata alternativamente pietra bianca, rossa e nera. I bastioni concentrici risplendono nel sole, rivestiti di rame, di stagno e di oricalco «dai riflessi di fuoco».

Il palazzo reale è cinto da mura d'oro. Qui, ogni anno, giungono dalle dieci province del paese i dieci re che offrono a Poseidone e a Clito i sacrifici stagionali. Il loro santuario è immenso, tutto rivestito d'oro e d'argento, e contiene una quantità di statue che raffigurano non soltanto gli dèi ma anche i dieci re nati da quell'amore divino, le loro mogli e discendenti; a queste si aggiungono molte altre statue votive. Ogni riga del *Crizia* sottolinea la ricchezza di Atlantide; tutto vi è presente a profusione: giardini, palestre, maneggi. La difesa è assicurata da numerose truppe che formano un poderoso esercito di carri da guerra, cavalieri, opliti, frombolieri; Atlantide dispone anche di una agguerrita flotta di milleduecento navi.

L'esercito viene reclutato in base a una sorta di coscrizione territoriale, un'imposta in uomini e materiali pagata da ciascuno dei seimila distretti in cui è suddivisa l'isola. Le truppe più fidate hanno i loro alloggiamenti dentro la cinta interna – cosa che fa supporre la presenza di soldati meno fidati. E le guardie più fedeli sono acquartierate dentro la stessa acropoli, nei pressi del palazzo reale.

I dieci re dell'Atlantide sono le cinque coppie di gemelli maschi nati dall'amore fra Clito e Poseidone, e dispongono di un potere assoluto, ognuno nella sua città «potendo incatenare e condannare a morte chi vuole» (*Crizia*, 119 c). I loro rapporti sono regolamentati da un protocollo inciso su una colonna di oricalco che sorge al centro dell'isola, nel tempio di Poseidone.

Un bel giorno, Atlantide giunse a minacciare con la sua potenza il Mediterraneo occidentale e nulla sembrava poter ostacolare la sua vittoria su Atene, la città giusta.

Per molto tempo i dieci re avevano seguito le regole della vera saggezza, disdegnando tutto ciò che non fosse assimilabile alla virtù. Ma questa saggezza non derivava dal libero sviluppo della loro anima razionale, bensì la conseguenza di un elemento irrazionale, la presenza in essi di una particella divina, un *phuséiōs théias*, collegata alla loro origine in quanto figli bastardi di Poseidone. A questo punto verrebbe fatto di parlare in termini di genetica, perché di questo si tratta: «Quando la particella divina presente nei re venne scemando e spegnendosi, essendosi essi congiunti con numerose mortali, quando cominciò a prevalere il loro umano retaggio...» (*Crizia*, 121 a-b), non si accontentarono più di quanto già possedevano, ma si lasciarono travolgere da una smodata bramosia di nuove conquiste. Ed apparivano laidi agli uomini dotati della seconda vista, perché avevano ormai perduto il bene più prezioso, la divina scintilla, ed erano preda di un'ingiusta avidità e volontà di potenza.

Atlantide non è soltanto il contraltare mitico della virtuosa Atene, governata da leggi giuste. Essa rappresenta e simboleggia l'Oriente, la Persia nella fattispecie, le cui invasioni avevano fatto vacillare le strutture della società greca molto più degli Atlantidi di un lontano e mitico passato.

Per diversi aspetti, Atlantide ricorda le città dell'Asia Minore. Ecbatana, secondo la testimonianza di Erodoto, era protetta da sette cinte concentriche di mura che avevano il colore dei sette pianeti. Al centro sorgeva il palazzo reale, il tesoro del re ed i santuari eretti da Nabucadrezzar, rivestiti d'oro e d'argento come il tempio di Poseidone (Erodoto, *Clio*, 98).

Le città circolari sono caratteristiche della tradizione orientale – Baghdad conservò la sua pianta originale fino al I secolo dell'Islam –, ed esprimono una delle preoccupazioni primarie della città, che verrà ripresa nel corso dei secoli da tutte le utopie: esorcizzare la morte.

Alcmeone di Crotone spiega che gli uomini muoiono perché non possono, come gli astri, ricominciare dal principio quando sono giunti alla fine (P. Lévêque e P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, p. 78). Riproponendo sulla terra l'orbe degli astri, e specialmente il moto apparente del sole, la città, con la sua pianta circolare, ferma il tempo in un eterno presente, rendendo partecipi gli uomini dell'immutabile inalterabilità del tempo delle origini così ritrovato.

Aristofane ci presenta Pistetario che consiglia agli uccelli di costruire una città e di «cingerla di un grande muro circolare di mattoni, come l'antica Babilonia» (*Uccelli*, 550 segg.).

È dunque l'Oriente che Atene ha sconfitto una prima volta respingendo l'invasione di Atlantide, quell'Oriente il cui potere dipende da un elemento divino, pressoché magico, un *phuséiôs théias* mescolato all'argilla e allo smalto delle cinte murarie consacrate ai pianeti; l'Oriente, il cui principio politico è la monarchia di diritto divino, la supremazia d'una scheggia celeste che scorre nel sangue dei re.

Lo fronteggia Atene, vittoriosa in quanto ha saputo opporre all'invasore l'anima razionale, lo spirito della democrazia. Agli Atlantidi, ricchi di tutti i tesori della terra, si contrappongono uomini che disprezzano i beni materiali di questo mondo, al punto di averli messi in comune per non concedere al corpo più di quanto necessiti.

La vittoria di Atene su Atlantide è già quella dei poveri sui ricchi, di coloro che hanno scelto di spogliarsi di ogni bene su quelli che non possono affrancarsi dalla schiavitù della ricchezza.

Atene allora non avrà bisogno, per vivere libera, né di mura consacrate né di re divini, ma soltanto dell'armonioso sviluppo dell'anima razionale di ciascun cittadino.

Abbiamo già letto il grande libro della città, ed ora, come suggerisce Platone, possiamo decifrare il piccolo libro del microcosmo.

Le mura circolari, la pianta cosmica delle città, ricordano all'uomo che, con ognuno dei suoi gesti, egli partecipa dell'armonia del mondo. Ma, dato il risveglio della sua anima razionale, si rende conto con maggior consapevolezza di essere cittadino d'una città senza bastioni, fondata sulla volontà degli uomini e non sull'arbitrio degli dèi. Leggi giuste dominano le passioni, le bramosie del corpo, e stimolano, in questo mondo, il risveglio dell'anima razionale, dando inoltre all'uomo la possibilità di scegliere un buon *dàimon* nel prato dei morti.

La contrapposizione fra l'Impero di Atlantide e Atene è metafora di questa lotta, di questa *stasis* che è la contraddizione insita nell'uomo. Da questo conflitto nascerà il pensiero moderno dell'Occidente. L'Atlantide, con il suo tempio e le mille statue del recinto sacro, simboleggia una precisa follia dell'anima, mentre Atene è la città della giusta ricompensa dove l'uomo si prepara a farsi carico della sua umanità e a subire le conseguenze

delle proprie azioni. La città giusta, di cui Platone ha tracciato la mappa, prepara le utopie dei secoli a venire: essa è la Città dell'Uomo, d'un uomo libero da ogni angoscia, dalla fatale presenza degli dèi se non già dal fardello della sua anima immortale.

3. DALLA TERRA PROMESSA AL REGNO DEL MESSIA

L'uomo ha generato Cronos – il Tempo armato della falce – da tre serie di eventi che si sviluppano nella durata:

- l'esistenza biologica degli esseri viventi;
- il ritmo della vegetazione;
- il moto degli astri.

In ognuno di questi tre casi ci troviamo di fronte ad un ciclo, nascita-morte dell'individuo, alternarsi delle stagioni, apparente sorgere e tramontare del sole, e non a un evento irreversibile.

Se l'esistenza biologica dell'individuo è un *continuum* non-reversibile, ciò nondimeno le sue diverse fasi si ripetono ineluttabilmente da una generazione all'altra, suggerendo appunto la nozione di ciclo, al punto che la maggior parte delle riflessioni religiose rappresenta l'Aldilà come una sorta di «banca d'anime».

Per moltissimo tempo la Storia è stata ancella dell'astrologia. Presso le grandi civiltà del Medio Oriente, gli «storici» erano cronisti incaricati di tenere un minuzioso diario di tutti gli avvenimenti, mentre i sacerdoti annotavano tutti gli aspetti delle stelle e tutti di «segni»: fenomeni meteorologici, nascite teratologiche, prodigi di ogni sorta, permettendo di stabilire connessioni non casuali fra un evento e l'altro.

Parallelamente, l'uomo possiede la nozione, attestata in tutte le civiltà, di grandi cicli cosmici: «soli» presso gli Indios dell'America Centrale e Australe, «acque» presso certi popoli dell'Africa nera. Anche i testi indù testimoniano della credenza in periodiche distruzioni e creazioni dell'universo (*Atharva Veda*, X, 8, 39-40).

Platone, da iniziato, conosceva indubbiamente le speculazioni astronomiche dell'Oriente. La storia dell'umanità, così come egli la descrive nel Libro III delle *Leggi*, è una successione di periodi evolutivi che culminano nella ricostituzione della città, terminando ogni volta in colossali cata-

clismi, ai quali scampano soltanto coloro che vivono nei deserti o sulla vetta delle montagne.

L'Occidente non ha affatto trovato in questi temi antichi, più o meno fedelmente conservati e trasmessi dai filosofi greci, le ragioni della speranza e nell'avvenire, la sua fede nel progresso. La speranza dell'Occidente doveva confondersi dapprima, all'alba di un nuovo pensiero, con quella di un vecchio nomade senza figli.

«Or l'Eterno disse ad Abramo: Vattene dal tuo paese e dal tuo parentado e dalla casa di tuo padre, nel paese che io ti mostrerò; e io farò di te una grande nazione e ti benedirò e renderò grande il tuo nome che sarà fonte di benedizione» (*Genesi*, XII, 1-2).

Abramo eresse un altare al Signore ed invocò il Suo nome. Poi si diresse verso il Negheb, di accampamento in accampamento (*Genesi*, XII, 8-9). Ecco Abramo in cammino con sua moglie Sara e suo nipote Lot. Di ritorno all'altare che aveva eretto, una disputa fra pastori rese necessaria una ripartizione dei terreni da pascolo. Lot scelse l'intera pianura del Giordano e partì andando verso Oriente (*Genesi*, XIII, 12). Ad Abramo e alla sua discendenza toccò dunque l'Occidente.

Dopo svariate peripezie e tribolazioni, il vecchio nomade udì di nuovo la voce del Signore e gli rispose: «Signore, che mi darai tu? Poiché io me ne vo senza figliuoli» (*Genesi*, XV, 2). L'Eterno lo condusse fuori e gli disse. «Mira il cielo e conta le stelle, se ci riesci: tale sarà la tua progenie» (*Genesi*, XV, 5). Allora ebbe luogo il sacrificio dell'alleanza, dopo il quale «Abram» diventò «Abraham», Padre di Popoli.

Nessuno degli scribi di Ur in Caldea, pur così attenti ad interpretare i messaggi degli astri e ad annotare gli aneddoti di corte, seppe che proprio quel giorno era stato fondato l'Occidente cui era stato promesso l'impero del mondo.

Quando il sole si fu coricato e venne la scura notte, ecco una fornace fumante ed una fiamma di fuoco passare in mezzo agli animali divisi: una giovenca di tre anni, una capra e un montone, sacrificati da Abramo – il prezzo dell'Occidente. Quel giorno Iddio concluse un'alleanza con Abramo: «lo do alla tua progenie questo paese, dal fiume d'Egitto al Grande Fiume, il fiume Eufrate» (*Genesi*, XV, 18). Tre generazioni dopo, Giacobbe, nipote di Abramo – divenuto Abraham per volontà dell'Eterno – benediceva prima di morire la sua discendenza: le dodici tribù in cammino verso la Terra Promessa.

Per un ristretto gruppo etnico, il tempo è ormai diventato un continuo flusso senza ritorno, irreversibile. Il cammino di Israele nel deserto non è più un divenire ciclico ma un progresso verso una meta assoluta, un benessere terrestre in un paese dove scorrono latte e miele, e ad un tempo una felicità spirituale data dalla consapevolezza della presenza di Dio.

Per secoli Israele cercherà, attraverso mille prove, di conquistare la Terra Promessa da Dio ad Abraham, perché possa instaurarsi il Regno del Messia, l'ultimo re, unto dal Signore, nato da Davide, che ricostruirà il Tempio di Gerusalemme – dimora terrena dell'Eterno – e apporrà il suo sigillo alla rinnovata alleanza, portando a compimento il tempo.

Da allora il tempo è diventato un fattore di perfezionamento, una strada che conduce alla realizzazione della promessa divina. La parola di Dio promette all'uomo un paradiso raggiungibile, un paradiso lontano appena una generazione dai poveri accampamenti sparsi nel deserto.

L'uomo può raggiungere la felicità su questa terra se saprà attendere, perché ogni istante lo avvicina di più alla scadenza fissata da Dio. Deve saper sopportare prove e battaglie perché questo è il prezzo della Terra Promessa: il ricco territorio che non hanno saputo apprezzare né i Cananei né i Perizzitei.

«Lèvati! Percorri il paese in lungo e in largo perché io te lo darò» (*Genesi, XIII, 17*).

Questo pensiero pesa sull'Occidente moderno e sulla sua storia molto più della filosofia dei Greci. Segnato ormai dalla Promessa, lotterà per conquistare la terra su cui potrà edificare la Città di Dio: un paradiso a misura d'uomo, una Città novella, rigenerata da lotte ed affanni.

Ecco dunque la nuova legge: Dio ha creato tutte le nazioni, Israele è responsabile dell'umanità, un popolo che i filosofi dell'antichità non menzionano neppure.

Eppure Isaia, parlando della Gerusalemme celeste, conferisce alla nozione di Terra Promessa una nuova prospettiva. Israele non è la sola ad essere legata alla nuova alleanza: ormai la divisione fra Popolo Eletto e Gentili scompare nella visione del profeta:

Il territorio dei Gentili

Il popolo che camminava nelle tenebre

Scorge una gran luce.

In germe è già presente l'*Oikouméné* dell'Occidente, le mura di Atene non potranno contenerla né le basteranno le leggi giuste di Platone.

Alle cinte smaltate che simboleggiano l'orbita dei pianeti si contrappone un popolo in cammino nel deserto, nutrito da Dio, guidato da Dio, ricco della certezza di essere, per volontà divina, erede della terra.

Le società tradizionali poggiano su un mito di fondazione che, facendo risalire l'origine delle famiglie ad un antenato fondatore, giustifica le caste e le diverse categorie socio-professionali. Il sistema sociale che ne risulta è tollerabile nella misura in cui gli uomini, prendendo coscienza della sua portata metafisica, lo considerano un modo per integrarsi nell'armonia cosmica. Ma diventa assurdo ed anche detestabile allorché scompare o

viene meno questa volontà di reintegrare l'uomo nell'universo, quando il mito di fondazione è stato dimenticato o cessa di venire compreso.

Quest'oblio, oppure la presa di coscienza della sua inadeguatezza, hanno cause diverse. Certune sono estranee alla società, come ad esempio ragioni demografiche.

Ma è certo che un cambiamento negli atteggiamenti di fondo di una società, una modifica della concezione del mondo e del posto dell'uomo nel mondo, possono provocare tutta una serie di sconvolgimenti che investono tanto le strutture sociali quanto quelle economiche.

Il passaggio dell'Impero romano ai valori spirituali e materiali che costituiscono gli elementi essenziali della civiltà occidentale è stato provocato da tre ordini di fattori.

Cronologicamente, l'Impero romano appartiene all'era cristiana. Ma è già stato segnato dalla penetrazione del giudaismo. Una nozione nuova, la dignità dell'essere umano, si fa strada poco a poco attraverso le crepe delle strutture sociali tradizionali.

Senza dubbio, i Cinici hanno già predicato la vanità delle leggi nate dallo spirito degli uomini. Diogene, nella sua botte, senza città, senza casa, si è proclamato cittadino del mondo; e Cratete di Tebe ha dichiarato: «Non dispongo di una città (...) ma del mondo intero per vivere la mia vita» (Jean Aubonnet, *Introduction à la Politique d'Aristote*, Budé, Parigi, 1960, p. 126).

Zenone di Cizio abbozzò, secondo Plutarco, una nuova costituzione conforme a saggezza. Nella «Cosmopoli» tutto deve essere subordinato al bene supremo dell'umanità. Gli schiavi, come i barbari, possono divenire cittadini perché tutti gli uomini sono uguali e liberi, uniti dal solo principio dell'amore. Un re-filosofo guida la nuova città, immagine del Logos-Re, della Ragione che governa l'universo, gli dèi e gli uomini.

Alcuni discepoli del Portico (1), la nuova scuola filosofica, si fanno missionari per insegnare il loro ideale sociale a principi che, numerosi, vogliono apprendere le virtù stoiche. Ma nel 146 a.C., la conquista spirituale d'una ristretta aristocrazia, è il solo risultato possibile per una filosofia che sognava d'imporsi all'universo con la forza della ragione.

Sul piano della storia delle idee, resta ancora da definire l'esatta portata delle idee di Zenone di Cizio e del suo maestro Cratete in un mondo mediterraneo propizio al confronto delle dottrine e dei sistemi filosofici. Ma è assurdo sostenere che una scuola così ristretta quale quella del Portico abbia potuto imporsi al punto di modellare la vita politica di un paese, le sue strutture sociali, il suo sviluppo economico. Ed è ugualmente assurdo

(1) Cioè, gli Stoici. Nella Stoa di Atene, Zenone di Cizio aprì la sua scuola di filosofia verso il 300 a.C. (N.d.C.).

rappresentare l'Impero romano come un insieme omogeneo pronto ad arrendersi al cristianesimo senza una apparente necessità, sull'esempio dell'imperatore Costantino misteriosamente ispirato.

Troppo spesso gli storici tendono a passare sotto silenzio il ruolo svolto dalle comunità ebraiche della Diaspora nel trasformare il pensiero occidentale o nella stessa genesi del cristianesimo.

All'epoca di Claudio, tra il 10 a.C. e il 54 d.C., un censimento degli Ebrei dell'Impero fornisce la ragguardevole cifra di circa 7 milioni, ossia il 7-8% dell'intera popolazione (J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, vol. I, p. 210).

I massacri che fanno seguito alla guerra del 70 riducono di circa un terzo il loro numero, ma il proselitismo ha compensato il sangue dei martiri. Bisogna infatti aggiungere a questa cifra i convertiti e coloro che, assai numerosi tra i Gentili, fanno propria soltanto l'idea fondamentale del giudaismo: il monoteismo. Questi ultimi, propriamente parlando, non sono Ebrei a tutti gli effetti, benché vivano la loro vita spirituale all'ombra della sinagoga. Vengono chiamati «coloro che temono Dio», o *Sebomenoi*, nel mondo ellenico, e *Metuentes* a Roma, per distinguerli da quelli che hanno abbracciato *in toto* il giudaismo: i Proseliti.

La conversione dei Gentili viene considerata una missione essenziale del giudaismo da parte di alcuni pensatori ebrei. R. Eléazar diceva: «Dio ha disperso gli Ebrei per facilitare il proselitismo» (*Peshaim*, 87 b). San Matteo evangelista dirà a proposito dei Farisei: «Attraverserete mari e terre per fare un solo proselita» (XXIII, 15).

Il mondo ebraico nel contesto dell'Impero romano era popoloso ed assai diffuso. «Nei primi secoli della nostra era, queste comunità disseminate per il mondo non erano affatto poche manciate d'uomini isolati ma, al contrario, costituivano vere e proprie "città senza terra", per così dire – senza un territorio –, ed erano assai forti numericamente parlando. Durante la Diaspora, la nazione ebrea era abbastanza vicina a quelle degli altri popoli da un punto di vista demografico», dice Filone (J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, vol. I, p. 209).

Si tratta dunque di un mondo aperto, che riesce a catturare nella sua orbita un gran numero di proseliti, e vive in stretto contatto con tutte le classi sociali che compongono l'Impero.

La legge ebraica non è stata dunque a lungo patrimonio segreto di una comunità ristretta e chiusa. Dal giudaismo scaturiranno e si svilupperanno nozioni nuove che costituiranno fervidi germi del pensiero occidentale nonché pietre di congiunzione dello stesso cristianesimo:

- affermazione della preminenza dell'individuo contemporaneamente al disgregarsi della *gens*;
- riconoscimento dei diritti di tutti i popoli secondo lo *jus gentium*;

– miglioramento della condizione degli schiavi secondo la nozione di *favor libertatis*.

Quest'ultimo concetto si manifesta nella volontà del magistrato imperiale di favorire ogni acquisizione di libertà e di scoraggiare ogni riduzione in schiavitù. Sempre di più lo schiavo viene considerato un essere umano e non una *res*, una cosa, un bene mobile. Nel 17 della nostra era, la Legge Petronia vieta ai padroni di mandare i loro schiavi a combattere o a partecipare ai giuochi circensi contro la loro volontà; è proibito dar gli schiavi in pasto alle belve, picchiarli senza ragione o abbandonarli a se stessi se una malattia o l'età li rendono invalidi. Infine, viene riconosciuta la parentela tra schiavi: il padrone deve evitare di separare le coppie sposate e i bambini dai genitori (cfr. Jacques Ellul, *Histoire des institutions de l'Antiquité*, p. 480). Ma tutto ciò, per l'Occidente, era una storia vecchia.

Dio, dopo aver dato i Dieci Comandamenti a Mosè, descrive l'altare di terra che vuole gli erigano i figli d'Israele; subito dopo, vengono instaurate le prime leggi relative agli schiavi, date ancora una volta da Dio a Mosè (*Esodo*, XXI, 1-11).

È verosimile che il particolare statuto degli schiavi ebrei posseduti da proprietari ebrei fosse conosciuto e applicato in tutta la Diaspora, da un capo all'altro dell'Impero romano. Il codice dell'Alleanza, ben prima degli Stoici e della legislazione imperiale, aveva riconosciuto la parentela tra schiavi e i loro diritti a fronte del padrone. Ormai da moltissimo tempo, presso gli Ebrei, la schiavitù costituiva un «servizio» di sei anni, scaduti i quali il prigioniero tornava libero. Questo contatto di due concezioni dell'uomo e del mondo non poteva non generare un primo *shock* culturale, un confronto da cui né il paganesimo imperiale né le istituzioni del mondo antico uscivano a testa alta.

Se molti Romani erano attratti dal monoteismo ebraico, indubbiamente essi ammiravano anche le leggi precise e liberali che si diceva loro essere state date dal Dio unico.

Probabilmente il giudaismo, nell'ambito dell'Impero romano, ha esercitato un'influenza e goduto di un prestigio che non sarebbe ragionevole attribuire ad una scuola filosofica dalla diffusione alquanto limitata.

Sotto un altro profilo, lo sviluppo dell'Impero romano ha prodotto una grande concentrazione di beni e di ricchezze attinte da diverse civiltà, ed ha determinato, in tutte le classi sociali, il desiderio di possedere sempre di più: da ciò il grande sviluppo dei commerci, favorito dalla capillare rete stradale romana e dal miglioramento delle tecniche. L'industria attraversa perciò un periodo estremamente prospero legato allo sviluppo delle città, maggiori centri di consumo dell'epoca.

Non è mio compito analizzare qui le cause della crisi economica che avrebbe successivamente attraversato l'Impero. In sintesi, essa si traduce

in un inasprimento delle tasse e, cosa che ci interessa di più, in un'organizzazione della produzione che raggruppa gli artigiani in *collegia*.

Lo Stato assorbe una grossa fetta della produzione che poi ridistribuisce sotto forma di annona. Questa organizzazione statale, nel 275, sotto Aureliano, diventa elefantiaca e tentacolare controllando tutti gli approvvigionamenti di derrate di prima necessità: grano, vino, olio, carne, abiti di uso corrente. Cosa che contribuisce a concentrare l'economia imperiale nelle città, rendendola tributaria dei *collegia*: *collegia* di artigiani per la produzione, di marinai e di navigatori per il trasporto dell'annona, vettovagliamento del popolo romano.

Una nuova classe sociale prende coscienza della sua importanza in seno all'Impero: quella degli artigiani, dei marittimi e degli armatori i quali, ben più dell'amministrazione imperiale, esercitano il controllo effettivo sull'Impero, regolando sia la produzione che la circolazione dei beni materiali di prima necessità.

Le idee circolano con le merci sulle stesse vie terrestri, fluviali e marittime. Il giudaismo, e poi il cristianesimo, sapranno sfruttare convenientemente la capillare rete stradale dell'Impero e le grandi vie fluviali del Danubio, del Reno, del Rodano, della Saona.

In mancanza d'un preciso diritto commerciale, i magistrati imperiali adottano spesso le leggi elleniche sul commercio marittimo, sulla responsabilità di armatori e marinai in materia di trasporto, e sui prestiti di denaro.

Da un punto di vista spirituale, l'Impero romano è cambiato, riducendo il suo antico patrimonio morale a puro e semplice conformismo.

La religiosità romana si è trasformata in un insieme di riti avulsi ormai dalla vita quotidiana e in gran parte anche da quella amministrativa, benché continuino a scandire il ritmo. Ma appare abbastanza difficile fissare lo slancio spirituale di un popolo in qualche festa nazionale in onore del genio di Augusto, della Vittoria o della Fortuna dei Cesari.

Le città, centri di raccolta privilegiati dei *collegia*, sono le prime a ricevere lo stimolo delle nuove idee che provengono dall'Oriente: il giudaismo e quindi il cristianesimo.

Dall'incontro fra l'Impero romano e la Diaspora nasce una nuova idea, assai importante e dagli sviluppi imprevedibili. Lo Stato è indipendente dall'individuo. Lo Stato, la società, non rappresentano necessariamente il bene supremo giustificando le azioni degli individui, non più dello schema perfetto che solo può render conto dell'esistenza dell'uomo.

Le comunità ebraiche della Diaspora accettano l'Impero romano che a sua volta le tollera in modo diverso, a seconda delle epoche, e soprattutto, della misura in cui si astengono da ogni proselitismo, cosa che, come abbiamo visto, accadeva raramente. L'idea di una città giusta si confonde con la comunità religiosa sparsa nel mondo, ma unita da legami invisibili, e dalla

città temporale rappresentata dall'Impero di Cesare, e, necessariamente, in tale contesto sociale, doveva complicarsi e svilupparsi. L'individuo viene concepito come parte integrante della Città di Dio di cui la sua comunità religiosa è un riflesso, nell'esilio delle tribolazioni di questo mondo, e sotto il giogo dell'organizzazione statale.

Fedeli all'insegnamento apostolico, i primi cristiani, confusi a Roma con i giudei, si fanno scrupolo di obbedire alle leggi di Cesare. Tuttavia, man mano che la comunità cristiana si allarga e si sviluppa, essa si sente viepiù espressione d'un'altra società ben più perfetta: la Chiesa, le cui finalità devono primeggiare su ogni altra considerazione. In caso di conflitti d'autorità, i cristiani si sottomettono soltanto alla Chiesa, fedeli alle parole dell'apostolo Paolo: «È meglio obbedire a Dio piuttosto che agli uomini». L'atteggiamento della Chiesa nei confronti dell'Impero è molto meno sfumato, o ambiguo, di quello delle sinagoghe della Diaspora, perché essa è già cosciente della forza che rappresenta.

Il cristiano ha la certezza di vivere un'avventura unica e straordinaria e di sorpassare ampiamente la pompa di Roma e del suo Impero con la propria anima immortale. L'individuo non ricava più dalla società il senso della sua esistenza, come il tassello di un mosaico rispetto al disegno d'insieme. Ma, al contrario, cerca di perfezionarsi da sé per potersi poi integrare in un mosaico di cui Dio è il solo artefice, una nuova città che raggruppa tutti coloro che hanno fame e sete di giustizia e che vengono giustificati dalle loro stesse azioni, dalle loro opere, dalla loro fede e dalla grazia. Il cristiano, con tutte le sue forze, tende verso una società perfetta formata dall'intera umanità, un immenso corpo mistico di cui la Chiesa è la testa e di cui tutti gli uomini sono chiamati a far parte «per loro libera scelta, partecipando così della carità di Cristo» (*Colonnesi*, III, 11).

«Ormai non si tratta più di Greci o di Ebrei, di circoncisione o di non circoncisione, di barbari, di Sciti, di schiavi o di uomini liberi: non v'è che Cristo che è tutto in tutti».

Secondo la *Bibbia*, il cristianesimo proclama che tutti gli uomini sono nati da una stessa coppia originaria, che sono destinati alla salvezza per merito del Salvatore e che in Cristo essi sono tutti liberi e fratelli.

Ecco dunque sorpassata l'obbedienza alla virtù dei filosofi che Platone poneva a fondamento della sua Repubblica, e sorpassata anche l'«amicizia» – *philéia* – che Aristotele considerava cemento della città, nonché il condizionamento dell'individuo ad opera delle giuste leggi della città. È giunta a compimento una rivoluzione silenziosa che sarà in grado di costruire il più grande e durevole degli imperi terreni: l'Occidente.

Le attività manuali sono state rivalutate e artigiani e lavoratori non occupano più, come nella Repubblica platonica o nella società aristotelica, l'ultimo posto. Nello stesso tempo si affermano i diritti della persona, in

un'epoca in cui il progresso materiale li aveva fatti dimenticare; il potere dello Stato sugli individui è ridimensionato dalla dignità dell'essere umano.

Questo nuovo insegnamento riassume le aspirazioni dell'uomo di ogni tempo e diventa la meta che si sforzerà di raggiungere col trascorrere dei secoli, ora con la preghiera, ora con la violenza.

La coscienza individuale si libera dalle strutture costrittive della città tradizionale e il libero arbitrio rimette in discussione valori dati per scontati e considerati indistruttibili. Questa rivoluzione, in un certo senso, si ripeterà ogni volta che l'Occidente si scontrerà con civiltà tradizionali nel suo cammino alla conquista del mondo.

Nel 313, l'Editto di Milano si sforza di integrare Chiesa e Impero accordando ai cristiani il libero esercizio del loro culto e restituendo loro una parte dei beni che lo Stato aveva incamerato. Nel 337, l'imperatore Costantino decide, con grande saggezza e lungimiranza, di far sua la credenza religiosa che ormai era diventata l'anima delle forze vive del suo Impero. E tuttavia a Costantinopoli San Giovanni Crisostomo sottolinea la differenza fra i due poteri, e a Milano Sant'Ambrogio, vecchio funzionario imperiale, afferma che «l'imperatore è nella Chiesa ma non al di sopra della Chiesa».

Di fronte agli ultimi Cesari, la Chiesa si considera non solo la testa del mondo romano ma anche il solo potere legittimo e la sola legittima scaturigine di potere.

Col passare dei secoli, il regno della Chiesa, il regno dei santi, il regno dei giusti, diventerà il tema prediletto dei movimenti millenaristi, prima di ricomparire, sotto un nome diverso, quale impulso, molla segreta di ogni azione rivoluzionaria. Malgrado il battesimo ricevuto, Cesare resterà, nello spirito dei fedeli, il termine antitetico del potere spirituale, come il male si oppone al bene.

4. LA CITTÀ DI DIO

Al principio del V secolo, il 24 agosto del 410, le orde di Alarico entrano in Roma.

I Goti, contenuti a lungo alle frontiere dell'Impero, avevano già effettuato numerose scorrerie, devastando e minacciando la stessa Costantinopoli. Alarico, oltrepassate le Termopili e penetrato in Grecia fino al Peloponneso, fu respinto da Stilicone, e le sue armate ripiegarono in Pannonia, ganglio vitale dei traffici fra il Nord e l'Oriente. Malgrado le disfatte subite a Pollenza e a Verona, riuscì a conquistare l'Illiria e poi Roma.

La terra intera è stata sconfitta con questa sola città, esclama San Gerolamo nel suo eremo di Betlemme («Gerolamo», in *Ezech. praefatio libri*, I, in J.P. Migne, *Patrologia latina*, XXV, 15).

Sembra infatti ai contemporanei che il cristianesimo si sia identificato con il mondo romano, con l'Impero romano, tanto da perire insieme ad esso.

Tuttavia non sono due mondi diversi che si affrontano: il mondo barbaro e quello cristiano: i Goti erano infatti cristiani, avendo ricevuto dai predicatori ariani la rivelazione della fede, anche se si trattava di un cristianesimo che respingeva la divinità di Cristo «consustanziale al Padre».

L'annuncio della caduta di Roma ha un'immensa e durevole risonanza, perché essa rappresentava, per il mondo mediterraneo, l'*Urbs* eterna. L'imperatore Onorio risiede a Ravenna, divenuta, per qualche tempo, una sorta di nuova capitale di fortuna, protetta da una cintura di paludi, e i testimoni di questo dramma si accorgono ben presto che niente è cambiato nella loro vita quotidiana.

La grande paura che aveva fatto seguito alla sconfitta dell'Impero genererà un duplice ordine di dubbi. Dapprima una rimessa in discussione della nuova religione, il cristianesimo, che non era riuscito a proteggere la Città Eterna dall'invasione barbarica. In seguito, l'attesa inquieta della fine dei

tempi e della Parusia (1), perché molti vedevano nella rovina della Città Eterna la distruzione d'un terzo Tempio.

Un simile clima rende conto delle condizioni in cui Sant'Agostino comincia a redigere, lavorandovi per quindici anni, i ventidue libri de *La Città di Dio*, con lo scopo di ricusare il paganesimo, giustificare il cristianesimo e fondare una nuova filosofia sociale.

Agli albori della cristianità, la Chiesa elabora la sua dottrina basandosi sui testi biblici, i commentari degli apostoli, la legislazione ebraica e, in seguito, il diritto romano. Per l'apostolo Paolo, che rappresenta il primo teorico cristiano di diritto statale, il potere dello Stato legittimo s'inscrive in un disegno provvidenziale voluto da Dio. Questo potere non s'identifica con il regno dei filosofi, così come l'aveva concepito Platone nella *Repubblica*: è un servizio, un ministero, uno strumento della divina Provvidenza.

La città cristiana non rappresenta più lo schema d'una certa concezione del mondo, un vascello che porta gli uomini, volenti o nolenti, verso la reintegrazione ad opera della insostituibile azione dell'iniziazione e del rito. La Città di Dio, come la chiama Sant'Agostino, è formata da individui perfetti riscattati dal Cristo, e rivendica questo riscatto. Non si tratta più di una volontà umana di comprendere l'invisibile, ma di una presa di coscienza da parte degli uomini della volontà divina di accoglierli.

La Città di Dio è abitata da due gruppi complementari: gli angeli e gli uomini: «Noi formiamo con gli angeli una sola città (...). Una parte della Città di Dio in noi uomini compie il suo pellegrinaggio, l'altra, presente negli angeli, ci assiste» (*La Città di Dio*, X, vii).

Gli angeli cercano in ogni modo di attirare a sé gli uomini. In tal modo l'uomo ha un valido aiuto nella lotta che lo dilania. Perché le due città, terrena e celeste, coesistono ad un tempo nella vita mondana e nel cuore dell'uomo, distinte eppure indistricabilmente sovrapposte. «Due amori hanno costruito due città: l'amore di Dio, tanto grande da giungere allo sprezzo di sé, ha eretto la città celeste, l'amore di sé, spinto al punto di disprezzare Dio, ha costruito la città terrena» (*La Città di Dio*, XIV).

«Noi rivestiamo i panni dell'uomo terreno a causa della trasmissione della disubbidienza e della morte che opera in noi la generazione. Ma rivestiamo i panni dell'uomo celeste in virtù della grazia del perdono e della vita eterna che ci procura la rigenerazione ad opera dell'unico Mediatore, l'uomo Gesù Cristo» (*La Città di Dio*, XIII, xxiii, 3). Perciò non si tratta più della *stasis* platonica, della lotta fra l'anima razionale e le passioni del corpo. Se i panni dell'uomo terreno che noi rivestiamo sono legati alla generazione, l'immagine dell'uomo celeste è indipendente dallo sviluppo

(1) Dal greco «presenza»: l'attesa di Cristo in terra per unirsi ai fedeli alla fine della Storia (N.d.C.).

dell'anima razionale operato dalla musica, la ginnastica e lo studio della filosofia. Tutti gli uomini beneficiano ugualmente della grazia del perdono.

Su questa base, Sant'Agostino cerca di abbozzare a grandi linee una «politica» cristiana rifacendosi non ai testi filosofici ma all'insegnamento biblico, fondamento del cristianesimo. Ed espone dunque l'origine delle due città, il loro sviluppo nei secoli, attribuendo ad esse, quali antenati fondatori, Caino ed Abele.

Caino costruisce una città, e questa è la sua colpa, pensando di trovare in questo mondo, per sé ed i suoi, una dimora permanente. S'installa sulla terra come se dovesse viverci per sempre, senza tener conto della morte che è legge per la carne. Abele, al contrario, si sente uno straniero sulla terra: sa o intuisce che la Città dei Santi è in cielo, sebbene vi siano quaggiù cittadini nei quali essa compie il suo pellegrinaggio in attesa del Regno di Dio, alla fine dei tempi.

La Città di Dio è il popolo d'Israele di cui Sant'Agostino ricorda la storia secondo le Sacre Scritture. La città terrena è costituita dai grandi imperi che si sono avvicendati dal tempo di Abramo, lasciando le loro vestigia, spesso tesori artistici o tecnici, ma neanche l'ombra di una riflessione per guidare l'Occidente nel suo travagliato cammino.

In questa divisione ritroviamo le nozioni elaborate durante il lungo confronto tra la Diaspora e l'Impero dei Cesari.

Effettivamente, sembra che proprio la visione della Diaspora, dispersa eppure unita, dall'Iran e dall'Asia centrale fino alle Colonne d'Ercole, abbia fornito a Sant'Agostino la nozione di Città di Dio, la cui unità si oppone al frazionamento degli imperi di questo mondo, alle loro frontiere, alle loro guerre.

Le due città usano entrambe i beni temporali, subiscono i mali di questa vita, senza avere tuttavia né la stessa fede, né la stessa speranza, né lo stesso amore. La loro separazione è cominciata in cielo, con la rivolta degli Angeli, e troverà un senso soltanto alla consumazione dei tempi allorché, divise dal Giudizio Universale, si stabilizzeranno per l'eternità, l'una polo attivo di tutti i meriti e le preghiere, l'altra ammasso dei vani desideri di questo mondo. Ma fino ad allora, per quanto durerà il mondo, la Città di Dio è in esilio su questa terra.

Nell'epistola agli Efesini (VI, 5-9), Paolo raccomanda agli schiavi di restare sottomessi ai loro padroni. Se non possono riscattarsi, sapranno trasformare la loro servitù in libertà, obbedendo con amore fedele, finché avrà termine l'iniquità così come passano domini ed imperi. Dunque gli abitanti della città terrena possono dominare e comandare gli abitanti della Città di Dio. Perché la Città di Dio è prigioniera nella città terrena, dove trascorre il tempo del suo esilio. Ma, benché ottemperi alle leggi della città terrena per tutto quel che concerne il suo sostentamento nella parentesi mondana, essa è già ricca della promessa della redenzione.

Le due città condividono parzialmente la condizione umana, perché sono entrambe votate alla morte terrena.

Per l'intera durata dell'esilio in questo mondo, la Città di Dio recluta cittadini in tutte le nazioni, accogliendoli accanto ai suoi, senza preoccuparsi della diversità di lingue e di costumi, o delle leggi grazie alle quali si mantiene la pace terrena. O meglio, la Città di Dio guarda, osserva ed ha a cuore tutto ciò che tende ad un solo e medesimo fine nelle diverse nazioni: conservare questa pace terrena a condizione tuttavia che simili regole od osservanze non ostacolino l'adorazione dell'unico e vero Dio.

La città celeste ha perciò bisogno, nel suo viaggio, della pace terrena. Cerca e persegue l'accordo fra le umane volontà; progetta la pace terrena, la rapporta a quella celeste.

Eccoci presentata dunque la Città di Dio, senza contorni precisi, senza regole fisse, senza divisione in classi. Quindi essa si contrappone nettamente, proprio in virtù di questa indefinitezza che lascia ampio margine alle virtù individuali, sia alle civiltà tradizionali, così come le conosciamo, che alle città antiche descritte da Platone e da Aristotele.

Il genere di vita scelto dagli uomini ha poca importanza per l'armonia della città celeste, purché essi si conformino ai precetti divini.

Siamo lontanissimi dalle regole codificate da Platone ed Aristotele sulla struttura delle città e le leggi giuste che devono osservare i loro abitanti.

Sant'Agostino non fa distinzioni fra classi sociali ma fra attitudini intellettuali: la contemplazione, l'azione, e una via di mezzo tra le due. L'azione non deve ledere la dignità di nessuno, ma, al contrario, l'opera compiuta nell'esercizio di determinate funzioni o gli onori ottenuti devono contribuire a migliorare le condizioni di coloro che dipendono da noi. Il tempo libero non è ozio e inoperosità, ma ricerca della verità, progresso morale e volontà di condividere con gli altri il frutto delle proprie veglie consacrate allo studio: «L'amore della verità presiede al santo tempo libero, e questa funzione legittima deve essere accettata per dovere di carità».

Certamente, le due città sono confuse fra di loro sulla terra e gli abitanti della Città di Dio vivono nella pace di Babilonia. Ma le due città hanno ciascuna un ordinamento proprio ed ognuna tende alla sua meta specifica.

Il giusto, il cittadino della città celeste, si rallegra se la città terrena in cui vive realizza il proprio fine naturale opprimendolo e perseguitandolo, perché è proprio della natura della città terrena venir annientata, allorché essa abbia compiuto la sua parabola, per lasciar posto alla Città di Dio.

In una prima parte della sua riflessione sociologica, Sant'Agostino ha gettato le fondamenta di una concezione cristiana del significato della storia. Bisogna partire innanzitutto da fatti osservabili o conosciuti per innalzarsi poi fino al principio unico che deve guidare la vita sociale secondo una «politica» cristiana.

La vita del saggio, pensa Sant'Agostino, dev'essere un'esistenza sociale: l'uomo non si realizza se non fra gli altri uomini. Ma la nostra vita familiare è piena di preoccupazioni e di un certo disordine, segnata, inevitabilmente, dalle cose di questo mondo.

Di fronte a quest'incertezza e a questa precarietà, l'uomo ricerca la pace che è equilibrio, ordine, accordo con Dio. Indubbiamente, la pace, in questo mondo, riflette la beatitudine celeste ma se paragonata a quest'ultima risulta ben misera e meschina. La pace, con la vita eterna, rappresenta l'obiettivo supremo dell'uomo, gli è naturale, spontanea, congeniale. Persino i briganti hanno bisogno di un ordine, d'una pace interna alla loro masnada, per poter poi attentare a quella degli altri! Anche la belva più feroce vigila sulla pace familiare: la tigre fa le fusa teneramente accanto ai suoi piccoli. Anche la materia bruta manifesta nella sua greve pesantezza una certa tendenza alla pace.

Così, pure gli uomini più malvagi accondiscendono ad un ordine naturale fondato sull'obbedienza, e tendono verso quest'ordine. E similmente il marito comanda alla moglie, i genitori ai figlioletti, i padroni ai servi. «Ma nella casa del giusto che vive nella fede, pur trovandosi ancora lontano da questa Città Celeste, coloro che comandano sono al servizio di quelli che essi sembrano comandare» (*Luca*, XXII, 26-27). Non è il gusto di dominare che spinge a comandare ma il desiderio di sacrificarsi, non l'orgoglio di essere padrone ma la preoccupazione di provvedere agli altri.

L'uomo domina gli animali con il permesso di Dio (*Genesi*, I, 26), è un padrone giusto investito da Dio di questa responsabilità, non un tiranno o un carnefice. Ma nulla giustifica il dominio dell'uomo sull'uomo: i primi giusti erano pastori di greggi e non principi che regnavano su altri uomini. Allo stesso modo, nessuno è schiavo né dell'uomo né del peccato.

Vale la pena ricordare che tra il V secolo della nostra era e i secoli che l'avevano preceduto, non ha avuto luogo alcun cambiamento di rilievo nelle modalità di produzione dei beni. L'attenuazione del fenomeno della schiavitù è un derivato della legge ebraica senza che sia intervenuto qualche altro fattore traumatico, al di là di un graduale cambiamento della concezione del posto dell'uomo nel mondo. Da qui, per una ragione estranea ai determinismi materialistici, discende subito dopo la condanna di ogni schiavitù. Infine, l'Occidente capisce per la prima volta che l'uomo deve dominare gli animali da padrone giusto, investito da Dio di questa funzione, e non da tiranno o da carnefice.

Secondo Sant'Agostino esiste dunque un ordine sociale come già uno naturale. La Pace è il principio essenziale di quest'ordine, obiettivo primario della Città di Dio in esilio su questa terra.

La felicità è nella pace, dice Sant'Agostino, la pace nella giustizia, la giustizia nell'amore, l'amore nella virtù. Sa bene che sulla terra gli uomini non conosceranno mai la pace, dato che la pace temporanea che essi

godono di quando in quando non è che una tregua, un intervallo fra due guerre.

Per il corpo, la pace perfetta consiste nell'armonioso funzionamento degli organi, per l'anima nella moderazione degli appetiti, per l'anima razionale nell'accordo tra pensiero e azione. La pace dell'anima e del corpo è vita e salute. La pace degli uomini è la concordia; la pace della casa è concordia fra coloro che l'abitano; la pace della città celeste è l'associazione dei cittadini che la compongono, beneficiando di Dio e gli uni degli altri in Dio. La pace di tutte le cose è la tranquillità dell'ordine (*La Città di Dio*, XIX, xxiii).

L'anima esercita sul corpo un dominio indiscutibile. Ma se essa non è sottomessa a Dio, come Dio le chiede, non potrà trovare in se stessa la forza per comandare al corpo. Se l'anima è per la carne principio di vita, Dio è principio di ogni vita felice per l'uomo, principio superiore cui deve tendere tutta la società.

L'uomo deve perciò ritrovare questa vocazione che lo spinge verso Dio per poter gettare le fondamenta d'una città terrena, sorella minore della Città di Dio, vaso d'elezione che potrà accoglierla nel suo esilio terreno.

La città celeste sulla terra è, in primo luogo, giustizia, vale a dire Impero di Dio sull'uomo, dell'anima sul corpo, della ragione sul vizio. Solo questa giustizia può condurci verso il sommo bene che è pace in terra e quindi possesso di Dio.

Sant'Agostino cerca di definire la città terrena servendosi anche del *De Republica* di Cicerone – opera scritta nel 57 a.C. – o piuttosto di alcuni concetti che Cicerone mette in bocca a Scipione in un dialogo del Libro V. La repubblica, dice Sant'Agostino, è per definizione la «cosa del popolo». Il popolo è, a sua volta, formato da una moltitudine di esseri ragionevoli associati per partecipare in concordia ai beni spirituali oggetto di un amore comune – un sociologo potrebbe definirlo ideale sociale.

Un popolo è migliore di un altro nella misura in cui tende ad un ideale sociale più alto. Se si tengono per buone queste definizioni, secondo Sant'Agostino, si rischia di non poter neanche parlare di repubblica, né romana né d'altro tipo, nella storia del mondo, perché mai un popolo ha partecipato davvero alla gestione di un patrimonio comune e tanto meno si è prefisso come scopo supremo la conquista di beni spirituali.

Perché la repubblica non può essere governata senza giustizia. *Justitia* designa la morale determinata dalla filosofia e *jus* il diritto positivo: il fatto del principe. Secondo Sant'Agostino, dove non c'è vera giustizia non si può avere diritto. Quello che viene fatto basandosi sul buon diritto è giusto, ma giammai un atto ingiusto potrà fondarsi sul buon diritto. Senza vera giustizia, non si potrà dunque parlare di uomini riuniti in una società, fosse anche per una loro scelta comune. Perciò, non esistendo società non ci sarà neanche un popolo, e tanto meno una «cosa del popolo», la *res publica*. In

conclusione, la giustizia resta il solo fondamento possibile per la città. Sant'Agostino fonda *jus*, il diritto positivo, su *justitia*, che deriva dalla carità e si basa sull'ordine divino.

Se uno Stato o una repubblica riposano su valori falsi, non si potrà avere giustizia ed i cittadini non potranno unirsi. La giustizia di Platone era in primo luogo sottomissione ad un ordine logico dello spirito sul corpo, esteso al regno dei filosofi sulla totalità della città. Secondo Agostino sono valori falsi le favole inventate da Platone per far accettare la loro condizione ai cittadini della Repubblica; valori falsi gli dèi di Roma che ormai da tempo non ricevevano che una parvenza di culto e che avevano cessato, in pratica, di essere fondamento di una qualsiasi vita spirituale; valori falsi le tante sette disseminate nell'Impero, i mercanti di talismani, la ricerca delle ricchezze o dei beni terreni. Quale Stato, quale civiltà potrebbero pretendere di durare fondandosi sulle sabbie mobili dell'impotenza spirituale?

Nell'opera di Sant'Agostino non troviamo lo schema dettagliato della *Repubblica* platonica, né le regole di igiene sociale definite da Aristotele nella sua *Politica*: sistema di governo, suddivisione dei cittadini, regole economiche ed urbanistiche.

La riflessione di Agostino si esercita sulla ricerca del grande principio capace di guidare la nostra vita terrena in modo da preparare quella futura: la pace nata dalla giustizia, pietra angolare della Città di Dio in esilio sulla terra, che prepara l'avvento della Gerusalemme celeste.

La pace, secondo Agostino, ricorda la giustizia di Platone – *dikaíosúne* – che è equilibrio, conformità di un organo alla finalità che gli è propria, di un uomo alla sua condizione sociale.

Ma Sant'Agostino si spinge più in là di Platone, o piuttosto si colloca su un piano diverso, quando parla della pace dell'uomo mortale con Dio e dell'obbedienza nella fede eterna. Così, l'uomo mortale, al di là dei cerchi concentrici dei suoi orizzonti sociali della *gens* alla «città», può intavolare un dialogo con Dio ed essere in pace con il suo creatore. Perché esiste una legge eterna che trascende le convenzioni degli uomini, i loro pregiudizi, ed anche le leggi giuste della città.

Al di là delle preoccupazioni del vescovo Agostino, immerso nel suo tempo e che rinsalda, con una polemica vigorosa, la nuova fede, *La Città di Dio* segna con il suo sigillo il pensiero dell'Occidente. Certi passi di quest'opera troveranno, nei secoli successivi, singolari risonanze nel cuore degli uomini.

Ormai il mondo risulta diviso in buoni e cattivi, in Città di Dio e Città del Diavolo: una spaccatura avvertita dolorosamente da Israele all'epoca della cattività, dell'esilio e della Diaspora, e che i cristiani hanno vissuto sulla loro pelle durante le persecuzioni. Se Sant'Agostino lascia a Dio il compito di fissare i limiti della Gerusalemme celeste, prigioniera di Babilonia, gli uomini devono cercare di distinguere, nonostante la debolezza

del loro spirito, il bene e il male in questo mondo, adeguandosi alla giustizia di Dio nella misura in cui riescono a concepirla.

Forse le due città simboleggiano due tendenze della civiltà occidentale che si contrappongono nei secoli, da una rivoluzione all'altra: la città terrena, godimento di beni materiali, trionfo della tecnica e delle macchine sull'uomo; la Città di Dio, tenace sogno egualitario degli uomini, comunanza di beni, come un pasto condiviso da una stessa famiglia, umana fratellanza all'insegna dell'amore di Dio e del prossimo. In questo senso, la Città di Dio diventerà il sogno di tutte le rivoluzioni, anche quando crederanno di aver ricusato ogni dio.

Infatti, nel pensiero di Agostino, la Città di Dio non è un rifugio dalle tempeste e dalle passioni mondane, ma, al contrario, uno stimolo all'azione per anime forti capaci di combattere una giusta lotta: la sua realizzazione segnerà il compimento della promessa dell'*Apocalisse*.

Dunque si differenzia profondamente dalle utopie che verranno elaborate nei secoli successivi sull'onda dell'ineluttabile progredire della ragione e delle tecniche; la Città di Dio viene conquistata soltanto dai meriti degli uomini, al termine d'un estenuante cammino nel deserto. un'avventura cui si ispireranno tutti i millenarismi.

Sant'Agostino l'aveva capito, lui che aveva ripreso e rafforzato la speranza degli umili: la lotta per la conquista di una nuova Terra Promessa.

«In quanto ai mille anni, a mio giudizio, li possiamo interpretare in due modi: o questo avvenimento si produrrà negli ultimi mille anni, ossia nel sesto millennio considerato come il sesto giorno le cui tappe prestabilite si stanno già svolgendo; seguirà poi un *sabbat* che non avrà sera, il riposo dei santi che non avrà fine...» (*La Città di Dio*, XX, vii, 421). Sotto l'incubo delle carestie, delle guerre e della peste, gli uomini avvertono i segni premonitori della fine dei tempi e credono già d'intendere, nell'abisso della loro miseria, il galoppo dei Quattro Cavalieri dell'*Apocalisse*.

I poveri, affamati di giustizia, si leveranno ed esigeranno d'essere sfamati in nome del Vangelo, condannando i principi della terra il cui potere è il sanguinoso miraggio di Babilonia.

Profonde correnti di pensiero sconvolgono l'Europa e spazzano via le ultime vestigia dell'Impero dei Cesari, prime doglie del travagliato parto dell'Occidente.

5. IL TEMPO DELL'APOCALISSE

Nell'opera di Sant'Agostino ritroviamo le grandi tendenze del pensiero ebraico, a cominciare dalla struttura in ventidue libri de *La Città di Dio*, che simboleggia le ventidue lettere dell'alfabeto d'Israele.

La Città di Dio si confonde con la Gerusalemme celeste di cui parla l'*Apocalisse*. La necessaria conclusione cui perviene la città terrena è il suo ineluttabile annientamento, perché s'instauri il regno del Messia; le radici di questa riflessione agostiniana vanno ricercate nelle tradizioni di Israele e nelle sue speranze.

L'apparizione del cristianesimo in Occidente, nel I secolo della nostra era, è stata marcata a fuoco da segni apocalittici. Un avvenimento ha scosso la Diaspora, da un capo all'altro dell'Impero romano: nel 70 il Tempio viene distrutto da Tito. È l'inizio di una lunga serie di persecuzioni.

Nel 132, un'altra vicenda agita la Diaspora: l'insurrezione guidata da Bar Kochba – il figlio della Stella – in Palestina, acclamato come un messia o come un precursore. Le speranze sollevate da Bar Kochba, le adesioni ed i consensi che ottiene dimostrano abbastanza chiaramente che la distruzione del Tempio è stata considerata un segno certo dell'imminente fine dei tempi.

I primi secoli della nostra era sono stati dunque segnati da avvenimenti atti a rinfocolare la speranza messianica, propria del pensiero ebraico, trasformandola in un'inquieta ricerca, in tutti i testi sacri, d'argomenti a favore della imminenza dell'Apocalisse, riprendendo, a tale riguardo, aspetti di una riflessione che precede di due secoli la nostra era.

Per Giuseppe Flavio, infatti, è la credenza nell'imminente avvento di un re messianico che spinge gli Ebrei in una guerra suicida, che si concluderà con la conquista romana di Gerusalemme e la distruzione del Tempio (Libro VI, v).

I cristiani impronteranno a questo pensiero le loro Apocalissi, attendendo la distruzione dei nemici di Dio e la ricompensa dei giusti. Non

dimentichiamo che il cristianesimo, in un primo tempo, ha conquistato gli Ebrei della Diaspora. Infatti, l'idea della venuta del Messia s'inscrive logicamente nel pensiero ebraico, mentre un pagano deve fare violenza alla sua ragione, a tutto ciò che sa ed ha imparato, per riconoscere l'unto dal Signore, il Cristo, in un uomo generato dalla stirpe di Davide, e per ammettere che il suo supplizio, voluto dalla giustizia romana, è il segno d'una redenzione dell'umanità.

Intorno al II secolo, il tema dell'Apocalisse si precisa meglio nel *Libro dei Giubilei* e nelle *Parabole di Enoch*. Sostanzialmente, la nozione di «regno messianico» è un adattamento di quelle di Terra Promessa: ciò che si collocava nello spazio si situa ora nel tempo, o, meglio, alla fine del tempo.

Dagli ambienti ebrei, questa credenza si trasmette ai cristiani attraverso l'*Apocalisse* e la scadenza di mille anni da essa fissata assume il valore di profezia.

All'inizio del II secolo, l'*Epistola a Barnaba* annuncia che il mondo deve durare seimila anni, corrispondenti ai sei giorni della creazione. Al principiare del settimo millennio – o sabbatico – apparirà il Figlio di Dio, distruggerà gli empì e giudicherà i malvagi, rigenererà il sole, la luna e le stelle, e regnerà con i giusti per mille anni. Terminato questo periodo, l'ottavo giorno segnerà l'avvento di un mondo nuovo ed eterno.

Poco tempo dopo, Papia di Hierapoli racconterà che la terra conoscerà una fertilità straordinaria durante il Millennio.

Tali esagerazioni, così maldestre e grossolane, provocheranno una reazione: dapprima Origene, dall'Egitto, condanna il millenarismo, chiamato anche chiliasmo, affermando che l'avvento del Regno non si colloca né nello spazio né nel tempo, ma nell'anima dei credenti. Quindi il vescovo Nepote scrive un trattato, intitolato *Confutazione delle Allegorie*, per dimostrare che bisogna interpretare l'*Apocalisse* nel senso più letterale, cioè quello che meno tollera implicazioni materiali.

Dopo il V secolo, il millenarismo cessa di giocare un ruolo importante nella storia della Chiesa, per penetrare tuttavia nella storia dell'Occidente, manifestandosi, di secolo in secolo, in burrasche improvvise. In realtà, fino al VII secolo, l'Europa non ha ancora preso coscienza della sua identità: essa ha esteso fino all'Oceano l'Impero dei Cesari e la civiltà mediterranea arricchita da complesse correnti.

Nel VII secolo, l'Islam si manifesta prepotentemente come religione, forza militare e potenza politica ad un tempo: un esordio imprevedibile, brutale, prelude ad un'espansione rapida e durevole, forse in origine un movimento millenarista che ha fatto uscire dal loro isolamento le tribù di Hidjaz per lanciarle alla conquista dell'Occidente. La costa orientale e le sponde meridionali del Mediterraneo si sottrarranno per molto tempo all'Impero di Cristo.

Il mare, che i Latini chiamavano *Mare nostrum*, non è più il millenario legame fra Oriente e Occidente, ma diventa una pericolosa frontiera che rinserra l'Europa del Sud.

Nel 669, meno di trent'anni dopo la morte del Profeta, Costantinopoli viene attaccata dagli Omayyadi; la Sicilia, Creta, Rodi e Cipro vengono messe a ferro e a fuoco. Appena cinquant'anni dopo, mille minareti punteggiano da un capo all'altro un nuovo Impero che si estende dal Mar Caspio all'Oceano Atlantico, e vi viene ribadita cinque volte al giorno la divinità di Allah e l'autenticità del suo Profeta. Già nell'VIII secolo, l'Europa si è ridotta al ruolo di potenza «rurale», e la sua tradizionale e fitta rete commerciale è stata bruscamente interrotta e ridimensionata. Eppure è proprio a partire da allora che essa prende coscienza di essere il *Maghreb*: l'Occidente che si contrappone all'Oriente. S'identifica con la Chiesa nel pensiero di riunire tutti i cristiani di rito latino. Alcuino, consigliere di Carlo Magno, assimila il regno del suo signore alla Città di Dio, basandosi su Sant'Agostino (Walter Ullmann, *A History of Political Thought: the Middle Ages*, p. 69).

I naviganti aprono nuove rotte commerciali; i popoli del Nord esportano in Oriente rame, ambra, scorte vive di uomini: gli Schiavoni, dal cui nome etnico deriva la parola schiavo.

Dalla fine del IX al X secolo, le prue dei *drakkar* solcano i mari dell'Europa settentrionale, penetrano nel Mediterraneo dall'Atlantico, si avventurano oltre la Groenlandia, attraverso i fiumi europei si spingono fino al Mar Nero, al Mar Caspio, a Baghdad e nel lontano Oriente (Holger Arbman, *The Vikings*, pp. 75-80).

I Vichinghi, che seminano distruzione e morte in numerose regioni europee, sono tuttavia all'origine dello sviluppo industriale della contea delle Fiandre, da Arras a Gand. Le Fiandre, fin da epoca romana, erano un importante centro tessile; quest'industria troverà nuovo impulso nel X secolo, con l'importazione di lana inglese, potendo così assicurarsi i nuovi mercati che si aprono col rianimarsi dei commerci.

L'attuale Belgio e il Nord-Est della Francia, a partire dal X secolo, divengono fiorenti zone industriali. Nel XII secolo, i commercianti fiamminghi esportano i loro tessuti nei nuovi mercati della Germania centrale e meridionale e, via Colonia, crocevia di traffici internazionali, nel Levante.

I nuovi centri industriali attirano la popolazione contadina in eccedenza. Il potere d'acquisto si concentra nelle mani di una classe privilegiata. La sua conquista si trasforma in bramosia di tutti i beni del mondo e la ripartizione della ricchezza crea una profonda diseguaglianza tra le classi sociali, diseguaglianza che non è più quella del feudalesimo fondato su un preciso ordinamento. La nuova diseguaglianza è assoluta e nulla la giustifica, né in termini morali né filosofico-metafisici. Basta una specula-

zione fortunata per trasformare un miserabile in gaudente. Siamo lontanissimi dalla divisione in classi della società feudale tradizionale che faceva della nobiltà una casta chiusa. La società mercantile del Medio Evo offre una scelta ai diseredati che hanno abbandonato una terra incapace di nutrirli.

Dall'XI al XIII secolo, la popolazione aumenta vertiginosamente nel Principato delle Fiandre, tra la Somma e il Reno. Il Nord-Est della Francia, i Paesi Bassi e la vallata del Reno raggiungono una tale densità di popolazione che il sistema agricolo tradizionale si rivela incapace di assicurarne il sostentamento. Molti contadini cominciano a disboscare foreste, a bonificare paludi interne e costiere per ricavare nuovi terreni da coltivare, oppure prendono la strada dell'Est per partecipare alla grande colonizzazione tedesca dei territori slavi. Un'altra parte di popolazione va invece ad ingrossare le fila del pauperismo rurale; infine, un'ultima, rilevante fetta di popolazione delle campagne affluisce nei nuovi centri urbani ed industriali, dando vita ad un vero e proprio proletariato.

Ma la crescita demografica non è sufficiente, in se stessa, a provocare una crisi millenarista o una rivoluzione. Ammucchiare esplosivi non fa scaturire la scintilla. Deve entrare in gioco un altro fattore.

Si sono formate città-contenitori d'uomini, non di o per uomini; gli sradicati che vi abitano non hanno ideali, divorati come sono dalla bramosia dei beni di questo mondo. E i pochi che riescono a sfondare, come diremmo oggi, alimentano la folle speranza di intere masse. L'industria non riesce più ad assorbire la popolazione in eccesso, le strade delle città e delle campagne pullulano di mendicanti, cui si aggiungono briganti e mercenari.

Le industrie del Medio Evo, o almeno alcune di esse, si sono lasciate alle spalle da un pezzo lo stadio artigianale, quando, con benevolenza patriarcale, un artigiano lavorava con due o tre operai, e un apprendista. Nell'ambito dell'industria tessile, grossi commercianti inaugurano una forma di capitalismo arcaico e rudimentale quanto si vuole, ma ormai capace di spezzare le regole della società tradizionale, e in grado di sostituire con regole proprie le tradizioni corporative degli artigiani: lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Gli operai specializzati vengono a trovarsi in una situazione precaria: le Gilde non possono più tutelarli efficacemente in una società dove regole morali e codici di comportamento si attenuano davanti a una generale volontà di arricchimento.

La società artigianale tradizionale è ormai semisommersa da una massa di braccianti e di lavoratori saltuari, privi dei codici professionali e della protezione delle corporazioni. Questa massa instabile ha ormai perduto la nozione delle relazioni sociali del vecchio mondo contadino, i tradizionali legami che univano tra loro le famiglie collegando un villaggio all'altro.

Si è formato un primo proletariato, costituito da contadini senza terra, medicanti e vagabondi, e da tutti coloro che, per una ragione o per l'altra, non possono accedere ad uno *status* sociale definito e riconosciuto: vivono in una condizione di miseria e d'incertezza croniche, e vengono a rappresentare l'elemento più instabile della società medievale.

Durante l'XI e il XII secolo, ogni popolano porta in sé le immagini dell'*Apocalisse* cercando di ricondurvi i drammi della sua vita quotidiana, spesso martellata dal galoppo dei Quattro Cavalieri: la peste, la fame, la guerra e la morte.

Ogni benché minimo motivo di preoccupazione, di paura e di entusiasmo viene immediatamente ricondotto a questo asse di riferimento: l'Apocalisse, la fine dei tempi. Come reazione alla loro miserevole condizione materiale, gli uomini si riuniscono in gruppi di salvezza, di «salutisti», sotto l'egida d'individui considerati alla stregua di santi.

La santità, secondo il Vangelo, è data anche dalla rinuncia ai beni di questo mondo; è quasi spontaneo, per poveri e diseredati, riconoscere nell'indigenza il segno mistico della loro elezione.

La popolazione in eccesso, ai margini delle grandi città industriali, si considera scelta, eletta da Dio. La sete dei beni di questo mondo, per un processo noto agli psicologi, diventa desiderio di edificare un ordine nuovo.

Le profezie escatologiche giunte da un lontano paese si fanno mito sociale, molla che spinge all'azione, agli albori dell'Occidente.

Tutti i movimenti chiliastici, dal Medio Evo al Rinascimento, hanno come teatro d'azione una zona geografica ben definita: la valle del Reno, l'odierno Belgio, la Francia settentrionale, alcune regioni della Germania centrale e meridionale, l'Olanda, la Westfalia e, ai due margini di quest'area, Londra e la Boemia.

Come ha sottolineato Norman Cohn ne *Les Fanatiques de l'Apocalypse*: «Basta un semplice colpo d'occhio per renderci conto che le condizioni sociali che stanno a monte di queste vampate rivoluzionarie presentano una notevole uniformità».

Sono infatti le regioni dove lo sviluppo economico particolarmente rapido si è accompagnato ad un forte incremento demografico. I tradizionali legami sociali si sono affievoliti o sono scomparsi del tutto contemporaneamente all'affermarsi della volontà individuale d'arricchirsi.

In questa temperie socio-economica, l'antica credenza nel Regno a venire sembra essersi trasferita dalle rive del Mediterraneo all'Europa del Centro-Nord e, da speculazione filosofica, pare trasformarsi in un vino nuovo troppo forte che inebria masse le cui strutture tradizionali sono state distrutte o sconvolte dalla nascente industria.

La Chiesa, dal suo verso, si arrocca su posizioni conservatrici a fronte di problemi sociali ed economici dei quali non riesce ad afferrare la com-

pleta portata, ove si pensi che per molto tempo ha considerato il commercio una forma di usura e i commercianti avventurieri senza scrupoli.

Da parte loro, commercianti e proprietari d'impresе hanno incluso in uno stesso risentimento non solo la dottrina economica della Chiesa ma anche certi dogmi, certe costumanze, e il clero incaricato di applicarle. In questi campi renani, nei pressi di Colonia, si sta preparando lentamente il terreno dove germoglierà la Riforma.

Sollevazioni popolari, le prime di una lunga serie di rivolte, preparano il mondo moderno e caratterizzano il Medio Evo molto più dei castelli, delle *chansons de geste* e dei cavalieri in armatura. Sembrano attizzate da grossi commercianti (oggi li chiameremmo uomini d'affari) ansiosi di salvaguardare i propri interessi e di sconvolgere le strutture di una società contadina ancora legata alle modalità del contratto feudale, stabile nel suo equilibrio come una società tradizionale, e di staccarla dalla tutela della Chiesa.

Spesso i borghesi ottengono pacificamente i loro scopi e riescono a governare da sé le loro città. Ma se qualche signorotto di campagna si dimostra intrattabile, mobilitano gruppetti insurrezionali, e lo stesso accade all'interno delle città.

Gli storici hanno spesso equivocato il significato di questi movimenti in cui hanno creduto di riconoscere il ritorno di una ingenua fede cristiana divenuta fanatismo. In realtà, si tratta di una volontà degli uomini di fondare con la forza il regno promesso del Vangelo, la cui venuta, differita di età in età, pare essere dilazionata alla fine dei tempi. Non è della grande paura dell'Anno Mille che bisogna parlare, privilegiandola eccessivamente, quanto piuttosto della grande speranza dell'Anno Mille, coltivata da coloro che avevano visto frustrata la loro ansia di rivincita in questo mondo.

Si formano aggregati sociali che si pongono come obiettivo non la costruzione di una Chiesa in onore della Madonna o dei santi, ma l'edificazione di un nuovo Stato giusto, in cui i poveri diverranno padroni della terra. Visionari, individui di pochi scrupoli, che magari includevano santi tra le loro fila, laici o preti spretati, si mettono a capo di questi movimenti proclamandosi profeti o salvatori, se non addirittura messia.

Nel 1110, Tanchelmo, vestito da monaco, predica la rivolta alle folle venute ad ascoltarlo, insurrezione che non è altro che obbedienza allo spirito della riforma pontificale se i vescovi non fossero stati signori feudali. Tuttavia Tanchelmo rinuncerà quasi subito al saio per vestirsi d'abiti d'oro. Finirà col proclamarsi depositario dello Spirito Santo, sullo stesso piano di Cristo, e con lo sposare una statua della Vergine in presenza di una folla immensa.

Movimenti analoghi si sviluppano e scompaiono periodicamente in quei secoli. Intorno al 1135, Eudes della Stella si mette a capo di un moto

insurrezionale formato da contadini affamati, esasperati da due anni di carestia e d'inimmaginabile miseria; cenciose orde di affamati lo seguono fin nelle foreste della Bretagna, dove cerca rifugio. Forse ha preso in prestito il suo nome e la stessa ispirazione della rivolta da Bar Kochba che, nel 132, cercò di cacciare dalla Palestina gli invasori romani per ricostruire il Tempio; Bar Kochba, il cui nome significava «Figlio della Stella», come si è detto.

La voce di Urbano II, che predica la Crociata, opportunamente incanala in un'altra direzione le aspirazioni di coloro che vogliono costruire la Città dei Giusti. Il pontefice promette ai crociati ricompense spirituali e la remissione dei peccati, facendo tuttavia balenare il miraggio dei tesori d'Oriente. «La terra che abitate», dichiara al Concilio di Clermont, «questa terra rinserrata dal mare e da alte montagne costringe in ristrettezze la vostra troppo numerosa popolazione; essa è priva di ricchezze e fornisce a stento di che sopravvivere a coloro che la coltivano. È per questo che fate a gara nel dilaniarvi e nel divorarvi a vicenda, che vi combattete e vi massacrate: placate dunque il vostro odio, e prendete la via del Santo Sepolcro».

Sono proprio le sovrappopolate regioni del Nord e delle Fiandre a fornire ai crociati le loro truppe di *pauperes* – per parlare come i cronisti del tempo –, di poveri, privi di tutto e proprio per questo considerati i soli degni di riconquistare la città santa e la tomba di Cristo.

I poveri, la cui minacciosa angoscia ed intransigenza evangelica preoccupano i principi, i vescovi e i borghesi delle ricche città industriali, vengono indirizzati e sospinti sulla strada delle Crociate, all'assalto di una Terra Promessa che l'Occidente ha loro rifiutato. La Gerusalemme che è stata loro promessa, più che una città terrena, è diventata ai loro occhi il simbolo di una speranza prodigiosa, la fine di una miseria morale e materiale indescrivibile.

L'Occidente esce dai suoi confini europei e si lancia alla sanguinosa conquista del mondo. Nel pensiero dell'Occidente rispunta daccapo la nozione di Terra Promessa, che non è più soltanto il sigillo dell'alleanza fra Dio e il suo popolo, ma l'inesauribile tesoro di tutti i beni di questo mondo: un tesoro che non si conquista né con le preghiere né con digiuni, ma con la spada e la morte.

Di fronte ai «santi», come si autodefiniscono i crociati, che non possono né fallire né peccare, di fronte a questa Armata di Luce «vestita di candido lino dal biancore perfetto», come è scritto nell'*Apocalisse* (XIX, 14), si para un nemico con le sue schiere di dèmoni. Un nemico il cui nome, col passare dei secoli, cambierà a seconda dei climi socio-culturali: l'Infedele, l'Ebreo, il Prete malvagio, Babilonia, la Prostituta scarlatta.

Alla testa di queste masse instabili si succedono diversi «profeti» che creano in esse immense correnti, paragonabili a maree. Dopo la Crociata

dei Poveri, nel 1198, guidata da Foulques di Neully, si succedono la Crociata dei Bambini nel 1212, e la Crociata dei Pastori nel 1251.

Ma ormai il fine religioso comincia a sfumare e la fame di giustizia diviene volontà di rivolta. Le Crociate finiscono male, dal punto di vista di coloro che hanno creduto di potersi sbarazzare di queste masse inquiete lanciandole sulla via dell'Oriente.

È necessario distruggere l'ingiustizia per costruire la Città di Dio. Lo afferma Renart il Deforme, individuando l'ingiustizia tra i ricchi e i potenti di questo mondo: «Mi piacerebbe strangolare i nobili e i preti dal primo all'ultimo. Bravi lavoratori preparano il pane d'orzo, eppure non ne mettono sotto i denti neanche un boccone; per loro non v'è che la crusca. Similmente del buon vino essi non bevono che la feccia; tessono begli abiti ma indossano soltanto poveri stracci. Ogni cosa buona e bella va a nobili e preti».

Questo tetro risentimento racchiude tutta la forza esplosiva d'un egualitarismo militante. Dal 1180 al 1325, movimenti rivoluzionari scuotono incessantemente le Fiandre e il Nord della Francia. L'Europa impazzisce perché la peste in un anno ne riduce di un terzo la popolazione. La gente vi riconosce il segno della collera divina, si cercano capri espiatori, si perseguitano e bruciano gli Ebrei, i flagellanti percorrono in lungo e in largo l'Europa, animati da una fede cristiana radicalizzata; ma ben presto sfuggono al controllo della Chiesa e il loro movimento diventa vera e propria *quête*, cerca del Millennio. Passano dall'Italia in Germania, ritrovando correnti millenariste controllate a fatica da borghesia e nobiltà, e ridanno nuova vita alle vecchie profezie di Gioacchino da Fiore. Ai loro occhi, infossati da sofferenze più dure di una Passione, la Chiesa non è più la sposa immacolata di Cristo. Essi, i cui corpi sono ridotti a gonfie masse di carne livida e sanguinante, rifiutano l'Eucarestia che ritengono insozzata dalle mani dei preti di Roma.

Per le genti del Nord la Chiesa è divenuta ormai la casa del Diavolo, che bisogna abbattere, l'ultimo rifugio dei reprobì che bisogna sterminare perché il Regno di Dio possa instaurarsi sulla terra donando agli eletti una felicità millenaria.

6. DAL *TALMUD* ALLA RIFORMA

La valle del Reno veniva chiamata *Pfaffenstrasse* – la «Via dei Preti» – per il gran numero di abbazie che vi sorgevano, spesso fornite di ricche biblioteche, dirette da eruditi preoccupati di salvaguardare la fede cristiana dai flagellanti e dai crociati.

Le stesse vie fluviali attraverso le quali le mercanzie dell'Oriente raggiungevano le Fiandre e il Mare del Nord, avendo in parte sostituito la funzione del Mediterraneo, vedono sorgere sulle loro rive le grandi università tedesche: Praga nel 1348, Vienna nel 1365, Heidelberg nel 1386, Colonia nel 1388, Erfurt nel 1392, Wurtzburg, in Baviera, nel 1442.

Vi si danno convegno uomini desiderosi di leggere, di studiare, di confrontare; uomini spesso estranei gli uni agli altri e che tuttavia meditano sugli stessi testi sacri.

Infatti, non soltanto alcuni studiosi cristiani leggono la *Bibbia* nell'originale testo ebraico, ma anche diversi altri eruditi del tempo scoprono con meraviglia una filosofia assai ricca, la *Kabbala*, che, per certi aspetti, rappresenta uno studio critico dei testi sacri.

I grandi centri commerciali d'Europa, divenuti importanti centri universitari, sono anche punti d'irradiazione d'una vivace cultura ebraica. Furono coinvolte in questo processo dapprima le città della Provenza e dell'Italia che si affacciavano sul Mediterraneo: Marsiglia, Arles, Montpellier, Narbonne, Genova, Pisa, Venezia, e in un secondo tempo, dopo che il Mediterraneo divenne dominio quasi esclusivo dell'Islam, le vecchie città industriali del Nord, debitrice del loro rapido sviluppo alla prosperità delle Fiandre e della valle del Reno, e alle nuove vie commerciali aperte dai Vichinghi: Rouen, Evreux, Parigi, Troyes, Provins, Worms, Wurtzburg, Norimberga, Augsburg, Colonia, Praga, calamitano la ricchezza e la riflessione mediterranea.

Vi si sviluppa una letteratura del tutto particolare: i *Tosaphot*, o verbali delle discussioni tra maestri ed alunni su argomenti quali la *Bibbia*, il

Talmud, la *Mishna* (1), rafforzata nelle sue tendenze innovatrici dall'opposizione a certi ambienti ancora legati alla tradizione. Gode, in generale, di un sicuro prestigio perché è animata, prima di tutto, dal desiderio di attualizzare le Scritture, di adattarele alla vita, alla volontà di vivere una vita secolare senza rinunciare mai ad una rigida osservanza religiosa. È una letteratura copiosa perché ogni nuova *Tosapha* mette in ombra i commentari precedenti; Rav Gershom di Sens può far stampare ventitré libri di commentari raccolti nella sola Francia.

Vi è più di un'analogia fra questi commentari della legge ebraica e quelli scritti dai giuristi di Teodosio e di Giustiniano, specie nel sincero desiderio di adattare i testi alle mutevoli esigenze della vita quotidiana. Un siffatto realismo giuridico eserciterà sul pensiero cristiano una rimarchevole influenza.

Presi in mezzo fra due divieti della Chiesa e due persecuzioni, ebrei e cristiani cominciano ad incontrarsi e a conoscersi meglio, non soltanto nell'ambito della vita economica ma anche e soprattutto di quella spirituale, giungendo insieme ad una miglior comprensione della *Bibbia*. All'inizio del XII secolo, Abelardo fa propria l'interpretazione del *Libro dei Re* di un esegeta ebreo, Hugo Metz Victor di Parigi, ricordando, nello stesso tempo, le interpretazioni testuali di Rashi, Rav Joseph Karo e Rashbam. Il suo discepolo Andreas riferisce spesso le interpretazioni operate da qualche suo amico che chiama *Hebraeus meus* e che qualifica *Eruditissimus Hebreorum*.

Tali commentari della *Bibbia* hanno avuto due importanti centri: Auxerre e Laon. Parigi sembra invece costituire, intorno alla metà del XII secolo, il centro di diffusione di questa letteratura in tutto il mondo latino. Le stesse glosse compaiono a margine di copie diverse della *Vulgata*, e uno stesso spirito ispira i commentari cristiani delle Scritture e i *Tosaphot*.

Gli autori sono eruditi, e spesso anche uomini d'azione che dirigono imprese importanti o posseggono, come certi rabbini dello Champagne, greggi di pecore di cui si occupano essi stessi, e vigne che coltivano da sé. Sono, nello stesso tempo, uomini pii, la cui vita acquista un senso soltanto nell'osservanza della legge divina. L'adattamento alla vita quotidiana di testi vecchi di migliaia di anni diventa per loro una necessità vitale, un obiettivo supremo.

(1) *Mishna*, termine ebraico (propr. «ripetizione, studio, insegnamento») che designa: 1) la dottrina tradizionale giudaica post-biblica, quale si venne delineando nei primi secoli dell'era cristiana, e in particolare la sua parte giuridica; 2) lo studio di tale dottrina; 3) la formulazione di una singola norma giuridica; 4) le raccolte di tali norme; 5) la raccolta per eccellenza, che ha per autore Giuda il Santo (N.d.T.).

Questa letteratura costituisce un'immensa opera collettiva che copre l'arco di oltre due secoli, una vera e propria *summa*, che riprende e condensa i risultati del lavoro di centinaia di studiosi di Francia, di Germania, d'Inghilterra, di Boemia e dei Paesi slavi. Questi eruditi non sono eremiti isolati e segregati, ma maestri ascoltati e riveriti, attorno ai quali si radunano numerosi discepoli.

In seno alla Diaspora sono venute evidenziandosi due correnti: l'una innovatrice, l'altra conservatrice, che costituiscono, in realtà, aspetti complementari d'una stessa riflessione e preoccupazione: rispettare quanto più possibile la legge di Dio, e fare della vita in questo mondo un ininterrotto adeguamento alle sue leggi.

Un simile atteggiamento contrasta parzialmente con il mondo intellettuale cristiano del tempo, cristallizzato nelle università, dove si danno battaglia le tesi della Scolastica in estenuanti confronti che sovente non arrecano alcun beneficio reale alla fede. In seno alla comunità cristiana, i veri uomini di preghiera e gli eruditi, al contrario degli intellettuali della Diaspora, si rinchiudono nei monasteri, lontani dalle preoccupazioni di questo mondo, pressoché dimentichi delle nuove strade aperte dalla cristianità all'Occidente.

Ma l'aspetto giuridico della legge divina, il suo adattamento alla vita quotidiana, vengono incessantemente trascesi dallo slancio mistico che anima i *Baalei Hatosaphot* – i Commentatori – che vivono una fervida vita spirituale. Così, Rav Jacob di Corbeil, assassinato nel 1192, veniva chiamato «l'Iniziato» e la comunità che guidava veniva detta della «Gente del Segreto». Nella stessa epoca, Rav Samuel Bar Clonimus consacra un libro allo studio della Dottrina segreta: la *Sepher Shaked*, o «Libro del Mandorlo». Numerosi discepoli si riuniscono presso di lui, a Spira, per imparare le due dottrine: i commentari della Legge e il Sentiero Nascosto.

Le idee e i libri ignorano le frontiere degli imperi in un'Europa unita dalla grande arteria d'acqua del Danubio, prolungata dal Reno, un'Europa dove il Mar Nero è una finestra aperta sull'Asia e la valle del Rodano un corridoio che sbocca sull'Oriente.

Come contraltare di una società feudale, cristallizzata nei suoi riti guerrieri, una variopinta folla di commercianti e di saggi, di trafficanti e di santi, trasporta sulle vie d'acqua tutti i beni di questo mondo, dall'Oriente alla Scandinavia, pronta a morire in ogni momento per la propria fede.

È certo che gli individui più avvertiti della società cristiana d'allora dovevano sentirsi stranamente vicini a questi uomini che vivevano pienamente la vita del proprio tempo, riservando a Dio la parte inalienabile della loro anima.

A poco a poco va affermandosi l'idea che non è sacrilego meditare sulle Sacre Scritture e commentarle; la riflessione di un uomo di pensiero, tanto pio quanto dotto, vale come, se non di più, quella di un Padre della Chiesa,

che magari conosce imperfettamente la critica dei testi, le loro versioni più antiche e le lingue dell'Oriente.

Diversi uomini si chiedono se non sia più giovevole alla gloria di Dio servire Cristo dominando le ricchezze di questo mondo piuttosto che rinunciandovi, e più salutare per l'anima gestire le ricchezze della terra, pur senza considerarle un fine, anziché disprezzarne il godimento, con l'animo esacerbato dalla brama.

Se si volesse cercare uno spartiacque in un tempo ormai umanizzato, strappato all'immutabile ritmo cosmico dell'antica riflessione filosofica, forse bisognerebbe scegliere l'epoca in cui, dopo le invasioni del Nord, le forze vive dell'Europa si trasferiscono dal Mediterraneo verso i Paesi settentrionali, tendenza accentuata dal dominio che l'Islam esercita sul vecchio *Mare nostrum*, ormai interdetto ai naviganti europei.

La parola «Rinascimento», come sottolinea Roland Mousnier (*Les XV^e et XVII^e siècles*, PUF, Parigi, p. 14), fu usata per la prima volta da Giorgio Vasari, nella sua opera *Vita de' più eccellenti architetti, pittori e scultori italiani da Cimabue insino a' tempi nostri*, pubblicata a Firenze nel 1550. Questo termine, proprio della critica d'arte, non dovrebbe indicare che l'abbandono delle forme romaniche per riprendere, in architettura e nelle arti plastiche, le modalità espressive dell'antichità greco-latina. Più che un termine di classificazione storiografica, diventò un giudizio di valore che segnò l'eclissi del predominio dell'arte romanica.

Tuttavia si tratta di ben altro. Si concorda generalmente nel riconoscere che l'Umanesimo italiano è nato a Firenze, quando Marsilio Ficino fondò la sua Accademia platonica, di cui fece parte Pico della Mirandola, e tradusse in latino i *Dialoghi* di Platone e le opere di altri neo-platonici.

Ma, come ha osservato Mircea Eliade in un articolo fondamentale: *The quest for the «origins» of religions* (in *History of Religions*, vol. 4, n. 1, Estate 1964, Università di Chicago), ci è sfuggito un dettaglio. Cosimo de' Medici aveva chiesto a Marsilio Ficino di tradurre le opere di Platone e di Plotino; tuttavia, nel 1460, il principe acquistò un manoscritto che fu chiamato in seguito *Corpus hermeticum*. Ficino lasciò perdere Platone per intraprendere la traduzione del *Poimandres* e di altri trattati ermetici giudicati più importanti, traduzione che terminò nel 1463, un anno prima della morte di Cosimo de' Medici.

Il *Corpus hermeticum* fu il primo testo tradotto e pubblicato da Marsilio Ficino. È un dettaglio importante, dice Eliade, perché getta nuova luce su un aspetto della Rinascenza ignorato o trascurato dagli storici.

Cosimo de' Medici e Marsilio Ficino cercavano negli antichi testi la rivelazione originaria e, per essi, il *Corpus hermeticum* rappresentò, senza dubbio, la «tradizione» della Parola di Ermete l'Egiziano, che altri hanno chiamato Ermete Trismegisto.

Questa preoccupazione di Marsilio Ficino è documentata da altre sue opere, quali la *Theologia platonica* o la *Concordia di Mosè e di Platone*.

Gli «Illuminati», che si moltiplicano in Italia, in Spagna e nei paesi del Nord, rappresentano la profonda esigenza del secolo di una *Restitutio*, d'una *Renovatio* (cfr. F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, pp. VIII-IX) e, per questo tramite, come ha dimostrato Eliade, d'un ritorno alle origini del pensiero.

Come alla fine dell'Impero romano, l'Occidente attraversa una profonda crisi spirituale. Gli eruditi, i borghesi colti che possono acquistare antichi manoscritti a suon di ducati, cercano d'integrare la loro fede cristiana nella tradizione occidentale dai tempi del giudaismo e, ove sia possibile, da quelli dell'Egitto, passando per i filosofi greci.

Nello stesso tempo, i beni materiali, le ricchezze mondane assumono una volta di più un ruolo preponderante. L'oro del Nuovo Mondo portato in Europa dai *Conquistadores* accresce le fortune dei ricchi, scavando ancor più il fossato che li separa dai miserabili. Essi continuano ad aspettare la realizzazione su questa terra delle promesse evangeliche ed a coltivare un odio sordo contro la Chiesa che pare ritardarne il compimento per compiacere i ricchi e i potenti. L'economia europea, che ha raggiunto uno stadio nuovo della sua crescita, ha bisogno di trasfusioni d'oro fresco. La crudeltà di un Cortez o di un Pizarro non riflette soltanto il loro animo meschino. Questa cupidigia è dettata loro da re esigenti; inoltre l'Europa ha bisogno di una sufficiente quantità di metalli preziosi per coprire il cresciuto volume di transazioni commerciali.

Contemporaneamente al definirsi dei contorni di una nuova economia, i sovrani europei si lasciano andare ai puerili giochi della guerra, giochi costosi che l'inducono ad indebitarsi ben oltre le possibili risorse dei loro regni.

Da questa crisi esce sconfitta non tanto una certa forma di capitalismo quanto piuttosto l'idea stessa di monarchia. Appare sempre più evidente ai banchieri e agli uomini d'affari europei che le cose di Stato sono faccende troppo serie per lasciarle in mano a rampolli senza esperienza, se non ad infermi di mente, e che non sono assolutamente compatibili con un potere personale senza freni. Il mondo industriale nato da poco non può continuare a restare in balia di guerre provocate dalla suscettibilità di un re o di una crisi che fa seguito ad un trattato firmato con troppa fretta.

I re s'indebitano vistosamente con i grandi mercanti: lasciano loro in pegno lo sfruttamento dei possedimenti reali, di miniere, e in certi casi giungono al punto di concedere loro l'appalto delle imposte. Le città s'ingrandiscono, diventando i centri della concentrazione commerciale e industriale; l'industria si sviluppa per far fronte ad una domanda accresciuta. Fanno la loro comparsa le prime macchine, malgrado la dichiarata ostilità

delle corporazioni: mangani (2), fusi a ruota e, nel 1589, una macchina tessile dieci volte più veloce di un operaio e che può essere azionata da un bambino di dodici anni.

Il lavoratore non è più proprietario dei mezzi di produzione, così come non gli appartengono più neanche le sue tecniche specifiche ed i segreti di fabbricazione divenuti inutili nella produzione industriale. Da artigiano è diventato operaio, perdendo il senso della propria dignità, del suo posto nell'equilibrio della città. Secondo un processo avviato nelle industrie tessili delle città delle Fiandre già nel Medio Evo, il lavoro non costituisce più una ragione di vita: è diventato un modo di sopravvivere.

Dal 1521 al 1581, l'Europa è visitata un'altra volta dai Cavalieri dell'Apocalisse: la carestia imperversa in Spagna e Portogallo; nel 1528 Firenze viene assediata da contadini affamati; fa seguito la peste che devasta l'Italia e la Provenza fino al porto di Marsiglia. Una volta di più le campagne sono abbandonate a se stesse: bande di vagabondi e di disperati assaltano e depredano i villaggi minacciando spesso le stesse città. La miseria, l'insicurezza, l'eterno desiderio di ricchezze incrementano la diffusione del gioco e delle lotterie, rimedi impiegati spesso per mantenere i miserabili nella loro condizione, facendo balenare loro davanti il miraggio di facili guadagni, che in cambio richiedono soltanto l'accettare lo stato delle cose, la divisione fra ricchi e poveri.

Sebbene diverse caratteristiche economiche facciano pensare alla fine dell'Impero romano (sviluppo delle tecniche e dei commerci per soddisfare bisogni sempre più numerosi e raffinati), il XVI secolo rifugge da un simile confronto per la sua peculiare spiritualità.

Jacob Fugger diceva che questo secolo sembrava percorso dal desiderio di «guadagnare il tempo perduto». Ed inoltre l'accumulo di ricchezze, sulla scia di certe riflessioni dei commentatori biblici, viene giustificato come ansia di coltivare la Terra Promessa o di mettere a frutto i talenti d'argento prestati dal Signore, come ha fatto il servo fedele della parabola evangelica. Palazzi, giardini, collezioni preziose, mecenatismo, sono altrettante manifestazioni di questo pensiero. Per possedere tanta ricchezza, ossia per meritare la benedizione divina, bisogna essere giusti, onesti, fedeli ai contratti, rispettosi della parola data.

La povertà viene dunque considerata un segno di maledizione. La riflessione luterana del duca Cristoforo di Wurtemberg, sottoposta al Concilio di Trento, suona già come un monito contro il voto di povertà dei frati. «Chi è povero in ragione della sua condizione deve sopportare la sua indi-

(2) Macchine tessili per la rifinitura di tessuti di lino che vengono compressi fra tre cilindri rotanti paralleli (N.d.C.).

genza; ma plaudire alla povertà è come felicitarsi di continuare ad essere malati o seguitare a coltivare una cattiva reputazione».

Il capitalismo moderno è nato da una certa concezione del mondo e, a mio giudizio, da un adattamento della nozione di Terra Promessa ai beni materiali di questo mondo. Soltanto tale concezione può spiegare il profondo dinamismo interno che ha fatto del capitalismo un importante fattore di progresso tecnico. La ricchezza non è il fine della vita, ma un modo di acquisire prosperità, di conquistare il paese donato da Dio quale ricompensa dei meriti acquistati in questo mondo. La cosiddetta morale borghese, apparentemente incompatibile con lo sfrenato godimento dei beni materiali, ha le sue radici in simili concezioni. Come ha scritto Max Weber: «Il capitalista non accumula per sé la sua ricchezza, non ne ricava nulla per sé, al di fuori del sentimento irrazionale di aver ben fatto il suo lavoro» (*Éthique protestante*, tr. J. Chavy, p. 74).

Come il Popolo Eletto doveva rifuggire dalle prevaricazioni, distogliere da *baalim* e da *astartés* per meritare la protezione dell'Eterno, così il mercante ha nei confronti di Dio l'obbligo di essere giusto, di tener fede alla propria firma e alla parola data. Nasce e si sviluppa una regola morale, che ha le sue radici nell'etica giudea, trasmessa quindi al cristianesimo, e adottata da tutti gli uomini che maneggiano i beni materiali, desiderandone il possesso, ma nel rispetto della legge divina.

Questa regola morale non è quella della Chiesa. Spesso, ne *La Città di Dio*, Sant'Agostino condanna la vita materiale che tutti i giusti devono disprezzare, ricordando agli uomini che sono giunti nudi in questo mondo e dovranno lasciarlo senza poter portare nulla con sé. La Divina Provvidenza ha già apprestato per l'avvenire, in onore dei giusti, ricchezze di cui i malvagi mai godranno.

All'inizio del IV secolo, il Concilio di Elvira prende misure rigorose contro gli usurai e tutti coloro che prestano denaro ad interesse, chierici o laici che siano: «Se si appura che un religioso ha praticato usura, sarà spretato e scomunicato. Se si tratta di un laico, gli si accorderà il perdono a patto che prometta di emendarsi; diversamente, perseverando egli nella sua iniquità, verrà bandito dalla Chiesa» (*Canone, XX*).

Queste misure sono pienamente giustificate nel caso in cui coloro che beneficiano di prestiti sono povera gente e quelli che li concedono usurai. Ma è difficile estenderle alla nuova economia, assimilando monarchi spendaccioni a poveri orfani privi di qualunque sussistenza. Il «giro di affari» del XVI secolo ha poco da spartire con il prestito sordido condannato dalle Scritture. Sempre di più i banchieri considerano il profitto ricavato da capitali giudiziosamente investiti come il contadino guarda al raccolto dei campi che gli rende cinquanta volte quanto ha speso, inclusi i semi affidati alla terra dopo l'aratura.

Dovendo concretizzare in pietra il sogno degli uomini del XVI secolo, sarebbe stato necessario costruire, come il Bramante voleva fare di San Pietro a Roma, un tempio neo-platonico in onore del Dio cristiano, ornato forse dalle ventidue lettere segrete della Cabala. Giacché quest'epoca, in cui si è voluto riconoscere una sorta di premessa al razionalismo scientifico, è caratterizzata da una sentita e profonda preoccupazione del divino, da una sincera volontà di mettere d'accordo fede e vita terrena, come aveva fatto il giudaismo.

Naturalmente vi sono atei anche nel Cinquecento: ma non tanto numerosi da incidere in qualche misura sul pensiero dell'epoca e da meritarsi dunque una qualsiasi menzione in una prospettiva sociologica.

È possibile ricondurre la situazione spirituale dell'Europa d'allora ad alcuni dati precisi:

- frequenti contatti fra ebrei e cristiani;
- metodo di analisi critica dei testi sacri, analogo a quello messo in atto dai giuristi;
- sviluppo dei commerci, a partire dal secolo XII, specialmente nell'Europa del Nord;
- sviluppo dei liberi Comuni borghesi, dopo che l'autorità dei vescovi-principi e della Chiesa è stata scossa e ridimensionata dai movimenti millenaristi;
- nascita di una nuova classe sociale ricca e potente, per la quale il denaro è segno d'una particolare protezione o benevolenza divina, senza peraltro diventare un fine in se stesso;
- rinnovamento di un cristianesimo che si libera di ogni arcaismo, si adatta alla vita moderna, ed è capace di fare lo sforzo di prendere coscienza della mutate condizioni sociali, come aveva fatto il giudaismo della Diaspora.

In presenza di questa dati, un sociologo potrebbe riconoscere una tendenza nata dalla volontà di adattare il cristianesimo alla vita moderna e dal sincero desiderio di salvaguardare nello stesso tempo l'insegnamento di Cristo. Senza dubbio, sarebbe difficile prevedere, in un siffatto contesto, uno scisma, e ancor più una nuova religione. Tuttavia, la nascita di questo nuovo orientamento cristiano ha luogo proprio lungo i grandi assi commerciali europei o nella valle del Reno, dove cioè i movimenti millenaristi hanno ridotto il prestigio della Chiesa di Roma.

Come ha osservato Emile Léonard nel suo *Histoire du Protestantisme*, bisogna mettere da parte un certo numero di falsi problemi, per esempio quello delle origini nazionali o geografiche della Riforma; a maggior ragione è necessario sbarazzarsi di alcuni luoghi comuni quali l'influenza di un certo ambiente geografico o il «carattere di un popolo».

«Se a tutto un mondo si pone un problema d'importanza vitale, e se esso adotta contemporaneamente ovunque la soluzione trovata in un posto

ben determinato, il posto in sé non ha alcuna importanza». Nell'incendio di una foresta, aggiunge Léonard, «il fiammifero o il pezzo di vetro che hanno provocato l'incendio dei primi ramoscelli sono ben piccola cosa a fronte dei pini secchi e gocciolanti resina sotto il sole ardente».

Daniel Rops ha insistito sulla *libido* di Lutero, nell'introduzione a *Luther tel qu'il fut*, del canonico Cristiani, apparso a Parigi nel 1955. Mi sembra molto più importante sottolineare il fatto che Lutero fu un agostiniano, impregnato delle idee di Sant'Agostino, ma soprattutto che apparteneva alla fitta rete di abbazie che facevano della valle del Reno una *Pfaffenstrasse*, dove libri ed idee si accavallavano, superando il livello di guardia d'una fede rimasta semplice.

Se la Riforma ormai è nell'aria, non lo si deve al fatto che un bel mattino, il 17 luglio 1505, un giovane laico varca le porte del convento degli Agostiniani di Erfurt; la Riforma occupava già il pensiero degli artigiani: cardatori, tessitori, gualchierai (3), ciabattini, vetrai oppressi dagli ultimi imperatori bizantini che li consideravano eretici. Forse perché si erano fatti veicoli, con la loro tradizione iniziatica, di un pensiero elaborato già nei *collegia* regolamentati da Roma dai tempi di Numa, e facevano risalire le loro origini a un passato ancor più remoto e favoloso.

Altri artigiani saranno condannati, sempre in quanto eretici, a Meaux nel 1545-46, a Parigi e altrove nel 1547, senza che venga tirata in ballo la dottrina di Lutero.

In seno alle loro corporazioni, gli artigiani si sono resi conto d'incarnare le forze vive e produttive della società. E da ciò hanno tratto una nuova concezione del lavoro: non più castigo inflitto da Dio all'uomo, ma affrancamento dell'uomo mediante il dominio della materia – un mito prometeico alle radici della libertà.

A questa particolare temperie viene ad aggiungersi un elemento nuovo, agli inizi del XVI secolo. La meditazione personale, l'esercizio della libera critica, sono risvegliati, nutriti e stimolati dalla diffusione del libro religioso che turba, al fondo della coscienza individuale, la fede, mentre quest'ultima era sempre stata considerata adesione ad un ideale collettivo. La Chiesa non se ne rende conto, dando il nullaosta alla pubblicazione di una quantità di opere di pietà.

L'azione del libro non può esercitarsi che in senso individualistico, permettendo la meditazione, la riflessione, l'elaborazione critica interiore, soprattutto se si tratta della *Bibbia*, e facendo intendere all'individuo isolato la voce del suo Dio.

Sarebbe assurdo limitare un movimento, capace di assumere in breve simile portata, ad una disputa fra monaci. Indubbiamente ai suoi inizi gio-

(3) O follatori, coloro che erano addetti alla premitura dei panni (N.d.C.).

cano un ruolo importante figure di religiosi quali Erasmo e Lutero, Lefèvre d'Étaples o Calvino. Ma questo secolo, e i precedenti, hanno conosciuto decine di *querelles* di monaci senza che oggi nessuno più le ricordi, al di fuori dell'ambito ristretto degli specialisti. Monaci e chierici hanno tradotto il sentimento profondo del popolo nel loro particolare linguaggio, il linguaggio teologico, allo stesso modo che mercanti, giuristi, pittori, musicisti e poeti hanno espresso, ciascuno con gli strumenti del suo lavoro, il proprio tempo.

Se un monaco tiene testa al papa, alla Chiesa e all'imperatore, lo si deve senza dubbio alla fermezza del suo spirito, ma anche a circostanze diverse e ad un clima sociale mutato. Se Lutero non viene arso sul rogo nel 1521, dopo la scomunica papale, se il cameriere Miltitz, giunto ad arrestarlo alla corte dell'Elettore di Sassonia, rinuncia al suo progetto, è perché si rende conto che simili provvedimenti rischiano di scatenare una rivolta in tutta la Germania.

La dottrina luterana, limitando l'autorità della Chiesa alla sola sfera temporale, si attira ovviamente le simpatie dei principi, ma non al punto d'indurli a prendere una decisione così importante quanto una rottura con Roma. Soltanto storici dalla visuale assai limitata possono insistere nel fare del divorzio di Enrico VIII la causa profonda della Riforma anglicana. Ma è ben vero che le stesse correnti intellettuali percorrono l'Inghilterra, l'Europa del Nord e le Fiandre: interessi commerciali ed economici la legano saldamente a questo nuovo mondo nato dall'industria tessile dove si sono affacciati gli stessi problemi spirituali.

Noteremo di sfuggita che il grande bisogno di denaro della Chiesa, che cagionerà la vendita delle indulgenze e quindi il tremendo corruccio di Lutero, deriva soprattutto dal costo esorbitante della Fabbrica di San Pietro, a Roma, di cui Bramante sognava di fare un tempio neoplatonico. Il Papa ne pone la prima pietra la domenica *in albis* del primo aprile 1506. Alla sua morte erano stati terminati i quattro pilastri che simboleggiano la Chiesa, su cui sarebbe sorta una cupola immensa, simbolo della presenza divina. In seguito si renderà necessario rinunciare al progetto di Bramante; Lutero ha fatto sì che la Chiesa non possa più essere il tempio armonioso e aperto che desideravano gli umanisti: il motivo, al limite del fortuito, ha assunto il valore di un simbolo.

Indubbiamente le moltitudini non sono mai state molto versate in materia di teologia; ma in questo caso il problema non si pone, perché non si tratta di grandi masse, almeno all'inizio della Riforma. È in questo stadio che l'influenza del giudaismo è stata preponderante, nella formazione di una nuova generazione di uomini d'azione e di pensiero, pronti a rimettere in discussione valori consolidati, e versati nella critica dei testi sacri. Ormai da un pezzo il confronto fra la pietà laica giudea e certe forme di vita religiosa cristiana non risulta troppo favorevole a quest'ultima. Già nel

XII secolo, un discepolo di Abelardo scriveva: «I cristiani non educano i loro figli in nome del cielo, ma per amore di ricchezza. Vogliono che uno dei loro figli diventi prete in modo che possa aiutare suo padre, sua madre o i suoi fratelli. Essi dicono: un prete non ha eredi, tutti i suoi beni diventeranno nostri. Gli ebrei si comportano molto diversamente. È per amore di Dio e della Sua legge che fanno studiare i figli, perché possano imparare a comprendere la *Thora*. L'ebreo, fosse anche il più povero, se ha dieci figli si preoccuperà che ognuno di essi riceva un'adeguata educazione religiosa, non per cavare qualsivoglia profitto, come accade ai cristiani, ma perché possa apprendere meglio la legge di Dio; e lo stesso dicasi nel caso che abbia delle figlie» (*Commentarius in Epistola Pauli e Schola Petri Abaelardi*, A. Langraf, 1937, III, p. 434).

Questa riflessione non era destinata a restare un episodio isolato.

Un sistema economico nuovo è venuto formandosi dal XIII secolo, per rispondere ad una nuova struttura della società e ad una nuova concezione dei valori. In origine, il capitalismo rimane in larga misura tributario del passato. Le antiche vie fluviali, che hanno sempre favorito la circolazione della ricchezza da un capo all'altro dell'Europa, i vecchi legami tra le comunità mercantili, dall'Oriente all'Inghilterra, danno al credito solide basi.

La grande industria si sviluppa a partire da queste premesse: credito e circolazione della ricchezza, provocando un accrescimento continuo del capitale e allontanandolo sempre di più dal lavoro, gli assicurano una supremazia certa. La macchina, proprietà del finanziatore, è abbastanza semplice da costruire, da manovrare o da riparare da qualsiasi cottimista, e può farla funzionare anche un bambino.

La nascita del capitalismo risale, ben prima della Riforma, al XIII secolo, nelle Fiandre, in Italia, a Firenze e a Venezia, nei centri tessili o dell'industria vetraria. In Francia, i preamboli degli editti reali in favore dell'industria non mancano di mettere in risalto il motivo dell'utilità sociale del lavoro regolamentato dallo Stato. Luigi XI, Francesco I, Enrico II, quando creano o ristrutturano le seterie di Lione e di Tolosa, dal 1467 al 1554, invocano «il grandissimo bene che ne deriverà alla cosa pubblica» permettendo «di occupare huomini, donne e giovani di tutti gli stati che al momento non hanno occupationi et in tal guisa potranno procacciarsi honestamente il pane senza ricadere nell'otio o essere costretti a mendicare» (P. Boissonnade, *Le Socialisme d'État, 1453-1651*, p. 147).

Fare della Riforma il motore del capitalismo, vale a dire il tema essenziale del pensiero occidentale nel XVI secolo, è un luogo comune che sembra inventato di sana pianta. Indubbiamente Calvino dovette far fronte alla marea di perseguitati che giungevano a Ginevra in cerca d'asilo. Le misure che prese, o fece prendere, in quest'occasione, la creazione di labo-

ratori o di filatoi, ricordano le soluzioni adottate da Luigi XI nel 1487 per ridurre in Francia il numero dei disoccupati. Numerosi «capitani d'industria» e imprenditori adottano la fede novella, ma altri restano saldamente fedeli alla Chiesa di Roma senza modificare, per questo, la loro politica economica.

Nel XVI secolo, tutti i Fugger, meno uno, rimangono cattolici. Altri finanziari, spesso i più importanti, come i Weiser e gli Hochstetter, diventano nemici dichiarati di Lutero e della Riforma. Le banche più fiorenti prosperano a Genova, a Firenze, in Spagna, fuori dell'area geografica investita dalla Riforma.

Nelle prime fasi della sua azione riformatrice, Lutero non incoraggia a mettersi dalla sua parte né banchieri né uomini d'affari. Anzi, tende a fare del capitalismo un espediente del demonio. «La più grande sventura della nazione tedesca», egli scrive, «è senza dubbio il danaro (...). L'ha inventato il demonio e il papa, dandogli il suo benessere, ha fatto al mondo un male incalcolabile».

Né il luteranesimo né il calvinismo sono stati capaci di generare lo spirito del capitalismo. Al contrario, la Riforma accetta questo nuovo spirito d'iniziativa; poco a poco si adatta al capitalismo, con amarezza, senza comprenderlo.

Lutero impiegherà più di dieci anni per opporre al monachesimo, da lui considerato inutile, l'adempimento nel mondo del «penoso lavoro professionale» che giudica la miglior espressione dell'amore per il prossimo, poiché ognuno lavora per gli altri. Finirà col dichiarare: «Il compimento dei doveri temporali è il solo modo di vivere che piace a Dio».

Il problema è lo stesso per Calvino. Convertitosi allo spirito della Riforma venticinque anni dopo Lutero, si rende conto che la Riforma ha bisogno di leggi. Da umanista, non gliene sovengono di migliori di quelle proposte da Platone. Il suo punto di vista nei confronti della situazione economica del tempo non è più aperto di quello di Lutero.

Un economista, André E. Sayous, giunge al punto di negare qualsiasi rapporto fra calvinismo e capitalismo, basandosi sui mediocri commerci e sulle ricchezze circolanti nella Ginevra del XVI secolo (A.E. Sayous, *La banque à Genève pendant le XVI^e, XVII^e, et XVIII^e siècles*, in *Revue économique et internationale*, Parigi, settembre 1934. Vedi anche: *Calvinisme et capitalisme à Genève de la Réforme à la fin du XVIII^e*, in *Annales d'histoire économique et sociale*, Parigi, maggio 1935).

Resta comunque difficile rintracciare le linee di una politica economica e, a maggior ragione, lo stesso spirito del capitalismo nel pensiero dei riformatori.

Lutero condanna la speculazione, raccomandando prestiti senza interesse, e vendita a basso prezzo dei prodotti, con un margine minimo di guadagno giusto per permettere al commerciante di campare. Calvino riprende l'ideale di povertà di San Paolo: «Purché si abbia di che nutrirsi e

vestirsi...». Tuttavia si rende conto della necessità del commercio e ne riconosce la legittimità, niente di più, perché Dio «ha predisposto ogni cosa con la determinazione della sua volontà».

Non è dunque a causa di questo atteggiamento prudente e di simili, tiepide dichiarazioni, che il calvinismo ha conquistato la borghesia mercantile di Anversa. Il problema non risiede né nella situazione delle banche a Ginevra nel XVI secolo, né nell'opinione che potevano averne Calvino ed i riformatori. Inoltre, è abbastanza improbabile che i commentari delle *Lettere ai Romani*, apparsi fra il 1515 e il 1516, o la *Disputatio contra Scholasticam theologiam* del 1517, abbiano potuto sedurre, con il loro fatalismo, uomini d'azione e di preghiera. Tanto varrebbe ammettere che l'uomo, segnato ineluttabilmente dal male e dal peccato, non possa uscire che in virtù della Grazia, non in ragione dei suoi meriti e delle sue azioni – perché queste ultime non hanno alcuna importanza ai fini della salvezza – ma per semplice volontà divina: il libero arbitrio è soltanto un'illusione, l'uomo è stato creato da Dio per essere salvato o dannato.

La Chiesa cattolica, dal suo canto, non sembra aver preso coscienza del nuovo mondo che è venuto formandosi a partire dal XII secolo. Non ha saputo diventare, quando invece sarebbe stato più che necessario, la Chiesa sorta dalle catacombe, pronta ad assumersi le sue responsabilità nella città degli uomini. Gli uni dopo gli altri, i suoi riformatori hanno limitato i loro sforzi alle mura di un convento, alle ambizioni di Roma.

Con la bolla *Pastor Aeternus*, del 1516, il papa ribadisce il suo desiderio di vedere tutti i cristiani sottomessi alla Chiesa di Roma, cosa al di fuori di ogni possibile discussione; e sottolinea questa presa di posizione dandole anche un significato temporale che ridesta la diffidenza, se non l'ostilità, di molti principi e potenti, rispolverando i concetti espressi da Bonifacio VIII nella sua bolla *Unam Sanctam*. La Chiesa cattolica non ha che un capo, Cristo, e dopo di lui il Vicario di Cristo, successore di San Pietro. Le due spade, spirituale e temporale, appartengono alla Chiesa. Il papa custodisce la spada spirituale e può affidare quella temporale ai re che se ne servono soltanto seguendo fedelmente la volontà del Sovrano Pontefice, giudice delle loro azioni. La Chiesa si lancia così alla conquista del potere temporale da cui uscirà ridimensionata, essendosi rifiutati i principi, anche i più fedeli a Roma, di sottomettersi *in toto* all'autorità papale.

Anche in questo caso il problema esula dalle discussioni teologiche. Gli uomini d'azione del XVI secolo considerano la Chiesa di Roma «improduttiva», come un reame senza miniere, navi e commerci, l'Isola Sonante di Rabelais (4), ronzante di cantici e litanie: eppure essa ha esigenze monetarie paragonabili a quelle di un re.

(4) Nel quinto e ultimo libro del *Pantagruel* (1562) (N.d.C.).

Per il popolo la Chiesa ha un solo volto, esemplificato da frati que-
stuanti, mercanti di reliquie che hanno trasformato le indulgenze in un pro-
spero commercio che forse gli uomini d'affari dell'epoca non sempre
hanno saputo apprezzare nel suo giusto valore... L'Elettore Federico di
Sassonia proibisce il mercato delle indulgenze nei suoi possedimenti, non
per intima convinzione teologica, ma per impedire che metalli preziosi e
ricchezze prendano la strada di Roma.

La Riforma poteva far digerire ai suoi sostenitori qualsiasi dogma teo-
logico, anche il meno adatto alle condizioni sociali del tempo, come la pre-
destinazione. L'unica cosa che conti davvero è il radicale rifiuto di adat-
tarsi alla «forma» della Chiesa, ai suoi riti, alla sua gerarchia. I borghesi e
la gente minuta si disinteressano del pensiero teologico della Riforma, ma
sono sensibili agli attacchi contro chierici e frati, contro la porpora romana,
come pure al modo tutto evangelico in cui i nuovi missionari adempiono al
loro apostolato, missionari erranti, sull'esempio di quelli che, dal 1170,
avevano diffuso le idee di Pietro Valdo (5). Questo pensiero anima comu-
nità ristrette, analoghe a quelle che custodiscono nel segreto del loro cuore
la promessa di elezione divina, come i Fratelli della Vita Comune che
riunivano chierici e laici nel XIV secolo, in Olanda, per ricercare insieme
le vie della santità.

Per molto tempo il pensiero dei riformatori si muoverà nel solco aperto
dai movimenti millenaristi.

Non è per difendere il dogma della predestinazione che i suoi martiri
vanno al rogo, dimostrando sino alla fine «una straordinaria serenità che
stupisce ed edifica gli ignoranti, indirizzandoli alla ricerca del Salvatore e
Signore Gesù Cristo nella nuova dottrina». Gli uomini del XVI secolo pro-
vano un duplice desiderio: alcuni sperano di trovare nella Chiesa persone
di preghiera e di cultura capaci di correggere gli errori d'interpretazione di
San Gerolamo, di leggere la *Bibbia* in greco o in latino, capaci di spiegare
la Legge in funzione della vita moderna. Altri inseguono, fin dal Medio
Evo, il vecchio sogno, espresso in tante ballate popolari, d'incontrare sulla
loro strada Gesù in abiti da povero.

Tuttavia non è tanto la vendita delle indulgenze o il culto delle reliquie
che turbano le coscienze – benché questi aspetti non siano da sottovalutare
– quanto il potere temporale esercitato dai vescovi-feudatari delle città
della Germania e delle Fiandre. A tal punto che, esaminando le città del-
l'Europa meridionale sottomesse ad autorità laiche nello stesso periodo,
non riscontriamo una simile agitazione.

(5) I valdesi aderirono alla Riforma protestante nel 1532 trasformandosi in chiesa
riformista. In Italia la Chiesa valdese si è integrata nel 1980 con la Chiesa metodista
(N.d.C.).

I borghesi hanno aderito alla Riforma per due ragioni. In un primo tempo perché, da uomini colti, hanno imparato a ragionare da sé sulle Scritture, se non a meditarvi; in seguito, perché si sentono designati a far fruttare i talenti investiti da Dio in questo mondo molto più dei vescovi il cui bastone da un buon pastore s'è trasformato in scettro da re.

I poveri vi aderiscono perché ritrovano nell'insegnamento dei predicatori erranti – non sempre perfettamente aggiornati in materia di teologia luterana – la speranza mai perduta nell'avvento del Regno dei Mille Anni, la venuta del loro tempo nel paese dove sgorgano latte e miele in abbondanza.

In cambio, i riformatori accettano di lasciar cadere, qua e là, qualche frase conciliante nei confronti dell'attività mondana degli uomini. A dir la verità, i mercanti non ne avevano affatto bisogno perché si rendevano perfettamente conto di esercitare un mestiere onesto e legittimo, e non necessitavano di altra giustificazione al di fuori di quella della propria coscienza.

Si è sempre detto che Lutero ha avuto una buona dose di fede e di coraggio per opporsi alla Chiesa di Roma. E altri lo seguirono, in nome di questo atteggiamento e talvolta anche con fughe in avanti, senza che spesso vi fosse un chiaro rapporto tra l'adesione alle grandi linee del movimento che animava e i dogmi teologici che andava predicando. Fu il caso di Calvino, che cercò di organizzare e strutturare la Riforma, deplorando nel suo cuore di umanista le grandi manifestazioni popolari di massa, impregnate di una rozza pietà religiosa.

Dal canto suo, la Chiesa si è ormai lasciata andare alla negativa politica della repressione e dell'Inquisizione, usando forse dolcezza e persuasione all'inizio, ma scatenandosi, dopo la morte di Paolo III nel 1549, in rappresaglie feroci.

In tal modo, spesso le dottrine che stiamo analizzando si ridussero a odio popolare e partigiano, alienandosi le simpatie di tutta una classe colta che imparerà, da simili abusi, il valore della tolleranza.

Gli umanisti e gli uomini d'affari ben difficilmente potevano ammettere, insieme ad una folla urlante, che i loro vicini ebrei si nutrivano di sangue di bambini cristiani, e resteranno sordi ai moti di Trento, approvando la Chiesa quando condannerà simili violenze. E resteranno sordi anche alle parole di Lutero che invita i Tedeschi a bruciare le case degli Ebrei, a condannare uomini e donne ai lavori forzati, a chiudere scuole e sinagoghe per costringerli finalmente a scegliere tra la conversione al cristianesimo o l'aver la lingua mozza. Né, a maggior ragione, possono concordare con Lutero quando, in un sermone pronunciato poco prima di morire, sostiene che i medici ebrei avvelenano deliberatamente i cristiani (H.J. Graetz, *History of the Jews*, IV, pp. 549-551) (6).

(6) Cfr. Lutero, *Contro gli ebrei*, ASEFI, Milano, 1997 (N.d.C.).

Forse sorridevano, come Tommaso Moro, di quella pia dama scandallizzata dal fatto che la Vergine era ebrea (G.C. Coulton, *Medieval Panorama*, p. 185); forse pensavano che se Lutero voleva far tagliare la lingua agli Ebrei era perché in fondo le loro argomentazioni non lo lasciavano indifferente e deplorava di dover interpretare la *Bibbia* senza conoscere la lingua ebraica.

Se Lutero pensò di conquistarsi il favore delle masse riunendole sotto la stessa bandiera di un comune odio tedesco, rimase deluso nella sua aspettativa. Né ottenne mai l'adesione dei movimenti millenaristi che continuavano ad innervare l'Europa con la rete palese o segreta dei loro sostenitori, con la sola eccezione della piccola comunità valdese che si convertì alla Riforma nel 1532.

Nel cuore più profondo del popolo, continuavano a circolare voci che annunciavano il ritorno d'un Redentore, la cui missione doveva consistere nel cacciar via il clero, riunendo ricchi e poveri, e colmando in tal modo il fossato che li aveva divisi. Altri aspettavano ancora la resurrezione dell'imperatore Federico Barbarossa, aggiungendo un nuovo episodio all'antichissima leggenda dei re che continuavano a vivere nell'oltretomba, da Davide a re Artù (7).

Apparivano messia che pretendevano di recare in sé i segni dell'unzione di Davide o d'incarnare l'Imperatore degli Ultimi Giorni. Simili credenze, vecchie di oltre trecento anni, erano ancora vive nel cuore degli uomini. Gli artigiani, i tessitori, elementi essenziali di mobilità sociale, le trasmettevano, agli albori della presa di coscienza degli umili, in un'epoca in cui il pensiero religioso era la sola forma possibile di affermazione spirituale, il solo fronte di lotta sociale contro le potenze di questo mondo: la Chiesa e i re di diritto divino.

Uomini rozzi come Böhm il Suonatore di Tamburello annunciavano il regno dell'uguaglianza e la proprietà comune della terra. Le persecuzioni non riuscivano ad arginare la diffusione della loro grande speranza. Quando Böhm fu arrestato per ordine del vescovo, sabato 12 luglio 1476, un contadino uscì dalla folla annunciando che gli era apparsa la Santissima Trinità e che lo aveva investito della dignità di preparare il popolo al ritorno del Messia. Altri, dopo di lui, raccolsero instancabilmente la torcia della speranza nel Millennio a venire.

Nel 1520, Tommaso Müntzer ritrovava la antiche dottrine taborite (8) nella viva voce di un tessitore ispirato. Il segno della fine dei tempi doveva

(7) Su questa leggenda cfr. J. Evola, *Il mistero del Graal*, Edizioni Mediterranee, Roma¹, 1997, §§ 9-10 (N.d.C.).

(8) I taboriti (da Tabor, la località della Boemia che così chiamarono dopo esservi insediati nel 1420) erano la corrente oltranzista e millenarista degli hussiti, i seguaci

essere la conquista del mondo da parte dei Turchi, dopo di che gli Eletti si sarebbero sollevati sterminando i reprobì e i nemici di Dio. La sua dottrina si diffuse tra i lavoratori delle miniere d'argento di Zwickau, che non potevano aspettarsi nulla dal luteranesimo, anche se «forse più di Müntzer, Lutero agiva nella convinzione che la fine del mondo fosse imminente» (N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, p. 251). Ma gli umili avevano bisogno dell'ardente speranza nel Millennio venturo molto più che d'essere agenti inconsapevoli della grazia divina. Volevano, soprattutto, diventare in questo mondo gli artefici della giustizia di Dio e preparare il Suo Regno purificando la terra da coloro che non avevano saputo trarne profitto.

Dell'opera dei riformatori, resta essenzialmente la loro critica della Chiesa che trova ampi consensi nella coscienza popolare; quanto al resto, il protestantesimo si frammenta in altrettante sette quante possono essere le concezioni individuali della salvezza.

Le quaranta sette anabattiste respingono la stessa idea dello Stato – istituzione utile solo agli empi – e si considerano i veri eletti, guidati da Dio. Per essi, luterani e cattolici costituiscono con i Turchi l'indistinta massa dei reprobì; qua e là, a Strasburgo o a Munster, alcuni anabattisti annunciano l'avvento del Millennio, aspettandolo in preghiera, come Melchior Hoffmann, o preparandolo con la spada, come il fornaio olandese Jan Matthys. A Munster, bande armate di anabattisti, animate da furore profetico, danno la caccia agli empi – la maggioranza della popolazione – lungo le strade coperte di neve.

Tanto fervore reclamava una terra vergine dove edificare la «Gerusalemme purificata», perché, agli occhi di questi combattenti del Re a venire, l'Europa era troppo sozza, troppo sprofondata nell'immondizia morale per accogliere il loro Maestro.

Dall'alba del cristianesimo, e senza dubbio ancor prima, dai tempi dell'esilio nel deserto, la stessa speranza ha riscaldato il cuore degli uomini, debole come la fiammella votiva d'un santuario o impetuosa come un incendio. Ne scaturirà la rivoluzione, tutte le rivoluzioni, con la loro fede nella mistica purezza del Popolo, e il desiderio di riunire l'umanità, che diventerà, col trascorrere dei secoli, la caratteristica volontà di egemonia dell'Occidente.

La nuova repubblica, per essere giusta, deve venir edificata dal popolo e non più, come nella città platonica, dal consorzio di uomini inquadrati dalle leggi giuste, dopo aver preso coscienza della loro anima razionale.

di Giovanni Hus. Furono sconfitti nel 1434 dalle forze cattoliche e dagli hussiti moderati (N.d.C.).

Ormai, stando alle premesse di questa concezione, solo il popolo può stabilire leggi giuste e non più i principi-filosofi.

La città giusta di Platone diventerà tuttavia il rifugio di coloro che avranno paura davanti alla promessa di una nuova terra purificata dal popolo.

I movimenti millenaristi, nella genesi del pensiero occidentale, hanno avuto un'importanza incomparabilmente più grande della dottrina nata dalla Riforma. Se «le scienze positive, lo Stato costituzionale, fino alla società libera *tout court*, si sono sviluppate dapprima, e con maggiore rigore, nei Paesi più impregnati di calvinismo, ed esiste un legame indiscutibile fra tutti gli aspetti della civiltà occidentale» (H. Lüthy, *Le passé présent*, p. 29), il fatto è che l'Occidente, non avendo trovato in Calvino la giustificazione della sua conquista della terra, ha cercato nel materialismo una giustificazione alla propria volontà paradossale di costruire l'Impero di Cristo in questo mondo.

Senza dubbio, come ha sottolineato Herbert Lüthy (*Le passé présent*, p. 29), «né Cromwell, né Rousseau, né i Padri Fondatori dell'America sono concepibili senza Calvino», ma né Cromwell, né i Padri Pellegrini sono concepibili senza la speranza millenarista, sempre viva nel cuore degli uomini. Nella battaglia di Marston Moors, i cavalieri di Cromwell formavano il *Godly Party* – il «Clan di Dio»; e se lui stesso fece massacrare gli Irlandesi fu perché Saul aveva «colpito d'interdetto gli Amaleciti».

I Padri Pellegrini, cacciati dall'Inghilterra, riprenderanno in un nuovo continente il cammino d'Israele nel deserto; esempio che i Mormoni – i Santi dell'Ultimo Giorno – rivendicheranno a loro volta, nel 1820, prima che l'Avventismo, in pieno secolo XX, ritrovi l'ansiosa attesa del Millennio a venire.

Se i riformatori si erano proposti di studiare i problemi della grazia e della salvezza eterna, altri pensatori, più vicini all'umanesimo e allo spirito del Rinascimento, coscienti dell'insuccesso dei teologi, vagheggeranno la salvezza temporale degli uomini, la loro felicità in questo mondo, e forse, mediante opere giuste, sotto la tutela di leggi giuste, una possibile salvezza eterna.

Questa riflessione politica è molto meno pessimista della teologia dei riformatori, senza dubbio anche in quanto reazione contro i Signori di Ginevra. E tuttavia, col passare dei secoli, occuperà quasi per intero, nel pensiero occidentale, il posto ormai lasciato vacante dalla teologia.

Utopia, come la chiamerà per primo Tommaso Moro, il paese che non esiste in nessun posto, diventerà il rifugio degli uomini di buona volontà. Indubbiamente, per diversi aspetti, ricorderà la Terra Promessa e la Gerusalemme purificata. Ma, in realtà, se ne differenzierà profondamente, non facendo distinzione fra reprobri ed eletti e sostituendo il lungo cammino nel deserto e il sangue dei martiri con le acque dell'oceano, del sogno.

7. THELEMA, O IL SOGNO DEGLI UMANISTI

Il XVI secolo avverte profondamente l'insuccesso dei teologi. Gli abusi di Lutero, gli eccessi di Enrico VIII e l'autoritarismo di Calvino allontanano dalla Riforma la maggior parte degli umanisti, senza peraltro che le misure maldestre e inadeguate prese dalla Chiesa li riconducano al cattolicesimo. Molti si augurano, con tutto il cuore, di trovare nel Vangelo una regola di comportamento individuale, un'etica valida per i tempi moderni così come una linea di condotta politica cui possano sottomettersi i principi. In mancanza di meglio, l'uomo dovrà cercare in se stesso il significato e la ragione della sua presenza sulla terra, e considerarsi come il fine del mondo materiale, nella sua ignoranza o, piuttosto, nel suo rifiuto di ogni metafisica.

Le grandi monarchie si liberano definitivamente dall'autorità del papa e dell'imperatore. La stessa nozione di cristianità viene relegata nell'ambito irrealistico delle chimere, e il nazionalismo, di cui Machiavelli è stato il primo teorico, si contrappone vittoriosamente ad un cattolicesimo transnazionale incapace d'imporsi davvero.

Una prima presa di coscienza si fa strada negli umanisti, portandoli alla riscoperta della nozione platonica di leggi giuste, capaci di fare il bene del popolo, poiché tutti i mali derivano dall'assolutismo del sovrano, come nei tempi antichi discendevano dal dispotismo del tiranno. Contemporaneamente, imprenditori e potenti finanziari cominciano a pensare che se occorre esperienza per guidare una ditta commerciale evitandole di fallire in frangenti difficili, a maggior ragione sarà necessaria una grande dose di saggezza per dirigere uno Stato ed evitargli disavventure finanziarie irreparabili. Le leggi giuste, che sole possono garantire finanze sane e il benessere del popolo, non possono che venire elaborate da uomini illuminati; bisogna augurarsi, nell'interesse di tutti, che il principe ascolti i loro consigli, o addirittura che si rimetta completamente ad essi per assicurare il buon funzionamento degli affari di Stato.

La prima sintesi di queste critiche, il primo manifesto dell'era nuova fu indubbiamente l'opera pubblicata da un Agostiniano chiamato Gerhard, che poi assunse il *nom de plume* di Erasmo. Gli *Adagia* ottennero un grande successo, e la terza edizione fu pubblicata a Venezia per i tipi di Aldo Manuzio nel 1506.

Nel 1509, l'*Elogio della Follia*, scritto nella casa di Tommaso Moro, annuncia già Rabelais. Erasmo ha dedicato il suo saggio a Moro, per amicizia verso quest'umorista letterato, questo cristiano dalla fede salda, ma anche per amore dei giuochi di parole dotti e raffinati – di cui si compiacerà Rabelais – perché «Moro» è assai vicino al nome greco della follia: *Moria*.

Les grandes et inestimables chroniques du grand et énorme géant Gargantua esce nel 1532: una satira dei romanzi cavallereschi ancora in voga in quel periodo e ottiene un immenso successo.

Cronologicamente, l'opera di Rabelais è posteriore all'*Utopia* di Tommaso Moro; tuttavia, per gli umori che la percorrono, è ancora assai vicina allo spirito rinascimentale dell'Accademia platonica di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola. Il principe, la cui educazione ci viene descritta nel *Gargantua*, assomiglia a tanti altri bambini, salvo che ha la taglia di un gigante e tutto in lui è all'insegna della dismisura. Guidato ed educato da buoni maestri, Gargantua diventa un principe umanista, non perché sia di buona razza ma perché è stato bene allevato. L'educazione del principe sottolinea l'importanza dell'istruzione nella formazione degli individui, e verrà reclamata in seguito, sull'onda del pensiero rivoluzionario; per tutti i cittadini, in quanto diritto inalienabile, indispensabile come il pane.

La bellicosa ambizione di Pichrocole offre a Rabelais l'opportunità di dichiarare che non esistono guerre giuste né guerre ingiuste, ma soltanto guerre assurde che sortiscono unicamente l'effetto di mettere a repentaglio l'inestimabile bene della vita e di compromettere, in un modo o nell'altro, la dignità dell'essere umano. Se Grandgousier si deve piegare ad una guerra che gli viene imposta, lo fa con uno spirito simile a quello che anima gli abitanti di Utopia: «Cercando di spargere meno sangue possibile, impiegando astuzie e stratagemmi...».

Pichrocole vuole conquistare il mondo. Al principe umanista egli oppone la volontà di potenza di signore feudale, re o cavaliere, più avido d'inutile gloria e di saccheggi che preoccupato del benessere dei propri sudditi. Vittorioso, Grandgousier risponde ad un prigioniero nemico che gli ha esposto gli ambiziosi progetti del suo padrone: «Non è più tempo di conquistare reami arrecando grave danno al vicino fratello cristiano (...). I Saraceni ed i barbari definiscono tutto ciò prodezza, mentre noi dovremmo considerarlo un'azione da briganti».

Ristabilita la pace, dopo aver ricompensato i «soldati delle sue legioni» ed i suoi compagni con doni generosi, Gargantua fonda l'abbazia di Thelema per il suo amico monaco. Thelema è un'abbazia senza mura, perché

«dove vi sono muraglie, nasce desiderio di dominio, e invidia e cospirazione»; un'abbazia senza regole dove non esistono «quadranti né orologi».

A prima vista, sembra che Rabelais voglia darci l'immagine di un'abbazia e rovescio; ma ci rendiamo conto quasi subito che gli ordini monastici si sono comportati al contrario di quanto vorrebbe un libero pensiero, e ogni libero e spontaneo sviluppo dell'uomo. Nell'abbazia di Rabelais, invece, uomini e donne possono incontrarsi a loro piacimento e andarsene quando vogliono; sono liberi di sposarsi, d'essere ricchi, in breve liberi di vivere.

L'abbazia senza mura s'inscrive in un esagono ai cui angoli sorgono sei torri dai nomi simbolici; essa sembra rappresentare, nel segno dell'esagramma, un mondo rigenerato e la reintegrazione dell'uomo in un ordine nuovo.

Come la *Repubblica* di Platone, ma non secondo lo stesso disegno, l'abbazia è dotata di bagni, di palestre, di campi da giochi, di scuole, perché l'anima e il corpo di ogni individuo devono svilupparsi armoniosamente, non per adattarsi alla legge o alla struttura sociale preordinata di una comunità, ma per permettere a tutti di diventare quello che sono e di essere degni della grazia divina agli occhi della propria coscienza.

«In ogni stanza», precisa Rabelais, «vi è uno specchio di cristallo montato in oro fino e guarnito di perle, grande quanto basta perché uno possa mirarvisi per intero». In tal modo, ogni Thelemita vede la sua immagine riflessa circondata da una cornice preziosa e peraltro ancora indegna dell'uomo che si specchia, lui stesso riflesso di Dio.

Tutti gli abitanti di Thelema portano, in guisa di gentiluomini, spada e pugnale, nonché berretti di velluto nero guarniti da una piuma bianca. Ma adattano quotidianamente i loro abiti all'abbigliamento delle donne «perché qui si fa tutto secondo la volontà delle dame». La vita dei Thelemiti è regolata «dalla loro buona volontà e libera scelta (...). Nessuno può imporre loro di bere, di mangiare, di fare questo o quello (...). La loro regola è questa: fai ciò che vuoi. Perché gente libera, bennata, colta, formata tra persone a modo, ha per natura un istinto che la spinge a seguire la virtù e ad evitare il vizio».

Ecco dunque che Rabelais pone quel che potremmo chiamare il problema del condizionamento sociale, questo ostacolo imprevisto, quest'impedimento che si è presentato a tutti gli utopisti ed ai riformatori politici.

La società senza leggi che egli ci prospetta gli appare più favorevole di altre all'armonioso sviluppo dell'individuo, «perché solitamente ci affascina ciò che ci viene proibito e bramiamo quel che ci viene negato». Non è lo spirito di competizione ad originare il dinamismo sociale dell'abbazia di Thelema, ma quello di emulazione, nato dalla libertà «di fare ciò che a uno più piace».

Non bisogna cercare un sistema economico nell'abbazia di Thelema, né preoccupazioni di ripartizione delle ricchezze. Gli artigiani operano «ciascuno secondo il proprio mestiere per il bene di tutti»; ricevono le preziose materie prime dal signore Nausiclete che fa arrivare ogni anno «dalle isole di Perla e dei Cannibali sette vascelli carichi di lingotti d'oro, di seta grezza, di perle e di pietre preziose».

L'utopia thelemita finirà tragicamente, come profetizza un enigma trovato, ci dice Rabelais, «nelle fondamenta dell'abbazia, inciso in una grande lastra di bronzo». Quest'enigma-profezia annuncia la venuta di uomini empì che diffonderanno dottrine insensate, semineranno la discordia, suborneranno «persone di ogni stato e condizione». I principi verranno travolti dai loro sudditi e gli uomini senza fede prenderanno il posto degli «uomini di verità».

*Perché tutti seguiranno le credenze e il comportamento
Della moltitudine stolta e ignorante,
Di cui il più zotico verrà acclamato giudice...*

L'abbazia di Thelema intende prevenire una simile catastrofe, opponendosi ad ogni sollevamento popolare, a tutti i movimenti millenaristi, essendo l'arca destinata a salvaguardare e a trasmettere, oltre le acque del nuovo diluvio, un ideale aristocratico di scienza, di cultura, di buoni costumi e di libero pensiero.

Infatti, come ci fa capire il loro nome che deriva dall'ebraico, i Thelemiti sono uomini di studio, ossia umanisti che incarnano il sogno orgoglioso d'essere principi-filosofi, guide illuminate, le sole che possono dirigere «la moltitudine stolta e ignorante».

Il figlio di Gargantua, Pantagruel, è principe d'Utopia, cioè è completamente permeato dello spirito rinascimentale. Il suo compagno Panurge, aperto alle nuove idee, loda «debitori e mutuatari» condannati invece dalla Chiesa e da Lutero; anzi, fa di debiti e prestiti l'impulso che anima cosmo e microcosmo: «Un mondo senza debiti! Ma là neanche un astro seguirebbe un'orbita regolare...». Per lui, il corpo dell'uomo, nostro microcosmo, è un insieme di organi e membra «che prestano, prendono a prestito, s'indebitano...»: immagine che verrà ripresa dai fisiocrati due secoli più tardi.

Panurge vuole prender moglie – ma in realtà è l'umanesimo che cerca una religione nel marasma delle sterili dispute dei teologi. La decisione dell'amico di Pantagruel diventa pretesto per una parodia delle relazioni di viaggio assai diffuse all'epoca, nonché per una divertita disamina di tutti i processi divinatori, di tutte le forme di saggezza e di filosofia.

Dopo «Her Trippa», che ci regala un lungo passo scritto alla maniera di Cornelio Agrippa, il cabalista cristiano, tocca a Ippotadeo, il teologo, a

Rondibilis, il medico, a Trouillogon, il filosofo «scettico e pirroniano», al giudice Bridoye, che offre spunto per una sarcastica canzonatura dei giudici, della giurisprudenza, della giustizia degli uomini.

Pantagruel «prende le vie del mare per far visita all'oracolo della divina Bacbuc» – bottiglia, in ebraico.

Il suo viaggio lo conduce in strane isole dove sembrano personificarsi gli errori del XVI secolo. Ecco l'isola dei «Pappafichi», che hanno rinnegato il papa, e dei «Papimani» che adorano «il Dio in terra» – il papa. I viaggiatori, quivi giunti, intendono contare le lodi dei decretali e vengono a conoscenza di come, in virtù dei suddetti decretali, «l'oro di Francia passa, con sottili accorgimenti, a Roma».

Quindi raggiungono il Reame della Quintessenza, chiamato Entelechia – ci sembra proprio di riconoscervi l'isola degli irriducibili del *Talmud* – dove i teorici della Quinta Essenza si nutrono soltanto di astrazioni, di specie e di categorie, che Rabelais definisce con nomi ebraici.

Dopo l'isola degli Engastrumiti, divinatori, incantatori, ciarlatani che approfittano della credulità popolare, visitano il paese dei Gastrolatri che adorano un solo dio, «Gaster», il loro stomaco.

Gaster è una sorta di Signore delle Arti. È lui che ha inventato l'arte di coltivare la terra «per produrre e onorare il pane», l'arte militare «per difendere il grano», l'astrologia e le matematiche «per custodire in sicurezza il grano per molti secoli», gli attrezzi «per preparare il pane», gli orologi «per stabilire l'esatto tempo di cottura del pane».

Ma se i bisogni dell'uomo l'hanno spinto ad inventare le tecniche, le possibilità dello stomaco divenuto dio si fermano qui. Gaster invita i suoi seguaci – i materialisti – «a filosofare, e meditare sul suo sterco, e a vedere che divinità riescano a trovare nella sua materia fecale».

Panurge ripone ormai le sue speranze soltanto nell'oracolo di Bacbuc che gli mostra una fontana «fantastica» concepita come un cuore umano. Al primo sorso, i viaggiatori pensano di bere «fresca e buona acqua di fonte», ma si accorgono subito della sua virtù prodigiosa: infatti, ognuno sente in bocca il gusto della bevanda alcolica preferita.

Ecco dunque riaffermata, alla fine del quarto libro del *Gargantua*, la fede degli umanisti: l'uomo è la pietra di paragone di tutte le istituzioni e le religioni. Ognuna di esse è ugualmente negativa nella misura in cui non tiene conto delle libere inclinazioni dell'uomo e della sua dignità. A che scopo costruire, filosofare, sognare o pregare se l'uomo non è lo scopo supremo di questi processi e la sua felicità sulla terra viene negata?

8. L'UTOPIA E LA CONQUISTA DEL NUOVO MONDO

Nel suo pellegrinaggio alla volta della Diva Bacbuc, verso Occidente, Pantagrueel visita il paese di Raso, nell'isola di Frize, le cui meraviglie – velluti, damaschi e fantastici arazzi – riempiono i racconti dei marinai.

L'Occidente non ha effettuato la scoperta di un Nuovo Mondo, ma un ritorno alle proprie origini al di là delle acque primordiali dell'oceano. I viaggiatori del Medio Evo avevano già raccolto e diffuso gli echi di un reame leggendario che si estendeva dall'oceano al Nilo: il Regno del Prete Gianni dove vivevano i primi cristiani salvati dal peccato originale, eredi della Promessa divina.

Secondo altre tradizioni, i Re Magi erano stati ricompensati per la loro fedeltà a Betlemme con reami che si estendevano ai confini del Paradiso Terrestre: Melchiorre in Persia, Gaspare in Etiopia, Baldassarre in Arabia.

Intorno al 1486, il re del Portogallo Giovanni II inviava degli emissari in Africa con l'incarico di cercare il Regno del Prete Gianni. Questo pellegrinaggio, alle origini dell'Occidente, alle sorgenti del Tigri e dell'Eufrate, aveva anche uno scopo concreto: trovare dei cristiani con cui fosse possibile commerciare e concludere un trattato di alleanza contro l'Islam.

Mettendo piede sulle sponde del Nuovo Mondo, Cristoforo Colombo era certo di aver scoperto la Terra Promessa dell'Antico Testamento, prossima al Paradiso Terrestre. Era così ferma la sua convinzione che aveva voluto con sé Rodrigo de Jerez, un ebreo convertito, che conosceva perfettamente l'ebreo e l'aramaico, lingue che si supposeva parlassero gli abitanti della Terra Promessa, dell'Eden ritrovato. Il navigatore «era persuaso che la profezia concernente la diffusione del Vangelo su tutta la Terra dovesse realizzarsi prima della fine del mondo. E ormai non gli sembrava più tanto lontana. Nel suo *Libro delle Profezie*, Colombo affermava che questo avvenimento si sarebbe verificato dopo la conquista del nuovo continente, la conversione dei pagani e la distruzione dell'Anticristo»

(Mircea Eliade, *Paradise et Utopie*, in *Eranos Jahrbuch*, XXXII, 1963, p. 214) (1).

Le sue prime lettere descrivono in modo quasi idilliaco la bontà naturale, infantile, degli abitanti di questo paradiso. Sono pacifici, amichevoli, ospitali, fiduciosi, una volta superate le loro puerili paure. Perché ignorano la bramosia e la proprietà privata, la loro società non si fonda su alcun sistema economico. Vi regna un'eguaglianza assoluta, e i beni, che essi posseggono in comune, bastano ai bisogni di tutti.

Più tardi, questo tema darà luogo alla nascita del mito del «buon selvaggio», perché la bellezza fisica degli Indiani si accompagnava ad una natura nobile: una sorta di purezza primitiva prossima all'innocenza dell'infanzia (cfr. Ginés de Sepúlveda, *De Hispanorum rebus gestis ad novam orbem. Opera, Matritis Gazeta*, 1780).

A contatto con civiltà tradizionali – o piuttosto con quel che ne riferivano i navigatori – diversi filosofi cercano di trarre una lezione da queste nuove odissee, da quest'incontro fra l'Occidente, non troppo sicuro del suo divenire, e civiltà che, in apparenza, gli riescono totalmente estranee.

Dopo le critiche di Erasmo, prima delle sarcastiche canzonature di Rabelais e del suo sogno dell'abbazia di Thelema, l'*Utopia* di Tommaso Moro costituisce un elemento nuovo nella storia della riflessione sociologica.

Per comprendere meglio quest'opera, è necessario collocarla nel contesto sociale del suo tempo, perché essa costituisce una risposta alla disperazione degli umili di tutta l'Europa, e forse anche alle aspirazioni politiche della borghesia.

Froissart, nelle sue *Chroniques*, riferisce la professione di fede di John Ball, soprannominato il Prete Pazzo del Kent: «Brava gente, le cose non possono andar bene in Inghilterra, e non andranno bene, finché tutti i beni non saranno messi in comune e non faremo più distinzioni fra villani e gentiluomini e non saremo tutti uniti. Cosa ci stanno a fare coloro che noi chiamiamo signori e consideriamo superiori a noi? In favore di chi essi operano? Perché continuiamo a subire il loro dominio?» (*Les Chroniques de Jean Froissart*, a cura di J.A. Buchon, Parigi, 1824, t. VIII, libro II, cap. CVI, p. 15).

In un secolo e mezzo, la condizione dei poveri è cambiata ben poco; gli abusi si sono fatti sempre più ingiusti, la divisione fra potenti e miserabili più netta. Il popolo non attende più la venuta del Salvatore, ma è pronto a lottare per il regno degli umili a cui Cristo ha promesso la terra.

Se qua e là esplodono violenze, dalla sommossa alla rivolta, è perché la realizzazione e il compimento promessi dal Vangelo hanno tardato troppo.

(1) Ora in: *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia, 1972 (N.d.C.).

A fronte di una simile situazione esplosiva, vengono delineandosi due tendenze: preparare per pochi eletti un'arca chiusa ad altri, dove potranno affinare liberamente il loro pensiero e il loro spirito – una prospettiva su cui si stagliano le sei torri dell'abbazia di Thelema; oppure elaborare una costituzione perfetta, gettare le basi d'una società equilibrata come un «mobile», votata ad un'eterna armonia: è la meta che insegue Tommaso Moro.

Ma il fatto stesso che Moro dia per risolto il problema, presentandoci una società equilibrata scaturita non si sa da quale misterioso processo del pensiero collettivo, basta a fare dell'Utopia un'altra arca chiusa, e, come l'abbazia di Thelema, il sogno in cui si realizza una borghesia preoccupata del proprio benessere ed ordine senza dover pagare per essi il giusto prezzo.

Tommaso Moro, giurista, magistrato, membro del Gabinetto Reale, consigliere del re, tesoriere della Corona e, in fine, cancelliere d'Inghilterra, è stato a lungo amico di Enrico VIII. Disapprovando i progetti matrimoniali e religiosi del suo re, gli ricorda il giuramento prestato, nella sua qualità di cancelliere, di pensare prima a Dio e poi al sovrano, prima di rassegnare le dimissioni da tutte le sue cariche il 16 maggio 1532. Il 13 aprile 1534, Tommaso Moro rifiuta, assieme a Giovanni Fischer, di prestare davanti ai commissari del re il giuramento con il quale avrebbe abiurato ogni impegno di obbedienza precedentemente assunto nei confronti di «ogni potestà straniera» – è evidente il riferimento al sovrano pontefice. Il primo luglio di quello stesso anno, viene condannato ad essere impiccato e squartato. La «clemenza» di Enrico VIII tramuta la sentenza in decapitazione. Il 6 luglio 1535, Tommaso Moro viene condotto al patibolo; bendato, appoggia la testa sul ceppo. Si dice che Enrico VIII abbia interrotto una partita a scacchi quando gli annunciarono l'assassinio del suo consigliere, del suo amico, di un martire (2).

Se ho insistito su certi dettagli della vita e della morte di Tommaso Moro, è per collocare nella giusta luce l'opinione che della sua opera gli dettava la propria modestia: «una bagatella letteraria, sfuggita quasi a mia insaputa dalla penna» – in realtà il testamento politico dove il cancelliere d'Inghilterra, messe da parte le sue inclinazioni personali e la sua intransigenza religiosa, cerca di esporre obiettivamente una possibile soluzione dei problemi posti dalla miseria del regno, se non i modi per attuarla.

L'opera, apparsa in latino a Lovanio per i tipi di Thierry Martin, nel novembre 1516, trova un'accoglienza entusiastica presso Guillame Budé, Erasmo, e tutti coloro che si autodefiniscono umanisti. Questi eruditi, fer-

(2) Tommaso Moro e Giovanni Fischer furono dichiarati santi dalla Chiesa cattolica e si ricordano il 22 giugno (N.d.C.).

venti studiosi dell'ellenismo e della patristica, fanno a gara nell'individuare in *Utopia* le influenze combinate di Platone e di Sant'Agostino.

Effettivamente, verso il 1496, Tommaso Moro ha tenuto ad Oxford una serie di conferenze sulla *Città di Dio*. Nel 1499, incontra Erasmo con cui traduce i *Dialoghi* di Luciano di Samosata, e la cui lettura ha stimolato in lui la *verve* critica che fa di *Utopia* un mondo alla rovescia pur se fondato sul buonsenso comune.

Mancava ancora un elemento perché Moro redigesse la sua *Utopia*: l'incontro con un navigatore, che egli avrebbe chiamato Itlodeo, nome derivato da due radici greche che significa «maestro di frottole». L'incontro ebbe luogo senza dubbio nel 1515, quando Moro si recò in missione ad Anversa per negoziare la riapertura di scambi commerciali fra l'Inghilterra e i Paesi Bassi.

Moro scrisse ad Erasmo che la parola greca *utopia* avrebbe dovuto essere tradotta in latino con *Nusquam* – nessun posto. Tutti i nomi propri che figurano nell'opera sottolineano quest'idea di irrealtà: Amaurote, la capitale, è la Città Nebbiosa. Forse potremmo riconoscere in questa città-fantasma un'allusione a Londra. Essa sorge sull'Anhydris, il fiume senz'acqua. Lo Stato è governato da Ademus, il principe senza popolo; il paese abitato dagli Alaopolites, i cittadini senza città. I loro vicini, gli Achorioi, sono gli uomini senza paese. In questa onomastica e toponimia del nulla, si palesa un certo pessimismo di Moro che ritiene improbabile l'esistenza di un paese tanto perfetto.

L'Utopia è un'isola. È suddivisa in cinquantaquattro contee con altrettante città, come l'Inghilterra del tempo. Coltiva il suo isolamento, al punto di aver tagliato l'istmo che un tempo la collegava ad un continente. Qualcuno ha voluto riconoscere in questo gesto il simbolo della politica isolazionista di Wolsey (3). Amaurote, la capitale, sorge su un fiume attraversato da un ponte famoso: anche questo dettaglio, come già la presenza della nebbia, la apparenta a Londra. Come l'Inghilterra, Utopia è popolata da marinai e commercianti.

Le case della capitale sono disposte con tanto ordine che sembrano formare una sola, lunga abitazione. Ognuna dà sulla strada e possiede un giardino progettato con grande cura dall'urbanista incaricato di tracciare la pianta della città. I tetti a terrazzo sono coperti da uno strato più isolante del piombo e le pareti sono di vetro o di seta oleata o verniciata.

Il sistema politico che regge Utopia è una sorta di democrazia patriarcale; ogni gruppo di cinquanta famiglie sceglie tutti gli anni un magistrato: i gruppi familiari sono duecento. I duecento giudici eleggono il principe,

(3) Tommaso Wolsey (1473-1530) fu cancelliere di Enrico VIII dal 1515 al 1529 quando, accusato di tradimento, fu arrestato e sostituito da Tommaso Moro (N.d.C.).

scegliendolo in una rosa di quattro candidati proposti dalla popolazione di ognuno dei quattro cantoni dell'isola, con voto segreto. Il principe, eletto a vita, può venire deposto se sospetto di tendenze tiranniche. Infine, il consiglio dei magistrati funziona sulla base del principio di non discutere mai un problema o un affare complesso nel momento in cui vengono posti per evitare di farsi influenzare dall'emotività della situazione contingente.

A Utopia, sin dall'infanzia, tutti si occupano di agricoltura, e inoltre ciascun cittadino si «specializza» in un'attività artigianale particolare: chi fa il fabbro, chi il tessitore, chi il muratore, chi il carpentiere, e via discorrendo.

Per la prima volta, viene accennato in quest'opera il principio dell'alternanza o rotazione delle attività lavorative, che verrà ripreso spesso nei progetti o nelle attuazioni del socialismo comunitario; tutto ciò in un'epoca in cui l'artigianato è un'attività specializzata e inquadrata in rigide corporazioni distinte dal mondo rurale.

Moro sembra aver avvertito il pericolo che l'industria, ancora ai suoi albori, poteva far correre alle strutture tradizionali del mondo contadino, memore della crisi vissuta dalle Fiandre nei secoli precedenti.

Nel grande affresco di Utopia, l'agricoltura occupa già il posto che le verrà assegnato in seguito dai filosofi del XVIII e XIX secolo: attività privilegiata dell'uomo, pura, «naturale», libera da ogni vizio.

Gli abitanti dell'isola si vestono tutti allo stesso modo, salvo che per certi dettagli che distinguono gli uomini dalle donne e le persone sposate da quelle celibi. Ogni famiglia confeziona da sé i propri abiti.

Nessuno deve restarsene sfaccendato: la vita è regolata e scandita da ritmi precisi. Sei ore sono dedicate al lavoro; alle otto di sera tutti si coricano per un sonno di otto ore; all'alba, assemblee facoltative aperte a coloro che s'interessano di lettere, arti e scienze. Dopo pranzo, un'ora di ricreazione viene dedicata alla musica, a meno che qualcuno non preferisca il giuoco della dama e degli scacchi.

Una giornata lavorativa di sei ore può apparire rivoluzionaria, ma, ci dice Moro, è più che sufficiente se ognuno fa il suo dovere e tutta la popolazione lavora. Ai nostri tempi, aggiunge, gran parte della popolazione vive in ozio assoluto. Le donne, che costituiscono la metà degli abitanti, generalmente non fanno nulla, al di fuori dell'ambito domestico; se lavorano significa che hanno mariti poltroni; i preti sono oziosi; i nobili, improduttivi e sfaccendati, tengono al loro servizio famiglie intere che, similmente, per gran parte del tempo non fanno nulla. Se poi si prende in considerazione il gran numero di mendicanti e vagabondi, ci si rende conto che l'umanità vive alle spalle di un'esigua minoranza di lavoratori effettivi.

I desideri e i bisogni dell'Utopiano si riducono all'essenziale: un vestito di lana e uno di lino, a seconda della stagione. Nell'isola, almeno entro i suoi confini, il commercio è sconosciuto: ogni città è suddivisa in quattro

rioni, ciascuno con un suo mercato. Tutti i padri di famiglia consegnano i prodotti che hanno coltivato o lavorato prendendovi quelli di cui hanno bisogno: sicuri di essere sempre approvvigionati e che non mancherà mai il necessario, ignorano cupidigia ed avarizia.

Degli schiavi, già delinquenti comuni, scontano la loro pena abbattendo i capi di bestiame: gli Utopiani sono troppo buoni per uccidere gli animali. I pasti vengono consumati in comune: gli uomini seduti di fronte alle donne; la cena è allietata da musiche e consiste sempre e soltanto di frutta.

L'oro è considerato alla stregua di qualunque altro metallo vile e lo portano soltanto quelli che sono stati condannati alla schiavitù: catene o bracciali per le pene più lievi, diademi per le condanne più gravi; quanto alle pietre preziose, servono da giocattoli ai bambini. Quando, provenienti da Anemolia, giungono ad Utopia ambasciatori vestiti di seta, sfoggiando oro e pietre preziose, gli Utopiani a volte li scambiano per schiavi o li giudicano dei grandi sciocchi, se non persone incapaci di uscire dallo stadio infantile dell'esistenza.

Sotto il profilo morale, gli abitanti dell'isola felice discutono spesso fra di loro per stabilire cosa è bene e cosa non lo è: questo è il loro unico problema.

Come già in Platone e Aristotele, ritroviamo anche in Utopia prescrizioni relative all'età migliore per sposarsi: diciotto anni per le donne, ventidue per gli uomini come minimo. Le relazioni extraconiugali vengono punite severamente, altrimenti il matrimonio non avrebbe più ragione d'essere; l'adultero viene condannato alla schiavitù, e, se recidivo, a morte.

La guerra, in Utopia, è considerata un'usanza brutale, nel senso letterale del termine, cioè caratteristica del bruto. Ma, aggiunge Moro, bisogna ben dirlo, l'uomo pratica la guerra più spesso delle bestie. Tommaso Moro condanna il principio della guerra, distinguendo tuttavia, sulla scia della Chiesa e più esattamente del *De Bello* di Sant'Agostino, tra guerra giusta ed ingiusta.

Guerra giusta è quella difensiva o di liberazione, condotta per proteggere o liberare lavoratori o mercanti ingiustamente oppressi. In ogni modo, la miglior guerra è sempre quella che risparmia ogni spargimento di sangue.

Gli Utopiani, a tale riguardo, fanno un uso intensivo della corruzione, adottando già quella che più tardi verrà definita «cavalleria di San Giorgio»; l'oro trova un nuovo impiego, servendo per comprare le coscienze vili. Ma una nazione non può servirsi della corruzione se essa stessa non è integra e pura, forte, protetta da una solida armatura morale: una nazione corrotta non può corrompere. Per gli Utopiani è molto meglio corrompere che uccidere; ecco perché mettono da parte riserve d'oro e d'argento. Se proprio devono combattere, mandano in guerra i più malvagi, risparmiando i migliori, ma inquadrano rigorosamente queste singolari truppe per evitare ogni tradimento.

In fatto di religione, la tolleranza degli Utopiani rasenta l'indifferenza. Indubbiamente possedevano, prima dell'arrivo del cristianesimo, alcuni elementari principî religiosi: credenza nell'immortalità dell'anima, in un Dio unico che vuole la felicità dell'umanità ed ha stabilito, al termine della vita, una ricompensa per i buoni e una punizione per i cattivi.

Secondo gli Utopiani la virtù consiste nel vivere seguendo la natura «perché siamo stati creati da Dio per questa vita». Tommaso Moro intende per natura il misterioso sentimento che attira l'uomo verso le cose spirituali, ed è ciò che lo distingue dagli animali.

L'*Utopia* di Tommaso Moro non è una città terrena alla ricerca della città di Dio, né il vascello di salvezza dell'umanità. Essa si giustifica nell'uomo e mira soltanto ad assicurargli sulla terra una vita decorosa. Le sue leggi giuste si fondano soltanto sulla giustizia e l'interesse comune.

La religione viene considerata un fenomeno assolutamente contingente: alcuni possono adorare la luna, altri il sole, altri ancora un dio unico che chiamano Mithra, o addirittura venerare i grandi uomini come si augurerà più tardi Auguste Comte.

Tommaso Moro formula il principio della tolleranza religiosa in termini che anticipano la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo scaturita dalla Rivoluzione francese: «... *that no man shal be blamed for reasonynge in the mayntenaunce of his own religion*» (4).

I sacerdoti utopiani non possono parlare agli uomini in privato o in segreto, ma solo in pubblico: raccomandazione che risulta singolare in un cattolico tanto fervente come il Moro.

In quest'ambito preciso, il realismo del cancelliere d'Inghilterra ha la meglio sulle inclinazioni personali dell'uomo Moro. Effettivamente, una ventina d'anni dopo la pubblicazione di *Utopia*, Moro scrisse ad Erasmo una lunga lettera in cui ribadì la sua intolleranza: «(...) Ho chiesto deliberatamente che venga scritto nel mio epitaffio che ho perseguitato gli eretici; perché odio questa gente, a meno che non si ravveda».

Se *Utopia* ignora il commercio interno e biasima lo spirito di lucro e di competizione che ne deriva, ciò nondimeno ricava dai suoi commerci con l'estero gran parte delle sue risorse. La forza dell'oro sostituisce le virtù guerriere, proteggendo l'isola meglio dell'oceano con un impenetrabile muro di corruzione e connivenze.

Dunque non sono più i guerrieri a dirigere lo Stato, ma mercanti che hanno gestito saggiamente i loro affari. Così si manifestano le aspirazioni della nascente borghesia, già consapevole della propria importanza, che cerca di farsi carico della sua parte di responsabilità politiche. Uomini che

(4) «... che nessun uomo venga mai perseguitato a cagione della sua fede religiosa» (N.d.T.).

hanno già dato prova della loro abilità affaristica necessariamente devono anche essere in grado di guidare, meglio di altri, uno Stato con saggezza, dandogli leggi giuste e preservandolo dalla bancarotta che minaccia molte monarchie dell'epoca.

La guerra è inutile e con essa una casta di guerrieri, la nobiltà di spada di cui Tommaso Moro ha già condannato il lussuoso e vano ozio. Uno Stato ben amministrato si arricchisce con il commercio, non con guerre di conquista.

Proponendo *Utopia* come materia di riflessione, piuttosto che come modello, ai suoi contemporanei, Tommaso Moro non intende, con ciò, abbandonarsi ad una mera esercitazione retorica. Il suo scopo è indurre gli uomini responsabili della società a trasformarla e, di conseguenza, a dare al popolo leggi giuste, più conformi alla ragione. Non pretende di fare una rivoluzione né in Inghilterra né in Europa, ma soltanto d'infondervi uno spirito nuovo, a suo giudizio il vero spirito evangelico, però in pratica, un cristianesimo di facciata, che imprigiona l'individuo nelle costrizioni delle società tradizionali, al riparo da ogni scelta e dai problemi posti dalla libera coscienza.

Se Utopia si avvicina per le sue strutture a tutte le città tradizionali, lo spirito che ne anima le istituzioni discende da una certa concezione dell'umanesimo e, più precisamente, da quella espressa in una certa misura nel *Principe cristiano* di Erasmo.

Itlodeo critica il nostro diritto di proprietà assoluto, illimitato, generato direttamente dal diritto romano – *jus utendi et abutendi*. E chiede che le proprietà fondiari vengano limitate. Come Erasmo nel *Principe cristiano* si augura di rimediare in qualche modo alle eccessive differenze sociali, generatrici di odio e di invidia, contrarie allo spirito del Vangelo.

Alla plutocrazia aristocratica dell'Inghilterra contemporanea, Tommaso Moro contrappone e propone una più equa ripartizione delle ricchezze fondata sul principio cristiano della giustizia e della carità. È difficile, davanti a certi eccessi, dimenticare la frase di San Giovanni Crisostomo, che paragona i ricchi «a dei ladri che derubano i viandanti, trasformando i loro palazzi in caverne dove nascondono il maltolto».

«Il Cristo ci indica un solo precetto, la carità. E l'essenza della carità consiste nel mettere i beni in comune. Dobbiamo imitare l'amore di Cristo per il Padre e fare con lui e gli uni con gli altri un solo corpo e una sola anima godendo o rattristandoci delle stesse cose. Il pane mistico dell'Eucarestia, costituito da un gran numero di chicchi di grano, ed il vino ricavato da tanti grappoli, ci offrono il medesimo insegnamento». Questo passo dagli *Adagia* di Erasmo ci consente di individuare più precisamente le profonde aspirazioni degli umanisti del XVI secolo e dei loro successori.

Indubbiamente Tommaso Moro aveva presente questi principi del cristianesimo tanto vivi nel pensiero degli umanisti. Ma il Lord Cancelliere

doveva anche ricordare alcune ordinanze con le quali i Valois proibivano o limitavano l'uso smodato di drappi d'oro e d'argento, della seta, dei veluti, dei merletti, delle pietre preziose: una politica di austerità che Ronsard ha celebrato come un ritorno della Francia «all'antico onore» (cfr. P. Boissonnade, *Le Socialisme d'État 1453-1651*, p. 13).

L'*Utopia* non è dunque espressione della rivolta di un uomo isolato, ma rappresenta le inquietudini e le aspirazioni di tutta una classe sociale. È per questo che ricorda la *Repubblica* di Platone, senza tuttavia spingerci al punto, come ha fatto H. de B. Gibbins (*English Social Reformers*, Londra, 1892, p. 59), di vedervi «una versione cristiana della Repubblica platonica adattata ad un nuovo ordinamento sociale».

Indubbiamente, «le frequenti allusioni e i riferimenti alla *Repubblica* dimostrano che Moro conosceva bene l'opera politica di Platone e che la *Repubblica* sembra essere stata la più importante fonte d'ispirazione per Moro» (G. Dudok, *Sir Thomas More and his Utopia*, Amsterdam, 1923, p. 72), e tuttavia non credo che Tommaso Moro avrebbe dato una base comunista al suo Stato perfetto se la ripartizione delle ricchezze e l'uguaglianza sociale non fossero stati, già da tre secoli, temi essenziali delle aspirazioni popolari.

Itlodeo, il narratore, fa riferimento a Platone quando dichiara che i popoli possono essere felici a condizione che i filosofi diventino re o che i re si dedichino allo studio della filosofia (*Utopia*, libro I; *Repubblica*, V); o allorché constata che le donne utopiane possono accompagnare i loro mariti in guerra (*Utopia*, libro II, cap. VIII; *Repubblica*, V).

Ma se Tommaso Moro ha letto Platone, lo ha fatto con lo spirito di un uomo d'azione del XVI secolo, preoccupato di conciliare le tradizioni dell'Occidente, gli insegnamenti della filosofia greca, con lo *Zeitgeist* dell'epoca. Come Atlantide, essa è un'isola ben protetta, dotata di una flotta poderosa, ricca d'oro e di metalli preziosi, ma è governata da leggi giuste come l'Atene rinnovata della *Repubblica*. In tal modo *Utopia* esprime l'ideale rinascimentale di gestire i beni di questo mondo senza dovervi rinunciare; e in questo Stato perfetto non s'interessa tanto alla propria immortalità ma alla felicità degli uomini in questo mondo.

Tuttavia, sarebbe inutile cercare nell'opera di Platone un minuzioso programma di organizzazione sociale più o meno analogo a quello di *Utopia*, un piano urbanistico, o le basi di un'economia di consumo fondata sul comune possesso dei beni o su magazzini o empori collettivi. Bisogna dunque cercare altrove le ascendenze dell'opera di Moro, il quale descrive l'isola di Utopia nei minuti dettagli, come se l'avesse visitata o ne avesse letto un resoconto nelle pagine di un viaggiatore di ritorno dal mare Oceano.

Effettivamente, merita di essere segnalato un altro tema della genesi del pensiero utopico e nella stessa *Utopia* di Tommaso Moro: l'impatto del-

l'avventura marinara dell'Occidente e la scoperta del Nuovo Mondo. Se i primi navigatori pensavano di trovare al termine dei loro peripli un'umanità *naïve*, come se fosse appena uscita dalle mani del Creatore, ed estranea alle preoccupazioni dell'Europa, dovettero ricredersi molto presto. Le descrizioni del Nuovo Mondo apparivano spesso ai curiosi che le interrogavano come le frottole uscite dalla bocca di un Itlodeo. Ma indubbiamente ricavavano da simili descrizioni meravigliose e mirabolanti l'idea che l'uomo aveva saputo realizzare strutture sociali senza pecche, le sole che potevano giustificare l'individuo, come il disegno d'insieme di un mosaico spiega la collocazione e il colore di ogni tassello di marmo.

L'Impero inca, come apparve ai *Conquistadores*, era razionale, geometrico, costruito pezzo per pezzo, all'inizio del XV secolo, dall'inca Yupanki, soprannominato Patchakutek che significa «Riformatore del Mondo»; riuscì a riunire in un solo impero compatto tribù indie eterogenee che parlavano una dozzina di lingue diverse.

Dapprima il sovrano fece delimitare i territori di ciascuna tribù, affidando a diversi funzionari l'incarico di radunarle e di farne il censimento. Quindi fece dissodare terre incolte, costruire canali e terrazzamenti, tracciare la pianta delle città. La ripartizione della terra e la costruzione di granai pubblici richiesero cinque anni. Portata a termine questa prima parte dei suoi progetti, Yupanki fissò le regole del lavoro obbligatorio e dell'addestramento militare; un anno dopo, regolamentò il modo di vestire, determinando il numero, la qualità e il modello degli abiti per ogni suddito, creando magazzini di vestiario e fissando il tributo in abiti che ogni famiglia doveva pagare. Regolamentò anche il matrimonio, riformò il calendario e fece ricostruire la capitale. A tal fine, fece preparare una sorta di plastico *ante litteram* che riproduceva la futura città, secondo i suoi desideri, poi riunì i capifamiglia ed assegnò a ciascuno una casa indicandogliela sul progetto in scala ridotta. Risolse poi il problema delle differenze linguistiche imponendo a tutti di imparare il linguaggio quetchua. Infine, promulgò leggi suntuarie, vietando i cibi rari e lussuosi e regolamentando rigorosamente l'uso degli abiti di lana fine, di gioielli e altri ornamenti.

Il suo Impero si chiamava Tavantinsuyu – le quattro parti del mondo – e la capitale Cuzco, «l'ombelico», il centro del mondo. Ogni «parte del mondo» ricadeva sotto il controllo di un funzionario che gli Spagnoli chiamarono viceré. I capifamiglia, dai venticinque ai cinquant'anni, erano divisi in gruppi di dieci, ed uno di essi, o decurione, comandava gli altri nove. Cinque decurioni, o gruppi di cinquanta famiglie, ricadevano sotto l'autorità di un capo; due gruppi di decurie formavano una centuria il cui capo era assistito da un aiuto; cinque centurie venivano dirette da un «capitano», per usare il termine di Garcilaso de la Vega, nei suoi *Comentarios*, apparsi a Madrid nel 1723 (libro II, cap. XI); due gruppi di cinque centurie ricadevano sotto l'autorità di un «capo di mille». Lo *hunu* comandava die-

cimila uomini, e il *tukrikuk* – colui che vede tutto – quarantamila uomini. Il compito di questi funzionari veniva facilitato dalla rigida disciplina che regolava i sudditi, i quali potevano aspettarsi la loro visita in qualunque momento, e dovevano perciò lasciar aperte le porte delle abitazioni ed anche consumare i pasti a porte spalancate.

Quindi 1331 funzionari governavano 10.000 sudditi; a questi bisognerebbe aggiungere gli ispettori in missione ufficiale e gli emissari in incognito che viaggiavano senza posa da un capo all'altro dell'Impero inca.

Per far quadrare i conti, mantenendo la perfetta armonia di questo stupefacente sistema decimale, ciascun funzionario poteva «requisire» uomini e donne in soprannumero destinandoli al culto del sole o al servizio dell'imperatore; oppure poteva creare nuovi raggruppamenti, sempre secondo il criterio decimale onnipresente. Se, al contrario, una comunità non quadrava per difetto, egli vi inseriva individui stranieri per ricostituire gli effettivi.

I celibi, a venticinque-ventisei anni, venivano sposati d'ufficio; l'adulterio era punito con la morte. La gente del popolo, allorché si sposava, riceveva due vestiti di lana o di cotone presi dai magazzini di Stato: uno per i giorni feriali ed uno per la festa, più un mantello da lavoro che serviva tanto a coprirsi quanto a trasportare terra o pietre. Dovevano conservare i loro abiti fino ad usura totale.

Il principe imperiale non veniva cresciuto nell'ozio e nel lusso ma, al contrario, in una rigida disciplina, più dura di quella degli altri bambini di sangue reale.

Il territorio di ogni comunità era suddiviso in tre parti: i raccolti della prima venivano offerti al sole, quelli della seconda all'imperatore, e infine la terza parte era destinata alla sopravvivenza della comunità.

Tutti i cittadini dovevano lavorare, salvo i vecchi di più di sessant'anni, gli infermi, i malati; gli stessi ciechi venivano impiegati per sgranare il mais.

Nessuno doveva fare più o meno del lavoro assegnatogli; nel primo caso avrebbe permesso ad un altro di oziare, nel secondo sarebbe stato lui stesso uno sfaccendato. Anche il lavoro era regolamentato: talune occupazioni giudicate insalubri, come l'estrazione del cinabro o la pesca delle ostriche perlifere, erano proibite. Inoltre, numerose giornate festive – in numero di centocinquantotto per anno, senza tener conto delle feste familiari – assicuravano ai lavoratori un riposo sufficiente.

Infine, cosa che colpì di più gli Spagnuoli, gli Inca facevano grande uso d'oro: lo impiegavano per rivestire templi, famoso quello di Cuzco, e nei giardini sacri dove, secondo Garcilaso (*Comentarios*, libro III, cap. XXIV), tutto era d'oro fino: gli alberi e i loro frutti, gli uccelli sui rami, le pannocchie di mais, i fili d'erba, gli insetti, e perfino un gregge di lama con il suo pastore.

Secondo la religione inca, lo Spirito creatore non poteva mai venire raffigurato in una qualsiasi forma visibile perché il Divino veniva concepito come un qualcosa di non rapportabile all'uomo (cfr. Markham, *The Incas of Peru*, cap. VIII). Gli Inca dedicavano un culto particolare ai «Grandi Esseri», paragonabili alle Idee platoniche delle cose; così l'Idea del Lama, l'Idea del Mais venivano onorate con speciale devozione.

I contemporanei, almeno quelli che non si erano fatti travolgere completamente dal miraggio dell'oro, provarono un sentimento di grande ammirazione per quest'impero tanto solidamente strutturato, le cui strade superavano quelle romane per lunghezza e tecniche di costruzione, ed i cui sudditi erano d'una frugalità esemplare.

«Gli Inca seppero governare il loro popolo con tanta saggezza che non v'erano tra essi né un ladro, né un vitioso, né un otioso, né una femina adultera o di malaffare» (*Testamento di M.S. de Laguizamo*, cit. in Baudin, *cit.*, p. 65).

Diverse istituzioni degli Inca ricompaiono stranamente nell'*Utopia* di Tommaso Moro:

- inquadramento della popolazione in un rigoroso sistema numerico;
- interventi arbitrari per mantenere l'equilibrio numerico succitato;
- lavoro obbligatorio per tutti;
- economia statale, distribuzione dei beni secondo i bisogni delle famiglie;
- mancanza di ogni fasto: l'oro, metallo utilizzato dalla società inca, non è affatto un fine né la molla che fa scattare il desiderio;
- culto del sole o della luna o di un Dio supremo chiamato Mithra dagli Utopiani.

A tutto ciò, Moro ha aggiunto le nebbie d'Amaurote, le case allineate l'una accanto all'altra ai due lati della strada ciascuna con il suo giardinetto, e il fiume attraversato da un ponte famoso.

Indubbiamente, l'*Utopia* fu stampata nel 1516 e Cortés intraprese la conquista dell'Impero inca il 22 aprile 1519. Ma gli Spagnuoli si erano installati a Cuba già nel 1501 e avevano raccolto dagli Indios molte notizie sul favoloso *Eldorado*. Nel 1518, il governatore spagnolo di Cuba, Velasquez, inviava Juan de Grijalva a prendere possesso ufficialmente del paese. Possiamo ragionevolmente supporre che l'avessero preceduto diversi messi ed esploratori, partiti dalla stessa Cuba, che si trovava proprio alle porte dell'Impero del Sole.

Moro parla d'informazioni raccolte di prima mano e forse ha incontrato davvero, ad Anversa, il navigatore che egli chiama Itlodeo: «Portoghese di nascita (...) un uomo dal volto cotto dal sole e dalle intemperie, con una grande barba bianca, che aveva tutta l'aria di un marinaio».

Effettivamente, nelle relazioni dei quattro viaggi effettuati fra il 1497 e il 1504, Amerigo Vespucci parla di ventiquattro compagni che ha lasciato

in un fortino di Capo Fris in Brasile. Itlodeo, il narratore di *Utopia*, dichiara di essere stato uno dei ventiquattro pionieri rimasti sul posto, nel punto più lontano toccato dai navigatori all'epoca del loro ultimo viaggio nella Nuova Castiglia.

Dopo aver attraversato diversi paesi con cinque compagni, la buona sorte consentì ad Itlodeo di raggiungere Ceylon, che ribattezzò Taprobane, secondo l'usanza del tempo, e di qui Calicut dove incontrò dei navigatori portoghesi che lo riportarono in patria.

Amerigo Vespucci, nella quarta delle sue *Lettere*, stampate a Firenze nel 1505 e di cui apparve due anni dopo una traduzione latina, menziona infatti questo avventuroso itinerario.

Non credo comunque sia possibile stabilire connessioni fra l'*Utopia* di Moro e l'Impero inca mediante le *Lettere* di Vespucci. Infatti, il celebre navigatore non descrive né una città né uno Stato che assomiglino, neanche da lontano, a quel che fu l'Impero inca. Le osservazioni di Vespucci potevano servire, al massimo, come base per una filosofia del «buon selvaggio» ma non come fondamento dell'*Utopia* di Moro. Vespucci infatti parla dei felici nativi che vivono senza leggi, senza regole e senza alcuna imposizione, e disprezzano l'oro perché ignorano il valore che gli attribuiscono i marinai giunti da occidente.

Tommaso Moro, al contrario, ha forse ritrovato, al fondo del suo pensiero, le strutture della società tradizionale che rinchiudono l'individuo nel protettivo isolamento di leggi giuste e lo liberano dal peso del libero arbitrio, eredità del cristianesimo.

Per molto tempo la scoperta del Nuovo Mondo continuerà ad esercitare grande influenza sul pensiero dei filosofi. Anche quando grandi esplorazioni condurranno alla scoperta delle terre australi, l'importanza del Nuovo Mondo resterà sempre fondamentale per l'Occidente che è stato guidato, nella mitica traversata dall'oceano, da un sogno di compensazione, archetipo del cammino che conduce alla città radiosa, al di là del mare, poi al di là dello spazio – infine al termine della notte.

Eppure la delusione dei navigatori che non hanno affatto trovato il Paradiso Terrestre, nel 1638 induce il vescovo Godwin a teorizzare i viaggi interplanetari, nelle avventure di Domingo Gonzales, nome che evoca i *Conquistadores* (5). Un'altra operetta, attribuita al vescovo Wilkins, *The Discovery of a World in the Moon* (6), pubblicata sempre nel 1638, esprime i sogni nati dall'epopea del Nuovo Mondo e, in un certo senso, li aggiorna.

(5) Il titolo dell'opera, apparsa anonima e postuma (Godwin era morto nel 1633) è: *The Man in the Moone: or a Discourse of a Voyage Thither by Domingo Gonzales the Speedy Messenger* (N.d.C.).

(6) Potrebbe trattarsi dello stesso libro con altro titolo (N.d.C.).

«Non abbiamo ancora un Drake, né un Cristoforo Colombo o un Dedalo che inventino per noi un vascello aereo», scrive il vescovo Wilkins, «e tuttavia non dubito che il tempo, padre di verità sempre nuove e che ci ha rivelato tante cose di cui i nostri progenitori erano all'oscuro, donerà ai nostri discendenti ciò che oggi desideriamo senza poterlo conoscere (...). Keplero non dubita che l'arte di volare verrà scoperta ben presto e che gli uomini di questa nazione [gli Spagnuoli] fonderanno una delle prime colonie sulla luna».

Campanella chiamerà *Città del Sole* il suo sogno di una società migliore e Bacone *Atlantide*. Ma forse, a fronte di questi sognatori, bisogna pensare ad un uomo concreto, l'inca Yupanki, detto Patchakutek – il Riformatore del Mondo –, fondatore del primo Stato totalitario a cui guarderà l'Occidente, ritrovando in esso le strutture repressive alle radici della propria angoscia.

9. DALLA CITTÀ DEL SOLE AL SOGNO DEL GRANDE MONARCA

Campanella non è un umanista alla maniera di Erasmo o Tommaso Moro. L'opera da lui scritta esprime la sua duplice veste di uomo di Chiesa, rispettoso della gerarchia romana, e di uomo consapevole della miseria dei suoi, dell'inadeguatezza del Vangelo in quanto cardine di una società nuova.

Per questo frate, figlio di un operaio, la vita è un'avventura seria e la lotta per l'avvento di un'era migliore una battaglia concreta. Partecipa al complotto calabrese (1) e prepara la venuta della città celeste annunciata da Gioacchino da Fiore, un eremita, anch'egli calabrese, che pensava di aver scoperto la chiave segreta delle Scritture in grado di rifondare il Vangelo eterno da predicarsi a tutti i popoli durante gli Ultimi Giorni, all'alba del Regno dello Spirito.

Campanella trasmette in pieno XVI secolo – che altri chiamano Rinascimento – la grande speranza millenarista sempre viva nel popolo.

L'era nuova doveva cominciare nel 1600, il paese eletto era la Calabria, la povera ed aspra regione dov'è nato, dove ha preso coscienza della miseria degli umili e della loro ansiosa fede. Là avrebbe dovuto presentarsi il Maestro supremo, il *Novus Dux*, capace d'infondere nell'umanità l'amore per le ricchezze spirituali e di castigare la Chiesa divenuta mondana e corrotta.

Ma, una volta di più, l'avvento della città perfetta si fa attendere, e a Campanella non resta che continuare a vivere intensamente il suo sogno nell'abisso del carcere, sperando che un giorno nasceranno uomini capaci di realizzarlo.

Forse vale la pena fermarsi un attimo a riflettere sul destino di questo calabrese che vide succedersi tante speranze e moti rivoluzionari: la

(1) Del 1597 contro le autorità spagnole. Si salverà dalla condanna a morte fingendosi pazzo, ma sarà relegato al carcere a vita (N.d.C.).

riforma agraria dei Gracchi, la rivolta degli schiavi guidati da Spartaco, l'attesa del Millennio e della Città del Sole, fino alla esplosiva situazione del Mezzogiorno (2), che si protrarrà ben oltre il Cinquecento. L'Italia meridionale apre nella storia del pensiero rivoluzionario il capitolo dei grandi latifondi.

Nel 1602, Campanella aveva già preparato, a grandi linee, lo schema della *Città del Sole* nella prigione di Napoli dove l'aveva portato il fallimento del moto insurrezionale calabrese; ma non la pubblicherà che nel 1623, a Francoforte, nell'ambito di un ponderoso trattato filosofico.

In quest'opera, Campanella descrive sotto forma di dialogo, come usavano fare spesso gli antichi, una città visitata da un capitano di vascello genovese dopo essere approdato da Taprobane (Ceylon), ed aver attraversato una foresta e poi una grande pianura sotto l'Equatore. La città sorge su una collina ed è formata da sette grandi anelli concentrici che portano il nome dei sette pianeti. Il viaggiatore ne raggiunge la sommità dove, su un grande spiazzo, sorge uno splendido tempio sormontato da una cupola che simboleggia il cielo stellato. Sull'altare vi sono due globi: uno rappresenta il cielo, l'altro la terra; sette lampade d'oro ardono eternamente nel tempio. Il sovrano della città è un sacerdote chiamato il Metafisico, ed è assistito da tre dignitari: Pon, Sin e Mor; i loro nomi, nel linguaggio del posto, significano Potenza, Saggezza e Amore.

Agli albori dei movimenti millenaristi, nel 1150, Eudes della Stella aveva fondato una nuova Chiesa i cui dignitari venivano chiamati Saggezza, Ragione, Giudizio (N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, p. 48). Sembra proprio che Campanella se ne sia ricordato scrivendo la *Città del Sole*.

Potenza è responsabile dell'esercito e della difesa del paese. Saggezza presiede alle arti liberali e ai mestieri, nonché allo sviluppo delle scienze: lo assistono alcuni aiutanti specializzati nelle diverse branche del sapere umano. Amore veglia sui rapporti sessuali, rigidamente regolati, sull'educazione, l'agricoltura, gli approvvigionamenti e sulla medicina.

In ogni campo regna sovrano il comunismo. Ogni quartiere ha i suoi granai, le sue cucine, i suoi refettori. Come gli Utopiani, gli abitanti della Città del Sole consumano insieme i pasti, gli uomini seduti da una parte della tavola, le donne dall'altra, mentre i più giovani provvedono al servizio.

In una prima fase della sua riflessione, Campanella ritiene che l'amore libero e l'educazione di gruppo dei bambini possano preservare la società dal concetto di proprietà privata. L'egoismo deve allora sublimarsi in amore della comunità contemporaneamente allo scomparire del furto, del-

(2) In italiano nel testo (N.d.T.).

l'omicidio, dell'adulterio e dell'incesto. Gli unici possibili delitti in questo tipo di società (la menzogna, l'ingratitude, la pigrizia, l'ipocrisia) vengono puniti severamente.

Il vecchio frate imprigionato insiste spesso sull'importanza dei rapporti sessuali perché, egli scrive, i Solariani non riescono a capire come mai ci si prenda tanta cura di migliorare le specie di animali domestici lasciando invece al caso e alla *routine* la riproduzione umana. È dunque bene che medici ed astrologi regolino gli amori degli uomini per il bene più grande della società.

I Solariani ritengono infatti che la riproduzione sia di competenza della Repubblica, la quale è anche più qualificata della famiglia ad educare i bambini ed a farne dei buoni cittadini.

Quando hanno raggiunto due anni d'età, i bambini vengono svezzati ed allevati in comune; apprendono «tutte le arti» e devono essere capaci di praticare ogni mestiere, per poter poi scegliere quello in cui eccellono.

Campanella, come Tommaso Moro, denuncia il flagello sociale costituito dall'ozio e dall'inattività. Su trentamila Napoletani, dice, meno della metà lavora. I Solariani sono esenti da questo flagello: la loro giornata lavorativa consta di quattro ore, un progresso rispetto alle sei ore degli Utopiani. Non conoscono i mali provocati dalla sorte o dalla miseria; essi si servono dei beni di questo mondo senza servirli.

La società solariana, come quella di Utopia, è suddivisa in raggruppamenti numerici: decurie, centurie, quartieri. I magistrati, scelti dai quattro dignitari, si riuniscono ogni otto giorni con i capi divisione: i decurioni, i centurioni, e tutti gli uomini dai cinquant'anni in su. Possono essere destituiti dal popolo. Solo i quattro grandi dignitari non si dimettono dal proprio incarico che per trasmetterlo ad uomini più saggi di loro.

Le leggi sono chiare e non molto numerose, come già auspicavano Erasmo e Tommaso Moro che conoscevano bene la complessità di leggi ed ordinanze del loro tempo.

Campanella, all'epoca del tentativo insurrezionale calabrese, era forse sostenitore di una religione naturale negante i dogmi della Trinità, dell'Incarnazione, della divinità di Cristo, del Paradiso, del Purgatorio e dell'Inferno? Per ammetterlo, dovremmo basarci soltanto sulle affermazioni dei testimoni a carico, dell'Inquisizione e del Viceré di Napoli. Niente, nei suoi scritti, ci permette di giudicare Campanella un eretico; al massimo, potremmo individuare nel suo pensiero una volontà di dimostrare che la religione naturale prepara al cristianesimo, a meno che un cristianesimo «allargato» non finisca per trasformarsi nella religione naturale di tutti gli uomini.

E tuttavia Campanella è stato perseguitato e imprigionato come eretico, benché fosse campione della reazione cattolica contro la Riforma. Forse perché aveva cercato di ottenere da Roma che la messa venisse celebrata

in volgare, la comunione data sotto le due specie, e l'abuso d'immagini sacre condannato.

Come tutti gli umanisti, da Erasmo a Guglielmo Postel, San Francesco di Sales e Tommaso Moro, anche Campanella ha vissuto profondamente la contrapposizione fra il protestantesimo e lo spirito che animava il XVI secolo, il Rinascimento auspicato dagli umanisti. È rimasto fedele al cattolicesimo, ai suoi riti, alla sua gerarchia, perché ne sentiva la necessità, il prezzo da pagare per l'umanità.

Per comprendere la Città del Sole, di cui certi aspetti possono apparirci infantili, bisogna far riferimento alla metafisica di Campanella, alla sua concezione del mondo.

Secondo Campanella esistono due principî essenziali: l'Essere e il Nulla, dal cui interagire nascono esseri contingenti, limitati nel tempo. Gli attributi dell'Essere sono la potenza, la sapienza e l'amore; quelli del Nulla – o negazione dell'Essere – l'impotenza, l'ignoranza e l'odio. Tutte le creature partecipano, in quanto enti, delle virtù dell'Essere, in misura maggiore o minore; ma partecipano anche dei non attributi del Nulla, in quanto imperfette, e proprio questa imperfezione tende a pervertire le loro caratteristiche divine, al punto di generare, per permutazione, i loro contrari.

Questa concezione deriva dalla Kabbala, dall'Albero delle *Sephiroth* i cui principî sono altrettante modalità dell'Essere, e dall'albero dei *Qeliphoth* i cui frutti non sono che «bucce» che racchiudono il nulla (vedi, a tale riguardo, lo *Zohar*, I, 27 a).

Campanella conferisce alla scienza un'importanza particolare. Tutti i magistrati e i dignitari solariani sono scienziati, non dei semplici eruditi. La loro conoscenza non si fonda, come accade ai giorni nostri, unicamente sulla memoria e su nozioni libresche, e sulla sola logica aristotelica. Il sapiente, nella Città del Sole, osserva, medita, riflette, cerca di scoprire le leggi segrete della creazione. Una simile scienza di certo è segno d'uno spirito superiore capace di applicarsi a tutti i problemi, e dunque in grado di concepire e redigere leggi sagge, di governare.

Non deve sorprenderci la grande facilità con cui si moltiplicano, nella *Città del Sole*, le invenzioni pratiche: aratri a vela, battelli a ruota o a maniche, rendono meno faticoso il lavoro degli uomini, così come terribili macchine da guerra e fuochi artificiali difendono egregiamente la città.

Tutte le mura della città sono ornate da affreschi che illustrano e presentano ogni scienza: carte geografiche, alfabeti di tutte le lingue della terra, diagrammi che spiegano ogni fenomeno, figure geometriche, ritratti di grandi uomini ed anche, in teche di vetro, campioni di minerali, esemplari di piante, immagini di animali con le rispettive corrispondenze planetarie ed influenze sulle diverse parti del corpo umano. L'intera città è un Palazzo delle Scoperte dove si apprende la scienza con diletto.

Tommaso Moro aveva già scritto che gli Utopiani «non trovano piacere più grande che sollevare il velo che cela i meravigliosi segreti della Natura, persuasi che Dio, il più grande degli artisti, lieto di vedere ammirate le sue opere, è grato degli sforzi che essi compiono per studiare il suo operato, lodando la sua perfezione, anziché tenere sempre gli occhi rivolti verso terra senza osare spezzare con il pensiero i legami che alla terra li avvincano» (*Utopia*, II, cap. VI).

Similmente, Guglielmo Postel, un altro ispirato personaggio di questo stupefacente periodo, dichiara: «Bisogna conoscere Dio per lodarLo, amarLo, e farLo conoscere (...) Bisogna anche studiare le Sue opere (...) e quindi imparare a conoscere le cose naturali, le morali, le artificiali, le miste, e soprattutto l'agricoltura».

La scienza, nella riflessione di Tommaso Moro e più ancora in quella di Campanella, ha una portata metafisica, essendo una modalità dell'Essere: un bene opposto al male, all'ignoranza. Ecco perché essa è uno degli attributi della Città di Dio.

La Città del Sole è un grande Essere collettivo a immagine del mondo. La sua missione è riunire dentro le sette muraglie tutta l'umanità. Partecipa con tutte le sue forze all'Essere in quanto affermazione assoluta, e si oppone alla società contemporanea, parziale negazione di Esso, perché tende a regnarvi il male nella sua triplice forma: Impotenza, Ignoranza, Odio. Dunque, è necessario sviluppare i principî opposti: Potenza, Sapienza e Amore, che costituiscono gli arcani alla base di ogni vita sociale, i principî stessi, secondo Campanella, del cristianesimo vivente.

Nel miraggio della Città del Sole, il frate incarcerato ha espresso lo spirito del suo tempo: riconciliare l'Occidente con se stesso accordando l'insegnamento di Cristo con l'umana ragione, il Vangelo con la felicità dell'uomo sulla terra: la Città di Dio e la Città Terrena.

Per realizzare il cristianesimo, per edificare in questo mondo la città perfetta, bisogna dapprima liberare l'uomo dalla sua innata incapacità a concepire e a realizzare, dall'odio che limita il suo pensiero, e soprattutto, secondo il pensiero rinascimentale, dall'ignoranza, radice di ogni male.

Il sangue di Cristo ha affrancato l'uomo dal peccato originale, ora bisogna liberarlo dalle leggi ingiuste che l'imprigionano nell'ignoranza e in desideri fallaci. Solo allora l'uomo potrà costruire la Città di Dio sulla terra, grazie a leggi giuste, alla conoscenza e all'uso delle tecniche. La liberazione dell'uomo ad opera della scienza diventerà ben presto, nel pensiero occidentale, una sorta di seconda redenzione.

Tuttavia la Città del Sole non rappresenta che uno dei molteplici aspetti del pensiero di Campanella, il più tardivo. Le sue prime aspirazioni e speranze si sono confuse con la sommossa calabrese, un sussulto millenaristico: l'attesa d'un messia, della venuta di un Padre maestro del Giudizio.

Così si spiega questa speranza in un Grande Monarca che avrebbe steso sull'Europa unificata la sua paterna protezione: ricordo tenace del ritorno dell'imperatore Federico annunciato dai profeti millenaristi del XII secolo.

Per alcuni ispirati, il regno di Luigi XIV dà nuova vita all'Imperatore degli Ultimi Giorni, il *Novus Dux* preannunciato da Gioacchino da Fiore.

Questa credenza non è una follia mistica passeggera, ma il prolungamento della speranza messianica che aveva circondato la dinastia capetingia nei secoli XI e XII. «Il re di Francia veniva unto con la Santa Ampolla portata da una colomba discesa dal Cielo; e il suo mantello era un orifiamma similmente disceso dai Cieli, ed egli era dotato di poteri taumaturgici di guaritore» (N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, p. 86).

Guglielmo Postel e poi Campanella hanno sognato un Impero che riunisse la cristianità sotto lo scettro di un nuovo Carlomagno, in attesa della Parusia e del Giudizio.

Erasmus considerava impossibile ed anche non auspicabile l'instaurazione d'una monarchia universale. Con ciò, non faceva altro che esprimere l'opposizione degli umanisti a tutto quello che proveniva dal popolo, ad ogni millenarismo, i cui eccessi e la rozza speranza giudicavano ugualmente deprecabili. L'umanità, diceva Erasmo, non ha alcun interesse che Francesco I abbia la meglio su Carlo V, impadronendosi dei suoi domini. Al contrario, il bene dell'umanità esige che ognuno viva in buona armonia con il suo vicino.

Guglielmo Postel si proponeva di dimostrare dapprima la non-contraddizione fra la ragione comune ed i dogmi cristiani, al fine di ricondurre alla fede nel Cristo l'intero genere umano, inclusi «i poveri Ismailiti» – come chiamava i musulmani. I modi che raccomandava per raggiungere un fine tanto nobile nella sua grande opera *De Orbis Concordia* (La Concordia universale), si rifacevano al ricordo di quel Vangelo eterno che doveva venire predicato agli uomini alla fine dei tempi: proponeva di tradurre il *Corano* in francese o in latino ed i *Vangeli* in arabo. Presentò questo programma all'arciduca Ferdinando, re dei Romani, aggiungendovi l'augurio di un progetto di alleanza fra il Re Cristianissimo e i Turchi, auspicio che riesumava il vecchio sogno secondo cui il Gran Turco avrebbe ricevuto il battesimo dal Sovrano Pontefice e l'umanità, provvisoriamente divisa dall'Islam, avrebbe ritrovato l'originaria unità, prima della Fine dei Tempi.

Venti anni dopo Postel, Campanella fa il suo Grande Progetto, e vi dedica il resto dell'esistenza. Se nel 1600 egli rivede e modifica in carcere il suo trattato *Monarchia di Spagna* è perché ha cercato, a sua volta, di realizzare la città universale, sollevando la Calabria contro il giogo spagnolo, il Regno dell'Anticristo.

Secondo Campanella, tutti i popoli ricondotti alla vera fede dovranno formare una sola nazione, sotto l'autorità del papa o di un monarca che

s'incaricherebbe, come vicario del pontefice, degli affari temporali: il re di Spagna o il re di Francia.

Campanella comincia a pensare alla Francia a partire dal 1628, perché la Guerra dei Trent'Anni ha scosso seriamente la fortuna degli Asburgo. Propone dunque al Re Cristianissimo la missione di cui il re di Spagna si è dimostrato indegno e incapace: ricostruire e purificare il Tempio, riformare il cristianesimo perché possa venire accettato da un'umanità rigenerata come sola e unica religione. Precisa e definisce meglio le sue speranze nell'*Egloga* per la nascita di Luigi XIV, riproponendovi in maniera più aderente ad un cristianesimo ortodosso le idee-cardine della *Città del Sole*, ma esprimendole in uno stile che ricorda curiosamente le *Centurie* di Nostradamus: «Pietro correggerà da sé i suoi errori. Il Francese sottometterà il mondo intero all'autorità di Pietro e il suo carro sarà guidato dalle briglie di Pietro».

Il nuovo regno preconizzato da Campanella dovrà chiamarsi «Città del Sole» o «Heliaca», e rispettare le leggi degli antichi profeti: i poteri spirituale e temporale vi si confonderanno e il lavoro, se equamente distribuito, sarà come un giuoco: «La pace e il diritto regneranno sovrani se a comandare saranno i giusti e se obbediranno a coloro che lo spirito vivifica (...). I gigli d'oro annunziano un secolo d'oro, e gli abiti saranno bianchi. Tutti riconosceranno un solo Padre, un solo Dio, e saranno uniti dalle leggi d'un amore fraterno».

Se Guglielmo Postel ha proiettato nel suo sogno l'alleanza ottomana di Francesco I, la visione di Campanella riflette, per non dire che in certa misura lo prepara, il sogno d'egemonia di Luigi XIV – che la Città di Parigi, nel 1680, soprannominerà Luigi il Grande. Nei primi anni del suo regno egli infatti sembrò incarnare tutte le speranze nel Grande Monarca.

Anche se i contemporanei si stancheranno del suo lunghissimo regno e di questo re che sembrava eterno, come il secolo che rappresentava, il miraggio abbaglia Voltaire. Altri filosofi dopo di lui riprenderanno il tema del despota illuminato, capace di fare il bene del popolo, purché accondiscenda a circondarsi dei più meritevoli e intelligenti dei suoi sudditi, senza alcun pregiudizio di nascita: un tema familiare al pensiero politico del XVIII secolo.

Non mi sembra giusto sostenere, come ha fatto Mumford, che le utopie della Rinascenza sono meno preoccupate dei fini che dei mezzi (*The story of Utopias*, p. 108). La finalità delle città radiose è sempre evidente, anche quando i «mezzi» assumono l'aspetto prestigioso di una città disegnata da Leonardo da Vinci. L'armonia dei loro progetti è sempre strettamente collegata ad una organizzazione politica considerata più razionale, se non all'avvento del regno di Cristo, come sognava il Savonarola per Firenze nel 1495.

I «mezzi», le modalità di attuazione differiscono a seconda dei momenti storici, le classi sociali sottolineano la differenza fra millenarismo e utopia, ma il fine resta lo stesso.

Il «mezzo» di Savonarola è una catarsi: la purificazione degli uomini per preparare la terra al regno di Cristo, a cominciare proprio da Firenze, la Città Eletta. I roghi che accende ardono tesori d'arte – ai suoi occhi un mucchio d'immondizia. Ragazzetti indottrinati stendono sulla città una rete di delazioni e di abusi: ai suoi occhi «la vigilanza dei puri», di coloro che Cristo voleva andassero da lui, «lasciate che i fanciulli vengano a me», come è scritto nel Vangelo.

Leonardo da Vinci, divenuto urbanista, *météorologos*, insiste come Aristotele sull'igiene urbana e, come Ippodamo o l'inca Yupanki, sulla «distribuzione della popolazione nelle case e nei diversi quartieri in modo da evitare qualsiasi concentrazione di popolazione che minaccerebbe l'igiene pubblica e nello stesso tempo l'ordine» (Eugenio Garin, *La cité idéale de la Renaissance italienne*, in *Les Utopies à la Renaissance*, p. 14; vedi anche gli scritti di Maurice de Gandillac, Pierre Mesnard e Luigi Firpo in questa stessa opera).

Le utopie del Rinascimento richiamano le strutture della *Repubblica* di Platone e prefigurano quelle a venire, presentandosi sotto forma di comunità ristrette, accortamente dirette, dove sono state instaurate, una volta per tutte, le leggi giuste che assicurano la felicità degli uomini. L'individuo apprende fin dalla più tenera età a conformarsi. Deve adattarsi allo schema sociale che gli viene proposto, imposto, per potersi rendere più utile alla comunità di cui fa parte e trasformare in ideale il senso stesso di questo servizio.

L'urbanesimo è strettamente legato a precise strutture politiche la cui rigidità rammenta le caste socio-professionali della *Repubblica* platonica. La lotta di classe, prefigurata dai movimenti millenaristi, vi è negata, come pure l'odio dei poveri per i ricchi.

Tutte le utopie rinascimentali risolvono questo problema o separando rigidamente le classi sociali mediante recinti di pietra e rafforzando l'assenza di qualsiasi competizione fra cittadini, o, al contrario, preconizzando una società di eguali la cui unità sottintende la riconciliazione degli umili con i potenti.

In Leonardo da Vinci sono veri e propri piani abitativi e di strutture urbane a segnare la distinzione fra le classi: al piano superiore, alla luce del sole e della verità stanno i gentiluomini e i governanti; sotto, i lavoratori e la plebaglia. La città dell'Alberti si fa carico delle stesse preoccupazioni della *Repubblica* platonica, con le sue classi socio-professionali separate le une dalle altre da tre cerchi concentriche di mura.

In tal modo, a fronte dei movimenti millenaristi e di una gravissima crisi religiosa, il Rinascimento guarda all'urbanesimo e agli antichi temi della città platonica.

Anche Kaspar Stiblin riprende questi motivi, ormai espressione caratteristica della riflessione di una certa classe sociale. Eudemonea, capitale dell'isola di Macaria, è circondata da tre cinte concentriche, separate da fossati colmi d'acqua; tutt'intorno si estendono terreni incolti, spalti naturali destinati a facilitare la difesa della città. All'interno di Eudemonea, la rete stradale, a forma di stella, converge verso il palazzo, sede del governo, proprio al centro della città.

Il civismo degli abitanti, divisi in patrizi e plebei, non si fonda sull'uguaglianza ma sull'accettazione di determinati valori morali. «Gli uni, illustri e onorati, gli altri modesti e oscuri: ma questi ultimi non invidiano affatto i potenti che, dal canto loro, ben lungi dal disprezzarli, li proteggono».

Tutti vestono in maniera sobria e uniforme, e l'abbigliamento varia soltanto in funzione del sesso o del rango sociale, a seconda che si tratti di senatori, di patrizi, di plebei, di donne sposate o di giovinette.

Le rivendicazioni della borghesia rinascimentale vengono a galla: «La vera nobiltà non si acquista grazie agli antenati o con la tracotanza; soltanto le opere onorate possono procurarla».

Gli abitanti di Eudemonea non hanno bisogno di lavorare molto perché si accontentano di poco; essi aspirano a lasciare ai loro figli non ricchezze materiali, ma il bene prezioso di un'educazione rigorosa.

La città-modello è isolata dal resto del mondo e le mura che la cingono non sono soltanto fortificazioni militari. «Convinti che gli uomini sono per natura più inclini alla perfidia che alla virtù, i magistrati impongono ai loro concittadini di non viaggiare mai al di fuori dei confini del paese, salvo in caso di urgenti necessità o di affari importanti; in tal modo essi evitano che vengano contaminati dai costumi di altri popoli».

L'utopia diventa dunque espressione delle aspirazioni di una classe sociale abbellite di tutte le seduzioni di un sogno di compensazione, e la città radiosa è una società chiusa dove la scienza, il progresso delle tecniche proteggono un'umanità privilegiata dai mali del secolo che, fino ad allora, l'hanno afflitta: guerre, carestie, disoccupazione o lavori spossanti. I ricchi non devono ostentare troppo il loro benessere e così non incorrono nell'odio degli umili affrancati dal peso della miseria. In poche parole, i ricchi non devono essere troppo ricchi ed i poveri troppo poveri.

Robert Burton, nel suo *The Anatomy of Melancholy*, apparso nel 1621, esprime per primo una sorta di mistica, assai moderna, dei «grandi travagli» destinati a purgare l'umanità dei suoi vizi. Parallelamente, le leggi rimettono ordine nella società. Come afferma Burton, «quando un paese ha

buone leggi, non conosce la malinconia», perché «esiste una malinconia politica che dipende, come l'altra, da umori maligni».

Burton, dopo Tommaso Moro, sceglie anch'egli un'isola divisa in dodici o tredici province delimitate da colline. La maggior parte delle città, capoluoghi di provincia, sorge lungo i fiumi navigabili, sulle rive di laghi, a meno che non si tratti di porti. Hanno planimetria regolare: rotonde, quadrate o rettangolari, e sono attraversate da belle strade larghe e dritte ai cui bordi si allineano case ognuna uguale all'altra.

E tuttavia, la lunga ombra del Grande Monarca si proietta su questo paesaggio familiare comune a tutte le utopie.

«A più riprese, Robert Burton insiste sulla necessità di un dittatore per riformare i costumi e avviare una nuova prosperità» (Pierre Mesnard, *L'utopie de Robert Burton*, in *Les utopies à la Renaissance*, p. 79): dittatura di un uomo o di un ordine: Gesuiti o Rosacroce.

Le utopie del Rinascimento ammettono dunque le premesse pessimiste del peccato originale rifiutando peraltro la salvezza prospettata dal cristianesimo. L'uomo perciò non può proteggersi da se stesso che con le giuste leggi della città o mediante la tutela di un despota illuminato, ombra scialba del Grande Monarca.

La scienza e la sua volontà di potenza gettano nuova luce sulle geometriche cinte urbane ispirate alla città antica.

La scoperta del Nuovo Mondo fornisce all'utopia un nuovo soggetto di riflessione ed una nuova speranza al millenarismo.

«Così Cristoforo Colombo, prima del suo mirabile viaggio a traverso 'l mare Oceano, l'Atlantico, à prodotto le ragioni della sua fiducia nella scoperta di nuove terre e d'altri continenti incogniti avanti a lui, già nostre congetture, restituendoci la speranza. E le sue ragioni prima ricusate poi confermate dall'esperienza sono divenute le scaturigini e il cominciamento di più grandi chose. Che 'l Signore Iddio ne sia primiera speranza, 'l sommo autore del bene delli huomini, l'archetipo d'ogni Scientia. La profetia di Daniele: *multi pertransibunt et multiplex erit scientia*, annunzia che 'l secolo vedrà ingrandirsi il mondo in virtù de la navigatione et le scientie per progresso loro» (Francesco Bacone, *Novum Organum*, I, 92-93).

Rimane comunque strabiliante che il Nuovo Mondo sia divenuto il simbolo concreto e tangibile di tutte le scoperte, di ogni umano progresso nello spazio e nel tempo.

I *Conquistadores* hanno ritrovato dall'altra parte dell'oceano, dall'altra parte del tempo, un passato favoloso, fissato immutabilmente nella leggendaria Età dell'Oro; nello stesso tempo, l'Occidente tende ad affermarsi come organismo immerso nel presente e proteso verso l'avvenire: il progresso delle tecniche di cui i sapienti sono i nuovi *Conquistadores*.

Ormai, per intellettuali e ricercatori le cose da scoprire sono iscritte nell'Anima del Mondo come Idee platoniche; si tratterà dunque di proget-

tarle e realizzarle nella materia concreta, così come basta armare vascelli ed attraversare il mare per trovare nuove terre.

Su un altro piano, ad un livello diverso, l'Occidente attraversa contemporaneamente un periodo di crisi, di rimessa in discussione di valori e certezze acquisite su cui aveva fondato il proprio edificio intellettuale, la propria cultura. S'impone la necessità di trovare la chiave di un nuovo ordine del mondo: una nuova cosmogonia.

L'esplorazione dell'universo si è sviluppata senza sosta. L'uomo, l'occhio incollato al telescopio come spiando da una serratura, sbircia la struttura del cosmo, cominciando a intuire prospettive inusitate e sconvolgenti rispetto all'antico ordinamento della natura come lo aveva concepito per millenni. Francesco Bacone, significativamente, sottolinea l'enorme importanza di quest'avventura dell'Occidente nel titolo stesso della sua opera apparsa nel 1620: *Novum Organum*, un vero e proprio vascello che a vele spiegate oltrepassa le Colonne d'Ercole, i tradizionali confini del Vecchio Mondo, volendo affermare, con ciò, la volontà di rinnovare la filosofia di Aristotele, l'*Organon* divenuto ormai inservibile.

Non è che si voglia lodare senza riserve l'opera di Francesco Bacone, come farà d'Alambert, o criticarla indiscriminatamente, come tenderà a fare Joseph de Maistre. Bacone stesso si definiva un «buccinatore»: «(...) la tromba che suona la carica» (P.M. Schuhl, in *La Synthèse. Idée-force dans l'évolution de la Pensée*, Parigi, 1951, p. 42).

Bacone dipinge un vasto affresco in cui lo spirito umano deve seguire senza smarrimenti vie ormai tracciate e aperte con certezza, ed esplorare domini spesso ancora vergini ma chiaramente delimitati. Bisognerebbe, dice Bacone, costruire innanzitutto una filosofia che prenda il posto di quella d'Aristotele. Ma, nel frattempo, suggerisce di sostituirla con la fisica e la metafisica, dando a volte l'impressione di accontentarsi di assiomi comuni alle due scienze. Auguste Comte ricorderà lo sforzo di Bacone inaugurando il suo corso di filosofia positiva, dichiarando che il pensatore inglese è stato il primo ad orientarsi in questa direzione.

Apparentemente, la nuova scienza riduce a zero le pretese narcisistiche dell'uomo assegnandogli un posto preciso nella scala degli esseri e nel cosmo. L'uomo non è più soggetto di un'avventura unica, ma una semplice molecola vivente tra miriadi di altre molecole viventi. La terra non è più il centro dell'universo, oggetto privilegiato delle preoccupazioni di un Dio unico, ma un granello di polvere perso nell'infinito per un puro caso matematico. In realtà, simili asserzioni non vengono accettate per il loro valore scientifico ma per il loro carattere rassicurante, in quanto negatrici di tutte le angosce dell'Occidente. E, in compenso, la scienza esalta l'orgoglio umano, ribadendo che l'uomo è signore del cosmo, padrone del proprio destino, capace di modellare l'universo a suo piacimento.

Allorché i filosofi del XVI secolo leggeranno le prime relazioni di viaggio dei navigatori, vi cercheranno subito i segni e le tracce di un'umanità monda dal peccato originale, all'oscuro di qualsiasi forma di vita religiosa, per poter dimostrare il carattere contingente dell'atteggiamento religioso ed il male angoscioso che scaturisce da una simile concezione oltremondana dell'avventura umana.

La Nuova Atlantide (The New Atlantis) di Francesco Bacone apparve nel 1622, nella terza parte della *Grande Fondazione (Instauratio Magna)*, tra una *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam* e una *Historia vitae et mortis*. L'opera segna l'emergenza e la consacrazione del razionalismo scientifico, e la rottura con il pensiero dei mistici e dei teosofi del secolo precedente. Bacone non cerca più le misteriose corrispondenze fra l'individuo, la società e il cosmo, e, per certi versi, la sua *Atlantide* presenta aspetti più fantascientifici che di utopia morale.

Bacone, più di Campanella, ha progettato un piano di civiltà sospeso fra due tendenze fondamentali del pensiero occidentale dell'epoca: il perseguimento dell'ideale teosofico dei mistici platonici influenzati dalla Kabbala durante il XVI secolo, e il nuovo sogno nato dalle possibilità concrete e materiali della civiltà occidentale, l'ambizione di realizzare, mediante la scienza, la felicità dell'uomo sulla terra, se non la sua stessa salvezza eterna. Queste due tendenze convergono per edificare un universo chiuso dove l'uomo, come il cittadino della *Repubblica* platonica, si sentirà protetto dal tepore rassicurante della matrice.

Ritroviamo in quest'opera, a mo' d'introduzione, la classica storia del naufragio su un'isola, in questo caso «Bensalem». Bacone la collega all'Atlantide platonica e alla nozione, sempre di Platone, delle grandi civiltà scomparse. Ma, secondo Bacone, Platone si è sbagliato supponendo che l'Atlantide, cioè l'America, sia stata inghiottita dall'oceano. Secondo lui si trattò invece di un diluvio, bastante tuttavia a far regredire la civiltà su tutto il nuovo continente, ad eccezione di un'isola che miracolosamente fu preservata dal cataclisma.

I costumi della *Nuova Atlantide* sono puri, le virtù familiari gratificate, la prostituzione sconosciuta. In tutto ciò non vi è nulla di particolarmente rivoluzionario. Ma un bel giorno arriva un singolare personaggio su una lettiga di cedro e di cristallo, che sembra guardare gli uomini con aria di commiserazione. Più tardi, assiso su un trono, descrive agli Europei la misteriosa confraternita di cui è membro: la Casa di Salomone. Si tratta di una sorta di istituto scientifico, centro, cuore della nazione atlantidea. Il sogno di Bacone si realizza: sviluppare un'ordinata ricerca di fatti, accadimenti, osservazioni, nel contesto d'una scienza empirica e sperimentale, in precedenza sempre ostacolata dalla filosofia aristotelica.

Così, i sapienti della *Nuova Atlantide* sono in grado di creare, nel quadro di una civiltà scientifica altamente perfezionata e in possesso d'un

apparato industriale avanzato, nuove specie vegetali e animali. Possono anche accelerare i tempi di maturazione dei raccolti e degli alberi da frutto, preparare prodotti alimentari a lunga conservazione, volare nell'aria, immergersi sott'acqua. A tal fine, essi debbono «distillare» enormi quantità di materiali per ricavarne qualche particella di verità. Così, alcuni ricercatori, chiamati «mercanti di luce», si recano all'estero e raccolgono i materiali, altri, gli «analisti», passano al vaglio libri e manoscritti di tutti i tempi e i paesi; altri ancora, i *venatores* – «cacciatori» – indagano sulle attività degli artigiani per impadronirsi dei loro segreti e della loro abilità. Vengono quindi gli sperimentatori, i classificatori di esperienze e infine gli scienziati incaricati di effettuare una sintesi, di trarne vere e proprie leggi scientifiche. Infine, particolari commissioni si riuniscono periodicamente per mettere a punto gli esperimenti decisivi ed i programmi di ricerca.

Tutti gli scienziati e i ricercatori della Casa di Salomone s'impegnano, con un giuramento, a custodire i segreti delle loro scoperte; le rivelano, molto parzialmente, soltanto al principe e al Senato, costituendo, con ciò, un'aristocrazia del sapere, sdegnosa del governo e della politica.

L'importanza attribuita alla scienza in quanto tecnica di conoscenza del mondo esterno non tende allo sviluppo di una scienza pura al servizio di pochi eruditi; il suo scopo non è dare agli uomini semplici soddisfazioni intellettuali anche se essa non si esaurisce nella creazione di macchine perfette che rendono più facile il lavoro.

Le grandi invenzioni del secolo dimostrano che si può far sempre meglio, permettendo all'uomo di dominare ed unificare la terra. E già la scoperta del Nuovo Mondo appare come un segno premonitore dell'unificazione del Regno terreno prima della Parusia e del Giudizio.

I battelli a ruote de *La Città del Sole* non sono chimere. Jean de Lascaris inventò infatti per Carlo V un battello a vapore, dotato di ruote a pala, che fu collaudato con successo nel 1543 nel porto di Barcellona. Nel 1575, gli Olandesi progettaronò una fortezza galleggiante, le cui ruote a pale venivano azionate da alcuni uomini.

La scienza, nella *Nuova Atlantide*, non è più soltanto ricerca delle leggi della natura, ma trasforma la società sia con i vantaggi materiali che procura, sia con il suo fine che consiste proprio nel realizzarsi al servizio degli uomini.

Lo scienziato di Bensalem che arriva con la sua lettiga di cedro e di cristallo guarda agli uomini con commiserazione; indubbiamente procurerà loro mille comodità con le sue ricerche ed i suoi studi; ma il suo scopo è scoprire i segreti dell'universo, e una volta che li avrà posseduti, arriverà a sentirsi uguale agli dèi immaginati dalle antiche mitologie. È il signore segreto della Nuova Gerusalemme, ed anche la ragion d'essere della città rinnovata.

La Nuova Atlantide apre un capitolo inedito nella storia dei sogni dell'Occidente. È una società chiusa, erede d'un nuovo continente, e si è fatta carico di una nuova promessa i cui profeti sono gli scienziati della Casa di Salomone: «Mediante la conoscenza delle cause e dei segreti moti ed impulsi delle cose, le frontiere dell'impero umano si allargheranno».

La scienza diventa per l'Occidente la speranza all'origine di una nuova attesa e, per molti filosofi, l'inizio d'un nuovo millenarismo.

10. LA FUGA SULLA LUNA

Le utopie continuano a svilupparsi nel XVII secolo perché l'assolutismo impedisce la libera espressione delle rivendicazioni del popolo e delle aspirazioni sempre più precise di una borghesia divenuta classe sociale potente, consapevole della propria importanza e tuttavia tenuta lontana dal potere.

Eppure non si è mai parlato tanto e in tutti gli ambienti, come in questo secolo, di monarchi illuminati, che scelgono con discernimento i propri consiglieri tenendo conto delle loro capacità e non dei meriti di nascita, di leggi sagge alla Licurgo, di leggi suntuarie che pongano un freno alle spese dello Stato e al lusso sfrenato dei privati, e di leggi pacifiche che impediscano a principi bellicosi di ridurre in miseria i loro popoli.

Tutta la filosofia politica di un secolo, tutte le critiche, aspre o moderate, assumono il camuffamento anodino di viaggi fittizi e di esplorazioni immaginarie.

«C'era la luna piena, il cielo era limpido, erano da poco sonate le nove, quando, tornando da Clamard, vicino a Parigi...», comincia così *L'Autre Monde*, opera di Hercule Savinien Cyrano de Bergerac, la cui prima parte s'intitola: *Les États et Empires de la Lune* (1).

Nel 1641, due anni prima della salita al trono di Luigi XIV, alle soglie del più lungo regno della Storia, Cyrano de Bergerac esprime il malessere del suo tempo in una forma piacevole, ispirata più ai sogni del vescovo Godwin che a Luciano di Samosata: un viaggio immaginario sulla Luna.

Un marchingegno dotato di razzi, che si accendono a stadi diversi, lo porta sulla Luna che risulta essere il Paradiso Terrestre; la caduta dell'inusuale viaggiatore viene attutita infatti dall'Albero della Vita.

(1) Questa prima parte de *L'Autre Monde*, venne pubblicata dopo la morte di Cyrano (1655) dall'amico Le Bret col titolo *Histoire comique des États et Empires de la Lune* nel 1657 (N.d.C.).

Il racconto di Cyrano si tinge spesso delle sfumature tenere e meravigliose di una fiaba e potrebbe distoglierci dalle gravi preoccupazioni dell'Occidente se il nostro navigatore, al termine del suo viaggio, non s'imbattesse in una società ben diversa dalla nostra.

Dopo varie peripezie, viene condannato a fare «ammenda vergognosa» – perché in questo paese non vi è nulla di onorevole – ed a pronunciare ad ogni incrocio della città la seguente ritrattazione: «Gente, vi annuncio che questa non è una Luna ma un Mondo; e che quello laggiù non è un Mondo, ma una Luna. Questo è quanto i Sacerdoti ritengono giusto crediate».

Una bizzarra società, in verità, dove i padri obbediscono ai figli. «Benché mi mordessi le labbra, mi riusciva assai difficile non scoppiare a ridere di questo Mondo alla rovescia», dichiara Cyrano, senza che si riesca a capire se sia necessario ridere della Luna o del Mondo.

Anche sulla Luna ritroviamo invenzioni senza le quali non potremmo parlare di utopia. Cyrano riceve in dono dei libri parlanti – che noi chiameremo magnetofoni. Eppure ci sorprendiamo alla notizia che, grazie ad essi, i giovani dai sedici ai diciotto anni in questo paese «accumulano più conoscenza dei sapienti dalle barbe grigie nel nostro», perché sono perennemente circondati da «tutti i grandi uomini, vivi e morti, che li intrattengono con la loro viva voce». Vi sono, per di più, città «sedentarie» e città «mobili»; case a ruote, a vela ed a mantici, per gonfiare le vele, che si spostano liberamente da un posto all'altro.

Ritornato sulla Terra, i cani ululano al passaggio di Cyrano, benché sia giorno fatto, poiché ancora porta su di sé, come i navigatori, un sentore d'aria marina, un profumo di luna.

In una seconda serie di viaggi, questa volta negli Stati del Sole, una guida si presenta a Cyrano, ed è la sola avventura che merita d'essere menzionata ai nostri fini: «Mi chiamo Campanella», gli dice, «e sono nato in Calabria. Dacché giunsi nel Sole, ho impiegato il mio tempo visitando questo grande globo per scoprirne le meraviglie...» (2).

In tal modo, il Libertino rivendica la propria discendenza spirituale dal vecchio mistico prigioniero, nella misura in cui intende, come lui, operare per la felicità degli uomini sulla Terra.

Malgrado gli ormai «soliti» motivi utopici che ritroviamo nella sua opera, malgrado l'atmosfera fiabesca che circonda i suoi viaggi – che è quasi quella di una sorta di «Luna Galante» – Cyrano de Bergerac è un uomo del XVII secolo che rimette in discussione le strutture fondamentali della società del proprio tempo.

(2) La seconda parte de *L'Autre Monde* col titolo *Histoire comique des États et Empires du Soleil* apparve nel 1662 sempre a cura di Le Bret (N.d.C.).

Ma allora qual è mai la verità se i sacerdoti possono pretendere che si creda Luna il nostro Mondo, oppure l'esatto contrario? I vecchi obbediscono ai giovani, i genitori ai figli; sia. Ma perché considerare tutto ciò un paradosso e vero soltanto l'inverso? Le case viaggiano, gli uccelli parlano, gli alberi discettano di filosofia: perché no? Un mondo alla rovescia? Ma siamo davvero certi che il nostro mondo sia dal verso giusto?

Simili paradossi sottolineano le contraddizioni che dilanano il pensiero occidentale.

Infatti, la rovina dell'aristotelismo ha scosso profondamente il cattolicesimo, creando un clima intellettuale che le guerre di religione non hanno certo migliorato. Davanti a tanti abusi ed eccessi, alle profanazioni perpetrate dai mercenari al servizio di questa o quella parte, il dubbio diventa, più che un morbido cuscino, un rifugio per coscienze troppo scosse.

Il relativismo di Gassendi conosce vasti consensi, perché glissa i problemi che si pone un Occidente desacralizzato che vive intensamente e dolorosamente il sentimento della propria solitudine.

Tutto è apparenza, insegna Gassendi molto tempo dopo Epicuro. Le apparenze nascono dall'incontro fortuito degli atomi; la nostra anima, composta essa stessa di atomi più sottili, dipende dai movimenti del corpo. Le nostre sensazioni sono vere perché sperimentate dal corpo, ma i nostri giudizi sono parziali poiché non possono che interpretare delle sensazioni, ossia i movimenti del corpo. Alla morte, non vi sono più né sensazioni né sentimenti, l'individuo muore nella sua totalità, corpo e anima, e gli atomi che lo componevano vengono riassorbiti nel turbine di polvere ch'è il nostro universo.

A che valgono, dunque, in una simile prospettiva, le speculazioni sull'esistenza di Dio e sulla metafisica? La stessa idea di Dio per Gassendi non è altro che una trasposizione di qualità umane moltiplicate fino ai limiti della nostra immaginazione.

La critica, come diremmo oggi, cerca di «demistificare» la Storia, appurando che i grandi personaggi, i santi, gli eroi, non erano che abili ciarlatani capaci di far gridare al miracolo uomini troppo disposti a farsi ingannare. I buoni selvaggi attendono dietro le quinte il momento di fare la loro comparsa nello stato di natura, all'oscuro di ogni peccato originale. La *Bibbia*, che non ha menzionato tutti i popoli della terra, non è che la storia del popolo ebreo e dunque perde ogni validità in quanto riferimento valido per l'universo mondo.

Gassendi, uomo di Chiesa, cerca di conciliare la concezione del mondo di Epicuro con il cristianesimo, senza peraltro crederci troppo. Tiene dunque separate fede e ragione, dal cui confronto il cristianesimo non poteva uscirne vincitore, neanche agli occhi di coloro che vi credevano.

Sul piano religioso, il dogma della predestinazione predicato da Lutero, a partire dal 1640, si estende al cattolicesimo, e fa nascere il giansenismo.

Il trionfo della scienza cagiona nel cristianesimo un certo pessimismo religioso, e ingenera nei giansenisti uno scetticismo materialista.

Il dubbio di Gassendi, i suoi incontri fortuiti d'atomi che creano le apparenze, turbano le meditazioni dell'uomo onesto. L'individuo è solo davanti a se stesso. Se riesce a trovare in sé una qualunque verità, sa bene che essa avrà valore soltanto per lui. Potrebbe dunque, nel naufragio di ogni valore, ritrovarsi gomito a gomito con i Libertini, contro cui abbaiano i cani ben addestrati, come se emanassero qualche strano odore di luna. Il problema centrale del XVII secolo è quello della libertà: libertà democratica e libertà di coscienza, e le menti più acute si chiedono come sia possibile attuarla in uno Stato-tipo dell'epoca: un regno.

È dunque semplice il problema che si pone alla coscienza della borghesia: dapprima riformare le basi stesse del pensiero scientifico per poter elaborare, con l'aiuto delle recenti acquisizioni, una nuova spiegazione-sistemazione dell'uomo e dell'universo conforme alla Ragione; e quindi riformare lo Stato per abolire gli abusi più indecenti, le vestigia più ridicole dei secoli passati.

Infatti, i metodi scolastici, o almeno quanto ne resta, il conformismo spinto al punto di non poter discutere l'autorità degli antichi, vengono ora superati da una presa di coscienza acuta del concreto, della realtà nel senso più letterale del termine: di ciò che è oggettivo, tangibile, confermato dalla testimonianza dei sensi e dunque, per lo spirito del tempo, attestato dalla Ragione.

Hobbes è il primo ad aver elaborato una filosofia politica fondata su un razionalismo consapevolmente spinto agli estremi. Appoggiandosi sulla verità scientifica che deve scaturire dall'esame concreto dei fatti, egli nega l'origine divina del potere, il carattere sacro dei suoi legittimi detentori – re e principi – per giungere a ribadire la necessità di uno Stato autoritario stabile, che trova in questa stabilità la propria giustificazione, ed incarna la forza del popolo.

Hobbes, nella sua opera *Il Leviatano* (*The Leviathan*), apparsa nel 1654, riprende e schematizza i suoi *Elementi della Legge naturale e politica* (*The Elements of law, natural and politic*) pubblicati nel 1640. Tutti i regimi sono legittimi, purché stabili: il protettorato dittatoriale dei Cromwell come il regime dei consigli militari o la democrazia aristocratica raccomandata da Milton, che affida il governo del paese ad una assemblea di senatori. Per Hobbes, fondamentale è la stabilità del potere e non il modo in cui viene esercitato (cfr. Gooch, *History of Political Thought from Bacon to Halifax*, Home University Library, p. 57).

Ma, nello stesso periodo, i Fautori dell'Uguaglianza (*the Levellers*) reclamano il suffragio universale mediante il quale ognuno potrà partecipare al governo; chiedono anche di poter sfruttare in comune le proprietà terriere delle Corona o feudali che la scomparsa della monarchia in Inghil-

terra lascia senza proprietari nominali. Questo movimento, con le sue aspirazioni all'uguaglianza, con il suo preciso programma di rivendicazioni politiche, rinnova il vecchio sogno millenarista del regno dei poveri che solo potrà instaurare la giustizia sulla terra.

Le utopie inglesi della seconda metà del XVII secolo tengono ovviamente nel debito conto la caduta del re e la dittatura di Cromwell, considerandoli fatti sulla cui legittimità non c'è neanche da discutere. A ciò quasi tutte aggiungeranno le aspirazioni rivoluzionarie del popolo all'uguaglianza ed alla terra in comune, considerandole tuttavia come fini già raggiunti, senza la preoccupazione di un lungo cammino da percorrere: ed è questo che ne definisce il carattere utopico. Sono sogni che negano le difficoltà del presente, proiettando nella prospettiva di un futuro seducente o di un impossibile viaggio la soluzione di tutti i problemi, conciliando il regno della borghesia illuminata con le aspirazioni del popolo.

L'Oceana di Harrington, apparso nel 1656, è forse uno studio ragionato dell'Inghilterra contemporanea più che un'utopia. Si riconosce facilmente Londra nella capitale Emporium e Cromwell sotto i panni di Olphaus Megaletor. La costituzione di Oceana è repubblicana, ma il potere esecutivo e quello giudiziario appartengono a un «protettore» della Repubblica: il Lord Arconte assistito dai magistrati.

Harrington fa proprio, a sua volta, il sogno del Grande Monarca ed investe Cromwell delle illusioni che Platone aveva riposto in Dioniso, tiranno di Siracusa. Ma i monarchi, pur avendo accettato spesso di buon grado l'omaggio degli utopisti, non si sono mai sbarazzati dei sistemi ideologici che tendevano ad assicurare la gloria del loro regno più che il benessere dei sudditi.

Ad Oceana la vita politica viene regolata da un senato incaricato di legiferare e da un'assemblea che tutela gli interessi del popolo; tuttavia il suo unico potere consiste nell'accettare o respingere le leggi proposte dal senato, cosa che comunque limita considerevolmente i poteri del Lord Arconte.

Sotto il profilo religioso, la repubblica è tollerante, rispettando la libertà di coscienza. Anzi, una particolare commissione vigila a ciò che nessuno attenti alla libertà di coscienza: questo aspetto separa nettamente Oceana dall'Inghilterra del Lord Protettore.

Harrington chiede inoltre un'equa ripartizione della proprietà fondiaria con la spartizione dei grandi latifondi e la soppressione del diritto di primogenitura. Infine, per la prima volta – ed è il tratto più significativo di quest'opera – vengono menzionati i diritti dell'uomo e del cittadino, pur tenendoli accuratamente distinti. Così, il divieto di portare armi per ragioni religiose è previsto dalla legge, ma l'individuo perde in tal modo i suoi diritti di cittadino, pur essendo protetto dalla legge in quanto uomo.

Oceana esce dal conservatorismo e dal particolarismo di altre utopie, perché intende estendere al mondo intero la sua costituzione perfetta e liberare i popoli dai «loro tiranni». Una parte dei giovani, gli Stratioti, compongono un esercito in cui i soldati eleggono i loro ufficiali, cosa che accadrà più tardi nelle armate della Repubblica francese.

Si può valutare in Harrington il cammino percorso dal protestantesimo divenuto puritanesimo tollerante, rispettoso dei diritti dell'uomo e preoccupato dei doveri del cittadino. Le idee di Harrington con la loro moderazione e realismo, hanno ispirato diverse costituzioni in America e in Francia, segnatamente la costituzione francese dell'anno VII di cui Sieyès fu il principale artefice.

La *Nova Solyma*, dapprima attribuita a Milton e poi, più verosimilmente, a Samuel Gott, apparve intorno al 1648. Annunzia l'avvento del regno della classe media: la borghesia infatti vi svolge un ruolo determinante e l'opera, nel suo insieme, riflette un ideale «medio» di buona gestione della cosa pubblica e di prudenza. L'economia domestica, considerata madre di ogni virtù, costituisce il nuovo ideale di nobiltà, conquistata con la serietà del proprio lavoro: «Noi non disprezziamo i *parvenus* perché molti di loro, verosimilmente, hanno fatto con il proprio lavoro individuale molto più bene allo Stato che tanti figli di famiglia; e dunque conferiamo al nuovo arrivato un titolo di nobiltà che egli s'è meritato con il suo operare» (*Nova Solyma*, II, p. 117).

La *Macaria* di Hartlib (3) presenta le stesse caratteristiche di concretezza e misura. L'economia è rigidamente controllata dallo Stato, che incarna una sorta di monarchia patriarcale, e la valorizzazione del paese è nelle mani di un istituto di ricerche. Hartlib, oltre ad aver scritto un saggio brillante, ha cercato di offrire all'Inghilterra un esempio di come la Ragione possa guidarla – in realtà, una certa Ragione borghese.

Noland, o la Repubblica-che-non-esiste-in-nessun-posto, fu pubblicato nel 1696. Questo paese, che l'autore situa nella *Terra australia incognita*, è una copia esatta dell'Inghilterra agli antipodi; stesso clima, stessa topografia, stessa lingua, stessa religione e, parzialmente, stessa storia. La monarchia tuttavia è stata sostituita dalla Repubblica.

Nel paese di Noland, le divisioni amministrative e politiche non si fondano né sulla popolazione né sul territorio, ma sul patrimonio mobiliare o immobiliare di ogni cittadino, riprendendo il motivo della suddivisione sociale basata sul censo caro alla borghesia, fondamento di tutte le costituzioni applicate dalla Rivoluzione francese, dall'Impero, dalle monarchie e repubbliche fino alla seconda metà del XIX secolo.

(3) Pubblicato nel 1641 (N.d.C.).

Se l'organizzazione politica ed amministrativa del paese si rifà al principio democratico delle elezioni, la società vi è strutturata come un'associazione gerarchica in funzione del solo criterio del censo: i più ricchi gestiscono le finanze pubbliche.

Il passaggio dalla monarchia alla repubblica a Noland è stato risolto in via naturale, con l'estinzione della linea di discendenza reale, che è un modo di risolvere il difficile problema della transizione da un sistema politico ad un altro praticamente senza porlo.

La borghesia inglese ha impastato il suo puritanesimo con tutte le concezioni ereditate dal secolo XVI. Ogni individuo deve operare secondo la propria vocazione e con ciò adempie ad una funzione particolare per la gloria di Dio e il bene comune. Gli affari, il commercio sono una sorta di preghiera; la bottega e il magazzino templi dove si serve Dio costantemente in ispirito e verità. I profitti rappresentano la parte visibile di Terra Promessa accordata a ciascuno in proporzione ai propri meriti. Dio ha benedetto colui che ha saputo corrispondere con le proprie azioni alla sua predestinazione – alla sua vocazione.

La povertà è ad un tempo la maledizione del deserto e le sette piaghe d'Egitto, più qualche calamità menzionata dalla *Bibbia*. Dunque non bisogna farsi carico dei poveri, non più di quanto sia ragionevole tendere la mano ad un peccatore incallito. Bisogna riformare il loro carattere e mostrare loro con le buone azioni – all'occorrenza una fortuna solida, onesta e rapida – la loro predestinazione alla salvezza.

Numerosi romanzi dell'epoca illustrano questa concezione il cui ricordo si prolunga fino ai personaggi di Dickens.

La fine del XVII secolo consente di rilevare chiaramente due tendenze, se non due vere e proprie correnti in seno al pensiero utopico.

L'utopia inglese ha assunto per molto tempo l'aspetto di una critica moderata e costruttiva che si è sforzata di modificare e correggere determinati eccessi ed abusi in un contesto giudicato, per altri versi, sufficientemente armonioso; generalmente si è servita dello strumento di una satira umoristica.

Già l'*Oceana* di Harrington presenta un'analisi dell'Inghilterra dell'epoca più che una visione utopica propriamente detta. E vi vengono proposti provvedimenti che avrebbe potuto sottoscrivere lo stesso Cromwell. E inoltre, per la prima volta nei fantastici reami dell'utopia, la Repubblica di Oceana è pronta ad illuminare il mondo: con le armi...

L'utopia francese tende sempre più verso la riflessione politica. Ma, essendole difficile esprimersi liberamente, dato il contesto storico, si dilata in viaggi immaginari, sopravvivendo a se stessa all'alba del XVIII secolo, arrischiandosi timidamente a proporre misure adatte al rinnovamento di un Paese dove ci si chiede se ce la farà a risollevarsi dopo un regno dispotico di settant'anni.

Les Aventures de Télémaque di Fénelon si colloca nell'ambito di una certa prospettiva evolucionista dell'umanità, secondo la moda del tempo. A Betica vi sono «buoni selvaggi» che vivono in un vero e proprio Paradiso Terrestre, senza arti, leggi, moneta, financo senza tecniche. Tutti i beni sono in comune, tutti gli uomini liberi ed eguali. In questo caso ritroviamo ribadito una volta di più il dogma della forma «primitiva» della società: una anarchia «patriarcale» – familiare: ogni famiglia è diretta da un re-capo – di cui i filosofi cercano testimonianze nelle relazioni dei navigatori.

In realtà, nell'opera di Fénelon, coesistono più utopie. Dopo questa concezione dello stato di natura adattato alla voga del tempo, il *Salento* annuncia l'avvento del despota illuminato e rinnova il sogno del Grande Monarca (4). Il re non deve più essere un'incarnazione del potere divino sulla terra, ma l'uomo più saggio del regno. Fénelon, a questo proposito, tratteggia un paternalismo statale ove leggi suntuarie, concernenti l'abbigliamento, il cibo, le abitazioni, regolano la vita dei cittadini. Vi vengono condannati il lusso e le ricchezze, ed il libero esercizio delle arti è rigidamente regolamentato, come nella *Repubblica* di Platone, per preservare l'austerità dei costumi.

Luigi XIV non ha amato questo romanzo educativo *ad usum Delphini*, forse perché non si considerava più il monarca provvidenziale atteso dall'Europa, se non dal mondo, fors'anche perché, giunta ormai al tramonto la sua vita, si sentiva incapace di giustificare le sue speranze.

Eppure, proprio sul finire del suo regno, l'Occidente dubita di se stesso. Gli eccessi del rigorismo religioso lo spaventano, quelli dei Libertini non lo soddisfano, la scienza ha promesso più di quanto abbia effettivamente potuto mantenere e realizzare.

La rabbia e il pianto degli umili crescono nelle campagne affamate. L'Inghilterra attraversa un lungo periodo segnato da insurrezioni contadine che riprendono i temi e le rivendicazioni della rivolta del 1607. Migliaia di uomini e donne, ridotti in miseria, abbattono siepi e steccati, riempiono fossati: altrettanti gesti simbolici contro i recinti innalzati dai signori (*squires*) a protezione della loro proprietà, ma anche azioni che esprimono l'antico sogno della terra unita e in comune, senza fossati e steccati di recinzione.

Anche in Francia la situazione nelle campagne si fa esplosiva, preoccupando seriamente la borghesia e una parte della nobiltà, inducendole a dubitare d'una monarchia tanto poco preoccupata dalla sorte dei sudditi.

(4) Ci si riferisce al fatto che Telemaco durante il suo viaggio con Mentore (Minerva) giunge a Salento e vi trova l'eroe omerico Idomeneo, che riorganizzerà questo regno insieme a Mentore (N.d.C.).

Ogni guerra del re si accompagna al passaggio di bande armate, di massicce requisizioni che pesano su borghi e villaggi, di scontri e rivolte, e di masse sempre più numerose di contadini che abbandonano le campagne. In certi posti, le popolazioni rurali sono costrette a nutrirsi di erba, e la miseria cronica le ha portate ad un passo dalla follia. I contadini rivoltosi (*croquants*), in bande di cinque-diecimila uomini, mettono a soqquadro il Poitou, il Limousin, l'Angoumois, e quindi, nel 1637, la Guascogna e il Périgord.

Nel 1638, i «Piedi-scalzi» di Normandia protestano contro l'imposta sul sale. Nelle città artigiani e operai minacciano rivolte perché il pane è troppo caro, i salari troppo bassi e le tasse troppo pesanti. Non passa anno senza che scoppi, qua o là nel regno di Francia, qualche sommossa popolare, quasi un'eco ai movimenti millenaristi che, ondata dopo ondata, vanno ormai spegnendosi in Germania ed in Boemia.

Questo clima sociale di miseria, insoddisfazione e insicurezza, rende conto delle tendenze dell'utopia francese agli albori del XVIII secolo:

- necessità di leggi giuste per porre un freno agli abusi che causano violenze e spargimenti di sangue nelle campagne e nelle città;
- necessità di un monarca illuminato più preoccupato del benessere dei suoi sudditi che della gloria del suo regno;
- ma soprattutto, essendo la miseria dei poveri abissale e il lusso dei ricchi sempre più difficile da giustificare, instaurazione dell'uguaglianza fra gli uomini.

In tal modo, le tendenze dell'utopia nel XVII secolo e agli albori del XVIII attengono più alla riflessione politica che al sogno. Vi si evidenziano chiaramente le aspirazioni dell'Occidente o piuttosto le aspirazioni di una classe sociale che è propensa ad identificarsi con l'Occidente.

A prescindere dalla nazione, si sente dapprima l'esigenza e la necessità di un re saggio e non più d'un personaggio divinizzato dalle mire imperscrutabili. Il dogma della predestinazione c'entra ben poco con la politica ed il cittadino non intende continuare ad essere un giocattolo nelle mani del re. Il tema del Grande Monarca si chiarisce e si precisa, proiettando la sua ombra sulla luce troppo viva di Luigi il Grande. L'origine e la legittimità storica del Grande Monarca importano poco. Il Grande Monarca sarà un despota illuminato; e chiamerà presso di sé, a far parte del suo Consiglio se non del suo potere, uomini giusti, esperti, pratici d'affari, capaci di gestire un paese come un'impresa commerciale, con le stesse regole di scrupolosa onestà.

La borghesia afferma così la sua volontà di partecipare al governo del paese in base ai suoi meriti, ritenendo di rafforzare meglio i propri diritti con il successo economico individuale piuttosto che con azioni audaci e coraggiose, retaggio di un lontano passato.

Le utopie, eternamente immobili nella loro felicità sociale, forniscono alla borghesia l'immagine di un mondo perfetto cui è estranea ogni violenza. Le capitali del sogno non mandano missionari a predicare presso le corti europee e non cercano di esportare le loro felici strutture sociali nel resto del mondo. I principi-filosofi hanno indubbiamente preso coscienza dei problemi sociali del momento: ma li hanno, per così dire, espulsi dalle loro città radiose o da isole miracolosamente preservate in mezzo al mare, negandoli, e tale negazione esprime una pura e semplice fuga in capo al mondo.

Il tema della società «comunista» è presente in tutte le utopie dell'epoca, perché il sentimento e la nozione di proprietà, profondamente radicati nella mentalità e nel costume, sono duri da sopportare per coscienze che si richiamano al cristianesimo. E nello stesso tempo persiste il sentimento tenace che la comunanza di beni e di terre abolirà ogni barriera sociale: tanto la barriera di sangue blu che divide la nobiltà dalla borghesia quanto la rete d'oro tesa fra borghesia e popolo.

Ma nessuno vuole o può immaginare il cammino di sangue che bisognerà percorrere per instaurare una certa uguaglianza fra gli uomini, se non ancora la loro felicità su questa terra.

I Severambi, eroi di una *Histoire des Sévérambes* apparsa nel 1677 e attribuita a Vairasse, abitano «una parte del terzo continente comunemente chiamato Terra australe». Severas, loro re, come Luigi il Grande, è severo ma giusto. Le istituzioni di questo popolo felice si pongono come obiettivo principale il contenimento degli abusi generati da tre vizi capitali:

– l'orgoglio: sopprimendo la nobiltà e sostituendola con magistrati eletti dal popolo;

– l'avarizia: con la soppressione della proprietà privata e con l'istituzione, che ci è ormai familiare, di magazzini collettivi dove ognuno può prendere quello che gli occorre;

– l'ozio: perché, come nelle altre utopie, i bambini vengono allevati dallo Stato ed imparano un mestiere consono alle loro capacità; tutti lavorano otto ore al giorno.

Vairasse esprime l'opinione, comunemente accettata nel XVIII secolo, secondo cui cattive leggi ingenerano ed incoraggiano i vizi. Dunque bisogna riformare le istituzioni e promulgare buone leggi per riformare gli uomini.

Queste utopie politiche si pongono sempre meno il problema religioso. Se si raccomanda di credere all'esistenza di Dio e all'immortalità dell'anima, è per rispetto alle convenienze piuttosto che per convinzione, perché, sopra ogni altra cosa, «si adorano la conoscenza e la ragione».

Claude Gilbert, nel suo *Histoire de Caléjava ou Ile des Hommes Raisonnable* (5), descrive istituzioni assai prossime a quelle dei Severambi. A Caléjava, la ragione non è più un semplice strumento concettuale che permette di capire la realtà, e non è soltanto la norma di ogni assiomatica, ma soprattutto una «coscienza intellettuale infallibile», una «celeste e immortale voce», origine delle leggi giuste e dell'obbedienza del cittadino, come già l'anima razionale nella *Repubblica* di Platone.

(5) Pubblicata nel 1700 (N.d.C.).

11. DALL'ORDINE NUOVO ALLE «PASTORALI» FILOSOFICHE DEI FISIOCRATI

Mentre le tecniche si sono evolute costantemente dall'antichità all'età industriale, ossia fino all'inizio del XVIII secolo, la concezione del lavoro è cambiata ben poco dai tempi del Neolitico. Gli artigiani restano raggruppati in corporazioni che in realtà sono vere e proprie caste; queste organizzazioni spesso diventano confraternite religiose e mistiche fratellanze di uomini. La divisione del lavoro rimane rigida: le donne, escluse dalle corporazioni e dalle confraternite di arti e mestieri, si dedicano ad attività parallele, complementari a quelle degli uomini.

Una delle prime manifestazioni del nuovo modo di pensare è una diversa concezione del lavoro, della produzione. A Rennes, nel 1728, la corporazione dei sarti permette alle donne di esercitare ufficialmente il loro lavoro. Si tratta di un primo passo, senza dubbio modesto, perché le donne lavorano già in proprio, ma tuttavia gravido di conseguenze, perché ormai esse possono far concorrenza agli artigiani.

È una data importante, perché in quello stesso anno esce a Londra la prima Enciclopedia che, qualche tempo dopo, avrebbe ispirato l'Enciclopedia francese. Naturalmente non bisogna vedere in questa pubblicazione la manifestazione di un effettivo cambiamento, ma il segno di uno spirito nuovo, di un nuovo modo di pensare, l'annuncio della rimessa in discussione di strutture intellettuali che sembravano solidamente fondate.

Ormai le strutture economiche tradizionali non possono più controllare e soddisfare il consumo accresciuto nato da bisogni nuovi nel momento in cui, sotto la spinta di nuove istanze, vanno in frantumi le vecchie strutture sociali e vecchi divieti. È una vera e propria crisi spirituale che rimette in causa i valori tradizionali.

Come accade spesso, se le idee cambiano in fretta, strutture ed istituzioni si alterano e si modificano molto più lentamente. La prima industria del XVIII secolo sorge al di fuori delle città, in campagna, e si sviluppa in un particolare settore tradizionalmente riservato alle donne: filatura e tes-

situra, utilizzando così manodopera e consuetudini locali. Per il momento, si tratta ancora di un'industria dispersa a domicilio, o in piccole imprese familiari, di un'attività secondaria nel quadro di un'economia agricola e familiare, che assorbe la manodopera in sovrappiù per il lavoro dei campi o troppo debole per dedicarsi con profitto. La donna fila e tesse per un datore di lavoro oltre che per la sua famiglia o in proprio. Dal 1790, quest'industria si concentra in grandi filande che impiegano la manodopera in soprannumero e per il lavoro dei campi e per un'attività familiare – giovinette e non donne sposate – retribuendola con un salario che corrisponde a meno della metà di quello degli uomini, e quest'ultimo non supera la modestissima paga di un bracciante.

Fino al 1733, la produzione di tessuti rimase in larga misura artigianale. Nel 1724, Daniel Defoe descrisse la fabbricazione di stoffe di lana da parte di contadini-artigiani: i pezzi di stoffa tessuti a mano venivano «sbiancati» con laticello, poi asciugati al sole e infine tinti.

Il desiderio di produrre di più a minor costo, nel 1733 fa nascere la navetta di John Kay, nonché un telaio più perfezionato ma ancora abbastanza rudimentale: la «Spinning Jenny». Nel 1765, le manifatture di Arkwright utilizzeranno l'acqua come forza motrice, moltiplicandosi dopo il 1768. Nel 1785 fa la sua comparsa la prima manifattura di tessuti a vapore.

La manodopera subisce un profondo cambiamento qualitativo. Gli artigiani vengono sostituiti da operatori di macchina, che conoscono appena i rudimenti del mestiere, da donne e ragazzi. Il numero dei lavoratori aumenta, ma la loro distribuzione si modifica: in un certo senso è come se non facessero più parte né della città né della società, concentrati come sono in masse produttive localizzate nelle nuove zone industriali.

Ben presto l'applicazione su larga scala del vapore come forza motrice, la comparsa delle macchine, fanno compiere un salto di qualità alla produzione, rendendo necessaria la concentrazione degli operai in un unico locale e l'applicazione di una rigida disciplina lavorativa. Gli artigiani, dal canto loro, cercano di aumentare i guadagni e, di conseguenza, la produzione, venendo pagati a cottimo. La maggior parte delle invenzioni pratiche, agli albori dell'età delle macchine, è stata concepita da lavoratori ed artigiani ingegnosi, in vista di un profitto immediato.

L'industria pesante, come la concepiamo oggi, fa la sua comparsa in Inghilterra e in Francia. Il mercato della manodopera resta sotto lo stretto controllo delle ex-corporazioni che diventano il sistema nervoso, la forza organizzatrice di una massa operaia in piena crescita.

Contrariamente a quanto sostenuto da Jaurès nella sua *Histoire socialiste de la Révolution*, l'artigianato, se non l'industria, era ancora abbastanza potente e compatto – almeno a Parigi – per raggruppare, se non già un proletariato, quanto meno una classe operaia che ha una coscienza di classe «chiara ed energica». Così, ad esempio, gli operai del settore car-

tario avevano costituito una loro associazione che si estendeva a tutta la Francia, capace di organizzare scioperi come quelli di Thiers, dal 1732 al 1734, o nel 1772.

Anche se non possiamo parlare ancora di movimento operaio, nel senso attuale del termine, la Francia conobbe già allora una fitta rete artigianale capace di diffondere le idee nuove, e capace anche, specie nelle grandi città, di passare all'azione con obiettivi precisi.

Nel XVIII secolo, le città, con la loro popolazione industriosa, la loro classe media artigianale, la loro borghesia, agiscono sulla campagna come focolai di diffusione di una cultura diversa: epicentri di ondate profonde. All'interno delle città, i nuovi produttori prendono coscienza della loro forza e del fatto che, malgrado ciò, essi non costituiscono che una minoranza politica nelle strutture dell'assolutismo, ma pur sempre capace di trasformare le monarchie di diritto divino: un vino nuovo che ribolle pericolosamente in vecchi tini.

Di fronte a questi cambiamenti, che annunciano già i futuri sconvolgimenti, la riflessione politica si articola in tre punti diversi.

In un primo tempo criticherà abusi e contraddizioni del vecchio ordinamento monarchico. Sarà la strada che seguirà Swift riprendendo, quasi con gli stessi accenti, gli attacchi mossi da Erasmo e Rabelais in circostanze analoghe. Poi cercherà, con i fisiocrati e sotto il pretesto di preparare una società nuova, un rifugio nel passato. Infine, tenterà di definire che cosa sarà la società nuova, senza osare tuttavia prendere in considerazione o progettare la rivoluzione e il suo necessario tributo di sangue. E nuovamente, per un certo periodo, la riflessione politica fuggirà nell'utopia: sogno d'un futuro migliore, che riflette, stranamente, le tinte addolcite del passato.

L'opera di Swift, come il pensiero di Cyrano de Bergerac, segna una sosta propizia alla riflessione. Non ci propone un ideale opposto alla realtà ma una critica filosofica, una messa in dubbio delle regole della nostra società. Swift inaugura un genere che verrà ripreso molto più tardi da Aldous Huxley e, in una certa misura, da George Orwell.

I Viaggi di Gulliver nel Paese di Lilliput e di Brobdingnag, prima parte dei *Gulliver's Travels Into Several Remote Nations of the World*, visti in prospettiva, sono un modo di criticare i costumi inglesi ed europei dell'epoca. Il mondo nano di Lilliput rappresenta la meschinità degli intrighi di corte e l'ingratitude dei principi.

Quando Gulliver descrive leggi ed usanze inglesi, il re di Brobdingnag – l'isola dei Giganti – pone delle domande che potrebbero essere quelle del Platone della *Repubblica* ricomparso nel 1726. Chiede che criteri vengono seguiti per l'educazione fisica ed intellettuale dei giovani patrizi, che qualità debbono possedere coloro che chiamano *lords*. Il regale gigante si stu-

pisce sentendo parlare di guerre continue ed interminabili, di una storia che non è altro che un ininterrotto susseguirsi di cospirazioni, ribellioni, assassini, massacri, rivoluzioni. E conclude, indirizzandosi a Gulliver: «La gente della vostra razza costituisce, nel suo insieme, la più disgustosa insettaglia che abbia mai strisciato sulla terra!».

«Per me», continua, «tutta l'arte di governare va ricondotta a pochi, semplici principî: buon senso comune, ragione, giustizia, bontà». E, anticipando i fisiocrati, dichiara che «colui che farà crescere due spighe di grano o due fili d'erba in un angolo di terra dove ne cresceva una sola, avrà meglio operato per l'umanità e reso al suo paese un servizio più grande di tutta la genia dei politici messi insieme!».

Come molti utopisti, Swift rintraccia la saggezza nella visione rassicurante del passato. I giganti che abitano l'isola di Brobdingnag sono infatti i discendenti – per quanto degenerati – di coloro che popolarono la terra alle origini dell'umanità.

Per Swift l'avvenire è gravido di tutte le promesse menzognere della scienza smentite dalla limitata portata delle sue effettive realizzazioni pratiche – soltanto insuccessi.

Nel suo viaggio a Balnibarbi, Gulliver visita l'isola di Laputa – il cui nome è di per stesso significativo per evitare contorte ricerche di oscuri significati –, Laputa l'isola volante, paradiso dell'arbitrio tecnocratico, delle vane chimere e dei mondi alla rovescia. I Laputiani, perduti nelle loro speculazioni filosofiche, hanno un occhio rivolto in dentro e l'altro fisso verso il cielo. Il loro re si occupa di problemi di alta matematica che lo distraggono dalla cura dei suoi sudditi e gli fanno perdere di vista il loro benessere: amara caricatura dei Principi-Filosofi e dei Grandi Metafisici di tutte le «Case di Salomone».

L'Accademia di Pianificazione elabora complessi sistemi di valorizzazione del paese che tuttavia riescono soltanto ad aumentare l'estensione di terre incolte, il numero delle case in rovina, mentre folle di uomini ridotti in miseria vanno errando nudi ed affamati.

Gulliver trova la vera saggezza al di fuori dell'umanità, nel paese dei cavalli-filosofi, gli Houyhnhnm che hanno assoggettato e addomesticato gli Yahu – uomini degenerati, tornati allo stato di natura, malvagi, segnati da tutti i vizi, ben lontani dall'immagine idilliaca del «buon selvaggio».

Mentre gli altri animali sembrano possedere una tendenza innata per la pulizia, gli Yahu dimostrano un'inclinazione all'impudicizia e alla sporcizia. Divorano tutto ciò che capita loro sottomano: erba, radici, carne andata a male. Il loro capo è il più deforme e il più malvagio di tutti. Come gli uomini, «essi non hanno neanche il buon senso dei cani di una muta, che hanno abbastanza cervello da riconoscere e ascoltare l'abbaiare del più esperto tra di loro senza fare mai il più piccolo errore».

A questi rifiuti umani, a questa visione ributtante dell'umanità, Swift contrappone i cavalli-filosofi, gli Houyhnhnm, che ignorano ogni vizio, al punto da non avere neanche una parola per designare la menzogna. Similmente ignorano ogni sorta di amore o passione, tanto la ragione ha preso il posto del sentimento. Così, ad esempio, figliano ed allevano i puledri per ragione, non per istinto, al fine di perpetuare la specie. Tuttavia questa stessa ragione, portata al massimo grado, non li ha indotti a costruire una città con leggi ed istituzioni. Le parole: potere, guerra, governo, per essi non hanno alcun significato, come obbedienza, odio o amore.

«Gli Houyhnhnm non hanno libri né testi scritti. E del resto, quando un popolo è unito, naturalmente incline ad una vita virtuosa, interamente governato dalla ragione e senza alcun contatto con altri Paesi del mondo, va incontro a ben pochi avvenimenti degni di rilievo e d'essere ricordati».

Swift giunge a conclusioni al limite del paradosso e ad una singolare concezione del peccato originale. Ciò che noi intendiamo per civiltà esiste soltanto nella misura in cui gli uomini vogliono soddisfare e ad un tempo reprimere i loro vizi.

L'uomo può uscire da questa contraddizione soltanto con la Ragione, che sola è capace di guidarlo sulla via della rinuncia. Soltanto allora l'uomo potrà affrancarsi da tutti i vizi che lo opprimono come pure dai mali dell'anima e del corpo. Nello stesso tempo sarà libero, libero dalle leggi della città, dalla stessa necessità di darsi delle leggi, mondo da tutti i desideri che non sono affatto necessari alla conservazione dell'individuo e della società.

Swift, testimone degli abusi della politica inglese in Irlanda, non crede più all'efficacia di leggi giuste, impotenti a dominare una natura umana quanto mai perversa. Ponendosi davvero controcorrente rispetto alle idee del suo secolo, il canonico di San Patrizio, a Dublino, fa dell'individuo illuminato dalla ragione il solo possibile fondamento di ogni sistema sociale, senza tuttavia spiegarci se questa ragione, capace di spegnere i fuochi della vanità, della violenza e della concupiscenza, è il risultato della meditazione individuale o la conseguenza della grazia divina.

Alcune utopie «moderate», che vertono su riforme sostanzialmente secondarie, testimoniano la lunga stabilità del sistema socio-politico britannico, malgrado le non trascurabili innovazioni tecniche che hanno sortito notevoli ripercussioni economiche; esse esprimono un'indefinita inquietudine per l'avvenire e quasi una nostalgia del passato: una nuova sfumatura di questo sogno di compensazione ch'è l'utopia.

Uno scrittore rimasto anonimo, nel 1755 riprende in *A Voyage to the World into Center of the Earth* il tema classico di una società pura, miracolosamente risparmiata, libera sia dai vizi insiti nella condizione umana che dall'idea di progresso; questa caratteristica è significativamente rive-

latrice: un'intera classe sociale si preoccupa del rapido sviluppo dei mezzi di produzione e delle ripercussioni sociali ad essi legate.

Bisogna tuttavia pensare a come stava cambiando il mondo: fabbriche, miniere, città sovrappopolate, lo sviluppo della borghesia divenuta la cavalleria dei tempi moderni, la formazione della classe media e di un proletariato operaio: i dannati della terra, come li chiamano i borghesi puritani, per i quali la miseria in questo mondo è conseguenza di un'oscura ma certa maledizione. La prima legge che regolamenti e disciplini il lavoro minorile verrà approvata soltanto nel 1802, dopo una serie di inchieste e di denunce particolarmente aspre.

Nel 1791, Robert Wallace intraprende i primi studi critici sulle utopie, discutendone il valore, pregi e difetti, da un punto di vista teorico e pratico. Pubblica una raccolta di saggi sotto il titolo *Various Prospects*, dove giunge alla conclusione che i migliori progetti di riforma sociale sono ancora quelli di Platone e di Moro: città che proteggono l'individuo con leggi giuste, liberandolo dal peso del libero arbitrio.

L'ideale di felicità collettiva e di vita semplice che ispira queste utopie, scrive Robert Wallace, «offre i rimedi più efficaci e più nobili contro i mali delle società attuali che sacrificano alla ricchezza la salute fisica e morale dei propri membri». Deplora che non sempre il progresso materiale si accompagni a quello morale, opinione che sarà condivisa da tutti i pensatori politici del XIX secolo.

La barriera costituita da privilegi e privilegiati a suo giudizio rischia di rendere molto difficile l'avvento di un ordine nuovo. Occorrerebbe una rivoluzione oppure una sorta di lento «contagio» che, diffondendosi da comunità modello liberamente organizzate e dirette da cittadini di esemplari qualità morali, investisse la società del tempo nel suo complesso.

Con ciò, viene posto il problema che dividerà il pensiero dell'Occidente agli albori dei tempi moderni.

Le soluzioni proposte: rivoluzione generale o comunità liberamente organizzate, rispecchiano lo slancio del Millenarismo e la quieta tranquillità delle utopie; col trascorrere del tempo si confonderanno o si alterneranno nell'umana riflessione.

In Francia, i principi-filosofi reclamano il potere senza voler tuttavia lanciarsi in un'avventura rivoluzionaria che non possono neanche concepire. In realtà, la società futura che essi annunciano prende in prestito dal passato la virtù rassicurante di leggi giuste, l'equilibrio della natura; così Ippodamo, il *Météorologos*, aveva tracciato la pianta della nuova città armonizzandola con il cosmo concepito dagli antichi. Nel «Secolo dei Lumi», saranno i fisiocrati, spaventati dal turbinoso cammino dell'Occidente, a cercare immutabili leggi naturali, perché temono un presente gravido di minacce ed un futuro imprevedibile.

I fisiocrati vengono presentati di volta in volta come i padri del liberalismo economico o come bizzarri pensatori che hanno formulato teorie spesso puerili sulla terra, madre di ogni ricchezza dove la circolazione dei beni ricorda il meccanismo della circolazione sanguigna descritta e scoperta da Harvey (1).

La fisiocrazia, secondo Dupont de Nemours, si fonda sulla natura dell'uomo per formulare le leggi indispensabili che un governo dovrebbe applicare: leggi fatte per l'uomo e che devono funzionare per gli uomini di tutti i paesi: «(...) e alla base: una divinità benevola desiderosa che la terra sia popolata da uomini felici» (Mercier de la Rivière, *Orde naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. 638).

Per realizzare quest'ordine naturale, l'umanità deve far marcia indietro. I fisiocrati raccomandano un vero e proprio rifiuto dell'avvenire, perché esso è determinato da un passato segnato da cadute morali e dalla perversione industriale.

All'orizzonte della coscienza fisiocratica si staglia l'immagine di una Cina patriarcale e agricola, governata da un imperatore Figlio del Cielo e primo agricoltore del suo impero: «La Cina è lo Stato del mondo più vicino alla vera teocrazia che si chiama monarchia economica» (Abbé Baudeau, *Première Introduction à la philosophie économique*, p. 798).

L'opera dei fisiocrati è il testamento di una società ineluttabilmente condannata a morte, di una economia che la rivoluzione industriale ha distrutto per sempre, non solo nelle sue modalità più apparenti ma proprio nelle sue strutture più intime, nella sua stessa essenza.

I fisiocrati presentano la loro dottrina come una speranza di futuro rinnovamento; eppure essa non è altro che l'espressione nostalgica di un attaccamento al passato. Non solo una filosofia politica ma anche una «pastorale» secondo la moda del tempo. I fisiocrati filosofeggiano un po' come la buona società dell'epoca che si diverte ad ammirare pecore infiocchettate da nastri. Entrambi si sono impauriti di fronte alle difficoltà finanziarie del regno, al deprezzamento dei terreni, e allo spettacolo di una Francia per un buon terzo incolta e abbandonata. Entrambi chiudono gli occhi sui sobborghi in fermento, popolati da artigiani ed operai, sui problemi nuovi che essi pongono e che non possono assolutamente venire risolti nell'ambito delle strutture monarchiche adatte a reggere una società contadina, ma certo non una società industriale.

Esaltano l'agricoltura, ponendola sullo stesso piano delle *Bucoliche*. «Essa crea le virtù dei popoli e la forza degli Stati». O, secondo Mirabeau, essa è «il mestiere dell'innocenza e della virtù».

(1) William Harvey (1578-1657), medico e anatomista inglese, la descrisse per la prima volta in *De motu cordis et sanguinis in animalibus* del 1628 (N.d.C.).

I rimedi proposti – assai numerosi – si arenarono nel vicolo cieco delle ricompense, di medaglie e premi offerti da appositi comitati di incoraggiamento, sorta di comizi agricoli *ante litteram*.

Come tutti i sistemi filosofici, la dottrina dei fisiocrati ha ricercato l'autorità di principi evidenti; anche loro rivendicano il diritto naturale come fondamento del proprio sistema, una trasposizione politica delle regole imposte dalla natura.

Il diritto di proprietà fondiaria, sacralizzato, viene proclamato diritto naturale. «I bisogni limitati e contingenti delle classi più forti e potenti ricevevano in tal modo il suggello di esigenze volute da Dio per tutti i popoli» (Hasbach, *Fondaments philosophiques de l'économie politique de Quesnay et de Smith*, in *Revue d'économie politique*, 1893, p. 767).

Secondo l'«ordine naturale» dei fisiocrati, esistono dunque proprietari e non-proprietari: i proprietari godono i redditi dei loro beni, gli altri devono invece lavorare e ricevono un salario. Come ha detto Mercier de la Rivière: «Gli artigiani e gli operai non sono che salariati, i domestici dei proprietari».

La nuova impresa industriale o commerciale appare poco redditizia agli occhi dei fautori dell'Ordine nuovo: «Non rende nulla, detratte le spese di gestione». L'avvenire di un Paese industriale sembra loro improbabile, e lo affermano basandosi sugli esempi di Cartagine, di Venezia o dell'Olanda, «tutti Stati mercantili».

In realtà, la fisiocrazia è stata un tentativo di salvataggio della nobiltà fondiaria, un ritorno al passato. L'imperatore della Cina, inamovibile, eterno, non è altro che il vacillante re di Francia. E il diritto naturale tanto conclamato non è altro che l'illusione di una classe sociale che sa bene di dovervi un giorno rinunciare.

Per aver voluto attenersi a quello che essi chiamano il diritto reale, questi economisti hanno dimenticato «gli inconvenienti di quanto andavano proponendo, le intemperie del tempo, la differenza di genio, di costumi, di leggi e di proventi delle nazioni» (Remont, *Parlement de Rouen*, 25 gennaio 1769) – l'uomo, in poche parole.

All'inizio del XVIII secolo, si pone ancora il problema di sapere se la società armoniosa riposerà sull'accordo delle coscienze individuali illuminate dalla Ragione, adattamento della grazia divina, o se la Città giusta deve costringere l'individuo nella rete necessaria delle sue leggi razionali fatte per assicurare il bene degli uomini sulla terra – malgrado loro stessi.

L'enigmatico Morelly cerca di risolvere questo problema con *Essai sur l'Esprit humain* (1743), *La Basiliade ou le Naufrage des îles flottantes* (1753), e soprattutto con *Code de la Nature* (1755).

Babeuf si richiamerà a Morelly, Fourier ne trarrà ispirazione, Tocqueville, ne *L'Ancien Régime et la Révolution*, vi troverà «tutte le dottrine economiche sull'onnipotenza dello Stato e i suoi diritti illimitati, nonché la

maggior parte delle teorie politiche che più hanno spaventato la Francia in questi ultimi tempi e che noi credevamo aver visto nascere».

Il naufragio delle Isole galleggianti, lungo poema in prosa attribuito al saggio indiano Pilpai, ricorda, per diversi aspetti, la storia dei «Trogloditi» di Montesquieu. Una sola coppia virtuosa, miracolosamente risparmiata, ha dato origine ad un popolo buono. Ma, col passare dei secoli, questa gente non è rimasta allo stato di natura, evolvendosi e sviluppandosi senza tuttavia perdere le sue buone qualità, mentre il resto dell'umanità sprofondava nelle tenebre dell'involuzione.

Qui sta l'originalità dell'idea di Morelly. Buffon ha dimostrato che tutti gli altri regni dipendevano dalle leggi dell'evoluzione e l'idea otterrà vasti consensi e avrà fortuna benché fondata su una conoscenza lacunosa degli esseri viventi. Ma, dice Morelly, l'evoluzione dell'umanità è del tutto particolare e non è necessariamente buona. Il progresso delle tecniche e delle scienze non si accompagna necessariamente al progresso morale. Soltanto l'uomo, padrone delle strutture sociali che si dà e delle norme che concepisce, può dunque regolare il corso della propria evoluzione.

Il *Codice della Natura* è indubbiamente una delle opere più importanti del XVIII secolo. Pone un problema cruciale per l'epoca, il dilemma della civiltà industriale, sollevato da Swift, Mandeville e Montesquieu. Una civiltà tecnicamente complessa ed evoluta può nello stesso tempo essere altrettanto matura moralmente se è stata costruita su leggi giuste?

«L'uomo nasce vizioso e malvagio. No, dicono certuni; ma la condizione in cui viene a trovarsi in questa vita, la stessa costituzione del suo essere lo porta inevitabilmente a divenire perverso». E Morelly chiosa in calce: «Quante assurdità, in prosa e in versi, sono state scritte su questo argomento?».

«Bisognava dunque trovare una situazione nella quale fosse impossibile che l'uomo fosse depravato o malvagio, o quanto meno *minima de malis* (...) Questa analisi, come quella delle equazioni matematiche che eliminano e scartano ciò che è sbagliato o dubbioso, dovrà alla fine farci risolvere l'incognita, cioè la Morale verosimilmente suscettibile delle più limpide dimostrazioni».

Morelly prende posizione davanti al problema posto dalla credenza nel peccato originale, fondamento di ogni riflessione sull'uomo. «L'uomo non ha né idee né inclinazioni innate. Nel primo istante della sua vita si trova immerso in un'indifferenza totale, anche verso la propria esistenza. Un sentimento cieco che non differisce affatto da quello degli animali è il primo stimolo che lo fa uscire da questa indifferenza».

Quanto al resto, «il mondo è equilibrato, l'uomo tende a vivere in comunità per una sorta di attrazione morale (...) Tutto è stato organizzato, soppesato, previsto nel mirabile automatismo della società (...) Tutto è stato determinato e congegnato per un solo scopo comune».

La società, questa macchina composta da pezzi intelligenti, «opera, in generale, indipendentemente dalla loro volontà». Quest'ordine mirabile, dice Morelly citando Cicerone, è stato determinato dalla Natura, e solo l'uomo può guastarlo con il proprio egoismo, riversando su se stesso i sentimenti che deve invece provare per la comunità.

«Il solo vizio che io conosca nel mondo è l'Avarizia; tutti gli altri, con qualunque nome li si chiami, non sono che sfumature, gradazioni diverse dell'Avarizia (...) Tutto fa capo a questo elemento sottile e pernicioso: il desiderio di possedere».

Ora, con «la loro folle costituzione», i legislatori hanno esposto l'uomo al rischio continuo di mancare di tutto. Dobbiamo dunque stupirci se, per evitare questo rischio, le passioni s'inflammiano oltre ogni limite? Il desiderio di avere, accentuato da legislatori imprudenti, è diventato come una «diga scriteriatamente opposta al tranquillo corso di un ruscello che, gonfiato da questo ostacolo, si è trasformato in un torrente impetuoso che ha rotto gli argini».

Certi trattati sulla morale, a prescindere dalle loro intenzioni, meriterebbero di chiamarsi: «L'arte di rendere gli uomini malvagi e perversi con i più speciosi pretesti», o «Come incivilire gli uomini con norme e leggi atte a renderli feroci e barbari».

Prendiamo, scrive Morelly, il caso di questi «Americani» – gli Indiani – così nemici dell'ozio, così parchi nella loro vita, così uniti nelle loro comunità. Immaginiamo che un legislatore europeo voglia indurli a dividere le loro terre in modo che una parte della popolazione viva in miseria e l'altra nell'ozio. Il suo progetto non potrebbe che destare l'indignazione di questi Indiani felici. Indubbiamente, lo spirito del cristianesimo ha avvicinato gli uomini alle «leggi della Natura», ma la vanità, cioè l'Avarizia, li ha allontanati da esse.

«Dallo Scettro al Pastorale, dalla Tiara all'umile saio, se ci si chiede chi governa gli uomini, la risposta è facile: l'interesse personale o un interesse diverso che la vanità spinge a far proprio e che è sempre tributario del primo».

Il *Codice della Natura* termina con un abbozzo di costituzione che riprende i tratti salienti dell'*Utopia* di Moro e delle *Leggi dell'Impero inca* secondo Garcilaso de la Vega. Vi si ritrova perfino il dato degli abiti uguali per tutti, ornati soltanto dai distintivi caratteristici dei vari mestieri o incarichi amministrativi.

Eppure, come già altri utopisti, Morelly giunge a questa società perfetta mediante una sorta di malthusianesimo intellettuale, limitando il numero delle persone che si dedicano alle Arti e alle Scienze. Vi è bandito ogni studio filosofico, ad eccezione di quello sul *Codice della Natura*. In compenso, dice Morelly, «verrà lasciata ogni libertà alla sagacità e alla capacità di penetrazione dell'intelligenza umana nei dominî delle scienze spe-

culative e sperimentali che hanno per oggetto sia le ricerche dei segreti della Natura, sia il perfezionamento delle Arti utili alla società».

«(...) Vi esisterà una sorta di Codice pubblico di tutte le scienze al quale non verrà mai aggiunto nulla per quanto concerne la Metafisica e la Morale, i cui confini sono stati stabiliti dalle leggi; verranno iscritte nel Codice soltanto le scoperte fisiche, matematiche o meccaniche, dimostrate e confermate dall'esperienza e dal ragionamento».

Molto tempo prima di venire adorata al posto del Nazareno, la Ragione individuale viene negata, almeno come elemento costitutivo della società, e sostituita da leggi giuste, dal regno dei principi-filosofi.

Morelly tenta di dare alla costruzione di una utopia l'andamento di un ragionamento scientifico. «La Morale riposa sulla psicologia e non si può comprendere la politica senza rifarsi all'analisi dell'animo e del cuore umano».

Quanto al resto, vi sono innegabili rassomiglianze fra certe parti della *Basiliade*, ad esempio, e il *Secondo Discorso* di Rousseau. Sono state inoltre proposte numerose analogie fra il pensiero di Morelly e certe idee di Helvétius e di Holbach. Tutte le proposizioni del *Trattato dello spirito* condannate dalla Sorbona (2) ricompaiono in Morelly, anche se forse è più facile rintracciarne l'origine nelle concezioni psicologiche di Gassendi.

Le analogie con Diderot hanno sollevato contestazioni appassionate perché, per parecchio tempo, diversi critici hanno pensato che Morelly fosse uno pseudonimo del grande enciclopedista, un diminutivo di Moro, in omaggio al primo utopista.

Il pensiero di Morelly ha innervato tutta la storia del socialismo, cioè delle rivendicazioni dell'Occidente di fronte alle contraddizioni nate dalle strutture sociali e dallo spirito del Vangelo, cosa che Morelly ha segnalato per primo.

Ha detto Tocqueville, a proposito del *Codice della Natura*: «Questo libro sembra scritto ieri ed apparve nel 1755 nello stesso periodo in cui Quesnay fondava la sua scuola, tanto è vero che la centralizzazione e il socialismo sono prodotti dello stesso terreno; e stanno l'uno all'altro come il frutto coltivato al contadino» (Tocqueville, *Oeuvres complètes*, IV, p. 242).

Annunciatore delle grandi riforme della Rivoluzione francese, Morelly lo fu di certo in un'opera apparsa nel 1751, intitolata *Le Prince, les Délices des Coeurs ou Traité des qualités d'un Gran Roi et Système Général d'un Sage Gouvernement*, di M.M... Vi si prevede un sistema educativo rigidamente controllato dallo Stato che proibisce l'insegnamento agli ordini religiosi ed auspica una drastica riduzione dei ministri di culto perché «è di

(2) Opera di Claude Adrien Helvétius, l'illuminista amico di Voltaire, pubblicata nel 1758 (N.d.C.).

competenza dello Stato regolamentare ogni manifestazione esteriore di culto, nonché la condizione degli ecclesiastici e soprattutto quella dei frati». Per concludere: «il Principe farà man bassa di tutto ciò che è Temporale-ecclesiastico, di ogni Beneficio semplice, di ogni Istituto di confraternite superstiziose». I beni così confiscati saranno destinati dallo Stato ad opere di carità, e questa avrebbe dovuto essere la loro vera destinazione in origine, quando appartenevano ai religiosi.

Una frase di Morelly diventerà celebre più tardi: «Il sacerdozio è diventato un abuso, un dominio, un potere che viene subito dopo quello dello scettro».

Ma quando proclama: «Magistrati, Grandi d'una Repubblica, Monarchi, secondo il diritto naturale siete semplici ministri deputati a prendervi cura della felicità degli uomini (...) tale è la Volontà divina, perpetua e irrevocabile, la cui sovranità nulla e nessuno può rimettere in discussione», non fa che parafrasare il Vangelo secondo San Luca.

Questa contraddizione dell'Occidente, dilaniato fra l'evoluzione delle strutture sociali e lo spirito del Vangelo, che esso porta in sé, viene ripresa da Restif de La Bretonne con, in più, l'inquietudine provocata dal rapido sviluppo dell'industria.

In appendice al suo romanzo *Le Paysan perversi* (3), titolo che è già un giudizio, Restif de La Bretonne tratteggia il progetto di un piccolo villaggio utopico, quasi in contrapposizione alla malsana vita parigina. È un villaggio comunistico, o villaggio-comunità – le case non devono superare il numero di cento – posto sotto il controllo di un curato eletto dai paesani, in cui terreni e bestiame sono proprietà delle famiglie, e dove i prodotti del suolo vengono portati in magazzini collettivi. I pasti, consumati in comune, sono preparati dalle donne.

In una storia intitolata *Les vingt épouses des vingt associés* (4), Restif de La Bretonne affronta nello stesso modo, quasi per approssimazioni successive, il problema di una cooperativa di produzione e di consumo fra artigiani. Vi applica la settimana inglese e dà al suo villaggio un'organizzazione assai vicina a quella dei falansteri del XIX secolo.

Anche se i titoli, che sceglie accuratamente, o certe situazioni scabrose, hanno dato adito a qualche confusione sullo spirito più autentico della sua opera, Restif de La Bretonne è certamente, per vie non ancora sufficientemente esplorate, uno dei fondatori del socialismo utopico.

Con *La Découverte australe* (5) affronta in grande stile l'utopia a sfondo scientifico se non già, ancor più di Cyrano de Bergerac, fantascien-

(3) Pubblicato nel 1776 (N.d.C.).

(4) Del 1781 (N.d.C.).

(5) Anch'esso del 1781 (N.d.C.).

tifico. Riprende le idee di Buffon, lo scienziato alla moda, sull'evoluzionismo e l'origine delle specie, mescolandole a ubbie e ghiribizzi tutti suoi, aggiungendovi qua e là un tocco erotico, vuoi per rendere più piacevole la lettura della sua opera, vuoi per dar vita ad un lucroso genere letterario a metà strada fra l'erotismo e la scienza fittizia.

Le idee politiche o filosofiche di Restif de La Bretonne forse non costituiscono la parte più interessante della sua opera: ne abbiamo già incontrate di più audaci e rivoluzionarie. Tuttavia, è il primo a collegare strettamente e chiaramente il divenire dell'uomo alla scoperta dell'universo e il progresso umano alla scienza. Queste nozioni sono appena accennate nella sua opera, e indubbiamente non bisogna cercarne una formulazione precisa al cento per cento. Ma diverranno rapidamente l'espressione di una nuova fase del pensiero occidentale, di un nuovo sogno.

L'idea del tempo liberatore dell'uomo si preciserà in una bizzarra utopia, che a volte gli stessi specialisti non menzionano, e tuttavia colma di acute intuizioni e spesso – anche se in dettagli, è vero – stranamente profetiche.

L'An deux mille quatre cent quarante apparve a Londra nel 1772, anonimo, con il sottotitolo «Sogno, se ve ne fu mai uno», e come epigrafe recava una frase di Leibniz: «Il tempo presente è gravido del futuro...».

Come Restif de La Bretonne, Sébastien Mercier – R. Ruyer suppone che sia proprio quest'ultimo l'autore del romanzo (cfr. *L'Utopie et les utopistes*, p. 205) – trae la sua fede nel progresso dal dogma dell'evoluzionismo annunciato da Buffon. «La scala degli esseri (...) aveva acquisito allora ogni evidenza. Si vedeva chiaramente che le specie si toccavano, si confondevano, per così dire, l'una nell'altra; che attraverso passaggi delicati e sensibili, dalla pietra bruta alla pianta, dalla pianta all'animale, dall'animale all'uomo, esisteva una catena ininterrotta».

Il personaggio principale dell'opera, il narratore – particolare abbastanza comune in tutte le utopie – è un uomo che ha dormito per settecento anni. Al suo risveglio, scopre gradatamente che non solo Parigi, ma la Francia e l'umanità intera sono cambiate, ritrovando, attraverso strade che non ci spiega, il regno della Ragione.

In Francia, «la rivoluzione è avvenuta senza sforzo, grazie all'eroismo di un grande uomo. Un re filosofo, degno del trono perché lo disprezzava (...) La Bastiglia era stata demolita da cima a fondo (...) e sulle rovine dello spaventoso castello era stato eretto un tempio alla Clemenza».

Il nuovo Stato, sotto il regno di Luigi XXXIV, è uno Stato industriale che non deve la sua prosperità all'oro delle Americhe: «Sapete quali sono le nostre miniere? Il nostro Perú? L'industria».

Questa battuta riassume le aspirazioni della «classe illuminata», la borghesia, alla fine del XVIII secolo. Una monarchia parlamentare sarebbe di certo riuscita a riempire vuoti e lacune del precedente regime; per coloro

che vi credevano e la auspicavano era il solo governo capace di eliminare la miseria nata da strutture contadine superate e di donare a tutti prosperità e benessere. In breve la borghesia francese sognava un'Inghilterra, o meglio una repubblica elvetica. Perché, «se l'Inghilterra è la prima nazione d'Europa e gioisce dell'antico orgoglio di aver mostrato ai suoi vicini il governo che meglio conviene a uomini gelosi dei propri diritti e della loro felicità», la statua all'Umanità, collocata al centro della capitale, «porta in testa il cappello di Guglielmo Tell (...) e sorride all'augusta Filosofia, sua sorella».

Il nostro dormiente si risveglia in una Parigi illuminata, virtuosa, che tuttavia non ha rinunciato alle comodità del benessere materiale. La circolazione è regolamentata da guardie, e vi è già previsto il senso unico: «Tutti dovevano tenere la destra e quelli che sopraggiungevano in senso contrario la sinistra»; non vi sono più ingorghi: «l'immagine risibile e disgustosa di mille carrozze bloccate l'una accanto all'altra in attesa che l'imbecille che si fa trasportare, dimenticando di possedere le gambe, si decida a muoversi, dopo aver bloccato il traffico per tre ore».

La scienza ha permeato di sé ogni pensiero, tanto da essere diventata scientismo. Mercier non esita a dichiarare: «Il telescopio è il cannone morale che ha abbattuto ogni superstizione, tutti i fantasmi che tormentavano la razza umana».

Nella nuova società, i riti di passaggio sono sostituiti dalla scoperta scientifica del Cosmo; il giovane viene posto in presenza dell'infinitamente piccolo mediante un microscopio. Questi due strumenti non mancano di venir definiti, secondo lo spirito del tempo, «sublimi e toccanti».

La vecchia università, rappresentata dalla Sorbona, è morta, uccisa dalle sue stesse incongruenze ed esasperate sofisticherie, ed inoltre non si esprimeva in francese corrente, sola lingua scientifica ammessa nella nuova società. I giovani ricevono un'istruzione che potremmo definire «moderna», perché essa non include il greco e il latino. Le opere del passato sono conosciute grazie a buone traduzioni. Ma in compenso si studiano ben tre lingue vive, oltre al francese: l'inglese, il tedesco e l'italiano. Tutta la scienza del passato, accuratamente espurgata, è stata stampata in mille *in-folio*, condensati a loro volta in un piccolo *in-dodicesimo*.

Il pensiero è stato rigorosamente sfrondato di tutto ciò che potrebbe ricordare il passato; l'espressione delle idee è rigidamente controllata. Un cattivo autore, ossia un autore il cui pensiero non è conforme alla dottrina della città radiosa, viene, con la persuasione, ricondotto sulla retta via. Se insiste e persevera nel proprio errore, può apparire in pubblico soltanto con il viso coperto da una maschera «che dissimula, in tal modo, la sua vergogna». Tutte le sere riceve la visita di due sapienti che confutano le sue idee e tentano ancora, con la dolcezza, di «farlo ragionare». Se, infine, addiviene a miti consigli, arrendendosi alle loro argomentazioni, nessuno

infierirà su di lui: la «punizione» consiste nel distruggere le sue opere. Ma se nulla gli fa cambiare idea, potrà venire condannato alla «morte civile»: la detenzione perpetua nelle prigioni di Stato – dei sepolcri chiusi da sbarre, scavati nei pressi dei cimiteri.

Un giornale, sfogliato per caso dal nostro narratore, ci informa che l'intero mondo ha subito trasformazioni altrettanto edificanti.

La Cina ha rinunciato al suo alfabeto «geroglifico», perché «le scienze volano da un paese all'altro»; in Giappone, il discendente del «Grande Taico» ha fatto tradurre *Lo Spirito delle Leggi* (6); il Messico non si chiama più Nuova Spagna e gli Indiani hanno rinunciato al loro abito adamitico; in Russia il sovrano non porta più il titolo di zar e di Autocrate, ma quello di Legislatore. A Madrid, un'ordinanza vieta il nome Domenico.

Infine, accanto alla statua dell'Umanità nel cuore di Parigi, «su uno splendido piedistallo si erge la statua di un negro, a capo scoperto e con le braccia protese (...) Ai suoi piedi sono state scolpite queste parole: “Al Vendicatore del Nuovo Mondo”». È l'eroe della grande rivolta degli schiavi, «il Liberatore del Continente americano».

(6) L'opera di Montesquieu pubblicata nel 1748 (N.d.C.).

12. QUANDO LE UTOPIE SI REALIZZANO...

La scoperta del Nuovo Mondo è coeva alla nascita dell'*Utopia* di Tommaso Moro e, continuando su questo parallelo, la rivoluzione americana permette ai filosofi di edificare le loro prime utopie.

Frattanto, le tumultuose ondate del Millenarismo si sono abbattute sulle sponde del Nuovo Mondo; questo continente, in cui i primi navigatori avevano intravisto il Paradiso Terrestre, è diventato il vivaio di tutte le sette dissidenti. Presbiteriani, indipendenti, anglicani meditano gomito a gomito sul testo dell'apostolo Paolo: «Uscite di tra loro, disse il Signore, e siate divisi; non toccate la Cosa immonda»; un modo come un altro di prendere possesso, in nome di un Dio d'amore, di una terra monda d'ogni sozzura europea. E tuttavia «tutti vedevano un segno della Provvidenza divina nel fatto che l'America fosse rimasta sconosciuta agli Europei fino all'epoca della Riforma (...) Nuova Amsterdam, Nuova Inghilterra, Nuova York, tutte queste denominazioni non esprimevano soltanto la nostalgia del Paese natale, ma anche la speranza che in queste nuove terre la vita fosse suscettibile di assumere altre dimensioni, poiché ogni novità è anche speranza di ri-nascita» (Mircea Eliade, *Paradis et Utopie*, in *Eranos Jahrbuch*, t. XXXII, 1963, p. 216).

I soprusi dell'Inghilterra dovevano facilitare la riunione in una stessa area del raccolto del Signore.

Il 29 maggio 1765, all'Assemblea della Virginia, un fatto nuovo si manifestò nel pensiero dell'Occidente, come già le stelle sconosciute nel cannocchiale di Keplero: il giovane avvocato Patrick Henry richiama e ribadisce i diritti dei coloni americani, per troppo tempo ignorati dall'Inghilterra. «Un'accozzaglia di ergastolani, messere», diceva di loro Samuel Johnson.

In un simile clima, un semplice conflitto si esacerba e, essendo le condizioni favorevoli, degenera in vera e propria guerra d'indipendenza, una guerra che dura otto anni, sostenuta da tutti coloro che non hanno dimenticato le persecuzioni religiose subite in patria.

Il 4 luglio 1776, il Congresso americano vota la Dichiarazione d'Indipendenza e d'Intesa redatta da Jefferson. La prima parte è un richiamo, un riassunto della dottrina dei filosofi, una «Pietra filosofale», quintessenza di tutte le utopie.

«Noi riteniamo in se stesse evidenti le seguenti verità: tutti gli uomini sono stati creati uguali; il Creatore ha concesso loro alcuni diritti inalienabili; tra questi, il diritto alla vita, alla libertà, e alla ricerca della felicità. I governi vengono insediati dagli uomini per garantir loro questi diritti. Il loro potere legittimo deriva dal consenso dei cittadini che li hanno eletti. Ogni qual volta un sistema di governo si allontana da questi principi, il popolo ha il diritto di abolirlo e d'instaurarne uno nuovo».

Gli Americani venivano spesso considerati in Europa, anche in ambienti illuminati, come uomini «di natura», colmi di virtù *naïves*, confondendoli forse con gli Indiani, protagonisti compiacenti di quasi tutte le utopie dell'epoca.

La Dichiarazione d'Indipendenza fu come una festa della Ragione Illuminata che infine trionfava, come la risposta del Nuovo Mondo ai sogni che l'Europa aveva tante volte proiettato al di là del mare Oceano.

Gli Americani regalavano alla Francia il modo di risolvere una contraddizione spirituale, intellettuale, sociale ed economica: la rivolta e poi la rivoluzione.

Il pensiero utopico, che si confonde tanto spesso con quello politico, riflette le aspirazioni di una classe sociale – la borghesia – di cui abbiamo seguito le lotte a partire del secolo XVI – o forse già dall'XI. L'America incarna quest'ideale fondato sul merito, la scienza, e l'armonia sociale ottenuta applicando leggi giuste. Il popolo, per assicurarsi la felicità, deve servire e favorire un mondo di mercanti illuminati ai quali la pace deve la sua vera prosperità; essi sono i successori dei saggi della Città del Sole, dei principi-filosofi della Nuova Atlantide, dei confratelli dell'abbazia di Theléma.

Infatti, nei loro viaggi immaginari nei paesi più lontani, gli utopisti ritrovano sempre l'immagine felice di una società dove i filosofi sono re, i soli in grado di dare agli uomini le leggi di cui hanno bisogno. Se in certe città radiose regna il comunismo, esso non è mai liberamente scelto dai cittadini, e le leggi giuste, per il fatto di esserlo, non possono mai essere rimesse in discussione. Inoltre, data l'educazione che riceve, l'individuo viene accuratamente privato di ogni capacità di valutazione. S'incoraggia la ricerca nell'ambito delle scienze fisiche o matematiche, ma la meditazione filosofica vi è proibita, come accade nel *Codice della Natura*.

Nessuna utopia, neanche quelle in cui la fantasia gioca un ruolo importante, immagina un «Tempio della libera contraddizione», una scuola aperta a tutti dove ogni filosofo potrà esprimere liberamente il proprio punto di vista.

Indubbiamente vi è stato il sarcasmo di Cyrano con i suoi dubbi su cose e istituzioni dell'epoca. Ma non è possibile costruire nulla sul «perché no?», né esaminare le possibili soluzioni dei problemi posti dalla presenza dell'uomo in questo mondo.

L'avventura dei Libertini, se è stata una dimostrazione delle libertà di pensiero di alcuni spiriti inquieti a fronte delle costrizioni del loro tempo, se resta un atteggiamento individuale rispettabile, non poteva che condurre l'Occidente in un vicolo cieco.

La scoperta del Nuovo Mondo è stata per l'Occidente il segno che era possibile superare il presente. L'Impero inca ha dimostrato ai filosofi che gli uomini possono venire controllati in ogni istante, in tutti i loro atti, purché si accordi loro un minimo di benessere materiale e, soprattutto, purché il loro orizzonte spirituale venga abilmente limitato e gli individui siano condizionati sin dalla nascita a una certa idea di bene e di verità: in tal modo i valori relativi di una società diventano per gli individui valori assoluti.

I teorici politici del XVI secolo e dei secoli seguenti hanno accettato di progettare la felicità di un popolo o di tutta l'umanità a patto di essere, in una società da essi regolamentata e organizzata, come gli *Orejones*: i dignitari dell'Impero inca, le cui orecchie deformate dal peso dei pendenti denotavano subito la loro appartenenza alla classe dirigente, malgrado i costumi frugali e gli abiti di una semplicità quasi ostentata.

Il successo dei Gesuiti nelle loro «Riduzioni» (1) del Paraguay viene proposto come esempio alla meditazione dei giovani borghesi europei e di Francia da pedagoghi zelanti o da precettori che lo scioglimento dell'Ordine ha reso disponibili dal 1764.

A partire dal 1588, i Gesuiti avevano organizzato nelle colonie del Nuovo Mondo dei collegi per i figli dei nobili spagnoli e portoghesi colà residenti, e contemporaneamente inviavano missionari dagli Indios.

Niente impedisce di pensare che i Gesuiti scegliessero il Paraguay per via del movimento millenarista che condusse i Guaraní, a partire dal 1515, alla ricerca del Paese amato, sorta di Terra Promessa. Quest'esodo, nato da un'interpretazione letterale dell'insegnamento dei missionari cristiani, fu seguito da altri tentativi dello stesso genere nel 1539 e nel 1549, date che segnano la grande migrazione dei Tupinamba verso la terra del «Grande Antenato» (cfr., a tale riguardo, Alfred Métraux, *Les Messies de l'Amérique du Sud*).

(1) Dallo spagnolo *reducciones*, propr.: *reducciones de Indios*, missioni, villaggi di Amerindi; nome dei piccoli nuclei cittadini in cui erano organizzate le missioni gesuite del Paraguay (N.d.T.).

L'odio che gli Indios provavano per i *Conquistadores*, gli abusi dei trafficanti di schiavi, indussero i Padri Gesuiti a fondare comunità cristiane in seno alle stesse tribù Guaraní, riserve dove gli Indios erano protetti dal disprezzo e dalle sopraffazioni dei nuovi padroni e dalla spietatezza dei mercanti di schiavi.

Nel 1607, due Gesuiti italiani, i reverendi padri Maceta e Cataldino, fondano una prima «Riduzione» a Loretta. Poco tempo dopo diventeranno trentaquattro le istituzioni di questo genere disseminate in tutto il paese.

L'abate Raynal, nel suo *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans le deux Indes*, pubblicato a Parigi nel 1770, dichiara che i Gesuiti s'ispirarono all'Impero inca. Le «Riduzioni» erano piccoli agglomerati urbani dalla pianta geometrica, con vie diritte, e con una popolazione di circa cinquemila abitanti; solo Yapahu, la capitale, contava diecimila abitanti. Al centro del villaggio sorgevano la chiesa, la scuola, gli alloggi dei religiosi, un ricovero per vedove e donne sole, e alcune botteghe. Vie spaziose, fiancheggiate da case, incrociavano l'arteria centrale ad angolo retto. Campi coltivati, suddivisi in piccoli appezzamenti rettangolari, circondavano la «Riduzione»; più lontano si estendevano i terreni da pascolo.

Ogni «Riduzione» era divisa in quartieri sottoposti all'autorità tradizionale dei capi-clan. Il consiglio municipale comprendeva da dieci a trenta membri, eletti annualmente dagli abitanti in base ad una lista di candidati approvata in precedenza dai Padri Gesuiti.

Il regime economico delle piccole comunità era un vero e proprio comunismo integrale. Un Gesuita tedesco dichiarò di non aver mai visto «alcuna siepe o recinzione». I prodotti del demanio nazionale, cioè dell'antico Impero del Sole, divenuti proprietà di Dio, venivano conservati in magazzini comuni e servivano al mantenimento delle vedove, degli orfani, degli infermi, nonché per retribuire i dipendenti pubblici; il *surplus* permetteva di compensare i raccolti cattivi o di far fronte a situazioni impreviste.

La giornata lavorativa constava di sei ore, ma potevano diventare otto nei periodi di gran lavoro, come in occasione del raccolto. Quattro giorni erano dedicati al servizio della comunità, due alla cura delle coltivazioni; il riposo domenicale chiudeva la settimana.

L'eredità vi era sconosciuta. La casa donata ad ogni Guaraní il giorno del suo matrimonio, assieme ad un coltello, alla sua morte tornava di proprietà della comunità. Ogni anno ciascuno riceveva un abito nuovo.

Queste comunità socialiste fondate nel XVI secolo furono sciolte nel 1768 con il decreto di Carlo III che bandiva i Gesuiti da tutti i territori spagnoli. I Guaraní si fecero massacrare sul posto piuttosto che permettere alle truppe di occupare i loro villaggi e ai funzionari spagnoli di sostituire i Padri.

Le «Riduzioni» del Paraguay esercitarono un fascino innegabile sul pensiero di diverse generazioni europee alla vigilia della Rivoluzione francese.

Montesquieu e Voltaire ne parlarono con entusiasmo. «Sarà sempre bello», disse Montesquieu, «governare gli uomini rendendoli felici». Voltaire definì le «Riduzioni» guaraní «trionfo dell'umanità», e Joseph de Maistre, nel suo *Considerations sur la France* (ed. 1821, p. 319) le giudicò una «meraviglia così grande, al di sopra delle forze e della stessa volontà umana». Ritroviamo un'eco del felice esperimento del Paraguay anche nella *Gazette universelle* che conclude le anticipazioni di Mercier sull'anno 2440; anche se l'interpretazione è molto meno positiva:

«È stata data una gran festa per ricordare l'abolizione della vergognosa schiavitù in cui era stata ridotta la nazione sotto il dominio dispotico dei Gesuiti: e da sei secoli si considera un beneficio della Provvidenza la distruzione di questi lupi nel loro ultimo rifugio. Ma nello stesso tempo, la nazione, che non è affatto ingrata, riconosce che è stata strappata alla miseria, e istruita nell'agricoltura e nelle arti da questi stessi Gesuiti. Felici noi, se si fossero limitati ad istruirci e a darci le sante leggi della morale!».

Francia, che governò da dittatore il Paraguay fra il 1813 e il 1862, sembrò ispirarsi in parte alle «Riduzioni».

«Con un istinto giudizioso, Francia ha concepito una sorta di garantismo bastardo. Si è avvicinato a dei veri principî, ha fondato duecento colonie o falangi agricole di millecinquecento persone ciascuna (...) Ha aperto la strada a riforme ardite e feconde, senza andare in cerca dell'impossibile» (*La Fausse Industrie*, t. I, p. 336). Questa lode viene da Fourier, il sognatore del XIX secolo.

Il Paraguay è stato il *trait d'union* fra quattro secoli di utopia e di pre-socialismo, agli albori della Rivoluzione francese: un esempio sorprendente dell'utilità di leggi giuste che esercitano il loro potere repressivo sulla coscienza individuale in vista del bene più grande della società.

Sono le leggi giuste che devono assicurare il benessere e la felicità del popolo. Sognatori, politici, economisti concordano su questo punto ed anche sulla nozione di giustizia che è conforme ad un ordine peraltro abbastanza indefinito.

Tuttavia, con questa affermazione «filosofica», l'Occidente ritrova l'antica nozione di legge di cui spesso dimentica l'origine divina tanto è ancorata nel cuore dell'uomo; quella legge la cui scrupolosa osservanza era la condizione per poter entrare nella Terra Promessa per le generazioni d'Israele purificate dall'esilio nel deserto.

Jefferson aveva dichiarato nel 1776: «Noi riteniamo di per se stesse evidenti le seguenti verità... Tutti gli uomini sono stati creati uguali; il Creatore ha concesso loro alcuni diritti inalienabili».

Questa nozione di diritto che trascende l'uomo non si appella alla saggezza di un qualsiasi legislatore, fosse anche un Licurgo o un Solone, ma, una volta di più nella storia dell'Occidente, all'autorità di Dio, creatore di tutte le cose. Gli uomini hanno diritto alla vita per la quale sono stati creati, ed hanno anche diritto alla libertà: una frase che Platone non avrebbe potuto mettere in bocca a nessuno dei suoi personaggi, tanto meno nelle *Leggi*.

Gli uomini hanno diritto alla ricerca della felicità, cioè all'esercizio del loro libero arbitrio, senza dubbio compatibilmente con le esigenze di uno Stato, per trovare da sé il proprio cammino in questo mondo, ed una ragione d'essere.

La dichiarazione di Jefferson, ripresa dalla Francia, diventerà la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo che tuttavia non ha più bisogno di alcun crisma divino per affermare: «Gli uomini nascono liberi ed hanno eguali diritti».

Siffatta nozione di diritto, diritto naturale e diritto positivo, compare spesso negli scritti dei teorici della Rivoluzione, come se avessero cercato, quasi malgrado loro stessi, di dare all'Occidente, in cammino verso la Terra Promessa per la seconda volta, le Tavole di una nuova Legge.

L'idea di diritto positivo non rientra nell'ambito della nostra analisi. Si tratta di una concezione del diritto storicistica e i suoi sostenitori si danno un gran daffare a frugare negli archivi e a scavare nei palinsesti per trovare un fondamento alle loro opinioni. I risultati di simili ricerche corrispondono raramente alle speranze che hanno suscitato. Si potrebbe forse dire di questi studi storici, allorché siano intelligentemente orientati, che hanno approfondito una certa filosofia della storia. Ma è certo che le generazioni passate, non più delle odierne, non hanno creato il «Diritto» *tout court*. Uno stato di cose antico non è, per questa ragione, legittimo: potrebbero benissimo esistervi degli abusi.

Per i teorici della Rivoluzione, per i «filosofi», non è nel passato né negli archivi delle nazioni che bisogna cercare i fondamenti del diritto, ma nella Natura, negli eterni archivi della Giustizia e della Ragione, per usare il magniloquente linguaggio dell'epoca.

Simile concezione riprende la definizione di Natura secondo Sant'Agostino, ossia lo stato di verginità e di purezza, lo stato di lucido discernimento caratteristico di tutti gli uomini al momento della loro creazione (cfr. F. Flückiger, *Gesch. d. Naturrechts*, Zurigo, 1953, e *La Città di Dio*, XII, 1, 3).

Calvino ha ripreso la spiegazione di Sant'Agostino: «I doni naturali si sono guastati e corrotti nell'uomo (...) quelli soprannaturali gli sono stati tolti. I doni soprannaturali sono quelli che concernono la vita beata dell'anima e la vita eterna, la fede, l'amore di Dio, la carità verso il prossimo, la preoccupazione di vivere secondo giustizia e santità. Quanto ai doni

naturali, ci è rimasta qualche briciola d'intelligenza e di giudizio con la volontà (...) Questi doni ci permettono di conoscere e di usare con discernimento le cose inferiori o terrene, che hanno ben poco a che fare con Dio e il Suo regno (...) ma sono legate al presente e quasi rinchiusse nei limiti della vita presente. In questa categoria rientrano la dottrina politica, la maniera di gestire bene la propria casa, le arti meccaniche, la filosofia e tutte le discipline che chiamiamo liberali» (André Biéler, *La Pensée économique et sociale de Calvin*, p. 189).

Così, agli incerti e continui cambiamenti della Storia, si contrappone il sentimento intimo, posseduto dall'uomo, del giusto e dell'ingiusto, solo fondamento fermo e legittimo di tutti i diritti comuni a tutti gli uomini: sentimento grazie al quale diventa possibile una certa vita sociale in questo mondo, «in quanto l'uomo è di natura socievole e naturalmente incline a consorzarsi ed a conservare la società» (Calvino, *Institutio christianae religionis*, t. II, cap. II, 13).

L'uomo non può dunque alienare questo diritto naturale, anche se lo desiderasse. In questo senso il diritto naturale è trascendente, poiché è indipendente dalle umane vicende, e immanente perché dipende da un sentimento del giusto e dell'ingiusto che compete alla natura umana, residuo della pienezza e compiutezza originarie.

Il corollario del diritto naturale è la libertà. Tutte le azioni che discendono dal libero arbitrio dell'uomo scaturiscono da un diritto assoluto. Al contrario, ogni azione frutto di costrizione è inficiata dall'illegalità. L'uomo nasce libero, ossia è dotato del libero arbitrio: dunque, quando agisce liberamente, gode del suo diritto naturale. Se i diritti naturali competono alla natura umana, gli uomini hanno eguali diritti. Possono sussistere diseguaglianze per quanto attiene al lavoro, alla produzione e al consumo delle ricchezze, ma non può esistere disuguaglianza nel diritto, né nei diritti degli uomini.

Se si cerca d'inserire questa nozione di diritto in una concezione più generale del mondo, il diritto naturale, così come è stato definito dai filosofi del XVIII secolo, sembra affondare le proprie radici in un retroterra metafisico imperniato su una certa visione teleologica della natura.

Per questi filosofi, vivere allo stato di natura significa vivere in armonia con l'universo. Voltaire deriva dal sistema di Newton l'idea di un'intelligenza suprema, la nozione di «Grande Geometra», che già Leonardo da Vinci aveva chiamato *Primum Movens*. Rousseau stesso sognava d'integrare l'uomo nell'armonia cosmica.

Per contro, la vita sociale dell'uomo con le sue diseguaglianze, le sue costrizioni, i suoi pregiudizi, appare priva di senso e la stessa società risulta contraria alla natura; essa non deve nulla alle leggi imperscrutabili che governano il corso degli astri, la mirabile organizzazione degli esseri viventi, l'equilibrio delle cose. Anzi, tutto vi accade come se esistesse una

contraddizione insanabile fra l'armonia dell'universo e l'assurdità dell'uomo animale sociale.

Varrà la pena soffermarsi sulla genesi di questo pensiero. Gli scienziati del XVII secolo hanno scoperto un universo matematico, meccanico, e dunque estraneo alle vicende della vita umana. Il XVIII secolo è caratterizzato dallo studio delle scienze naturali, dall'osservazione morfologica e descrittiva. Gli esemplari ed i campioni zoologici e mineralogici hanno invaso non solo i gabinetti scientifici, ma anche le conversazioni della buona società.

Se nel XVII secolo si concepisce l'uomo come parte integrante dell'universo, è perché, per una sorta di cubismo intellettuale, si è ridotto il corpo umano a volumi, a pesi, sottomessi alle leggi fisiche e meccaniche che governano il cosmo. L'uomo appartiene alla natura come un figlio alla madre. La natura non è più esterna all'uomo come una misteriosa forza trascendente. Essa è nell'uomo e lo inserisce in un disegno preciso: il suo sommo bene, purché egli sappia ascoltare la voce della Ragione. Ma, nello stesso tempo, la natura è anche il mondo esterno in cui l'uomo vive, e agisce secondo un ordine evidente di cui egli può cogliere la logica perché ne porta il principio nella propria ragione. La ragione non è più un giuoco astratto di forze che si possono fissare soltanto in formule matematiche, ma è divenuta di nuovo un sentimento di appartenenza all'armonia cosmica che l'uomo percepisce con immediatezza.

L'organizzazione umana, per i filosofi del XVIII secolo, si fonda sulle stesse leggi che governano l'universo. Ma l'universo è armonioso, la vita degli uomini no. Non solo l'umanità sembra estranea al grande disegno della natura, ma anzi pare ostacolarne i fini.

Così, il peccato originale bandito da Rousseau in nome delle scienze naturali viene reintrodotta dai giuristi nella riflessione del XVIII secolo: è diventato il disordine sociale. Solo sagge costituzioni permetteranno di ritrovare l'uomo sotto il sedimento di vizi accumulato dalla Storia, l'uomo com'era stato creato dalla natura, debole nella carne ma protetto dalla corazza della Ragione.

La prevaricazione dell'uomo, la tirannia dei principi e dei falsi dèi, hanno dato all'umanità codici fondati sul peccato, estranei alla sua vera natura: e dunque bisognerà reintegrarla nell'universo attraverso leggi adatte al microcosmo che essa costituisce.

La natura ha destinato gli uomini a vivere in società. Ma la società ha creato una situazione di squilibrio che impedisce all'uomo d'integrarsi nell'universo. Il diritto non è un modo per realizzare un determinato ordinamento economico concepito come «naturale», alla moda dei fisiocrati, ma una leva che permette la reintegrazione dell'uomo nell'universo, una spada che taglia via dal contesto sociale tutto ciò che rischia di allontanare l'uomo dal suo vero fine.

L'uomo dei giuristi del XVIII secolo è costretto alle prevaricazione dalle ingiuste leggi della società: leggi giuste potranno dunque reintegrarlo nell'armonia dell'universo. Questa concezione non è molto lontana da quella di Sant'Agostino, che vede l'uomo sottomesso alle leggi di Babilonia mentre reca nel suo cuore la nostalgia della Città di Dio. L'armonia naturale dei filosofi del XVIII secolo si avvicina spesso all'ideale di giustizia di Sant'Agostino. L'idea di base rimane la nozione di una legalità universale che reca in sé una volontà di compimento. Le rivendicazioni dell'uomo sulla terra sono manifestazioni del suo desiderio di leggi giuste, espressione di quel Diritto assoluto che porta in sé tentativi di ricongiungersi alla Città di Dio.

Tuttavia le due città sono divise da un profondo fossato. La Città di Dio lotta per il regno di Dio sulla terra, la Città dell'Uomo per il regno dell'Uomo reintegrato, mondato del peccato originale, solo signore dell'universo, solo fine d'un misterioso anelito della materia.

Le opinioni dei filosofi non hanno modificato il punto di vista dei giuristi. L'uomo potrà essere una creatura sensibile, che percepisce il mondo attraverso i sensi, il pensiero potrà maturarlo limitandolo ai soli bisogni naturali; ma, per i giuristi, resta la creatura preoccupata della propria dignità umana, affamata di giustizia. Poco importa la concezione che l'uomo può avere di sé e del suo posto nel mondo; l'importante è che abbia dei diritti; cioè sia sottomesso, in pratica, ad una legge trascendente.

La Rivoluzione francese formulerà con chiarezza un documento che diventerà lo scopo ultimo di ogni aspirazione umana. La Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo ha creato, come dissero spesso i contemporanei, «un nuovo cielo e una nuova terra».

La Nuova Alleanza sembra fondata sull'eternità. Divide un passato carico d'ingiustizie dalla terra di un avvenire ormai radioso. È la preziosa Arca che restituisce i popoli a se stessi, facendoli uscire dal lungo sonno della tirannia dei re.

L'iconografia popolare ha rappresentato spesso la Repubblica – una donna giovane ma materna – con in capo un virile berretto frigio, appoggiata al fascio littorio, che regge con la mano destra Tavole della Legge analoghe a quelle che Mosè ricevette da Dio sul Sinai: la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo.

Infatti, le nuove leggi hanno il tono di una rivelazione messianica che separa il vecchio tempo da un tempo rinnovato, isolando un popolo eletto, il popolo francese, che si fa carico di affrancare gli uomini e di predicare con le armi la libertà e l'uguaglianza.

Questo sarà il nuovo Vangelo sulla terra. Ma la Dichiarazione va oltre questa nozione troppo «umana», per prendere a prestito dalle leggi della natura la loro ineluttabilità. I diritti dell'uomo stanno alla natura umana come il pensiero alla materia. Il problema, per l'Assemblea costituente, è

di far entrare i principi del diritto nella vita, di creare un diritto positivo fondato sui principi del diritto naturale.

Sieyès formula per primo il principio del diritto trascendente e immanente, base della meditazione dei giuristi. In nome di questo principio, le leggi fondamentali o costituzionali votate da una Assemblea vengono imposte a tutti – sovrano incluso – mentre le leggi ordinarie potevano venire annullate da altre leggi o dalla volontà del principe.

Dal 1789 al 1794, la Rivoluzione prosegue il suo cammino, dalla monarchia costituzionale alla repubblica aristocratica – plutocratica, all'occorrenza. I montagnardi reclamano una repubblica di piccoli artigiani e di contadini senza peraltro esercitare un'effettiva influenza sul pensiero degli uomini «illuminati», che si autoproclamano i soli capaci di «fare il diritto».

Condotta a termine la Rivoluzione, la borghesia reputa più che ragionevole trarne qualche profitto. L'elemento decisivo di questo periodo è indubbiamente la redistribuzione dei beni del clero e della nobiltà che porta alla borghesia notevoli vantaggi, specialmente fondiari.

Non so se sarebbe stato possibile instaurare in Francia cooperative di produzione e di consumo come voleva Babeuf e, prima di lui, Restif de La Bretonne. Ve ne fu qualche sporadico esempio, come le comunità di Saint-Benin-sur-Bois nel Nièvre, che si sciolse soltanto alla fine del secolo scorso, e della frazione di Vallon, nel Comune di Bellevaux, in Alta Savoia (cfr. Pierre Bonte, *Bonjour, Monsieur le Maire*, pp. 247-248).

La vendita dei beni nazionali è stata un massiccio trasferimento della ricchezza fondiaria della nobiltà e del clero nelle mani della borghesia. Legittimatasi politicamente, essa cerca in tutti i modi di difendere le posizioni conquistate e i beni acquisiti, e di arricchirsi sempre più.

Finché, come in tutte le rivoluzioni, vi fu un ritorno di fiamma. I sanculotti, poco numerosi all'Assemblea ma forti alla Comune di Parigi e nelle sezioni della capitale, chiedono che gli artigiani, gli operai e i contadini possano accedere alla «Felicità». Senza sognare ancora una società comunista, reclamano «l'uguaglianza del godimento dei beni» e «la certezza per ognuno di poter guadagnarsi onestamente da vivere lavorando». I sanculotti non costituiscono un gruppo sociale ristretto, come hanno affermato alcuni storici, ma una classe sociale caratteristica delle grandi città. Piccoli artigiani, bottegai, lavoratori dipendenti, apprendisti, essi costituiscono una sotto-borghesia le cui capacità ed il cui lavoro non hanno ancora ottenuto adeguati riconoscimenti.

Il miglior riassunto di questa complessa situazione rimane indubbiamente il libretto dell'abate Sieyès *Qu'est-ce que le Tiers État?*, in cui espone con semplicità e contemporaneamente con acutezza le caratteristiche e gli obiettivi della nuova classe sociale, constatando anche come il nuovo mondo cui essa stava dando vita possedesse tutte le caratteristiche

per costituire una nazione indipendente in seno al paese legale. I privilegiati erano inutili: potevano dunque venire eliminati senza alcun danno per la collettività. Restavano coloro che non avevano privilegi e che, paradossalmente rispetto al potere costituito, non potevano venir eliminati o messi da parte pena lo sfacelo e la rovina della nazione. L'abate Sieyès sembra spaventarsi delle sue stesse idee e le sfuma: esalta la nozione di proprietà e adduce argomenti che verranno ripresi per l'instaurazione del suffragio censitario e la distinzione fra cittadini attivi e cittadini passivi.

La Rivoluzione si sta imborghesendo.

Il 31 marzo 1790, Dupont de Nemours presenta all'Assemblea Nazionale una petizione redatta dagli imprenditori in cui ci si scaglia contro quelli che essi chiamano abusi. Il 2 marzo 1791 vengono abolite tutte le corporazioni ufficiali e ogni compagnonaggio. Contemporaneamente, padroni e datori di lavoro rifiutano qualsiasi aumento di salario.

Gli onesti falegnami del quartiere Saint-Antoine, così vicino alla Bastiglia, sono stati trattati dagli storici alla stregua di feccia o di plebaglia «sempre pronta a fomentare odi e a sobillare sommosse». Questo è soltanto una convenzione.

La nostra opinione sulla Rivoluzione si rifà troppo spesso ai redattori dei famosi *Cahiers de Doléances* (2), dove le rivendicazioni popolari non figurano che a titolo aneddótico. È difficile vedervi «il grande archivio pubblico ed irrefutabile di tutte le opinioni e le voci dell'intera Francia» (Moleville, *Histoire de la Révolution – An IX*, t. IV, p. 179). Se in nessuno di questi «Quaderni» si trovano accenni alla soppressione e allo sconvolgimento della proprietà, non è perché questo tema fosse estraneo a gran parte della popolazione, ma perché chi li redigeva non aveva interesse a menzionarlo. La Rivoluzione, quando trabocca dalla cornice degli Stati Generali, si orienta nel popolo in direzioni ben precise, se non ancora in vere e proprie parole d'ordine e linee d'azione.

Gosselin esamina una delle future direttrici del pensiero rivoluzionario, la principale, nel suo *Réflexions d'un citoyen*, indirizzato ai notabili nel 1787. «L'uomo nato per la felicità è ovunque infelice. Un ritorno alla natura è impossibile. Il solo rimedio è che i beni siano divisi in modo tale che, lavorando, ognuno possa garantirsi il sostentamento».

Questa è stata la grande speranza della Rivoluzione. Ma coloro che vi credettero al punto di volerla realizzare furono immediatamente qualificati come «briganti» e, più tardi, «anarchici». E tuttavia, proprio perché un simile orientamento esisteva ed era diffuso, molti membri della Costituente presero in considerazione una rivoluzione più vasta e radicale.

(2) Documenti contenenti le rimostranze e le petizioni dei delegati agli Stati Generali del 1789 (N.d.T.).

La Bouche de Fer, organo del Circolo Sociale, redatto da de Bonneville e dall'abate Fauchet, rivendica nel 1790 «il diritto di tutti a possedere la terra, madre comune». Sempre nel 1790, un operaio di Lione, L'Ange, pubblica un suo scritto sotto forma di lettera al re: «Siamo noi (i lavoratori) i primi proprietari, i primi e gli ultimi occupanti della terra. I fannulloni, che si dicono proprietari, approfittano della nostra fatica, incamerando parte dei nostri prodotti: ma questo prova almeno la nostra co-proprietà! Se tuttavia gli unici a lavorare siamo noi, il diritto esercitato da costoro non è altro che un diritto da briganti».

Alcuni parlamentari, come Thuriot, nel 1793 chiedono un *plafond* dei redditi che Dubois-Crancé approva alla Convenzione, sentendo che è giunto il momento di permettere ai poveri di sopravvivere a spese dei ricchi. E Carrier s'indirizza così ai sanculotti di Nantes: «Non sapete forse che la fortuna e le ricchezze di questi grossi commercianti vi appartengono e che il fiume è là?».

In una certa misura, i giacobini cercano di salvare il salvabile, cioè si sforzano di non tradire le aspirazioni del popolo di Parigi da cui dipende la Rivoluzione, popolo più «meccanico» che rurale, fervido sostenitore dell'uguaglianza ma abbastanza estraneo all'idea di una riforma agraria valida per tutto il paese, vedendo nella suddivisione della terra il simbolo dell'Uguaglianza infine instaurata fra i cittadini, piuttosto che una misura economica.

La reazione termidoriana porta a quella che in termini moderni potremmo definire la «liquidazione fisica» di coloro che conducono una politica opposta alle strutture essenziali di un certo ordinamento sociale. I borghesi, soddissfatti della vendita dei beni nazionali, non aspirano che a goderne in tutta tranquillità o, come dirà più tardi il Codice civile, «da bravi padri di famiglia».

Su richiesta di Cambon e dopo un discorso di Barrère, la Convenzione Nazionale decreta, con la legge 18 marzo 1793, la pena di morte contro chiunque proponga leggi agrarie o qualunque altro progetto che miri a sovvertire proprietà territoriali, commerciali e industriali.

Il discorso preliminare pronunciato da Boissy d'Anglas e pubblicato, per ordine della Convenzione, in apertura del progetto di costituzione del 5 messidoro anno III, recita: «In un paese governato da proprietari regna l'ordine sociale».

La gente delle città, e soprattutto la delusa popolazione parigina, difficilmente poteva tollerare una reazione così brutale, un radicale ridimensionamento del suo sogno di uguaglianza e di benessere materiale, mediocre ma universale. Questo sogno cercherà di realizzarsi nel «Complotto degli Eguali», la dottrina di Joseph Babeuf, a metà strada fra millenarismo e riflessione politica propriamente detta.

Babeuf, detto Gracco, è nato in Piccardia, patria della *jacquerie* (3) e delle rivolte contadine, come Saint-Just; Buonarroti, un italiano originario di Pisa, discendente di Michelangelo, è probabilmente il cervello del Grande Complotto.

Durante la sua breve permanenza in Corsica, all'inizio della Rivoluzione, Buonarroti medita sul problema della proprietà e della divisione dei beni. Influenzato forse dalle strutture tradizionali della società corsa – del Mediterraneo – giunge alle stesse conclusioni di Babeuf, che incontra nella prigione di Plessis. Dopo essere stati liberati, i due esprimono le loro idee in un giornale, *Le Tribun du Peuple*, e in numerosi *pamphlets*.

In tal modo mettono a punto la «Dottrina degli Eguali» (*Doctrine des égaux*), che costituisce un progetto globale di riforme e non, come si è detto spesso, un semplice piano di ripartizione equa ma particellare della terra fra tutti i cittadini. La Dottrina degli Eguali è riassumibile nei seguenti punti:

- il Paese deve venir suddiviso in regioni o circoscrizioni territoriali che raggruppino tutti i dipartimenti contigui orientati in un medesimo sviluppo e vocazione economici, al fine di organizzarne meglio lo sfruttamento, secondo un programma preciso, deciso, a livello locale o cantonale, da apposite commissioni – idea che verrà ripresa in Francia dopo la Seconda Guerra Mondiale;

- lavoro obbligatorio per tutti, salvo bambini e vecchi;

- a cinque anni il bambino viene tolto alla famiglia per essere educato e cresciuto in una Casa del Popolo (*Maison nationale*) dove impara a diventare un onesto lavoratore e cittadino;

- le possibili branche di occupazione vengono limitate a otto: agricoltura, allevamento, pesca, navigazione, arti meccaniche e manuali, trasporti, militare, insegnamento. Inoltre, «qualunque lavoro che non sia di pubblica utilità non verrà tollerato»;

- il sistema politico si articola in diversi gangli vitali: dall'assemblea cantonale ai Corpi dei conservatori della volontà nazionale, passando per l'Assemblea Centrale dei Legislatori, che definisce i programmi di produzione, di lavoro e di ripartizione;

- l'autorità suprema ammette soltanto un ristretto commercio con l'estero, sotto il suo controllo, ma nessun commercio al dettaglio né circolazione monetaria nel paese.

Malgrado la sua aridità e il suo rigore, nonché la sua ristrettezza di vedute, la Dottrina degli Eguali suscita un immenso entusiasmo ed una

(3) Con questo termine (derivato da «Jacques Bonhomme», il soprannome del contadino francese) si definisce la rivolta contadina scoppiata durante la Guerra dei Cento Anni nel maggio-giugno 1358 (N.d.C.).

grande speranza nei Parigini, certamente non per i suoi principî o il suo programma di organizzazione sociale, ma perché appare una forma di rivolta contro l'eterna tirannia degli abusi e della miseria. La situazione è tragica e la Francia ben misera sotto il sole di messidoro.

I rapporti di polizia segnalano che in tutta la Repubblica la gente reclama il pane... «la fame e la disperazione hanno steso un velo opaco sulle parole “rispetto per la proprietà”».

Si forma il «partito degli Eguali», potentemente organizzato, con a capo un «Direttorio Segreto»: l'utopia è divenuta azione concreta e la città giusta una meta accessibile.

Durante la notte Parigi viene tappezzata di manifesti, guardati a vista da militanti, che ne impediscono così la lacerazione. Si fa giorno: gruppi di attivisti creano assembramenti, fomentano la ribellione, lanciano parole d'ordine. Sophie Lapierre, al «Café des Bains Chinois» canta il *Lamento per Robespierre*, esaltando i martiri del 9 termidoro. La canzone, a sostegno degli Eguali, passa di bocca in bocca, di strada in strada, con il consenso dello stesso capo della polizia.

Altri attivisti s'infiltrano nelle fila dell'esercito e delle forze dell'ordine: agenti e soldati, convertiti dall'entusiasmo dei militanti, si uniscono a loro, rilanciando in tutti i luoghi pubblici, le parole d'ordine degli Eguali. Viene messo a punto un piano di sollevazione generale; esso prevede la requisizione di armi e viveri nella zona di Parigi per sostenere l'azione rivoluzionaria nei giorni decisivi. Infatti, si è ormai alle soglie di un vero e proprio intervento rivoluzionario massimalista, privo di qualunque scrupolo umanitario.

«Per insediare il governo (rivoluzionario provvisorio) sarebbe pura follia indire elezioni (...) Un popolo tanto stranamente lontano dall'ordine naturale non è certo in grado di operare scelte utili ed ha bisogno, per il momento, dell'intervento straordinario di chi può decidere per lui finché non sarà in condizione di esercitare effettivamente il suo potere sovrano. Quest'intervento straordinario sostituisce la scelta che esso è incapace di compiere nella presente situazione».

Gli Eguali cercano di consolidare il consenso popolare, malgrado simili dichiarazioni, con misure che prevedono «di alloggiare i poveri nelle case dei ricchi a rivoluzione ultimata».

Due battaglioni della Legione di polizia si ribellano e formano un comitato in stretto contatto con il Direttorio Segreto. L'ora del riscatto e dell'attacco è suonata, vengono diramate le ultime disposizioni. In ogni dipartimento di Parigi vengono insediati dei commissari straordinari per coordinare i collegamenti fra le sezioni di attivisti e i capi del movimento; uomini fidati sono inviati in diverse zone di Francia per ordinare il sollevamento di massa. Il 21 floreale (10 maggio 1796), il Direttorio Segreto si riunisce per fissare la data della rivolta. Il 17 maggio, tuttavia, un neofita

particolarmente entusiasta della Dottrina degli Eguali, il capitano Grisel, in possesso di tutte le informazioni, si presenta a Carnot (4) e denuncia il Grande Complotto. Gli esiti del suo tradimento non tardano a farsi sentire. Il 27 agosto 1796, i seguaci di Babeuf, precedentemente arrestati, vengono trasportati dal Tempio a Vendôme, in gabbie di ferro, per essere giudicati e condannati a morte (cfr. Maurice Boulay, *Babeuf et le Mouvement babouviste*, Tesi di laurea in legge, Nancy, 1931).

Forse Babeuf s'ispirò allo strano sogno di cui l'aveva messo a parte il presidente dell'Accademia delle Scienze di Arras, Dubois de Fosseux; questi, già nel 1787, aveva pubblicato un opuscolo modestamente intitolato *Changement du monde entier*. Il volumetto era apparso anonimo.

Bizzarro sogno di una società comunista, dove tutti i cittadini vengono sfamati dallo Stato; anzi, vi sono previsti persino i «menu» per pranzo e cena: indubbiamente l'aspetto più immediato dei sogni degli affamati. Anche il vestiario dei cittadini, nonché mobili ed alloggio, vengono forniti dallo Stato. De Fosseux congetturava anche la costruzione di mille città di due leghe di circonferenza, 15.000 villaggi e 330.000 fattorie. «Quanto alle attuali città e villaggi, saranno aboliti».

Secondo le aspirazioni del popolo di Parigi, la Rivoluzione francese doveva segnare l'alba di un'era nuova, preludio ad un cambiamento del mondo intero, come auspicava il volumetto di de Fosseux che ispirò un giorno i sogni di Babeuf.

Il fallimento del Complotto degli Eguali rese ancor più evidente la profonda differenza fra l'ideale rivoluzionario della borghesia e quello del popolo.

I borghesi si sarebbero accontentati di una nuova legge sulle tasse, del riassetto della proprietà fondiaria e dell'instaurazione di una monarchia costituzionale da essi controllata.

Occorreranno molti altri sollevamenti e battaglie perché l'esistenza delle «fabbriche», la presenza nel paese di milioni di uomini la cui sopravvivenza dipende unicamente dal loro salario, possano modificare le strutture politiche; la minaccia di Gracco Babeuf, giudicata alla stregua di un incubo dagli spiriti «illuminati» dell'epoca, si ripresenterà sotto altre forme e altri nomi.

Molto, molto tempo dopo il Complotto degli Eguali, gli operai sogneranno un cambiamento del mondo intero, la grande lotta di cui essi saranno protagonisti, la battaglia che erano già pronti a combattere in una calda notte di floreale.

(4) È il famoso matematico Lazare Nicolas Carnot, padre dell'omonimo teorema, che era entrato a far parte del Comitato di salute pubblica nel 1793 (N.d.C.).

13. ALLA RICERCA DI UN ORDINE DEI TEMPI MODERNI

L'impetuosa corrente del pensiero utopico francese si è, per così dire, prosciugata, per qualche tempo, disseccata dalla realtà.

I sogni dei legislatori sembrano incarnarsi e popolare il quadro storico di Tribuni, di Antichi, dei Cinquecento, fino ad un nuovo Impero. Lo stile degli abiti disegnati da David fa dimenticare la voga bucolica dei secoli precedenti.

Il mondo ha gli occhi fissi sull'Inghilterra che costruisce sulla terra la città del giusto profitto, dove il lavoro è immediatamente compensato dalla ricchezza, e i peccatori, cioè gli oziosi, sono puniti con la miseria; ma anche la Francia continua a restare al centro dell'attenzione, quella Francia dove la grancassa delle vittorie militari non riesce a mascherare la comparsa dell'«Impero della Cina» sognato dai nuovi fisiocrati.

L'ideale puritano è divenuto sistema, organizzazione sociale. L'opera di Adam Smith sulla ricchezza delle nazioni (*An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*), apparsa nel 1776, più che un sistema economico propriamente detto è un quadro d'insieme dei fenomeni economici, una loro ri-organizzazione in una prospettiva scientifica fondata a sua volta su un'etica sottintesa: «l'arricchitevi» divenuto motore della società moderna.

Per Adam Smith, il mondo del lavoro è un vasto laboratorio dove ognuno assolve un compito preciso nell'interesse comune. Smith sottolinea soprattutto l'impulso di ogni attività economica: un movente psicologico, il desiderio umano di acquisire nuove ricchezze.

Secondo Smith, l'interesse generale della collettività deve porsi alla base di ogni politica economica piuttosto che la supremazia d'una determinata classe produttiva considerata essenziale all'equilibrio nazionale.

Adam Smith non ha scritto un manifesto profetico in favore della nuova società industriale, ma ha posto il problema della produzione nel suo insieme, in base ai dati di cui disponeva. Ha avuto il merito di attirare l'at-

tenzione dei lettori – e furono molti – sulla necessità di aumentare i salari perché si possa elevare il tenore di vita della nazione al di là di ogni interesse particolare e del margine di utile della produzione.

È stato il primo a capire che la neonata società capitalista non può sopravvivere se i produttori – la gente delle fabbriche e dei laboratori – non diventano a loro volta fruitori, desiderosi di acquistare i beni che producono, imprigionati dunque nel circolo vizioso di una fatica senza fine per poi godere dei frutti del proprio lavoro.

È partendo da quest'etica economica che Jean-Baptiste Say decide di occuparsi del problema partecipando al concorso indetto dall'Istituto di Francia, negli anni VI e VII, sui modi migliori di riformare la vita socio-economica di una nazione. E, in questo modo, anche lui «ha pagato il suo tributo alle utopie» (Avvertenza degli Editori all'ed. del 1818).

Olbie, ou Essai sur les moyens d'améliorer les moeurs d'une nation non ha altro merito eccetto quello d'essere un timido innovamento del pensiero utopico, una sorta di spartiacque tra due secoli. Il titolo del lavoro di Say deriva da quello di un'opera apparsa anonima a Londra nel 1660: *Olbia, the New Island Lately Discovered* (1). Ma ne differisce profondamente per spirito e impostazione.

Say non ha la pretesa di farsi apostolo di una nuova dottrina, né la sua *Olbie* è un'isola deserta, sorta di *tabula rasa* di ogni precedente utopia e riflessione economica. La sua opera è essenzialmente un trattato di economia politica che deve molto al pensiero di Smith e colpisce i contemporanei per la sua limpida chiarezza e semplicità, per il suo carattere didattico-esplicativo, senza tuttavia voler essere normativo. Say si propone dunque di trarre le conseguenze sociologiche delle leggi economiche che ha analizzato.

«Mi sono assunto l'impegno», scrive Say, «di cercare i mezzi attraverso i quali sia possibile indurre un popolo, invecchiato tra costumi viziosi e funesti pregiudizi, a seguire queste regole, la cui osservanza cagionerà, quale infallibile ricompensa, la di lui felicità».

È dunque su questa dichiarata obiettività scientifica che fonda la sua utopia. «Il primo libro di morale fu, per gli Olbiani, un buon trattato di economia politica».

In realtà, la società di cui Say fissa le regole è un tetro patronato operaio che opera nel rigoroso rispetto dell'ordine costituito.

Olbie è una società armoniosa che disprezza sia l'ozio che il lusso, dove ognuno compie il suo dovere lavorando moderatamente e l'amore del guadagno non è in nessun caso «il solo stimolo che spinge gli uomini a lavo-

(1) Il libretto di Say uscì nel 1800. L'*Olbia* inglese venne scritta da John Sadler (N.d.C.).

rare (...) perché l'amore smodato del guadagno rischia di soffocare una quantità di sentimenti nobili e disinteressati». La molla segreta della società olbiana è la preoccupazione di ciascuno di rendersi utile alla comunità e di evitare l'etichetta infamante di «uomo inutile», che ad Olbie segue sempre il nome del parassita.

Say preconizza una politica che senza idolatrarlo rispetti il guadagno e, di conseguenza, vi sono stati banditi giochi e lotterie, perché il denaro guadagnato troppo in fretta viene speso altrettanto rapidamente senza un vero profitto per la società. «L'operaio che accarezzi la speranza di guadagnare trenta o quarantamila franchi in pochi minuti, lavora malvolentieri per guadagnarne trenta o quaranta al giorno, e tuttavia è proprio quest'ultimo il solo lavoro produttivo, il solo che contribuisca ad arricchire lo Stato».

La nascente industria ha assistito all'apparizione delle prime osterie. Ecco perché gli Olbiani hanno istituito «società di svago», dove la sera si recano tutti i cittadini per imparare a conoscersi meglio. «(...) Qui possono ristorarsi, consumare qualche rinfresco, mentre altri giocano a bocce, al biliardo, o ascoltano e leggono le notizie del giorno».

L'attaccamento al lavoro ha permesso di creare delle casse o fondi di previdenza sociale: «Tutti coloro che riescono a fare qualche piccola economia possono, ogni dieci giorni, mettere da parte il denaro risparmiato in queste casse; per la normale regola dell'accumulo degli interessi, queste piccole somme aumenteranno col passare del tempo, finché, divenuti vecchi, tutti si troveranno a disporre di un certo capitale o di un modesto vitalizio».

Le donne ricevono un'educazione adatta al loro sesso. Say, in una nota a piè di pagina, protesta contro l'impiego generalizzato di manodopera femminile che rischia di mettere in pericolo l'esistenza stessa della specie. «Non sono né uomini né donne questi esseri in sottana, dallo sguardo sfrontato e la voce rauca che, tra il popolino delle città, tengono testa agli uomini, con linguaggio volgare e il bicchiere in mano. Questo è un terzo sesso».

Amore per il lavoro, disprezzo del danaro facile, attaccamento alla famiglia: questi tre valori, il rispetto di questi tre comandamenti, garantiscono ogni democrazia. «Fare il tiranno diventerà sempre più difficile», annota Say, «quanto più le nazioni saranno illuminate». Ma si spinge ancora più in là, confidando che «l'umana ragione» riuscirà a far scomparire per sempre la guerra, la prepotenza, l'assolutismo, perché un giorno le nazioni comprenderanno che solo la pace è veramente redditizia.

In tal modo, per tanti aspetti della sua riflessione, Say rimane un borghese «illuminato» del 1789 attardato alle soglie del XIX secolo. La sua società è un formicaio o un alveare che Mandeville (2) avrebbe capito,

(2) Nella sua famosa *Favola delle api* (1714) il medico e pensatore inglese Bernard

benché scevra di qualunque paradosso morale: gli uomini hanno bisogni nuovi che a loro volta generano altre attività umane e quindi prosperità per tutti. Questo benessere deve consentire lo sviluppo dell'individuo, la sua consapevole adesione alla società.

Diversi anni dopo, Say ritornerà alla sua opera giovanile, scrivendo: «Se dovessi ripensare la mia *Olbie*, la costruirei su tutt'altre basi, dimostrerei che la morale delle nazioni dipende dal loro livello di saggezza (...) dalla limpida consapevolezza dei loro veri interessi». Resta il problema di sapere che cosa intenda un imprenditore per «veri interessi» di un popolo o di una nazione.

Tuttavia, malgrado quest'atteggiamento conservatore dei primi industriali, persiste il tenace conflitto fra le strutture politiche della Restaurazione, che favoriscono le proprietà fondiarie, e gli «uomini faustiani», che si trovano proiettati all'opposizione, tra gli elementi più dinamici di una nuova borghesia.

Le riserve morali di *Olbie*, la sua condanna del lusso e della disegualianza nella distribuzione dei beni, conteranno ben poco davanti alla volontà di potenza di una nuova classe.

Sono i circoli filosofici che annunciano, con molto più strepito dei riservati economisti, l'età novella cui dovrà corrispondere la formazione di un uomo nuovo, l'Uomo del futuro.

Sta nascendo una speranza immensa. La macchina, dando agli uomini una sempre maggiore potenza materiale e guadagni più grandi con minor fatica, lascerà loro il tempo di meditare, di diventare migliori, di agire in fine sul mondo in cui vivono.

La scienza, per certi illuministi come Court de Gebelin, è un mezzo per agire sul mondo dato agli uomini in funzione del loro progresso spirituale. «Gli uomini hanno principiato con la Scienza, ma una Scienza diversa dalla nostra, superiore alla nostra, e poi se ne sono allontanati per colpa delle loro prevaricazioni». È un'idea che Joseph de Maistre esprime nella seconda conversazione delle sue *Soirées de Saint-Petersbourg* (1821).

Occorre sottolineare la singolare continuità di pensiero che unisce gli illuministi del XIX secolo a quelli che sono stati chiamati i cabalisti cristiani del Rinascimento.

Secondo gli illuministi, nel ciclo dei ri-cominciamenti, l'umanità è giunta, all'inizio del XIX secolo, in una terza età, resa irrevocabile dal suggello che le ha impresso il cristianesimo. Questa nozione, presa in prestito dall'escatologia millenarista, assume un nuovo significato per l'Occidente,

de Mandeville (1670-1733) intese dimostrare che l'egoismo e la corruzione costituiscono la molla del progresso economico e civile (N.d.C.).

diventando il motivo a partire dal quale trae la sua credenza nel progresso, un motivo d'azione gravido di conseguenze.

Similmente, la preoccupazione di perfezionare ogni individuo per farne l'elemento costitutivo di uno Stato libero piuttosto che basarsi sulla fatalità della storia o su determinismi esterni all'uomo, influirà notevolmente sulla vicenda del socialismo, diventando il fondamento della riflessione di coloro che più tardi verranno chiamati «utopisti».

La concezione platonica della società riappare al fondo del pensiero tradizionale. Arca dell'alleanza fra l'Uomo e il Cosmo, la società deve formare gli individui e condizionarli in vista della loro reintegrazione futura.

«Il dovere di un governo», dirà Joseph de Maistre, «è perfezionare gli uomini nella morale come nello spirito, piuttosto che perfezionare le macchine al solo scopo di trarne vantaggi materiali».

Auguste Comte riconoscerà l'influenza delle idee di de Maistre sulla sua riflessione, particolarmente per quanto attiene alla teoria dei tre stati e al suo annuncio dell'avvento di una religione «positiva», che troppo spesso si tende ad isolare dal quadro d'insieme della sua opera (cfr. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. IV, 46ª lezione).

Saint-Simon affermerà che bisogna perfezionare gli uomini per preparare l'avvento della Società futura: questo pensiero diventerà per certi seguaci di Saint-Simon la pietra angolare di un vero e proprio messianesimo.

In tal modo, la mistica del Progresso, la religione dei Tempi moderni, s'inserisce nella prospettiva del vecchio millenarismo: l'avvento della Scienza totale assicurerà la salvezza degli uomini, alla fine dell'ultimo dei tre «stati» della Storia, quello che Gioacchino da Fiore chiamava il Regno dello Spirito – apogeo dell'umanità – e Auguste Comte lo «Stato positivista»: il Regno dell'Uomo sul Mondo.

Artigiani ingegnosi, appassionati di meccanica, hanno creato nuove macchine: Crompton, inventore del filatoio meccanico, la *mule jenny*, nel 1779, era un operaio tessile; Newcomen, che rese utilizzabile industrialmente la macchina a vapore inventata il secolo prima, era un modesto fabbro ferraio; Cartwright, creatore nel 1785 di un telaio automatico, era un pastore filantropo, semplice appassionato di meccanica.

Si può dire lo stesso di Owen, un operaio che pareva uscito pari pari da un romanzo di Dickens, il quale, a forza di lavoro e di onestà, riuscì a sposare la figlia del padrone, ereditando quindi l'opificio del suocero, e poi cercò di realizzare concretamente il socialismo, sino ad allora rimasto in fase puramente teorica. Operaio diventato padrone, Owen ristrutturò la sua fabbrica su basi cooperative, derivando dal suo sogno e dal confronto con la realtà delle cose una deontologia della felicità operaia, un nuovo progetto della nascente società industriale. Le misere condizioni della mano-

dopera concentrata in ghetti e tuguri sorti nei pressi di fabbriche e stabilimenti gli fanno ripensare l'organizzazione urbana, e lo trasformano in un pioniere del moderno urbanesimo: progetta una città modello, con parchi, campi e serre, ampi «condomini» con appartamenti altrettanto grandi, dato che non vi sono previste cucine – tutti mangiano in mense comuni –, e i bambini dopo i tre anni dormono all'asilo d'infanzia; ogni adulto ha a disposizione un'ampia stanza, e il benessere congetturato da Owen giunge al punto di prevedere il riscaldamento centrale per ogni casa.

Si preoccupa anche dell'abbigliamento, raccomandando abiti comodi alla foggia dell'antica Roma o delle Highlands, perché «non impaccino i movimenti, e i bambini possano diventare creature solide, attive, ben costruite, sane».

Owen avverte il pericolo insito nelle strutture della civiltà industriale: l'ineguale ripartizione della ricchezza contribuisce ad accentuare il risveglio della coscienza operaia, grazie anche ad una sempre maggiore diffusione della cultura, per quanto a livello popolare e rudimentale. Lancia un grido d'allarme, un avvertimento per chi «ha orecchi per intendere»: i sovrani di Diritto divino e i diplomatici riuniti sulle rovine dell'Impero francese al Congresso di Aquisgrana (3). I Potenti, scrive ai membri del Congresso, «non dovrebbero accrescere la miseria del popolo, perché ne risulterebbero inevitabilmente per ogni Stato nuovi e imprevedibili pericoli».

Secondo Owen, la civiltà industriale è abbastanza forte da abolire i pregiudizi che «ostacolano lo sviluppo dell'uomo secondo la sua natura più autentica». La società nuova, forte dell'esperienza di New Lanark (4), potrà trasformare «i bambini di tutto il mondo» in lavoratori capaci di utilizzare la forza industriale per creare un *surplus* di ricchezza «che supera di gran lunga i loro bisogni e quant'altro possano desiderare per il loro benessere». Un modo accorto di disinnescare la mina delle future lotte operaie.

Owen si spinge oltre il limitato contesto di un esperimento isolato, nel discorso inaugurale alla Scuola di New Lanark, il primo gennaio 1816: «Mi sono ignote le suddivisioni e le differenze fittizie create dalle frontiere fra popolo e popolo».

Nel 1818, invia *Due promemoria in favore delle classi lavoratrici* a tutti i governanti d'Europa e di America nonché alle Potenze alleate riunite in congresso ad Aquisgrana. «È in questi due scritti che si deve vedere il pri-

(3) Svoltosi il primo ottobre 1818 fra le potenze della Santa Alleanza che decisero il ritiro delle truppe di occupazione presenti in Francia (N.d.C.).

(4) Località della Scozia dove Owen attuò le riforme che anticiparono di mezzo secolo la legislazione operaia (N.d.T.).

mo tentativo d'indurre i governi a realizzare una legislazione internazionale del lavoro» (Ernest Mahaim, *Le Droit internationale ouvrier*, Larose, Parigi, 1913, p. 187), come l'atto di nascita dell'Internazionale dei lavoratori.

Esprimendo il pensiero dell'Occidente industrializzato e le sue ambizioni, Owen ritiene che il suo programma sociale e le sue città operaie siano realizzabili in tutto il mondo, in ragione dell'identità profonda che accomuna gli uomini a tutte le latitudini. A suo giudizio, i desideri di tutti gli esseri umani possono venir soddisfatti grazie alle infinite potenzialità produttive insite nell'Età delle macchine. L'Inghilterra da sola, con le sue industrie, produce quanto un miliardo di operai. E quindi non solo riesce a far fronte al fabbisogno nazionale ma invade sempre più il mercato estero e in teoria, con l'aiuto della scienza, potrebbe provvedere all'intero fabbisogno mondiale. Con questa affermazione di Owen, l'Occidente sembra farsi carico del resto del mondo imboccando la strada di un nuovo Millennarismo.

Indubbiamente, come ha sottolineato Bertrand Russell, Owen, contrariamente ai suoi contemporanei, non pone il problema della civiltà industriale sul semplice piano economico, non si limita ad analizzare la vita in termini di profitto e di perdita. Gli uomini hanno diritto all'istruzione e non è giusto che ragazzi, o spesso bambini, siano costretti a lavorare in fabbrica dodici ore al giorno.

Ma l'istruzione aperta a tutti e quasi obbligatoria viene a costituire un apprendistato, un condizionamento, un modo di far accettare agli uomini, per il bene più grande della società, valori morali considerati buoni, cioè utili alla comunità.

L'educazione occupa un posto di rilievo nel pensiero di Owen e pare, più in generale, un tratto caratteristico di tutti i grandi progetti di organizzazione sociale scaturiti dal secolo XIX; e non si tratta soltanto di educazione dei bambini ma anche degli adulti perché la colonia (5) è ricca di biblioteche, sale per riunioni, conferenze, lettura. Ma, se «il regno dell'ignoranza, dell'abuso e della violenza sta per finire», il fatto è che «le nuove generazioni potranno facilmente, e con profitto generale, trovarsi nelle condizioni più adatte a ricevere le caratteristiche individuali e sociali determinate in precedenza dalla comunità», vale a dire, una volta di più, un condizionamento generale degli individui. Gli uomini sono nati buoni, scrive Owen nel secondo *Promemoria*, e sono naturalmente inclini ad amarsi, stimarsi e intendersi. Ma le attuali situazioni sociali li hanno indotti ad odiarsi e a combattersi. Ma ormai è giunto il tempo in cui un metodo

(5) Riferimento ai progetti che Owen cercò di realizzare negli Stati Uniti, fondando comunità modello (New Harmony, Ind., ecc.) fra il 1825 e il 1833 (N.d.T.).

educativo razionale e l'infinito accrescimento della ricchezza potranno facilitare l'avvento di una società nuova, migliore. «E non vi saranno più poveri, né ignoranti, né persone sprovviste di un lavoro dignitoso».

Con Owen l'utopia si è fatta più concreta e realistica nei suoi progetti, più consapevole delle mete da raggiungere, più responsabile della politica delle Potenze alleate che danzava, al Congresso di Aquisgrana, il suo ultimo balletto.

14. SAINT-SIMON E GLI UOMINI FAUSTIANI

L'esperimento di New Lanark non ha avuto seguito, le potenze riunite al Congresso di Aquisgrana hanno ignorato le esortazioni di Owen e il suo progetto di fondare un Diritto Internazionale del Lavoro.

Il cammino dell'Occidente continua inarrestabile verso il proprio destino, sordo a consigli e proposte. La produzione sempre più massiccia genera speculazioni ed alee economiche, le più importanti delle quali, sul piano sociale, restano lo sfruttamento e la disoccupazione.

Questo cammino, divenuto ormai una corsa cieca, costituisce per Saint-Simon il fondamento di una nuova fede e di una religione dei Tempi moderni.

Saint-Simon non ha scritto utopie, propriamente parlando, ma ha contribuito, con i suoi sogni, a dare all'Occidente l'essenziale della sua vocazione tecnocratica, una fede nella scienza degna dei sapienti della Casa di Salomone, una salvezza scaturita dall'uomo come una nuova Redenzione. Egli è stato a un tempo apostolo del capitalismo e protettore della classe operaia, profeta della tecnocrazia, araldo del socialismo.

Ma, per il momento, l'industria è un fenomeno ancora limitato al ristretto orizzonte delle fabbriche. Ci voleva qualcosa di più dell'intuizione per annunciare, in quel lontano inizio del XIX secolo, l'alba di un'età nuova: l'ingresso dell'Occidente nella civiltà industriale.

Abbiamo visto che, a partire dal XVII secolo, si è fatta strada la tendenza a considerare il mondo come una complessa armatura di leggi che l'uomo doveva scoprire. Nelle sue prime opere: *Lettres d'un habitant de Genève* e *Travail sur la gravitation universelle*, Saint-Simon s'inserisce nel solco di questa ricerca antica di due secoli, e tenta di dimostrare che tutto dipende dalla gravitazione universale. Anche le società umane devono sottomettersi a delle leggi, corollari della grande legge cosmica. I fatti sociali, l'economia, ne sono manifestazioni, come la caduta dei corpi e la rivoluzione dei pianeti.

Questa riflessione sta alla base di ogni scienza umana. Tutti i ricercatori che si sono avventurati in questo dominio sanno che è utile ricondurre l'uomo e le società umane a determinati principî presi in prestito – anche a torto – dalle scienze cosiddette esatte, o semplicemente alle scienze classificatorio-descrittive.

L'economia ha sempre ambito a diventare una «matematica dei bisogni», come se i desideri dell'uomo potessero essere trasposti in equazioni; la sociologia si sforza di essere – in mancanza di meglio – una sorta di fisica sociale.

L'opera di Saint-Simon si sviluppa all'insegna di uno scientismo entusiasta. Tutti gli enigmi dell'universo sono stati decifrati o sono sul punto di esserlo, ed è ormai possibile prevedere il futuro del pianeta fino al suo ultimo giorno. La Scienza, per Saint-Simon, non è soltanto ricerca ma un nuovo spirito, un nuovo atteggiamento in grado di diventare il fondamento filosofico di un sistema politico.

Dapprima bisogna rendere le idee «positive», instaurare un nuovo sistema capace di tener conto dei cambiamenti sociali che stanno avendo luogo; e quindi organizzare su questa base una morale in grado di accomunare ed unire gli uomini su alcuni punti essenziali, e di creare un perfezionamento sociale corrispondente al progresso industriale.

«I momenti più felici della specie umana sono stati quelli in cui i poteri temporali e spirituali si sono meglio armonizzati. Quest'equilibrio è tanto più necessario nel caso di una società politica composta da più popoli, qual è appunto quella europea» (Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, in *Oeuvres choisies*, t. II, p. 207).

Ai nostri giorni, constata Saint-Simon, l'equilibrio fra il potere religioso e il potere temporale si è rotto. La società è stata profondamente modificata dai nuovi mezzi di produzione che hanno ingenerato una nuova ripartizione della ricchezza. La Chiesa di Roma si è troppo identificata con il mondo feudale per poter esercitare una qualsiasi influenza sulla società industriale. Così il mondo moderno ha bisogno di una nuova Chiesa, una Chiesa rinnovata, guidata dagli uomini più capaci d'incanalare le forze sociali verso la meta divina che le è propria.

«Indubbiamente tutti i cristiani aspirano alla vita eterna, ma il Nuovo Cristianesimo insegna che il solo modo di ottenerla consiste nel lavorare in questa vita per accrescere il benessere della specie umana. Ecco perché il Nuovo Cristianesimo ritiene che il paradiso non si situa nel nostro passato o nella futura vita celeste, ma nella nostra futura vita su questa terra».

Il Nuovo Cristianesimo di Saint-Simon, se rifiuta l'idea di un'Età dell'oro situata in un favoloso passato, si considera non di meno una tappa. «È procurando alla specie umana il più alto grado di felicità che essa possa conseguire durante la sua vicenda terrena, che voi diventerete dei veri cristiani».

Fondare un nuovo cristianesimo è la principale preoccupazione di Saint-Simon, il filo conduttore di tutta la sua opera, il solo modo in cui la società potrà risolvere le proprie contraddizioni interne.

La religione dei Tempi moderni deve tener conto della scienza e conciliare l'autorità spirituale degli scienziati con il potere temporale degli industriali. In nessun caso la gestione degli affari temporali deve venir affidata agli scienziati, altrimenti «il corpo scientifico si corromperebbe acquisendo i vizi del clero; diventerebbe cioè metafisico, astuto e despota» (Saint-Simon, *Oeuvres complètes*, t. V, p. 16).

L'assoluto della ragione, sostiene Saint-Simon, deve sostituire l'assoluto della fede, e l'unità della scienza prendere il posto di quella della teologia. L'uomo faustiano, il «capitano d'industria», deve diventare complementare ai governanti-filosofi della *Repubblica* platonica e agli scienziati della Casa di Salomone. Il potere deve tornare nelle mani di coloro che lo esercitano effettivamente, sia con l'attività intellettuale che influenzando la vita economica del paese.

In ogni nazione europea il potere esecutivo verrà affidato «agli imprenditori che con le loro pacifiche attività impiegano il maggior numero di lavoratori (...) Nella società futura, conti e baroni dell'industria, organizzati gerarchicamente secondo i meriti, saranno i più adatti a guidare detta società verso un sempre maggiore benessere materiale, come nel Medio Evo i signori feudali erano a capo dell'organizzazione militare». Il potere temporale e spirituale verrà esercitato da tutte le Accademie scientifiche d'Europa. Un consiglio di ventuno scienziati eletti da tutta l'umanità, il «Consiglio di Newton», si farà carico di rappresentare Dio sulla terra e di guidare gli uomini verso il bene più grande.

Anche se Saint-Simon raccomanda dei rimedi abbastanza inadeguati, ha coscienza di uno stato di cose che tuttavia descrive spesso con un certo entusiasmo. All'epoca, i diversi sistemi politici europei mantengono ancora il loro vecchio assetto fondiario.

In Francia, il mantenimento dei beni nazionali ha pesato su tutti i regimi politici nati dalla Rivoluzione. E figurava anche nel giuramento pronunciato dall'imperatore a Notre-Dame al momento della sua consacrazione. L'ordine politico continuava a riposare sulle proprietà terriere e sulla fedeltà dei possidenti al regime, senza che si tenesse conto dei cambiamenti di proprietà. Soltanto Saint-Simon, ci dicono i suoi discepoli, ha preso in considerazione una modificazione profonda dell'assetto del potere.

Secondo Saint-Simon, la proprietà è legittima nella misura in cui viene resa produttiva, e la sua gestione e ripartizione devono venir organizzate in vista della loro utilità sociale.

La stessa ricchezza non è che uno strumento di lavoro che deve essere messo al servizio della società, e non una fonte di reddito individuale. È impensabile, in una nazione moderna, lasciare la produzione in balia di se

stessa e comprometterne il rendimento a causa dell'assurdo principio dell'eredità che rischia di mettere nelle mani di persone incompetenti i mezzi di produzione (*Doctrine de Saint-Simon*, p. 191).

«Nell'attuale età dei lumi, la nazione non ha tanto bisogno di essere governata quanto amministrata, e amministrata nel miglior modo possibile» (*Système industriel*, in *Oeuvres complètes*, p. 151).

In una celebre frase, Saint-Simon riprende i temi essenziali del volutamente dell'abate Sieyès *Qu'est-ce que le Tiers État?*, pubblicato nel fatidico 1789.

Se la Francia perdesse tremila scienziati, artigiani, banchieri, tecnici che esercitano un mestiere o una libera professione, essa «perirebbe all'istante»; ma se dovesse perdere contemporaneamente il fratello del re, il duca d'Angoulême, il duca d'Orléans, i dignitari del regno, i pari di Francia, tutti i suoi marescialli e i suoi cardinali e diecimila proprietari terrieri fra i più ricchi, ebbene «la perdita di queste trentamila persone considerate fra le più importanti, affliggerebbe certamente il paese, ma non ne deriverebbe alcun male alla Nazione e alla Società» (*L'Organisateur*, I fascicolo, 1819, pp. 10-20).

Una dottrina politica realistica deve tener conto di una simile situazione. Saint-Simon arriva a preconizzare un'unica classe sociale, in seguito all'espansione dell'industria. «La "classe industriale" è la sola classe utile e diventa sempre più numerosa; ingrandendosi a spese delle altre, finisce col diventare l'unica classe sociale».

In pieno XIX secolo, Saint-Simon sembra far suo lo spirito della Riforma così come era stato elaborato nel XVI secolo da un'*élite* mercantile che trainava lo sviluppo economico europeo dell'epoca e che non intendeva rinunciare né a Dio né a questo mondo.

«Oggi è il lavoro la scaturigine di ogni virtù», dice Saint-Simon nel *Catéchisme des industriels* (vol. VIII, p. 43), una battuta che i borghesi del XVI secolo avrebbero potuto benissimo condividere.

Se il popolo ha bisogno di credere nel sovrannaturale, Saint-Simon riserva agli uomini «illuminati» la scienza che deve diventare la loro religione, il mezzo con cui potranno operare per il sommo bene dell'umanità.

Ma la scienza è suscettibile di nuovi progressi; e dunque il governo degli uomini illuminati sarà pure esso perfettibile. L'Età dell'Oro viene perciò proiettata nel futuro, nel perfezionamento dell'ordinamento sociale. Non sarebbe in contraddizione con il pensiero di Saint-Simon aggiungere che quest'ordine sociale è preludio ad una reintegrazione dell'umanità.

La religione del Progresso è stata messa a punto e si è definita. Saint-Simon lascia in eredità a tutti i fondatori di nuove città, a tutti i pionieri, una ragione per lottare e per sperare: «I nostri padri non l'hanno conosciuta, ma i nostri figli vi arriveranno, un giorno, e sta a noi spianar loro la via» (*Oeuvres complètes*, t. II, p. 328).

La religione dei Tempi moderni non è mai stata, nella riflessione di Saint-Simon, un'illusione fabbricata per il popolo, un mito analogo a quello che proponeva Platone per puntellare la sua Repubblica.

Se la Chiesa non ritrova lo spirito del Vangelo, le nuove forze dell'industria annienteranno l'uomo; esse tendono già, nel XIX secolo, a far esplodere un'Europa paralizzata, prigioniera di troni vetusti e di una Chiesa che ha perduto il senso della propria missione evangelica.

«Il vero cristianesimo vuole che gli uomini si comportino da fratelli l'uno nei confronti dell'altro. Gesù Cristo ha promesso la vita eterna a coloro che avranno maggiormente contribuito a riscattare la classe più povera, sotto il duplice profilo morale e materiale».

«Il nuovo clero dovrà patrocinare instancabilmente la causa dei poveri e lavorare senza sosta per migliorare le condizioni morali e materiali della società».

Saint-Simon è consapevole di quella che chiama «la classe più numerosa e più povera». A suo giudizio, il primo obiettivo di uno Stato deve essere di garantire a tutti il diritto al lavoro, all'assistenza e all'educazione. Lo Stato deve spendere giudiziosamente le sue risorse e ritrovare soprattutto la sua vocazione cristiana di servitore dei propri sudditi.

Questa dottrina sociale riprende, grazie a Joseph de Maistre e agli illuministi, le aspirazioni di un autentico Millenarismo dei tempi moderni; e in seguito plasmerà il sansimonismo e renderà conto anche dei suoi fallimenti, perché ormai non è più tempo di millenarismi e l'umanità non si aspetta nulla in questo mondo se non da se stessa.

Per contro, Saint-Simon ha fatto capire agli illuministi l'importanza dell'industria, il suo prodigioso potenziale economico, le sue future prospettive. La dottrina della sinarchia deve molto a questo fruttuoso incontro di idee.

I sansimonisti esaspereranno, a volte fino all'assurdo, il pensiero filosofico del loro maestro, i suoi slanci mistici, il suo desiderio di donare all'umanità un Nuovo Cristianesimo. Sono generalmente uomini giovani, colti, che mal sopportano la contraddizione di un'epoca dall'immenso potenziale e dalle sordide realizzazioni concrete, frutto di un pensiero morale limitato e meschino.

Il fallimento di Lamennais giustifica ai loro occhi la necessità di sostituirsi ad una Chiesa che sembra essersi chiusa al mondo nuovo della civiltà industriale e, più ancora, alle misere condizioni dei lavoratori. La Chiesa di Roma si è condannata da sé, all'alba dei tempi nuovi, con la condanna di Lamennais (1), un sacerdote che, in nome di Cristo, ha denunciato la

(1) Nel 1832, da parte di papa Gregorio XVI che respinse le sue idee di libertà di coscienza. Due anni dopo, Lamennais si staccò dalla Chiesa propugnando un cristianesimo liberale, democratico e non trascendente (N.d.C.).

miseria del popolo, il suo sfruttamento e l'accaparramento delle ricchezze ad opera di pochi privilegiati.

È a Lamennais che pensano i sansimonisti predicando il Nuovo Cristianesimo, o forse sognano un movimento di vasta portata, come la Riforma, che riesca a conciliare le aspirazioni mondane con il Vangelo. Ma non è più tempo di teologia. I sansimonisti hanno un sincero desiderio di «migliorare quanto più possibile le condizioni della classe che non ha altri mezzi di sostentamento al di fuori delle sue braccia» (Saint-Simon, *Oeuvres complètes*, t. VI, p. 81). Tuttavia, il vecchio sogno dei principi-filosofi li riunisce in una setta chiusa, isolandoli dall'Occidente in cammino.

Per Saint-Simon, come per i suoi discepoli, il popolo non deve intervenire direttamente sulla società nuova, deve restarsene passivo, godendo delle misure che altri decidono in suo favore. Tutto dipende dagli uomini faustiani, gli imprenditori, che si prenderanno cura del benessere della classe operaia se vogliono «incrementare le loro attività» (*Système industriel*, in *Oeuvres complètes*, t. VI, pp. 82-83).

Questo atteggiamento reca in sé la condanna delle speranze sansimoniste: diventare la rivelazione dei Tempi moderni. Nel XIX secolo, il problema della classe operaia trova soltanto parziali soluzioni filantropiche, che piovono dall'alto sulla disperazione dei lavoratori.

Tuttavia, il pensiero sansimonista, anche nei suoi risvolti mistici – che diversi commentatori hanno ridicolizzato – fu uno dei più fecondi e stimolanti dell'Occidente.

Le idee rivoluzionarie del *Producteur* ottengono il loro scopo diffondendosi attraverso una cerchia fedele e sicura. L'apostolato fervido dei sansimonisti guadagna alla causa banchieri, come i fratelli Pereire, e numerosi allievi e insegnanti del Politecnico che si riuniscono nel salotto di Rue Tarane, poi di Rue Monsigny.

Eppure non sono tanto le abitazioni in «condominio», ispirate ad Owen, o le officine modello e tanto meno la casa dall'affitto basso del numero 10 di Rue Louvois ad illustrare meglio il sansimonismo. E neanche l'aver ripreso per bocca di Enfantin, dopo Campanella e Babeuf, il tema dell'emancipazione femminile, iniziativa senz'altro ardita per l'epoca, ove si pensi che il *Grand Dictionnaire Universel*, così attento a conformarsi al «buon senso» comune, recitava: «La donna non è affatto uguale all'uomo per volontà della natura, ma si trova in una condizione d'inferiorità intellettuale, morale e fisica». Il sansimonismo si caratterizza invece per aver dato nuove parole d'ordine, un nuovo tema d'azione all'Occidente, proprio a causa del numero limitato di suoi seguaci, della loro tempra morale e del loro fervore.

Una serie di circostanze tra il fortuito e l'avventuroso condusse in Egitto un gruppetto di sansimonisti; scopo: costruire uno sbarramento sul Nilo. Enfantin vuole scavare un canale a Suez. Il progetto viene minuzio-

samente studiato e preparato da due neofiti: Fournel e Lambert. «(...) sempre davanti ai nostri occhi i due mari e l'istmo che noi taglieremo (...) perché il lavoro che ci siamo proposti è la progettazione della grande impresa di Suez. E più lontano ancora, Panama».

Secondo Enfantin non si trattava soltanto di aprire una rotta più facile ai naviganti né di lanciarsi in un'avventura che forse avrebbero potuto realizzare i faraoni. Voleva che il suo canale servisse alla prosperità di uno Stato, chiamato, secondo lui, a trasformare il mondo musulmano, a farlo entrare nell'era industriale: la Palestina, mistico centro del giudaismo.

Mentre lavora a Suez, Enfantin pensa a Panama: vuole cambiare la faccia del mondo per il bene più grande dell'umanità. Infatti, le grandi opere realizzate dai sansimonisti non vanno viste in una prospettiva puramente tecnica. I lavori nelle miniere d'Algeria, la costruzione del porto di Algeri, il progetto di valorizzazione del Sahara e il tracciato della transahariana, come lo scavo dell'istmo di Suez, rappresentavano anche la consapevolezza di adempiere alla missione dell'uomo sulla Terra: servire l'umanità, migliorarla, riunirla in un sol popolo per preparare il ritorno dell'armonia che altri hanno chiamato Città di Dio e che i sansimonisti definivano Città dell'Uomo.

Tuttavia, in questi ultimi anni del XIX secolo, la Terra Promessa sembra rinvigorire la forza del tenace ideale del nascente socialismo. Teodoro Herzl ebbe la visione di una nuova Canaan, punto d'arrivo del millenario peregrinare di Israele. Questa fede fervida e profonda dà vita al primo Congresso Sionista che nel 1897, a Basilea, proclama il diritto imprescrittibile di Israele a resuscitare come nazione sulla Terra della Promessa. Sessant'anni prima era stato il sogno di Enfantin, che si augurava prospettive spirituali ed economiche ancora più vaste per il nuovo Stato. Quando verrà fondato il primo *kibbutz*, molte strutture del nuovo Stato saranno sansimoniste, senza poter stabilire se gli ideali di Saint-Simon siano stati trasmessi da Rue Monsigny attraverso i fratelli Pereire o i Rothschild, od Olindo Rodrigués oppure attraverso Halévy.

Auguste Comte ha indubbiamente espresso più chiaramente di Saint-Simon l'idea guida del faustiano XIX secolo. Il sistema politico che preconizza, afferma e ribadisce l'autorità del Padre – capitano d'industria o imprenditore – e la dipendenza della Sposa che egli assimila spesso al popolo, al proletariato.

Per Auguste Comte l'umanità è divisa in due classi distinte «inequali» quanto a numero dei loro membri, ma ugualmente indispensabili:

– quelli che chiama imprenditori: uno stato maggiore ristretto, potente, ricco e rispettato;

– e gli «operatori diretti» che percepiscono un salario e costituiscono la stragrande maggioranza dei lavoratori: ognuno di essi compie operazioni semplici, senza preoccuparsi del risultato d'insieme o finale.

Soltanto la prima classe è «illuminata» ed in grado di governare: l'arbitrio dei popoli, sostiene Comte, non deve sostituire il vecchio arbitrio dei re, non più di quanto l'infallibilità individuale possa sostituirsi a quella del papa.

Gli uomini illuminati daranno al loro popolo leggi giuste. «Non esiste la "libertà di coscienza" in astronomia e in fisica (...) sicché tutti troveranno giusto credere ai principî instaurati da uomini competenti».

I banchieri sono i naturali «generali» della moderna industria, scrive Comte a Deullin il 6 giugno 1852. E dunque spetta loro di diritto prendere in mano le redini dell'Occidente temporale. Inoltre, «le società moderne si stanno orientando verso una dimensione essenzialmente industriale, per questo il potere apparterrà alle forze dell'industria. In simile situazione i capi rischiano di abusare della loro posizione per ridurre i salari, e gli operai dal canto loro vorranno ottenere con la violenza ciò che una vita laboriosa non può procurar loro» (in *Considérations sur le pouvoir spirituel*).

Si rende perciò necessaria una dottrina morale, capace d'imporre sia ai capi che agli operai reciproci doveri e diritti.

Questa nozione porterà Comte a fondare una religione ed a prevedere l'organizzazione di un nuovo sacerdozio. La sua riflessione diventa allora rivelatrice delle opposte tendenze che si fronteggiano nei sogni dell'Occidente. Sottolinea che «per la foggia degli abiti, il sacerdozio, normalmente intermediario fra i due sessi, avvantaggia la donna; e il colore nero degli abiti evoca il passato in nome dell'avvenire» (*Système de politique positive*, t. IV, cap. 4).

Le donne vengono perciò a costituire il dato moderatore della società, incarnando il vero sacerdozio. La nuova società, inglobando il proletariato, deve contemporaneamente porsi il problema della donna: Comte è forse il primo a porre una «questione femminile».

Egli associa la donna al proletariato; in una lettera del 18 gennaio 1856 afferma: «Ho scritto questo volumetto per unire donne e proletariato».

Le «due popolazioni soggettive», il proletariato e le donne, si oppongono alla «popolazione obiettiva», dando vita ad «un nobile contrasto tra la dipendenza e il potere, tra il cuore e lo spirito». Il proletariato e le donne devono vivere in uno stato di dipendenza che è quello più congeniale a loro, a patto che trovino la felicità. Bisogna evitare, soprattutto, che l'uno e le altre giungano al punto di reclamare l'uguaglianza di diritti che turberrebbe profondamente il sistema sociale.

La preoccupazione di Auguste Comte, il sogno di tutti i principi-filosofi, è di porre un limite alla Rivoluzione prevedendo ogni ragione di malcontento. Bisogna dunque, sostiene Comte, che i proletari siano soddisfatti

dalla loro condizione e non cerchino di arricchirsi o d'ingrandirsi. Per questo bisogna assicurare loro una vita dignitosa, specialmente nell'ambito familiare.

Ma non era già una preoccupazione di Platone assicurare il benessere degli artigiani perché producessero sempre di più e sempre meglio?

La donna non deve lavorare fuori dell'ambito domestico, l'uomo deve provvedere per tutti. «Allora, dotati di ogni *comfort* e appagati i loro desideri, i lavoratori lasceranno alle classi privilegiate i godimenti della ricchezza e della grandezza. Diversamente, le loro legittime richieste continueranno a turbare una società che non avrà saputo provvedere ai loro bisogni fondamentali» (A. Comte, *Lettres*, t. I, in *Politique d'Auguste Comte*, a cura di Pierre Armand, A. Colin, Paris, 1965, p. 145).

La donna viene confusa con il sacerdozio: il suo compito è di contribuire, con un'azione continua in seno alla famiglia, allo sviluppo di sentimenti altruisti e di una spontanea generosità. In questo senso essa è custode dell'ordine sociale, perché «con la sua dolcezza modera i rapporti fra proletariato e imprenditoria», prevenendo sommosse, rivoluzioni, financo la stessa guerra.

La donna è superiore all'uomo nella misura in cui il cuore è superiore allo spirito, ma non le compete affatto la direzione delle cose temporali, non più di quanto gli slanci del cuore possano sostituirsi al metodico lavoro della ragione.

La religione di Auguste Comte si fonda essenzialmente sul «culto dei grandi uomini». Comte ammira in Luigi XI il primo «dittatore» moderno e, per la stessa ragione, «il grande Richelieu». Il suo sogno è una rigenerazione «positiva» del mondo che riprodurrà «l'impero di Maometto e il regno dei santi annunciato da Cromwell», il Vangelo eterno predicato da Guglielmo Postel.

Il sistema politico che preconizza è un triumvirato molto simile al Direttorio, e saluta con entusiasmo l'ascesa al potere del Principe-Presidente (2).

Il positivismo è stato, agli occhi di un'*élite* intellettuale, la dottrina di un liberalismo borghese rappresentata da Comte, J. Stuart Mill ed Herbert Spencer.

Nell'America del Sud, la Religione dell'Umanità conoscerà sviluppi imprevedibili, e, in un passato non molto lontano, la dittatura di Porfirio Diaz in Messico, dal 1856 al 1886, ricevette il sostegno attivo di educatori e di tecnici perché essa faceva risalire le sue ascendenze al «sistema di politica positiva».

(2) Luigi Bonaparte, prima presidente (1848) e poi imperatore (1852) della Francia (N.d.C.).

Sul finire della vita, Auguste Comte, sublima il suo già casto amore per Clotilde de Vaux in amore mistico, così come in gioventù aveva deciso di schierarsi con i deboli e il proletariato diseredato: due momenti fondamentali della sua vita in cui il magico equilibrio tra cuore e ragione s'infranse.

.

15. DAL FALANSTERIO AD ICARIA, O I SOGNI DEL XIX SECOLO

«Una mela divenne per me, come per Newton, il momento di una rivelazione. Questa mela degna di celebrità fu pagata quattordici centesimi da un viaggiatore che pranzava con me in una trattoria di Parigi, da Février. Ora, io arrivavo da un paese dove con quattordici centesimi si potevano comprare cento mele ugualmente grandi, se non più grosse di quella del mio commensale. Cominciai allora a supporre un disordine di fondo nel meccanismo industriale».

Un viaggio a Marsiglia, effettuato nel 1799, confermò Fourier nella sua idea. Qui vide gettare in mare dei sacchi di riso per ordine di alcuni speculatori che l'avevano lasciato marcire scientemente. E ancora: nel 1810 l'abbondante vendemmia in Linguadoca non reca alcun sollievo ai produttori-proprietari, rovinati da altri speculatori.

A partire da questa mela divenuta «infallibile bussola», Fourier prende coscienza del caos socio-economico in cui si trova a vivere. Dapprima a Lione, dove la miseria infierisce sugli operai della seta, poi nell'intera Francia, e quindi in Inghilterra, da quanto viene a sapere sulle condizioni delle fabbriche britanniche, nuovi bagni penali della civiltà industriale.

Il genere umano appare a Fourier sprofondato nel caos sociale, mentre lui coltiva «un sogno splendido, il sogno della vera civiltà»: perché a che serve il progresso tecnico-scientifico se gli uomini non possono beneficiarne nella loro vita quotidiana?

«L'uomo è nato per la felicità», dice Fourier, e «il mondo sarebbe un assurdo assoluto se la felicità degli uomini non potesse un giorno realizzarsi grazie alla divina provvidenza». Dunque bisogna trovare la «grande legge», in base alla quale l'umanità possa organizzarsi in modo da conformarsi all'armonia del mondo che Fourier chiama il «Progetto di Dio».

L'attrazione universale che governa il mondo planetario deve esercitare la sua forza anche su quello sociale. È presente nell'uomo sotto forma d'inclinazione dominante. L'errore deriva allora dal comportamento dei legi-

slatori che si sono sempre premurati di frenare il libero sviluppo delle inclinazioni dell'uomo, mentre invece bisogna utilizzarle per permettere all'individuo di realizzarsi compiutamente in una società armoniosa.

I moralisti hanno voluto cambiare l'uomo per adattarlo all'ambiente sociale. L'ambiente sociale è opera dell'uomo ed è possibile modificarlo, mentre l'uomo, opera di Dio, è difficile da riplasmare. Bisogna cambiare la società per adattarla alle naturali inclinazioni e passioni umane, di per se stesse buone, in quanto conferite da Dio.

Tutto può tornar utile: l'amore del disordine, la stessa golosità che, inducendo i bambini ad amare la marmellata, dimostra che la Provvidenza aveva previsto lo sviluppo della frutticoltura e la produzione di frutti saporiti.

Fourier chiama questo dinamismo segreto della società l'«attrazione passionale». La scoperta di questa legge deve rivoluzionare le nostre concezioni politiche e morali come la scoperta dell'attrazione universale ha sconvolto l'astronomia classica. La nuova società verrà cambiata dalla passione accuratamente utilizzata dalle strutture sociali. I lavoratori saranno raggruppati in funzione della loro passione o inclinazione dominante; ma, nello stesso tempo, questi gruppi si contrapporranno gli uni agli altri in modo da dar vita ad una sana emulazione o spirito di competizione.

Fourier propone dunque di tentare un esperimento isolato riunendo in una comunità modello, che egli chiama «falansterio», 1500-1600 persone «diverse per condizione sociale, età e carattere, nonché per conoscenze teorico-pratiche». I principi-guida che ispirano quest'esperimento sono essenzialmente cooperativistici: dalla produzione-consumazione all'educazione dei bambini. Il falansterio è una cooperativa i cui soci sono gli unici azionari-comproprietari.

Fourier auspica che tutti i cittadini diventino comproprietari della città, partecipando attivamente all'economia collettiva. Tutti hanno diritto ad un minimo per sopravvivere, a prescindere dal lavoro, senza neanche dover addurre una qualsiasi giustificazione della loro inabilità o incapacità a lavorare.

Viene abolito il regime salariale; Fourier pensa di sostituirlo con una partecipazione agli utili, facendo sì che un po' per volta gli operai diventino proprietari e cogestori dell'impresa.

Questi principi-guida sopravviveranno alla restante opera di Fourier. Altri suoi suggerimenti sono più difficili da accettare e soprattutto da attuare, perché contribuiscono a fare del falansterio una società artificiale, distaccata dal reale contesto sociale.

L'agricoltura dovrebbe essere la principale occupazione delle comunità raggruppate nei falansteri, senza dubbio grazie al carattere di attività primaria per l'uomo che le viene riconosciuto da tutte le utopie. Nella riflessione di Fourier, il lavoro industriale diventa quasi secondario. Le tre fab-

briche previste nella nuova città servono essenzialmente ad occupare i cittadini durante l'inverno o nelle giornate di pioggia. Un accorto «dosaggio» delle varie attività professionali assicura l'armonioso equilibrio del falansterio. Quasi l'ottanta per cento dei soci si occupa di agricoltura e, in proporzione assai minore, di attività industriali propriamente dette; il restante venti per cento è costituito da scienziati e artisti al servizio della comunità, e anche da capitalisti che mettono a disposizione del falansterio determinati capitali ricavandone un interesse inversamente proporzionale alle somme investite, questo per contribuire ad una effettiva perequazione del reddito e per evitare ogni tentativo di speculazione.

Tutti i cittadini vivono insieme in un palazzo le cui ali si dispongono a stella attorno al centro. Corridoi e gallerie protettive corrono sotto le strade di questo singolare centro urbano che ricorda l'abbazia di Thelema immaginata da Rabelais; come pure i «capitalisti» che, nel falansterio, svolgono lo stesso ruolo del Signore Nausiclete che faceva arrivare all'abbazia vascelli carichi «di lingotti d'oro, di seta e di pietre preziose», ed era grazie a queste ricchezze che i Thelemiti vivevano senza alcuna preoccupazione materiale.

Tutto oppone Fourier ai sansimonisti, «questi istrioni con aria ispirata che predicano in pieno XIX secolo l'abolizione della proprietà e dell'eredità» (*Lettera a Muiran*, 28 gennaio 1831), ai quali Fourier rimprovera d'aver teorizzato prima di lui di gravitazione universale. Attacca gli «onnipotenti finanziari», basando su ciò il suo antisemitismo, indubbiamente perché geloso dell'appoggio che certi banchieri hanno accordato al sansimonismo. Tutto questo non gli impedisce di lanciare un appello ai capitalisti del mondo intero, che si dichiara pronto a ricevere tutti i giorni a mezzogiorno: li attenderà invano, fino alla morte.

Ma indubbiamente v'è dell'altro nei sogni di Fourier, oltre le sue vedute politico-economiche; una vena di follia fa capolino nelle sue teorizzazioni, specie quando nel suo *Esquisse de la note E sur la cosmogonie appliquée, sur les créatures scissionnaires et contremoulées* (in *Théorie de l'unité universelle*, t. III, pp. 241 segg.), evoca un bestiario di esseri fantastici: l'anti-leone, l'anti-squalo, l'anti-balena, l'anti-foca. L'anti-leone, ad esempio, ci trasporta «sul suo dorso agile ed elastico per permetterci, nello stesso giorno, di partire da Marsiglia per pranzare a Lione e cenare a Parigi»; possiamo sorridere ironicamente o riflettere sull'immagine anticipatrice.

Per Fourier l'umanità è immersa nel divenire; egli riprende a sua volta il tema delle «età» che si sono succedute dopo l'Eden: lo stato selvaggio, patriarcale, barbarico, per giungere al tempo presente che Fourier chiama Civiltà: l'Età nuova che deve realizzare ogni speranza e mantenere tutte le promesse.

E tuttavia la Storia non costituisce un progresso lineare indefinito, ma è un divenire dialettico che, attraverso sofferenze e mali necessari, conduce l'umanità verso la somma felicità. Esiste sempre progresso, movimento verso la felicità, malgrado insuccessi e arretramenti relativi, come ad esempio il passaggio dalla prima età, felice, alla quarta che è infelice; sono passaggi difficili analoghi alle malattie dell'infanzia.

I periodi a venire apporteranno grandi miglioramenti in seno all'umanità, secondo le leggi dell'attrazione universale. Il pianeta intero subirà formidabili conseguenze benefiche dallo sconvolgimento dell'attuale società.

Fourier annuncia, fra le altre meraviglie: la nascita della «corona boreale» che donerà luce e calore alle gelide regioni artiche; la formazione dell'acido citrico-boreale-fluido che, combinato con il sale, darà al mare un sapore di limonata; l'apparizione di nuove creature marine; la distruzione dei mostri; lo spostamento di 7° 5' dell'asse del mondo al fine di provocare un'eterna primavera (*Oeuvres complètes*, Bureaux de la Phalange, 1841, t. I, p. 66).

A tutto ciò, dovremmo aggiungere il pallone di Zambeccari che fa tappe di trecento chilometri, o il sesto senso che già possiedono gli abitanti di altri pianeti e che forse un giorno avranno anche gli uomini delle generazioni future.

Tuttavia, malgrado le sue bizzarre follie, Fourier più di Saint-Simon ha donato al socialismo diversi spunti e argomenti, il suo sentimento di critica sociale, e anche qualcuna delle sue realizzazioni. Tra il 1840 e il 1856, un buon numero di socialisti francesi si rifanno a Saint-Simon sostenendo che l'agricoltura deve essere alla base di tutto il sistema produttivo. Questa concezione verrà ripresa più tardi da Kropotkin e da Jaurès, dopo Tommaso Moro.

Pecqueur e Proudhon hanno derivato da Fourier l'idea che l'evoluzione sociale si compie in senso associativo-comunitario. Pecqueur vi ha attinto esempi di cooperative agricole, particolarmente di cooperative di frutticultori (*Des intérêts du commerce, de l'industrie e de l'agriculture*, t. I, p. 112).

Come Fourier, i redattori del *Manifesto del Partito comunista* hanno auspicato che il lavoro agricolo si combini con quello industriale per ottenere un certo equilibrio economico. «Per diversi aspetti del suo pensiero, Fourier si avvicina a comunisti religiosi quali l'abate Constant, Esquiros o Flora Tristan, nonché a socialisti cristiani con la sua volontà di ritrovare e poi di realizzare un ordine divino per rimediare al caos delle società umane» (Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, p. 217).

Il fourierismo conquista Weitling: è attraverso di lui, attraverso i fourieristi tedeschi, e più ancora attraverso Pecqueur, che influenzerà in qualche modo gli autori del *Manifesto del Partito comunista*; Engels stesso

sottolineerà, più tardi, il valore di Fourier in quanto precursore del socialismo (Engels, *Anti-Dühring*, t. I, p. 26).

«Se ci chiedessero quali sono le nostre ascendenze e la nostra origine, risponderemmo: Gesù Cristo, Rousseau, la Rivoluzione francese, Saint-Simon, Fourier (...). Fourier per l'aspetto concreto dell'associazionismo cooperativistico e della solidarietà» (Pecqueur, *Théorie nouvelle*, pp. iv-v).

Il pensiero di Fourier, per le reazioni che suscita e l'accoglienza che riceve, appartiene al XIX secolo, anche se la forma in cui si esprime ricorda le utopie del XVIII e persino del XVI secolo.

Tuttavia, malgrado le promesse dell'Età nuova e l'annuncio di tante meraviglie scientifiche, la riflessione di Fourier rimane utopica, dato che il popolo non corrobora il fourierismo con un'adesione entusiastica.

Sulle barricate di luglio, i nuovi rivoluzionari hanno capito di aver bisogno dell'appoggio del popolo per portare a termine la loro impresa. Cercano di ricostituire l'organizzazione di Babeuf e Buonarroti, la sola capace di inquadrare e preparare le truppe di una futura insurrezione; fanno propri gli ideali del Complotto degli Eguali come se non fosse mai stato dimenticato.

Perché, durante la Monarchia di luglio (1), lo spirito di Babeuf infiamma gli animi dei sostenitori della Società dei Diritti dell'Uomo, invade le prigioni di aprile, fomenta il diffondersi di mille società segrete: le Legioni rivoluzionarie, le Famiglie, le Falangi democratiche, le Stagioni, i Lavoratori egualitari; faville del fuoco nascosto della Carboneria.

Tutto questo fermento è guidato, da un *hotel* di Rue du Rocher, dal misterioso «signor Raymond», un vecchio esiliato rientrato dal Belgio nel luglio 1830: Buonarroti, l'amico di Gracco Babeuf, co-fondatore di ogni filosofia e tattica rivoluzionarie, anima del Complotto degli Eguali, che fino alla sua morte, avvenuta il 16 settembre 1837, rimarrà il patriarca di tutte le congiure.

Cabet, assieme a molti altri, ascolta le lezioni del discendente di Michelangelo che trasmette da un secolo all'altro la confutazione del diritto di proprietà, causa di ogni male.

E la vecchia nemica di tutti i riformatori politici, l'ambigua alleata dei rivoluzionari – la miseria – regna incontrastata dovunque, dalle fabbriche ai ghetti dei quartieri operai.

Cabet è in disaccordo con Babeuf sulla controversa premessa della violenza necessaria esercitata da una minoranza, tradisce la Rivoluzione incantato dalla perfetta visione della città radiosa. La Repubblica degli Eguali di Babeuf e Buonarroti deve imporsi pacificamente, per volontà del

(1) Cioè, la monarchia di Luigi Filippo d'Orleans che nel luglio 1830 spodestò Carlo X, ultimo della dinastia dei Borboni (N.d.C.).

popolo. Ormai Cabet non abbandonerà più quest'atteggiamento che lo distaccherà ogni giorno di più dal trionfo delle idee ispirate a Babeuf e Buonarroti. Arriverà al punto di maledire la «funesta cospirazione che, terrorizzando i ricchi e i borghesi, li ha gettati fra le braccia di Bonaparte (...) Se tenessi in pugno una rivoluzione la terrei ben stretta quand'anche dovessi marciare in esilio».

In un'epoca in cui l'egualitarismo fondato sul Vangelo riunisce in nome di uno stesso ideale uomini tanto diversi come Blanqui e Lamennais, Cabet pensa di unirsi a loro. «Se tutti i filosofi risorgessero dalla tomba per riunirsi in congresso sotto la presidenza di Gesù Cristo, questo congresso proclamerebbe una comune» (Cabet, *Ma ligne droite ou le Vrai chemin du salut pour le peuple*, p. 41).

Il *Voyage en Icarie* di Cabet non è, nel pensiero dell'autore, una anticipazione, cioè una descrizione dello stato a cui deve pervenire l'umanità. Fedele ad una vecchia tradizione dell'utopia, Cabet ha preferito un allontanamento nello spazio piuttosto che nel tempo, per proporre il suo progetto di società, progetto la cui realizzazione non dipende dal perfezionamento delle tecniche ma da una certa concezione dei rapporti tra individuo e società. Icaria può venir realizzata in qualunque momento del tempo e in un qualunque posto nello spazio – spazio vergine – purché uomini liberi accettino di costruirla e di sacrificare in seguito la loro libertà alla nuova città.

Gli architetti che hanno costruito Amaurote, capitale dell'isola di Utopia, sembrano aver passato i loro progetti ai costruttori di Icara, capitale del paese degli Icariani. Icaro stesso, il fondatore, discende direttamente da Utopus, eroe nazionale degli Utopiani.

Tuttavia, tre secoli di pensiero socialista separano i due sogni, tre secoli di cui l'ultimo ha conosciuto il Complotto degli Eguali e il pensiero di Babeuf, tramandato a viva voce da Buonarroti dal XVIII al XIX secolo.

Lo Stato icariano dirige l'economia del paese. «A ciascuno secondo i suoi bisogni», recita la frase in calce al frontespizio di *Voyage en Icarie*. Parti uguali e menù identico per tutti i cittadini quando siedono alla mensa comune.

«Tutto concorre a rendere il lavoro gradevole: l'educazione che, fin dall'infanzia, insegna ad amarlo e a tenerlo in grande considerazione, la proprietà e la comodità di fabbriche e stabilimenti, il canto che accompagna e rallegra le masse di lavoratori, l'uguaglianza del lavoro per tutti, l'orario moderato e la stima in cui tutta l'opinione pubblica tiene i lavoratori» (*Voyage en Icarie*, p. 101).

Il commercio con l'estero è nelle mani del governo come già nel Manifesto degli Eguali. È la classica dottrina utopistica, nel solco di Platone e Tommaso Moro, di Campanella e Morelly. Ai cittadini è proibito l'uso

della moneta. Lo Stato custodisce una «piccola riserva» di «metallo maledetto» per il suo commercio estero.

Nella città perfetta, la felicità ha due volti: «benessere e virtù». La soppressione di ogni proprietà privata ha estirpato tutti i vizi. La legge icariana regolamenta – pure lei! – severamente la libertà di stampa. Esiste un solo bollettino comunale in ogni Comune, un solo giornale per ogni provincia ed un solo quotidiano nazionale per tutto il paese. I Conservatori della Volontà Nazionale decidono di far pubblicare un'opera soltanto se è utile alla Repubblica. Buonarroti aveva già previsto una censura analoga per la sua Repubblica degli Eguali (*Le Manifeste des Egaux*, p. 188). Quanto agli spettacoli, essi devono essere «conformi allo spirito del legislatore».

L'educazione, di cui lo Stato possiede l'esclusivo monopolio, condiziona rigorosamente gli individui e segue un programma comune ad altre utopie. A cinque anni il bambino viene tolto alla famiglia; riceve un'istruzione «moderna», che trascura le lingue morte ma calca la mano su studi «utili»: disegno, calcolo, storia. Segue un corso obbligatorio di morale che dura dodici anni, e uno di educazione civica che si conclude, per i maschi, con tre anni d'esercitazioni militari nella Guardia Nazionale. In tal modo il giovane viene preparato ad adempiere ai doveri che lo attendono nella vita (*Voyage en Icarie*, pp. 95-96).

Le punizioni sono rare poiché un simile criterio educativo forma, generalmente, cittadini virtuosi. L'unica punizione consiste nel rendere pubblica la colpa, dopo di che il reo si ravvede sempre.

Icaria è l'ultima ondata morente della tempesta degli Eguali. Indubbiamente Cabet ha saputo toccare l'anima del popolo; più che di virtù spartane e di rivoluzioni, egli ha parlato di un benessere raggiungibile da coloro che avevano fame.

Ma Fourier aveva già promesso ai suoi discepoli che avrebbero trovato nei laboratori del falansterio «la produzione decuplicata», e Saint-Simon aveva predetto che l'agricoltura sarebbe diventata, a maggior beneficio degli uomini, una forma d'industria. Nel XIX secolo, lungi dall'apparire derivati dell'utopia, simili affermazioni definiscono chiaramente i dati del problema: la modifica delle strutture sociali di un paese per adattarle alle strutture economiche, tenendo conto di una nuova concezione del valore dell'uomo e del suo posto nel mondo.

Il brancolare alla cieca del XVIII secolo è finito. Saint-Simon ha profetizzato la comparsa di un ordine nuovo e i sansimonisti hanno contribuito, in giro per il mondo, all'affermazione della nuova civiltà industriale. Se a volte Fourier ha delirato davanti alle immagini o alle visioni del futuro, ciò non di meno ha preso coscienza della crisi dell'Occidente alla ricerca di un ordinamento spirituale per risolvere le contraddizioni scaturite dalla civiltà industriale. «Perché mai Dio ci avrebbe dato il desiderio dell'avvento del regno della giustizia e della verità se non avesse previsto

e voluto i mezzi per realizzarla?» (*Théorie de l'unité universelle*, t. III, p. 515).

L'opera di Cabet schiude alla riflessione di Fourier, malgrado le sue esagerazioni e le sue espressioni spesso profetiche, un nuovo campo d'azione. Questi due uomini portatori di sogni antichi più di tre secoli sono i padri dei tentativi e anche delle realizzazioni che staranno alla base della società futura, forse perché il loro secolo era propizio a simili esperimenti, forse anche perché la riuscita di Owen suscita un certo spirito di emulazione.

L'utopia tende a realizzarsi, come un sogno tende ad avverarsi, con tutta la forza del desiderio degli uomini, ed è, nel loro cuore e nella loro ragione, la sola forma possibile di organizzazione della società futura.

Le Phalanstère, che uscì il primo maggio 1832, è soprattutto un giornale di teoria e di propaganda in vista di realizzazioni pratiche: «la fondazione di una prima comunità di due-trecento famiglie, che otterrebbe risultati tanto vantaggiosi e soddisfacenti da provocare un'imitazione generale». Alcune voci operaie gli rispondono da Lione: *L'Écho de la Fabrique* e *L'Écho des Travailleurs*, che riprendono anche gli stessi temi di associazione economica e di educazione sociale.

La realizzazione delle idee di Fourier fu tentata da Considérant nel 1831; un primo tentativo abortito nel 1832 a Condé-sur-Vesgres non scoraggiò la buona volontà di altri, e l'anno dopo una comunità operaia non ebbe sorte migliore a Sedan.

Tuttavia la dottrina cooperativistico-comunitaria conobbe un certo successo in Germania, a Londra ed a New York. Un importante movimento falansteriano si sviluppò negli Stati Uniti, a metà strada dal Cristianesimo sociale. Nel 1841 e soprattutto a partire dal 1843 si formano delle falangi diverse sia per spirito che per importanza. Si tratta generalmente di antiche comunità evangeliche la cui opera non può certo venir rivendicata dai fourieristi, incapaci del resto di trarre le dovute conclusioni dalla buona riuscita di un'ideologia analoga alla loro ed anche dai medesimi insuccessi economici. «I falansteri creati negli Stati Uniti riprendono i vecchi principi dell'associazionismo e del lavoro dilettevole, della solidarietà d'interessi e di un'azione unitaria e coordinata, del sistema azionario applicato alla proprietà fondiaria, dell'educazione industriale e scientifica» (Brisbane, *The Phalanx*, 5 ottobre 1843, in Noyes, *History of American Socialism*, p. 207).

Joseph Smith, il profeta fondatore dei «Santi dell'Ultimo Giorno», se afferma di aver scoperto inciso su tavole d'oro il *Libro dei Mormoni*, non rivendica affatto una sua ascendenza fourierista, benché se ne sia indiscutibilmente ispirato fondando la comunità dei Santi dell'Ultimo Giorno, il 3 novembre 1831, a Independence, sul Missouri: un rigurgito millenarista in pieno XIX secolo. Le caratteristiche falansteriane della Nuova Gerusalemme, la creazione di una banca denominata «Antibanca», e diverse

imprese comunitarie dimostrano che il profeta aveva dato una mano di vernice religiosa a strutture decisamente fourieriste. Quanto al resto, si trattava di una teocrazia autonoma che affermava il potere illimitato del profeta e dei suoi successori, «viventi portatori della rivelazione continua».

L'Associazione di Boaburg fu fondata dal reverendo George Ripley, la comunità di Mendon dal reverendo Odin Ballou, la comunità di Northampton dal professor Adam. Differiscono per diversi aspetti dalla dottrina di Fourier, ma ne accettano determinati principi: proprietà di mobili ed immobili, unità d'interessi, alcuni servizi in comune.

Brook Farm, la più importante falange americana, più che un esperimento fourierista fu un germoglio tutto americano, scaturito dall'Unitarismo della Nuova Inghilterra, raggruppante persone di condizioni sociali diverse. Il suo giornale, *The Dial*, che uscì dal 1840 al 1843, era pervaso da uno spirito religioso più che fourierista. *The Present*, che lo sostituì nel 1843, criticava addirittura certi aspetti del fourierismo. Nel 1853, nel Texas, un gruppetto di fourieristi ortodossi, guidati da Considérant, andò incontro ad un lento ma inesorabile insuccesso.

L'ideale comunitario-associacionista di Fourier non ha conosciuto una vasta diffusione; qua e là spuntarono piccole comunità, magari dove uno non se lo sarebbe aspettato, ma di vita breve, generalmente, e poco appariscente. Le falangi degli Stati Uniti si spensero una per una. In Francia, solo il «familiastero» di Guise, fondato e diretto da Godin, si sviluppò rapidamente, a partire da un piccolo stabilimento manifatturiero di oggetti di ferro e di ghisa (padelle e altri utensili da cucina). Godin vi applicò gradualmente alcuni principi societari, limitando tuttavia l'attuazione della dottrina alla partecipazione degli operai agli utili, alla creazione di una cooperativa di consumo, di produzione e di abitazione.

Altre iniziative s'ispirarono a Fourier: l'Unione Agricola d'Africa a Saint-Denis-du-Sig, in Algeria, i cui azionisti erano in maggioranza fourieristi; la Società di Beauregard, che si era trasformata in cooperativa di produzione, di consumo e di scambio; la Casa Rurale di Ry, in cui si applicavano i principi dell'educazione societaria.

Nel maggio 1847, *Le Populaire*, che da mensile era diventato settimanale a partire dall'aprile di quell'anno, pubblicava, sotto il titolo allettante *Andiamo in Icaria!*, un lungo manifesto in favore del nuovo sistema comunitario. Contemporaneamente, un opuscolo intitolato *Réalisation de la Communauté d'Icarie* informava che *Le Populaire* aveva anticipato un concreto progetto di Cabet e, date le persecuzioni che subiva l'ideale comunitario in Francia, Cabet aveva deciso di trasferirsi in America, ribadendo l'appello entusiasta: *Andiamo in Icaria!*

La colonia icariana sorse a Nauvoo, nello stesso momento in cui i Santi dell'Ultimo Giorno partivano per Salt Lake City, nell'Utah, il 21 luglio 1847. Né gli uni né gli altri ci hanno fatto sapere se si fossero incontrati e

se socialisti e millenaristi avessero scoperto le numerose affinità e analogie che avevano in comune.

I mormoni installati a Nauvoo dal 1840 avevano dato a questo posto un nome tratto da una radice ebraica: *Na'va*, la Bella. Partirono verso Occidente, verso l'ultima tappa, dove avrebbero poi costruito un tempio sormontato da sei piccole guglie sulla più alta delle quali c'era la statua dell'angelo Moroni che suona la tromba.

Quel che fu il calvario della colonia icariana di Nauvoo possiamo capirlo da altri aspetti, indiretti, della storia. Alphonse Daudet sembrò essersene ispirato quando scrisse *Port-Tarascon*. Il destino della sfortunata colonia tarasconiana immaginata da Daudet ricorda la fine di Icaria.

La Voix du Peuple, il giornale di Proudhon, nel numero del 17 aprile 1850, pubblicava una lunga protesta di dodici ex-icariani e di quattro ex-icariane che indusse Proudhon a lanciarsi in una violenta requisitoria contro il dispotismo delle supposte comunità idilliache.

Icaria sopravvisse fino al 1895, sperduta propaggine del pensiero socialista. Il suo insuccesso dimostrò che era impossibile costruire una società sul rifiuto dei valori individuali, su un ideale di vita materiale mediocre e di vita spirituale costretta alle dimensioni di una biblioteca di scuola elementare.

Cabet non comprese che l'uomo può realizzarsi pienamente soltanto nella dimensione che più gli è propria: l'umanità. I muri del convento sono sottili come finestre aperte sul mondo cristiano; le monotone praterie che circondavano Icaria erano, al contrario, più angoscianti di poderosi bastioni perché segnavano i confini non di un popolo vittorioso ma di naufraghi consumati dall'isolamento, votati sin dall'inizio ad un triste fallimento.

16. DAGLI OPERAI FILOSOFI A PROUDHON E MARX

La Città del Sole, Icaria nella fattispecie, non deve venir considerata una pessima soluzione del problema posto all'uomo dalla civiltà industriale ma, più concretamente, come il segno evidente d'una presa di coscienza. A fronte dei desolati panorami delle città operaie, Icaria appare un tentativo di evasione, un'illusione e una meta proposte a vite disperate.

Lungi dall'alleviare il lavoro degli operai, la macchina si rivela ovunque una sorta di padrona inumana, accentuando con la sua presenza meccanica la severa disciplina della fabbrica. Inoltre, essa spossa gradatamente l'artigiano del suo mestiere, priva il lavoratore della parte migliore di sé: lo spirito creativo e d'iniziava, la responsabilità.

Sempre di più il mondo operaio si presenta come un universo chiuso, passivo, che in un primo tempo scoraggia gli intellettuali borghesi che vi si avvicinano. Costituisce quasi un'altra società i cui confini sono segnati dalla miseria, e che rifiuta i missionari giunti dall'altra parte del mondo nella cupa desolazione di miserevoli tuguri e di grigie giornate di lavoro.

Nel 1830 la borghesia industriale e mercantile s'impadronisce del potere, e la continuità dello spirito rivoluzionario viene assicurata, a partire dal 1799, dai seguaci di Babeuf, più come propagatori di idee che come partito; ed è la sola ideologia in nome della quale si possano fare le rivoluzioni. Di fronte al grande sogno di uguaglianza degli uomini, i falansteri e le varie Icarie appaiono più come rifugi che come audaci avamposti.

Tuttavia le idee socialiste, ormai largamente diffuse, hanno contribuito a creare in seno alla classe operaia un sentimento profondo, espressione di un sordo malessere, e la speranza di por fine alla miseria dei tuguri.

Una speranza è già una ragione per lottare, anche se si esprime in una formula romantica come quella di Owen: «Il socialismo può impadronirsi del mondo come un ladro nella notte».

Agricol Perdiguier, un falegname, è stato il più conosciuto se non il primo dei filosofi del «banco da lavoro». Nel suo *Mémoires d'un Compa-*

gnon, riprende la teoria del potere d'acquisto della classe operaia, già abbozzata da Adam Smith e che più tardi verrà sviluppata anche da Henry Ford e dai teorici dell'abbondanza, dai tecnocrati fino a C.H. Douglas. Se la manodopera viene retribuita onestamente, cioè secondo il giusto valore, i bisogni saranno soddisfatti, e il consumo si farà più grande e più diffuso, incrementando il generale benessere della società. Ma, soprattutto, Agricola Perdiguer ha dato un saggissimo consiglio a tutti i riformatori, a tutti i principi-filosofi: «Soltanto artigiani e operai sanno farsi capire da altri artigiani ed operai».

Il compagnonaggio ha mantenuto in vita e trasmesso di secolo in secolo l'ideale del mondo operaio, una certa concezione del lavoro: non conseguenza di una maledizione divina, ma strumento essenziale della dignità umana – idea che verrà ripresa da Proudhon ed Engels.

Da qualche tempo, operai ed artigiani cantano il loro mondo in versi modulati su facili ritornelli. La stessa Musa operaia ispirerà poesie, studi sociali ed economici e, più tardi, le parole d'ordine del nascente sindacalismo.

Le opere nate da questa nuova corrente non hanno interessato molto i critici e vengono menzionate raramente nelle storie letterarie. Ma già alla vigilia del crollo del mondo romano, altri critici avevano disprezzato lo stile barbaro della *Bibbia* e lo spirito rozzo dei *Vangeli*.

Fanno la loro comparsa scrittori *naïf* che mai si sarebbero sognati di scrivere se la miseria del popolo non fosse stata così grande, e che potrebbero far loro le parole del fabbro Pierre Moreau: «Se ho avuto l'ardire di prendere la penna in mano, io, modesto operaio, è perché credo che i lavoratori debbano aiutarsi a vicenda (...) Uscendo dall'officina dopo una lunga giornata di duro lavoro, mi cimento con questa penna inesperta e maldestra...». Indubbiamente, la preghiera dei Soci dell'Unione non è paragonabile ai *Fiori del Male* e tuttavia è espressione caratteristica della stessa epoca:

*Proletari perché quest'odio
non siamo forse tutti uguali...*

Grignon, uno scalpellino, scrive *Le riflessioni di uno scalpellino sulla miseria degli operai in generale, la durata della giornata lavorativa, la tassa sui salari, i rapporti attualmente esistenti fra operai e datori di lavoro, la necessità delle leghe operaie*; lungo titolo di per sé eloquente, che riassume parecchie rivendicazioni.

Jules Leroux si indirizza a sua volta agli operai tipografi: *Sulla necessità di fondare una lega che si ponga come obiettivo di rendere gli operai proprietari dei mezzi di produzione*. Efrahem il calzolaio, nel suo mani-

festo *D'associazione degli operai di tutti i mestieri*, lancia l'idea di una federazione operaia.

Nascono i primi giornali destinati ad un pubblico operaio, che raggruppano nelle loro redazioni sansimonisti e comunisti uniti nella stessa lotta: *Le Travail, L'Humanitaire, La Fraternité*. Dal 1840 al 1850, operai di tutti i mestieri danno vita a *L'Atelier*, il più stabile di questi fogli, riprendendo una riflessione di Agricol Perdiguier: «Gli interessi della classe operaia e i suoi bisogni possono venire illustrati compiutamente soltanto da coloro che conoscono per esperienza la condizione salariata».

Ormai il popolo non vuol più saperne di sistemi riformisti che continuano a tenerlo «esterno e passivo» al processo sociale, dipendendo in tutto e per tutto unicamente dai proprietari delle fabbriche o dagli imprenditori.

Nello stesso periodo, la borghesia sembra voler sfuggire ai problemi posti dalla civiltà industriale e cerca un diversivo nello studio dei meandri dell'lo. Il romanticismo s'interroga sul problema del male nella società non come un principio metafisico o la presa di coscienza di un dissidio interno, ma come un flagello sociale che emana dai miserevoli tuguri dei quartieri operai.

Come ha scritto Gabriel Marcel: «Baudelaire, Rimbaud, Nerval, avevano percepito questa immensa assenza connaturata al mondo moderno, al mondo individualista, chiuso all'amore, vuoto» (*Le Mal est parmi nous*, p. 73). Altri, come Balzac, Flaubert, Bourget, Zola, Taine, Renan o Schopenhauer sono stati «pessimisti in psicologia, ottimisti in morale» (E.A. Sellière, *Pour le centenaire du romantisme*, pp. 97-127). Essi mettono in dubbio il valore dell'individuo e ribadiscono la loro fiducia negli imperativi di una morale collettiva. Il loro pessimismo deriva da un rifiuto più o meno consapevole o rassegnato del cristianesimo.

Nel momento in cui l'utopia faceva risplendere tutti i miraggi della scienza al punto da sembrare essa sola vera e reale in un presente divenuto semplice passaggio verso un avvenire radioso, il romanticismo ha espresso il sentimento di scoramento della borghesia, del suo male di vivere.

Tuttavia, in questo mondo votato all'individualismo, come lo descrivono gli storici della letteratura, all'opposto della sfiducia nell'uomo palesata da romanzieri e filosofi, nasce un pensiero fondato sull'amore del prossimo, sull'amore dell'umanità, su una mistica del lavoro redentore dell'uomo.

Si formano le prime leghe operaie: gli operai tessili di Parigi fondano nel 1832 una Società di Unione Fraterna e Filantropica, una società di mutuo soccorso che assicura ai suoi iscritti, come già il compagnonaggio, una cassa-malattia ed una indennità di disoccupazione.

Gosset, «patriarca» dei fabbri, riprende le idee di Agricol Perdiguier e pubblica, nel 1842, un *Progetto per rigenerare il compagnonaggio in tutta*

la Francia, sottoposto a tutti gli operai, che è già un appello perché i lavoratori si uniscano.

Artigiani e lavoratori dipendenti devono lasciar perdere le dispute ormai folcloriche sulle rispettive e diverse «competenze», per riunirsi in una stessa associazione, ritrovandosi in una stessa coscienza di classe. La Società dell'Unione abolisce perciò i nastrini dai colori diversi, che caratterizzavano le varie arti e mestieri, che i lavoratori portavano sul cappello, all'occhiello o alla cintura, proponendo ai suoi membri di adottare l'umile simbolo «del nastrino verde, colore della speranza», preparando il terreno alla comparsa delle Internazionali operaie e alla formazione dei sindacati.

Due tendenze caratterizzano, all'epoca, il pensiero sociale francese. Le idee di solidarietà operaia sono segno di una vigorosa coscienza di classe. Contemporaneamente la borghesia ripone tutta la sua fede nella Scienza aspettandosi da essa la soluzione di ogni problema sociale.

Il mondo operaio comincia ad imporsi, un mondo chiuso, al punto di diventare ostile, ombroso, con i suoi filosofi, le sue pubblicazioni, le sue rivendicazioni, che mirano ad un immediato miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro. All'altro capo del pensiero nato dalla civiltà industriale è venuta formandosi una borghesia tecnocratica che ha fede nell'avvenire da essa chiamato progresso.

L'espansione coloniale alla metà del XIX secolo coincide con un perfezionamento delle tecniche di produzione e con un aumento della stessa produzione. La borghesia industriale prende coscienza della superiorità tecnica della civiltà che contribuisce a costruire rispetto al resto dell'umanità. Le grandi Esposizioni che si succedono, a cominciare da quella del Crystal Palace nel 1851, lo dimostrano con esemplificazioni sorprendenti. In Francia, i sansimonisti ispirano l'Esposizione del 1855. Molti di essi sono consiglieri di Napoleone III, sostenitori degli aspetti tecnocratici di un regime dalle molte facce. L'industria, il commercio, i trasporti, registrano sensibili progressi. Michel Chevalier, il grande economista del Secondo Impero, pronostica un accrescimento del benessere generale corrispondente al progresso della moralità pubblica e dello spirito religioso. La borghesia industriale confida nel destino dell'Occidente divenuto l'*Angelus rector* dell'umanità o, per riprendere un'immagine dell'epoca, «la fiaccola che guida gli uomini *ad veritatem per scientiam*», il solo precettore capace di allevare «progressivamente gli indigeni dall'infanzia dell'umanità all'età adulta».

Se l'era industriale ha alimentato due filosofie, quella dei tecnocrati e quella dei produttori, la classe operaia si trova in presenza di due strade che sembrano portare entrambe alla stessa meta: la conciliazione o la lotta. Queste due possibili linee d'azione sono esemplificate, rispettivamente, nell'opera di Proudhon e in un aspetto del pensiero di Marx.

Per comprendere l'origine di queste due tendenze, bisogna fare un passo indietro nel tempo. La Rivoluzione del 1848 (1) ha avuto come conseguenza la formazione di una repubblica ambigua. L'alta borghesia spera di potervi avere più mano libera che sotto Luigi Filippo. Gli operai perdono fiducia nell'avvenire e capiscono che se le loro rivendicazioni professionali non costituiscono una dottrina corrispondente ai loro sforzi e al posto da essi occupato nell'equilibrio della società, i progetti dei tecnocrati non garantiranno affatto quell'ideale di dignità umana che essi rivendicano.

«I creatori di utopie sembrano pozzi di scienza: costruiscono, decidono, fanno e disfanno, ma in verità non producono un bel nulla. Tutti ridono degli "Ateliers nazionali" (2); il signor Louis Blanc è stato fischiato, il signor Considérant è giudicato un incapace» (Proudhon, Lettera del 15 marzo a Huguenet). Ma aveva già scritto nei suoi *Carnets*: «L'azione doveva precedere l'idea: hanno fatto una Rivoluzione senza una sola idea» (*Carnet 6*, 24 febbraio 1848).

Proudhon cerca di dare alla Rivoluzione la sua filosofia, i suoi temi d'azioni, e di definire le mete che essa si prefigge. Tuttavia, divenuto vecchio, dubiterà dello slancio popolare che avrebbe voluto davvero efficace, di una Rivoluzione che finisce – per la seconda volta – in Impero.

La filosofia di Proudhon è scaturita direttamente, l'abbiamo visto, dall'impeto rivoluzionario del popolo e non da una illuminazione personale o dalla riflessione di altri pensatori. La sua opera è una *summa* di tutti gli opuscoli e i libelli scritti da operai, spesso composti direttamente da tipografi dopo una giornata di lavoro. Il pensiero di Proudhon ha percorso mille sentieri già battuti, fatto che spiega la rapida diffusione delle sue opere e la tenace fedeltà che gli dimostreranno in seguito molti delegati alle Internazionali operaie.

La sua diagnosi delle contraddizioni di cui soffre la nostra società è stata ispirata direttamente da Hegel. Ma non si può parlare di dialettica hegeliana a proposito di questo dualismo rigido, un sistema di «archi di spinta che si contrappongono a due a due, un mondo nato da uno sguardo diplope (3)», come ha scritto acutamente Jean-Pierre Peter nel suo *Introduction à la philosophie de la misère* (Union Générale d'Éditeurs, Parigi, 1964).

L'uomo deve innalzarsi gradatamente fino alla scienza e alla libertà o, al contrario, si abbrutirà, diventando schiavo del lavoro e della macchina. In teoria, le tasse devono essere proporzionali al reddito o ai beni e invece

(1) Nel febbraio 1848 una sommossa popolare costrinse Luigi Filippo ad abdicare con la conseguente proclamazione della repubblica (N.d.C.).

(2) Movimento sindacalista promosso da L. Blanc nel 1848 (N.d.T.).

(3) Che vede la figura sdoppiata (N.d.T.).

sembrano studiate in ragione diretta della povertà. Chi non produce dovrebbe essere un paria e invece è quello che comanda. Il credito, lungi dall'essere il motore del lavoro, opprime e uccide il lavoro. La vita dell'uomo dovrebbe essere un affrancamento perpetuo dalla sua animalità, ma in pratica è una lotta dell'uomo contro se stesso.

La popolazione e la produzione fanno a pugni fra loro nella nostra società zoppicante. La popolazione di per se stessa è un bene, ma aumenta più in fretta della produzione. Gli economisti malthusiani hanno trovato un bel rimedio a questa situazione: condannare a morte i bambini poveri e limitare le nascite. Proudhon tuona contro simile mostruosità, perché il solo antidoto legittimo alla miseria è l'aumento della produzione mediante il lavoro.

L'ingiustizia genera gli squilibri della nostra società. Proudhon, dopo i sansimonisti, critica la proprietà: un male, un'ingiustizia, che permette ad un individuo di realizzare guadagni senza lavorare – affitti, canoni, rendite, interessi. La famosa frase «La proprietà è un furto» va riferita proprio a questa ingiustizia.

Proudhon condanna, con la stessa veemenza, la nozione di salario. Anche se il datore di lavoro retribuisce ogni lavoratore, non sborsa una lira per il risultato, il prodotto dello sforzo collettivo. Anche questa nozione scaturisce dall'etica del compagnonaggio, secondo cui il valore dell'oggetto prodotto non può venir scomposto in ore di lavoro e in quantità di materiali grezzi.

La giustizia esige dunque, in una società equilibrata, la reciprocità dei servizi, l'uguaglianza dei salari, anche «per coloro che assimiliamo al genio o al grande talento». Proudhon non ammette la divisione sansimonista: «A ciascuno secondo le sue opere e le sue capacità». Per lui tutti i lavori e le funzioni sono uguali, perché ugualmente necessari alla vita sociale. Gli uomini di genio e di talento non differiscono dagli altri, sotto questo profilo. Tutti sono debitori verso la società perché non riusciranno mai a restituire quanto ricevono. «Il lavoratore, nei confronti della società, è un debitore che muore insolvente».

Dunque la nuova società sarà molto diversa da quella vecchia, segnerà una nuova tappa, un progresso nel cammino dell'umanità.

Il pensiero di Proudhon si appoggia ad una certa filosofia della storia, nemica dei cambiamenti brutali e degli sconvolgimenti radicali.

«L'umanità, nel suo incerto cammino, torna incessantemente sui propri passi: i suoi progressi non sono altro che un ringiovanimento delle sue tradizioni; i sistemi, così opposti in apparenza, presentano sempre lo stesso sfondo visto da angolazioni diverse».

Non è possibile raggiungere una nuova meta se gli uomini non attingono a una nuova dimensione di coscienza civica e di senso morale. Questo incerto cammino dell'umanità, a oscillazioni, non presenta il rigore

di uno sviluppo biologico, né è un pendolo dalle oscillazioni ineluttabili e prevedibili che s'impongono all'uomo come i cicli delle civiltà tradizionali; è invece un «mobile» il cui movimento è reso possibile soltanto dal sincronismo di mille perni su cui riposa – le coscienze individuali.

L'avvento del socialismo implica la distruzione di molti ostacoli, ma gli individui raggruppati in comunità devono fare la loro parte, altrimenti il cambiamento realizzato è soltanto apparente: uno Stato-Leviatano sostituito da un altro Stato-Leviatano.

La rivoluzione è dunque, secondo Proudhon, la distruzione degli ostacoli che impediscono l'instaurarsi del socialismo reclamato dalla maggior parte degli uomini, è l'operazione chirurgica che libera una società pronta ad affermarsi, e non un'avventura dalle conseguenze problematiche.

Non si tratta di erigere barricate né d'indurre il popolo ad atti irreversibili a vantaggio di una minoranza. Gli avvenimenti cui Proudhon assiste: colpo di Stato del 2 dicembre e plebiscito del Principe-Presidente (4), non fanno che rafforzare in lui la sfiducia nelle masse, nella folla urlante, in tutte le sommosse: «(...) il popolo è una bestia mostruosa; non si ha a che fare con uomini, ma bisogna convertirlo all'umanità».

«Non è possibile alcuna riforma senza un colpo di mano», scrive Proudhon. «Siamo obbligati ad usare l'azione rivoluzionaria come mezzo di riforma sociale (...) la rivoluzione è una pressione esercitata sulla storia al momento opportuno».

Proudhon non pretende dunque di organizzare la rivoluzione se non realizzando nella società l'ordine giusto che ogni uomo porta in sé e che deve imporsi ineluttabilmente grazie ad una semplice pressione sulla Storia.

Ristabilire, come premessa indispensabile, quel buonsenso, quell'intendimento attraverso cui possa affermarsi liberamente la volontà, è una linea di condotta che potrebbe riassumere il pensiero di Proudhon. La rivoluzione diventa allora espressione di questa volontà infine liberata, la sua affermazione. Questa concezione non è molto lontana dal pensiero di Calvino: «(...) essendo la capacità d'intendere integra e sana, la volontà sarà libera» (*Institutiones christianae*, t. I, cap. XV, 38).

L'avvento della borghesia è il precedente che il proletariato può rivendicare nella sua lotta. Una trasformazione della società è stata possibile perché i borghesi hanno preso coscienza della loro importanza economica, perché si erano preparati al loro ruolo politico, e infine perché avevano saputo scegliere il momento opportuno per agire.

E finalmente è giunto il momento. La Storia, «nel suo cammino a oscillazioni» torna sui suoi passi un'altra volta. Ma «tutte le tradizioni si sono

(4) Ci si riferisce a Luigi Napoleone, poi Napoleone III (N.d.C.).

consunte, tutte le fedi sono state abolite, e il nuovo programma non è pronto, voglio dire che non ha ancora pervaso e penetrato la coscienza delle masse. Questo io chiamo il tempo della dissoluzione (...) il momento più crudele nella vita delle società» (Proudhon, cit. in Martin Buber, *Paths of Utopia*, pp. 34-35).

In simili condizioni, la rivoluzione rischia di diventare una costrizione esercitata da pochi su un gran numero di uomini. Corre il pericolo di distogliersi dai fini che, inizialmente, le erano propri.

Bisogna dunque porre il problema dell'uomo e del suo destino perché la rivoluzione è un mezzo ma non un fine. Non si tratta d'ingabbiare gli uomini in leggi giuste contro la loro volontà, poiché, per il semplice fatto che vengono imposte con la forza, anche le migliori istituzioni del mondo diventano ingiuste. Bisogna provocare l'avvento della città giusta con la volontà di tutti gli individui, con il loro progresso morale, avvento che allora diventa ineluttabile.

Molti riformatori ammettono tuttavia che un cambiamento delle istituzioni può bastare al rinnovamento della società, a regolare le contraddizioni della società industriale. Leggi giuste, elaborate alla sommità della piramide sociale, ne rischiareranno la base, ma in realtà terranno sotto tutela il popolo, che, una volta di più, avrà fornito le sue braccia, la sua vita.

Una simile società resterà instabile: quel che ha fatto una rivoluzione un'altra potrà disfarlo, altri riformatori potranno affermare di detenere il segreto di leggi giuste.

La rivoluzione, pensa Proudhon, deve venir preparata alla base della piramide sociale. Per il momento, è necessario gettare le fondamenta dello Stato socialista rinnovando e sviluppando i raggruppamenti comunitari esistenti, poi creandone di nuovi, sia agricoli che industriali.

A prima vista, può sembrare che la famiglia sia la cellula più importante della società. Ma, secondo Proudhon, «la famiglia non è affatto la molecola organica della società, la famiglia è la culla della monarchia e del patriarcato; essa conserva e tramanda l'idea di autorità e di sovranità (...) L'unità costitutiva della società è il laboratorio» (*Oeuvres complètes*, t. I, p. 238). Egli non critica la famiglia nella sua qualità di raggruppamento affettivo, ma in quanto cellula d'autorità sottomessa al capofamiglia. Da famiglie riunite in società discende necessariamente il principio dell'autorità patriarcale, origine della monarchia.

Al contrario, laboratori e officine che intrattengano rapporti determinati dalla collaborazione ad un'opera comune e da spirito di emulazione per il bene generale daranno origine a uno Stato decentralizzato, diretto da un organismo di gestione e non da un governo repressivo. Il futuro Stato sarà decentralizzato, perché i diversi gruppi che lo costituiscono non avranno più bisogno di essere diretti. I laboratori saranno in grado di funzionare per

il bene comune senz'altra limitazione che la coscienza e la ragione degli individui. Lo sviluppo delle tecniche, aggiunge Proudhon, renderà ben presto inutile la concentrazione nelle grandi città, così pericolosa per la libertà.

Lo scopo ultimo di ogni riforma sociale rimane dunque, per Proudhon, e i suoi predecessori, i «Filosofi operai», la sostituzione di uno Stato-Leviatano, qualunque sia la sua forma, con una gestione comunitaria.

Per conseguire questo scopo, la società non può essere una somma – nel senso matematico del termine – di individui isolati riuniti dall'arbitrio delle leggi o delle frontiere: una simile società può essere amministrata soltanto da un esecutivo forte, uno Stato centralizzatore. Secondo Proudhon, la società deve essere costituita da cooperative di produzione. Scaturigine di ogni legge, la società può emanare leggi giuste soltanto nella misura in cui essa costituisce un organismo sano, le cui cellule siano moralmente sane o, per rifarci allo stile dell'epoca, la società deve essere un edificio le cui pietre siano ugualmente levigate, ugualmente perfette.

Non si tratta perciò di creare comunità ristrette, dove la sopravvivenza rischia di diventare un fine sufficiente, ma di riunire in comunità economicamente vitali, utili all'insieme della società, individui capaci di rinnovare la nozione di Stato (cfr. M. Buber, *Paths of Utopia*, p. 80).

Abbiamo visto con quanta violenza Proudhon abbia attaccato l'Icaria di Cabet e, contemporaneamente, tutte le utopie di cui ha denunciato, per primo, la natura limitata e lo spirito totalitario.

Una comunità isolata, che riunisca pochi eletti, può sopravvivere ma non partecipare all'elaborazione della società nuova di cui Proudhon ha fissato gli obiettivi:

- abolire l'asservimento dell'uomo alla macchina;
- sottomettere al controllo dei lavoratori il capitale e lo Stato;
- garantire l'uguaglianza politica dei cittadini con la circolazione dei capitali;
- istituire un sistema educativo pubblico che, elevando il livello intellettuale della nazione, conduca all'uguaglianza delle funzioni e all'equivalenza delle attitudini messe al servizio della comunità.

Il sistema comunitario di Proudhon è vivificato da un'incessante circolazione dell'Idea, che trascorre dalla base al cuore del meccanismo sociale, il quale a sua volta la rimette in movimento, realizzando così l'unità del sistema.

Le utopie, le città radiose, comunicano con il mondo esterno soltanto mediante mercanti, sapienti in missione, mai però attraverso «missionari» incaricati di diffondere il loro ideale.

Al contrario, il vero socialismo cerca di realizzarsi nel tempo e nello spazio, ma simile realizzazione, ove abbia luogo, non è che un punto di partenza, un inizio, una testimonianza; Martin Buber definisce socialismo

topico, nel senso letterale del termine, le comunità proudhoniane che rappresentano un seme da cui scaturirà una nuova missione.

Proudhon è molto vicino agli ideali e alle aspirazioni del compagno-naggio e della Società dell'Unione allorché progetta la futura società. Alla base di ogni riforma sociale egli pone l'individuo rigenerato dal lavoro e la sua consapevolezza di operare per il bene di tutti. Secondo Proudhon, l'individuo deve darsi totalmente, immedesimarsi al massimo nel suo ruolo sociale, aver passione per il proprio mestiere, preoccuparsi della perfezione tecnica, possedere senso di responsabilità, orgoglio dell'opera compiuta, capacità di sopportazione nella vita quotidiana, senso di eroismo. Ognuno deve provare il sentimento di contribuire con il proprio lavoro ad un'opera comune; ognuno deve essere consapevole dei benefici che riceve dalla comunità.

La società deve essere composta di individui responsabili, che partecipano liberamente alla vita della comunità mediante stadi successivi di microsocietà. Questi gruppi, unità costitutive della società, possiedono come organismi viventi una coesione interna indispensabile alla loro sopravvivenza; e intrattengono fra di loro rapporti determinati da principi di reciproca collaborazione ad un lavoro comune e da spirito di emulazione.

Solo una società dalle strutture sociali vigorose, composta da comunità consapevoli e solide, può pretendere di sostituirsi allo Stato-Leviatano; solo un profondo accordo delle coscienze può rendere inutile la costrizione-repressione sociale.

Sicché il fine di Proudhon non è un semplice cambiamento di regime, di organizzazione economica, o delle forme della vita sociale, agendo dall'esterno, con nuove leggi e nuove istituzioni. Indubbiamente questi cambiamenti sono necessari, e tuttavia il dato fondamentale rimane la forza viva della Rivoluzione, trascendente e immanente ad un tempo, che lega le pietre vive della nuova società con un cemento molto più tenace della paura ispirata dallo Stato-Leviatano.

Proudhon chiama giustizia questa segreta virtù dell'uomo che si fa forza sociale generatrice dei principi di uguaglianza e di solidarietà.

L'uomo, grazie alla ragione di cui è dotato, ha la facoltà di percepire la dignità nel suo simile come in se stesso e di stabilire quindi un rapporto simpatetico con gli altri. «La giustizia è un derivato di questa facoltà. Potremmo definirla come la garanzia del rispetto spontaneo e reciproco e della dignità umana in qualunque persona e in qualunque circostanza venga a trovarsi ed a qualunque rischio ci esponga la sua difesa» (*Justice*, I, 182). Il diritto è la facoltà di esigere dagli altri questo rispetto; il dovere è l'obbligo di rendere questo rispetto alla dignità umana.

Tra operai e padroni la giustizia deve fondarsi sull'equivalenza produzione-salario; tra acquirenti e venditori, la giustizia è costituita da un giusto

prezzo; si manifesta nel prestito e nel credito gratuito, è l'anima della Banca del Popolo destinato ad abolire lo spirito di lucro e ogni speculazione. La giustizia deve permeare la vita quotidiana ed anche la vita coniugale, apportandovi stabilità, serenità e purezza, perché è, in primo luogo, rispetto del prossimo. Legata al progresso degli individui tende al suo compimento che è assenza di ogni costrizione, soppressione dello Stato, perché tutti saranno perfetti.

È possibile stabilire un raffronto fra la giustizia di Proudhon e il concetto di pace in Sant'Agostino. Queste due forme dell'armonia si assomigliano in tutte le loro manifestazioni concrete ma differiscono nei loro principî e nel loro fine.

La società di Proudhon richiama alla mente la Città di Dio in quanto è soprattutto volontà degli uomini di vivere in armonia, accordo di coscienze individuali. Ma ne differisce perché non è un terreno preparato da uomini illuminati dalla grazia che possa accogliere la Gerusalemme celeste, ma un fine in se stessa, che assicura il regno dell'Uomo sulla Terra, reintegrato infine nella sua dignità.

Ma Proudhon stesso si rese conto di non essere stato compreso come avrebbe desiderato; lo testimonia questo passo da una lettera del 24 gennaio 1856: «Non mi hanno mai capito bene, e dunque mi hanno fatto passare per un libellista quando volevo soltanto muovere delle critiche, e per un agitatore quando chiedevo soltanto giustizia» (in *Correspondance*, t. VII, p. 8).

La visione proudhoniana della storia è ottimista: il Bene deve nascere dal Male e lo Stato-Leviatano deve accettare le regole del gioco che Proudhon gli propone, favorendo con i suoi abusi il risveglio della coscienza operaia e tollerando la lenta apparizione e diffusione di comunità, di cooperative, germogli di un ordine nuovo, nuclei della società futura. La lotta contro le classi dirigenti, in nome delle rivendicazioni operaie, svolge un ruolo di aggregazione attorno a temi essenziali e viene a costituire un corpo dottrinale, apparendo dunque il mezzo più rapido per strappare misure che migliorino la sorte degli umili e per conquistare il posto che spetta ai lavoratori in una società armoniosa.

Il lavoro, nella prospettiva di un evolucionismo che si vuole scientifico, diventa un elemento metafisico nell'emergere dell'Uomo, l'*homo sapiens* liberato dalla sua animalità ad opera dell'*homo faber*.

Engels fa del lavoro l'elemento essenziale della «ominizzazione» (cfr. *Dialectique de la Nature*, Éd. Sociales, 1955, p. 171), idea nuova per il XIX secolo che verrà ripresa spesso in seguito (cfr. Wilder Penfield, *Speech and Brain Mechanisms*, 1962; e A. Leroi-Gourhan, *La Geste et la parole*, Parigi, 1965).

Marx riscopre, senza citare le sue fonti, la vecchia nozione di compagno secondo cui il datore di lavoro non paga il valore assoluto dell'oggetto creato, anche quando ha pagato ogni ora di lavoro e ogni grammo di materiale grezzo. Tuttavia non è l'individuo a creare il valore, ma la società nel suo complesso che, con un lento e costante lavoro collettivo, ha espresso dal suo seno l'operaio, l'artista. Così Marx accede alla nozione di proletariato concepito come la comunità di tutti i lavoratori del mondo, la sola parte della società suscettibile di creare valore.

Ma i lavoratori non hanno coscienza di partecipare ad un potente organismo collettivo, sono incatenati all'abisso della loro miseria da una morale individualista accuratamente mantenuta e trasmessa dalla religione, da tutte le religioni.

Il proletariato deve prendere coscienza di sé, non in nome della morale individualista ma della logica dei fatti. È a questo titolo che Lenin potrà dichiarare: «La morale considerata al di fuori o al di sopra della società umana non esiste per noi, è una menzogna. La morale, secondo noi, è subordinata agli interessi del proletariato» (*Sulla Religione*, p. 70).

Un sistema sociale è razionale a seconda che si accordi o meno con le forze produttive del momento. Il capitalismo è condannabile perché non tiene conto delle tecniche di produzioni collettive. Malgrado la precedente affermazione, Marx condanna il capitalismo in nome degli stessi principi della morale individualista che turbano e commuovono, da quando il lavoro collettivo ha fatto la sua comparsa, chiunque metta piede in una fabbrica o in un alloggio operaio.

«Il lavoro è esterno all'operaio, l'operaio non si realizza nel suo lavoro ma, al contrario, si rinnega: lungi dall'essere felice è invece infelice. Ecco perché l'operaio si sente se stesso solo quando ha smesso di lavorare (...) è come un forzato (...). Quando lavora è come se fosse un altro da sé a faticare» (K. Marx, *Le Travail aliéné*, tr. M. Rubel, in *Revue socialiste*, febbraio 1947, p. 158).

Il capitalismo ha interesse ad aumentare il valore degli oggetti prodotti per accrescere il suo margine di guadagno, e a creare nuovi desideri in modo da incatenare meglio la classe operaia al suo lavoro.

Marx denuncia infatti le teorie economiche di Adam Smith che fanno del desiderio di acquisire sempre nuovi beni il motore indispensabile della produzione e di ogni progresso. In regime capitalista, le forze produttrici non sono controllate dalle classi lavoratrici ma dalla finanza, dai datori di lavoro; i rapporti sociali sottomessi allo spirito di lucro vengono ricondotti ad una costante competizione dove si affrontano egoismi diversi. Il male, che Morelly chiamava avarizia e Marx denaro, trasforma l'uomo in nemico, l'imbecille in furbo, e governa una società che ha fatto del denaro l'unico valore rispettato: «Lo Stato è oggi al servizio di una classe dominante di cui difende gli interessi» (*Ideologia Tedesca*, p. 247).

Ma non è scritto da nessuna parte, né tanto meno è nella logica delle cose, che una simile situazione si prolunghi indefinitamente. Marx ha ricostruito una storia del mondo i cui tratti essenziali sono presenti nei *Manoscritti del 1844*, *l'Ideologia Tedesca*, il *Manifesto del Partito comunista* e la *Prefazione a Economia politica*.

I tre stati dell'umanità: comunismo primitivo, comunismo perduto, comunismo ritrovato, inquadrano questo periodo di decadenza di un'Età dell'Oro innocente e di un Paradiso meritato.

Tutte le tradizioni millenariste vedevano nell'era presente – dall'Anno Mille ai giorni nostri – l'ultima età, quella che precede il Giudizio. Marx vede nella nostra epoca di alienazione borghese il preludio alla rivoluzione finale di cui ha fissato tappe, fini e modalità. L'uomo si riscatterà quando passerà dalla condizione di schiavo alla libertà grazie alla rivoluzione, che diventa allora una necessità escatologica, una condizione indispensabile se non al suo riscatto quanto meno alla sua trasformazione in uomo nuovo: «La rivoluzione produrrà un cambiamento nella condizione e nelle relazioni umane, una trasformazione della personalità» (V, p. 193).

Questa concezione della Storia s'ispira al risveglio dei nazionalismi nel XIX secolo e più ancora all'interpretazione che ne hanno dato gli storici.

Il campione della lotta per l'indipendenza è sempre il popolo: una maggioranza numerica oppressa da una minoranza conquistatrice. Il popolo dà battaglia all'oppressione che Augustin Thierry chiama «una versione monarchica della storia» (*Lettres sur l'Histoire de France*, p. 80).

La storia diventa allora indagine e studio della resistenza opposta dal popolo all'oppressione in tutte le sue forme. Per Augustin Thierry, che si rifà a Macaulay e alla sua *History of England*, apparsa nel 1848, la storia dell'Inghilterra è la storia del Progresso: Sassoni contro Normanni, contadini contro signori feudali, protestanti contro papisti, Teste tonde contro cavalieri, Manchester contro Old Sarum, «ognuna di queste grandi lotte il cui ricordo è imperituro, è stata espressione di una stessa battaglia che aveva come posta gli interessi più preziosi dell'umanità. Ogni uomo che ha combattuto per una buona causa, merita la nostra gratitudine e il nostro rispetto».

In tempi più vicini ai nostri, aggiunge Thierry, la Storia è il cammino del popolo verso la libertà, nel senso politico del termine (cfr. A. Thierry, *Récits des temps mérovingiens*, ed. 1856, 2, 82).

La riflessione storica sul risveglio dei nazionalismi ritrova la nozione di «popolo combattente di Dio», propria dei movimenti nati dal millenarismo.

Nel *Manifesto del Partito comunista*, Marx abbozza a grandi linee una filosofia della storia da cui esclude rigorosamente la cerca della Terra Promessa e l'attesa millenarista del Regno di Cristo, benché il suo pensiero si alimenti per mille rivoli invisibili di questo fertile *humus*.

«La storia delle società fino ai giorni nostri è stata la storia delle lotte di classe (...) Uomo libero e schiavo, patrizio e plebeo, barone e servo, padrone e operaio, in una parola oppressori e oppressi hanno condotto una guerra ininterrotta, a volte evidente, a volte occulta, che terminava sempre con una trasformazione rivoluzionaria della società o con la distruzione delle due classi in lotta (...) La società si è vieppiù divisa in due campi nemici, in due grandi classi diametralmente opposte: la borghesia e il proletariato» (Ed. Sociales, pp. 22-23).

Questa lotta di classi si è espressa in forma diversa benché i contendenti fossero sempre gli stessi; gli esempi che forniscono Marx ed Engels contrappongono due combattenti eternamente opposti ma che incarnano gli stessi principi del Bene e del Male, malgrado le epoche diverse: l'uno rappresenta l'alienazione in tutte le sue forme, l'altro si batte in nome della Rivoluzione per il progresso dell'umanità.

Nella nostra epoca è il proletariato a incarnare il principio del Bene: la nuova classe portatrice di valori nuovi.

Per il proletariato, come per le altre classi oppresse che l'hanno preceduto, non si tratta di combattere una guerra propriamente detta, ma di prendere coscienza della sua esistenza in quanto classe oppressa e delle possibilità d'azione per cambiare questo stato di cose: il risveglio di un profondo sentimento collettivo, in rottura con ogni morale individualista.

Il proletariato, nel *Manifesto del Partito comunista*, è il granello di senape che deve sconvolgere la struttura dell'edificio sociale. «Se il proletariato, cetto inferiore della società, si solleva, inevitabilmente la sovrastruttura dei ceti che formano la società ufficiale verrà travolta in questa esplosione del movimento operaio».

I socialisti non si sono preoccupati di elaborare programmi per il futuro, devono accontentarsi di studiare quel che passa loro davanti e trarne ispirazione. «Non si tratta d'instaurare questo o quel sistema utopico, ma di prender parte al movimento rivoluzionario della società reale che ha luogo sotto i nostri occhi» (*Anti-Dühring*).

Il capitalismo porta in se stesso le ragioni della sua autodistruzione. Dapprima le crisi di sovrapproduzione diventeranno croniche. L'impiego delle macchine provocherà una sovrapproduzione, quindi un calo dei prezzi e una diminuzione della manodopera, cioè disoccupazione. La disoccupazione genererà povertà, perché la società capitalista deve nutrire i suoi schiavi se vuole a sua volta nutrirsi (*Manifesto*, cap. XXXI). Infine, la moltiplicazione delle società per azioni finirà di togliere ogni significato sociale al lavoro. I datori di lavoro scompariranno per far posto a grandi azionisti ed a gestori salariati, parassiti dell'impresa.

L'azione rivoluzionaria non è indispensabile giacché la vittoria del proletariato è ineluttabile, ma essa contribuirà ad abbreviare le doglie del parto. Lo scopo della rivoluzione, gli obiettivi da raggiungere non vengono

indicati. Marx non ha voluto mettersi sullo stesso piano di quegli utopisti che definiscono fin nei dettagli più insignificanti la società che auspicano.

Ma Engels si era spinto al punto di prevedere financo il Paese dove il capitalismo sarebbe crollato: «In nessun posto è così facile fare una previsione come in Inghilterra, dove ogni cosa si sviluppa nella società con tanta chiarezza e precisione. Vi avrà luogo la Rivoluzione; ormai è troppo tardi per trovare una soluzione pacifica del problema; ma, forse, sarà meno violenta di quanto ho profetizzato più sopra: tutto ciò dipenderà più dallo sviluppo del proletariato che da quello della borghesia (...) Ma sono convinto di questo: la guerra dei poveri contro i ricchi, già oggi condotta individualmente e indirettamente, un giorno verrà condotta collettivamente e apertamente in Inghilterra. È già troppo tardi per una soluzione pacifica...» (F. Engels, *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, 1845, Coste, 1933, t. II, pp. 278-280).

Padre di un nuovo millenarismo, San Giovanni di una nuova Apocalisse, Marx temeva di veder scoppiare la rivoluzione finale prima d'aver potuto terminare *Il Capitale* che ne annunciava scientificamente la venuta. «Lavoro come un matto, riordinando i miei studi economici, per poter almeno tracciarne le grandi linee prima che si scateni il diluvio», scriveva a Engels l'8 dicembre 1857.

Nel pensiero di Proudhon la Rivoluzione era un mezzo per assicurare l'avvento della città perfetta, una pressione esercitata dagli uomini sulla Storia al momento opportuno, o, come diceva Proudhon, «un colpo di mano». Nell'ideologia di alcuni movimenti millenaristi dei secoli passati, nel pensiero di Babeuf e di Buonarroti, la Rivoluzione era divenuta un ideale in se stessa, il bagno di sangue purificatore da cui sarebbe uscita un'umanità rigenerata. Per Marx, questa rivoluzione tanto attesa, ineluttabile, doveva costituire una sorta di cataclisma necessario che avrebbe segnato la fine di un'epoca maledetta, il sorgere di un nuovo «Sole». L'uomo ne sortirà rigenerato, liberato dalla brama di ricchezza, dal male nato da una troppo lunga sottomissione a leggi ingiuste, che Morelly, come i «Messia» del Medio Evo, chiamava «avarizia». La società nata dalla Rivoluzione, da essa modellata, consentirà lo sviluppo completo, totale, di ogni essere umano, la sua definitiva liberazione.

Il terzo volume del *Capitale* è tuttavia percorso dai fremiti dell'utopia, dalle immagini di tutti i sogni nati dalla civiltà industriale. «Nella città nuova, la necessità e il bisogno occuperanno un campo d'azione minimo, vale a dire che vi sarà una quantità minima di lavoro obbligatorio (...) I lavoratori compiranno il loro dovere con la più grande energia e nelle migliori condizioni, le più degne della natura umana (...) Poi avrà inizio lo sviluppo delle forze umane che è un fine in se stesso e che costituisce il vero regno della libertà, un regno che, per realizzarsi compiutamente, deve

porre il suo fondamento nel campo della necessità. La sua prima conquista sarà l'abbreviazione della giornata lavorativa».

Marx non precisa se questo nuovo orario sarà di sei ore, come presso gli abitanti di Amaurote, o di quattro, come nella Città del Sole.

«Gli uomini saranno liberi dall'inclinazione che li spinge a bramare la ricchezza, tendenza che ha dominato tutta la loro storia, trasformandoli in alienati».

Lo Stato allora scomparirà, sostituito da organismi amministrativi specializzati. Si occuperà, come già voleva Saint-Simon, di amministrare le cose e non di governare gli uomini, e diventerà inutile dato che gli uomini aspireranno soltanto alla felicità dell'intera umanità: una volta edificata la città giusta, splendida come Atlantide e secondo gli auspici di tutti i profeti, s'instaurerà il regno dei poveri sulla terra, il regno degli uomini liberi pronti a sacrificare la loro libertà in nome della società nuova.

17. LA SEMINA D'OTTOBRE

Per varie ragioni, i giovani rampolli della nobiltà russa vengono in Francia a completare la loro istruzione. L'Occidente sta per conoscere, grazie a questo turismo studentesco *ante litteram*, una svolta imprevedibile.

Anche quando non vengono in Francia, i giovani Russi della buona società studiano ugualmente il francese e, grazie ai libri che circolano abbastanza liberamente, guardano con occhi diversi il loro ambiente tradizionale. Scoprono, d'un tratto e contemporaneamente, la scienza, la filosofia dell'Occidente, ed anche le società segrete dove si parla soprattutto di libertà e di unità europea. Nello spirito di questi giovani si perpetua la nostalgia dei «vecchi credenti» del XVII secolo, che sognavano di riallacciarsi alla tradizione di un cristianesimo effettivamente ortodosso, alla Chiesa dei Martiri e allo spirito del Vangelo.

L'*intelligencija* diventa fratellanza e non un «salotto» o un club. È la catena che unisce tutti i circoli e gli ambienti, gli anelli sono uomini che vengono spinti alla rivolta dalle ingiustizie di una società fortemente gerarchizzata.

Le idee «francesi» filtrate dall'anima russa divengono amore cristiano dell'umanità – anche quando negano Cristo – e mai scetticismo alla Voltaire, nonostante quest'ultimo sia, dopo Rousseau, la figura maggiormente tenuta in considerazione.

La gioventù russa colta assimila in una sola volta quello che la borghesia europea aveva impiegato più di un secolo a digerire parzialmente. Le scienze naturali, l'economia, il diritto, la letteratura, tutto viene divorato con veemenza romantica assieme ai sistemi filosofici di Fichte, di Schelling o di Hegel.

«I Russi cominciano a diventare sansimonisti, fourieristi, proudhoniani, mentre la monarchia assoluta e la schiavitù regnano ancora sul paese. Saranno i discepoli più convinti di Hegel e di Schelling mentre in Russia non esiste alcuna cultura filosofica e lo stesso pensiero filosofico è guar-

dato con sospetto» (Berdjaev, *Les Sources et le sens du communisme russe*, p. 43).

La scoperta quasi traumatica della civiltà occidentale e il posto che vi occupa la libertà individuale, fanno apparire per contrasto ancor più arcaiche strutture sociali memorabili, come la servitù della gleba. La Russia della fine XIX secolo è stata un grande Paese dalla tradizionale civiltà contadina che ha subito l'impatto culturale dell'Occidente.

Quasi sempre questa visione sincronica di sistemi sociali diversi viene spiegata in una prospettiva diacronica che appare più «logica». Così, spesso, i prolegomeni delle riflessioni rivoluzionarie hanno cercato argomenti in una puerile e inutile filosofia della storia.

La Russia non era rimasta al Medio Evo, non più di quanto l'Occidente fosse arrivato misteriosamente al secolo dei Lumi. L'incontro di due sistemi sociali modifica sempre profondamente il pensiero e le strutture dello Stato meno liberale. Sparta lo sperimentò all'epoca del suo dominio su Atene.

La rivoluzione che, in Marx, non era che un modo di accelerare il compimento di un processo ineluttabile, assume l'aspetto di una necessaria purificazione della società nel pensiero dei discepoli russi di Proudhon, Weitling e Marx. È la contraddizione creatrice, liberatrice di un ordine nuovo, di cui ha parlato Hegel nel suo *Filosofia del diritto*, l'ascia che si abbatte sulla radice dell'albero condannato, perché possano spuntare nuovi germogli.

Bakunin è stato uno degli anelli tra Proudhon e i rifugiati o viaggiatori russi in Europa. George Sand lo «inizia» al mondo operaio francese, alle opere del falegname Agricol Perdiguier.

Questo gigante irsuto, dopo aver abbandonato l'esercito imperiale, si è fatto missionario della Rivoluzione, senza un tetto né una patria, dormendo vestito senza neanche togliersi gli stivali, sempre pronto a partire «per la causa». Bakunin è azione, prima che pensiero. Ha ascoltato per notti e notti l'insegnamento di Proudhon, consapevole di doversi istruire per poter poi insegnare a sua volta. Sente bruciare in sé la fiamma dell'apostolo, il desiderio di non vivere invano.

Nel 1868 fonda la Setta dei Fratelli Internazionali, una Chiesa segreta in pieno romanticismo rivoluzionario più che un partito politico. Per Bakunin non è «il proletariato cencioso delle città, la grande canaglia popolare» che potrà fare la rivoluzione. La Rivoluzione è un atto puro riservato ai puri: al contadino russo, «la massa contadina, più selvaggia e vergine della civiltà borghese, incarna ogni virtù e resta la scaturigine pura di tutte le rivoluzioni».

Mentre per Marx la rivoluzione è una forza ineluttabile tanto quanto un cataclisma, che si colloca, come i sommovimenti terrestri, al di là del Bene

e del Male, per Bakunin essa diventa il segno della purezza delle origini riconquistata dall'umanità in cammino verso la sua reintegrazione.

I nihilisti hanno definito le modalità di questo ritorno alla purezza originaria: abolizione delle classi, uguaglianza dei sessi, comunanza di terra e ricchezza, soppressione delle frontiere, abolizione di ogni autorità. In una simile prospettiva, l'azione terroristica è un trauma destinato a far uscire il popolo dall'apatia, creando una situazione irrevocabile cui potranno unirsi anche i più pavidì; ad esempio, «bruciare l'Hôtel de Ville che rappresenta per il popolo la burocrazia intrigante, le scartoffie».

Bakunin auspica anche lo scatenarsi delle passioni più malvagie delle masse per affrettare i tempi della rivoluzione (Lettera dell'8 dicembre 1848 a George Herwegh, in *Oeuvres et correspondance*, t. III, p. 367).

Non bisogna lasciarsi influenzare dall'insuccesso, da tentativi abortiti, né da qualche buona riuscita; in sostanza non bisogna dipendere dagli umori del popolo. «Bisogna ricominciare dieci, venti volte, ma se alla ventesima il popolo ci appoggerà prendendo parte alla nostra rivoluzione, saremo ripagati di tutti i sacrifici e le privazioni che abbiamo sopportato».

Nel 1905 e nel 1917, la Rivoluzione russa si ricorderà di Bakunin e della sua mistica rivoluzionaria, perché ha portato nel socialismo dottrinario uno slancio messianico nuovo, la nozione che un popolo eletto doveva portare la Rivoluzione in Europa. «Il contributo della Russia è la freschezza della gioventù e una naturale inclinazione verso istituzioni socialiste».

I filosofi che provengono dalla nobiltà russa hanno tratto dalle loro origini l'amore della Santa Russia, che deve essere il fermento della rivoluzione per diventare poi la guida dell'Europa rigenerata, di un'Europa che ha bisogno di essere rigenerata. In una lettera a Jules Michelet, scrive Bakunin nel 1862: «La Russia non starà mai nel giusto mezzo... Non farà la rivoluzione soltanto per sbarazzarsi dello zar Nicola».

Dunque, ancor prima che in Russia s'innescino moti rivendicativo-rivoluzionari, abbiamo visto sorgere, una volta di più, il vecchio ideale millenarista, tanto più vigoroso perché la Russia è un Paese cristiano, d'un cristianesimo esacerbato in perpetuo conflitto con l'Islam che preme alle sue frontiere.

Ben presto si precisa nei rivoluzionari l'idea che la Russia abbia la responsabilità di una missione liberatrice, perché la filosofia rivoluzionaria dell'Europa occidentale non ha mai preso l'iniziativa di una universale chiamata alle armi.

Uno storico slavo, Pogodin, precisa che l'Occidente è marcio e che il futuro appartiene agli Slavi. Nella prefazione ad una *Storia*, redatta per l'erede al trono – il futuro Alessandro II – scrive Pogodin: «L'Europa panslava deve estendersi dal Pacifico all'Adriatico e prendere in mano il timone dell'Occidente».

Questa linea portante d'una politica panslava ha le sue remote origini nell'anima russa. Durante il Congresso slavo di Praga, Bakunin annota: «Sento battere forte il mio cuore slavo, al punto che da principio avevo quasi dimenticato tutte le simpatie democratiche che mi legavano all'Europa occidentale».

Marx si arrabbia, protesta per un articolo pubblicato sul *New York Tribune* nel 1885, sotto il titolo *La Germania e il Panslavismo*. Denuncia questo movimento che non tende alla rivoluzione democratica ma soltanto ad occupare un parte di Germania, per restituire al mondo slavo quella che, in origine, era una terra slava. Un simile movimento, dice Marx, potrebbe sopravvivere soltanto assoggettando l'Europa; «la sua colorazione rivoluzionaria non è che ipocrisia».

Malgrado le proteste di Marx, l'idea di un'Europa «illuminata» dalla Russia si fa strada negli ambienti rivoluzionari, idea che si preciserà a partire dal 1883, dopo la morte di Marx.

Questa controversia porta in luce nell'ideologia rivoluzionaria una nozione pericolosa: il concetto di popolo missionario che rischia di condurre rapidamente a quello di popolo superiore – idea che farà molta strada in Germania e non nel mondo slavo.

Il concetto di rivoluzione si degrada al punto di non essere nulla di più che un metodo di sterminio, soprattutto nel pensiero di Nietzsche. Nel primo libro della *Volontà di potenza*, dedicato al nihilismo, il filosofo comincia a fantasticare davanti alle possibilità offerte da quest'arma totale: «Ci si può servire del nihilismo come di un martello formidabile, per spezzare, sopprimere le razze degenerate e morenti, aprire la strada a un nuovo ordine vitale, ispirare in chi degenera e vacilla il desiderio della fine».

Se il principe Kropotkin è vicino, cronologicamente, a Bakunin, per altre ragioni ne è lontanissimo, ben al di fuori del romanticismo rivoluzionario dell'epoca.

È il primo a teorizzare il conflitto che oppone lo Stato, come è venuto formandosi dal XVI secolo, e il libero contratto in tutte le sue forme: comuni, corporazioni di artigiani, confraternite. Il libero contratto resta la prima garanzia dei diritti dell'individuo. La distruzione degli orizzonti sociali intermedi costituiti dalle associazioni di lavoratori conduce al totalitarismo, al dominio assoluto dello Stato sull'individuo.

Kropotkin riprende molte idee di Proudhon, fondando lo Stato socialista su federazioni regionali di comuni, il dato essenziale restando la partecipazione consapevole, libera, dell'individuo alla gestione della comunità.

La società futura dovrà essere composta da un certo numero di raggruppamenti comunitari: federazioni di lavoratori, cooperative di consumo. Gradualmente, mediante strutture concentriche, queste organizza-

zioni verranno a costituire l'armatura del Paese, e potranno anche riunire più nazioni nell'ambito di unioni più estese.

Il fine è lo sviluppo totale della persona umana, il rispetto assoluto dei suoi diritti in armonia con il libero associazionismo in tutte le sue forme e possibili applicazioni.

L'anarchismo di cui viene tacciato Kropotkin consiste, come in Proudhon, nel rifiuto dello Stato totalitario centralizzato opposto all'individuo che non ha alcun modo di farsi ascoltare.

Nella sua opera *Campi, fabbriche e laboratori*, apparsa nel 1898, Kropotkin descrive un piccolo insediamento associazionistico ad un tempo contadino ed industriale con un'alternanza nei ruoli, come in tutte le utopie. Simile cellula non è contraria all'utilizzazione delle tecniche più moderne né al loro perfezionamento. Tuttavia, a differenza che nella civiltà industriale reale, l'uomo può svilupparsi pienamente, e, in un orizzonte sociale limitato, accettare l'uguaglianza delle funzioni, tutte necessarie alla collettività.

Queste due esemplificazioni dimostrano l'influenza profonda del pensiero di Proudhon sulla genesi dell'ideologia rivoluzionaria russa. Marx s'impose all'Internazionale operaia grazie al suo temperamento combattivo e alla sua oratoria. Ma in Francia la prima edizione del *Capitale* tirò 10.000 copie nel 1895, non era ancora stata esaurita nel 1920, e, in Germania, Wilhelm Liebknecht ebbe occasione di dichiarare ai socialisti tedeschi: «Marx è come la *Bibbia*: lo si può interpretare anche nelle direzioni più contrastanti».

Tuttavia, agli inizi del XX secolo, non è tanto la natura dello Stato da realizzare che preoccupa i rivoluzionari russi, quanto piuttosto la tattica da seguire per sbarazzarsi dello zarismo.

Nel 1905, in Russia scoppiano sommosse rivoluzionarie, che smentiscono nuovamente le previsioni di Engels. Non è il Paese più industrializzato d'Europa, il più segnato dalle contraddizioni del capitalismo, che sperimenta il grande fremito rivoluzionario che fa tremare dalle fondamenta le strutture socio-economiche, bensì quello che oggi chiameremmo un Paese da «Terzo Mondo»; esso si appresta a trasformare profondamente l'impalcatura economica, dimostrando indiscutibilmente il primato del dato umano imprevedibile e anche irrazionale su ogni determinismo o preteso «senso della Storia».

Indubbiamente l'economia ha realizzato grandi progressi in Russia, ma la trasformazione della produzione non derivava – come nell'Europa del XVI secolo – da una borghesia che in Russia era pressoché inesistente. Sol tanto lo Stato era riuscito a stimolare un inizio di sviluppo industriale grazie soprattutto a capitali stranieri.

Marx fu il primo a stupirsi del successo delle sue idee in Russia, ammirando questo popolo che, come diceva, con un vero e proprio salto mortale era piombato in una dimensione anarchico-comunista e atea.

Gli avvenimenti del 1905 dimostrarono sia l'intensità della crisi vissuta dalla Russia dell'epoca che l'impossibilità per i rivoluzionari, marxisti o populistici, di rovesciare il regime zarista, per la semplice ragione che, al momento, non c'era nulla che potesse sostituirlo.

Qua e là si erano sollevati gruppi di contadini e parte del proletariato urbano: vi furono scontri violenti nelle strade di Mosca, in dicembre, e la «domenica rossa» a Pietroburgo, il 22 aprile. Si ammutinarono anche reparti dell'esercito e della flotta – l'episodio più famoso fu quello della corazzata *Potëmkin*.

Tuttavia, questo tentativo rivoluzionario era destinato all'insuccesso per mancanza di preparazione e di organizzazione. Dalla massa del popolo non scaturì alcun ordine nuovo. Ma la rivoluzione del 1905 fu ugualmente una sorta di «prova generale» gravida di conseguenze e ricca di insegnamenti per i rivoluzionari più attenti.

E ci vorrà comunque tempo perché la maggior parte di essi ammetta che senza l'appoggio popolare, per quanto imprevedibile e difficile da guidare, non si sarebbe approdati a nulla in Russia.

Malgrado il suo insuccesso, questa prima fiammata rivoluzionaria produsse un'impressione profonda sull'Occidente perché, fino ad allora, la Santa Russia era stata, nello scacchiere europeo, l'impero conservatore per eccellenza, sottomesso ad uno zar autocrate e Padre del popolo. Inoltre, nel sussulto rivoluzionario avevano giocato un ruolo importantissimo operai e contadini, per quanto estremamente disorganizzati e non seguiti da tutto il popolo. Ma da ciò Lenin saprà trarre le sue conclusioni, cominciando a prendere in considerazione, con fiducia, la dittatura del proletariato, una dittatura che sarebbe stata esercitata da comitati composti dagli stessi operai, dagli stessi contadini che, proprio nel 1905, avevano dato prova della loro maturità politica.

Tuttavia, nel 1905, si fronteggiano ancora due concezioni della rivoluzione.

I menscevichi vogliono impadronirsi del potere in nome di una borghesia liberale ristretta. Secondo loro, la rivoluzione deve portare alla soppressione della servitù, all'abolizione dei grandi latifondi, liberando tutte le forze produttive della società. Questa concezione s'ispira chiaramente ai movimenti europei che avevano guidato la borghesia contro la nobiltà terriera. Ma difficilmente era adattabile ad una Russia dove la borghesia, non ancora formata, svolgeva un ruolo economico marginale e secondario.

Al polo opposto, i bolscevichi restano fedeli all'idea della missione rivoluzionaria della Russia, allo spirito millenarista del panslavismo. La rivoluzione proletaria che essi auspicano non ha altra tattica che il solleva-

mento delle masse popolari. Non si tratta di servirsi del popolo per far conquistare il potere ad una classe dirigente consapevole della sua importanza economica, ma di aspettare quasi che il popolo si organizzi da sé, ed assuma il controllo e il funzionamento dello Stato.

Al Congresso di Praga, nel 1912, Lenin chiede ai bolscevichi di organizzare un rigoroso inquadramento delle masse proletarie e di far affidamento sulle capacità del popolo, dando vita così ad una nuova filosofia rivoluzionaria: una mistica del popolo.

I contadini russi, all'inizio del XX secolo, non sono in grado né di formare un partito politico indipendente né, a maggior ragione, di prendere il potere. In tutte le rivoluzioni del passato, i contadini hanno sempre dato vita a sollevazioni dagli obiettivi limitati, oppure hanno dato il loro appoggio alla borghesia delle città, permettendole d'impadronirsi del potere, come nel Medio Evo i movimenti d'emancipazione dei Comuni della valle del Reno, in cui i contadini si limitavano ad accodarsi alle rivendicazioni degli artigiani.

Lenin viene a trovarsi in un momento critico dell'applicazione pratica delle teorie, un momento in cui deve tener conto anche della complessa situazione internazionale in cui è impegnata la Russia; e inoltre deve riuscire vincitore in una guerra civile dove si affrontano interessi stranieri e organizzare uno Stato su cui grava una massa contadina ancora passiva.

Bisogna sognare, dice Lenin. «Se l'uomo fosse completamente privato della facoltà di sognare, se non potesse di quando in quando anticipare il futuro e contemplare con gli occhi dell'immaginazione l'opera già conclusa e che al momento è ancora *in fieri* tra le sue mani, decisamente non saprei cosa potrebbe spingere l'uomo ad intraprendere e a sviluppare opere immense e travagliate» (*Che fare?*, in *Opere complete*, t. I, p. 291).

Questo sogno Lenin lo porta in sé, affrontando da solo le contraddizioni di un presente che lo costringono a costruire sulle rovine del capitalismo ed a utilizzarne al massimo le strutture infondendovi uno spirito nuovo. Come auspicava Proudhon, Lenin vuole costruire partendo dalla base per arrivare alla sommità: «La rivoluzione deve tendere ad instaurare non una repubblica parlamentare, ma una repubblica dei *soviet* formata da deputati operai, braccianti e contadini di tutto il Paese, dalla base al vertice».

Il popolo è composto da contadini poveri – Lenin insiste su questo punto – e da operai. Nelle rivoluzioni borghesi, come nel 1793, il popolo si è occupato delle faccende più «sporche»: abolire il regime feudale e la monarchia; mentre il lavoro pulito, positivo, creatore, l'organizzazione della nuova società, spettavano di diritto alla minoranza borghese.

Nel nuovo Stato comunista, tutta la popolazione deve partecipare alla sua gestione (*VIII Congresso del Partito Comunista Russo*, t. III, p. 211). La scaturigine del potere non risiede in un'assemblea costituente, ma direttamente nell'iniziativa delle masse popolari. Il popolo deve sostituirsi in

tutto al vecchio regime: nell'esecutivo, nella polizia, nell'esercito, nelle strutture e nei gangli organizzativi della società. «Ci proponiamo di far assolvere gratuitamente i compiti dello Stato a tutti i lavoratori, una volta che abbiano concluso le loro otto ore di produzione» (*I compiti immediati del potere dei Soviet*, in *Opere*, t. II, p. 805): una misura ardua mai presa in considerazione da nessuna utopia.

Il controllo degli operai si esercita su tutti i settori dell'attività del Paese, non come verifica o accertamento tecnico ma come censura morale in nome di quel potere assoluto di discernimento di cui è depositario il proletariato. Indubbiamente, nel pensiero di Lenin, si tiene conto di competenze e specializzazioni e, in fase di transizione, ai tecnici viene accordato un salario più alto, ma sempre sotto il controllo dei comitati operai (Lenin, *I bolscevichi conserveranno il potere*, p. 480). Il proletariato vittorioso deve esercitare il suo controllo su economisti, ingegneri, agronomi (Lenin, *I bolscevichi*, cit., p. 492), e trovare nel proprio entusiasmo rivoluzionario la forza e la competenza necessarie a dirigere la nazione.

Questa mistica del popolo – scaturita dai vecchi movimenti millenaristi – permea tutto il pensiero di Lenin.

«Soltanto se il proletariato ed i contadini poveri trovano in se stessi abbastanza coscienza, attaccamento al loro ideale, spirito di abnegazione e tenacia, la vittoria della rivoluzione sociale sarà certa» (*I compiti immediati del potere dei Soviet*, t. II, pp. 772-773).

Il proletariato, nel pensiero di Lenin, è vicino al *mujik*, al contadino del pensiero di Herzen e dei populisti russi, molto influenzati dal cristianesimo. Esso incarna i poveri del Vangelo cui fu promessa la terra. La dittatura del proletariato sarà priva delle tare comuni a tutti i regimi, perché esso porta avanti la battaglia del Bene ed il suo trionfo diventa una vittoria necessaria sulle potenze del Male.

La rivoluzione non è più la sostituzione di un sistema politico con un altro, di un gruppo dirigente ad un altro, ma un rinnovamento totale della società dove il male sarà bandito per sempre dal popolo.

Ancora una volta sono i ricchi ad incarnare il male. «Affidateci tutti i grandi latifondisti (che posseggano più di cento ettari) ed i capitalisti che hanno un capitale superiore ai centomila franchi», propone Lenin al corrispondente del *New York Evening Journal*, «e noi insegneremo loro un mestiere utile, gli faremo perdere l'abitudine vergognosa, vile e sanguinaria di sfruttatori e guerrafondai» (*Opere*, t. III, p. 383).

Come nel pensiero di Proudhon, lo Stato socialista, secondo Lenin, non potrà nascere che sotto forma d'una fitta rete di cooperative di produzione e consumo che «controlleranno rigorosamente la loro produzione e il loro consumo, non scialacqueranno energie e lavoro, aumenteranno la produttività e riusciranno così a ridurre l'orario di lavoro a sette ore, sei ore e forse meno ancora» (*I compiti immediati*, t. II, p. 787).

Per Proudhon, l'officina, il laboratorio, cioè la cellula di produzione, doveva costituire l'unità sociale di base; secondo Lenin, «ogni fabbrica, ogni villaggio, deve diventare una comunità di produzione e consumo» (*I compiti immediati*, p. 792). Le comuni-modello fungeranno da guide per quelle rimaste indietro nello sviluppo (*I compiti immediati*, p. 793).

Una sola forza permette di raggiungere le mete della rivoluzione: il lavoro comunista esemplare; le sue conquiste diventano patrimonio di tutta la società, di tutti i lavoratori del mondo.

«Produzione modello, sabati comunisti modello – durante i quali gli operai volontari lavoreranno gratis con un rendimento tre volte superiore a quello normale –, buona volontà ed onestà esemplari nella produzione e distribuzione di ogni libbra di grano; mense modello, pulizia esemplare di questa casa operaia, di quel caseggiato popolare... ecco in embrione il vero comunista» (*La Grande Initiative*, in *Opere*, t. III, p. 280).

La meta di questi sforzi si confonde con le aspirazioni della letteratura populista, *Il sogno di Vera Pavlovna*, le officine corporative del 1860: i sogni di Proudhon. «Allora l'intera società sarà un solo ufficio ed una sola fabbrica, con uguaglianza di lavoro e di salario» (Lenin, *Lo Stato e la rivoluzione*, in *Opere*, t. II, p. 424).

Così il regno dei poveri annunciato dai movimenti millenaristi del Medio Evo rinasce nel pensiero dei rivoluzionari del XX secolo. Nuovo combattente per il bene e la luce, il proletariato appare santificato dalla sofferenza e dall'oppressione subite, che ha combattuto e combatte con un'arma sempre nuova, già usata dagli antichi *collegia* di Roma: il lavoro redentore.

Infatti, se il proletariato ha la forza di trasformare il mondo e di guidare i popoli, è perché lo anima un entusiasmo rivoluzionario la cui essenza e manifestazione immediata resta il lavoro. Servo, ha contribuito a costruire la civiltà occidentale, subendo come oltraggi alla propria purezza l'orgoglio dei regni e degli imperi; solo il proletariato, spezzate le catene che lo avvincevano, potrà dunque costruire un mondo nuovo conforme ai vecchi sogni di coloro che volevano vivere in un terra di uomini di buona volontà.

Quest'ideale viene proposto ai militanti di base a conclusione del corso di marxismo (primo anno) tenuto dai professori J. Baby, R. Maublanc, G. Politzer e H. Wallon:

«Indubbiamente è difficile farsi un'idea precisa di quel che sarà la nuova società, ma possiamo tenere per ferme alcune acquisizioni. Nella nuova società comunista non vi saranno prigionieri né polizia. Ovviamente non vi saranno più chiese. Non vi sarà un esercito. Non vi sarà prostituzione né crimini. Vi potranno essere malati e verranno curati. Ogni costrizione sarà scomparsa. Gli uomini proveranno il sentimento pieno e indicibile di essersi sbarazzati e liberati di tutto ciò che un tempo li rendeva schiavi. Saranno uomini assolutamente diversi e nuovi (...) Quando si

sappia di aver imboccato questa strada e che questa strada è quella dell'evoluzione umana che porterà infine fuori gli uomini dalla loro secolare miseria, e che questa via è scientifica, la strada giusta, ebbene, si saprà di combattere per la più grande e giusta delle cause» (cit. in R. Mucchielli, *Le Mythe de la Cité idéale*).

In tal modo, la dottrina di Marx e l'insegnamento di Lenin si riallacciano alle tradizioni millenariste del Medio Evo, ai sogni di tutti quelli che hanno voluto costruire su questa terra la Città del Sole. La dittatura del proletariato ritrova gli argomenti e l'ideale di coloro che attendevano il compimento della promessa evangelica e che, stanchi, non hanno voluto che la loro attesa, la loro pena e la loro schiavitù fossero vane.

È stato promesso loro un millennio di felicità, al termine della rivoluzione e nell'armonia di un mondo sottomesso alle sue leggi, il Regno dell'Uomo.

18. IL MONDO NUOVO...

Il Millenarismo rivoluzionario e la speranza delle società borghesi in un avvenire illuminato dal progresso tecnico-scientifico, sono i due aspetti complementari del pensiero europeo del XIX secolo.

La società industriale non ha tuttavia disseccato la sorgente delle utopie. Spesso abbastanza vicine ai sistemi proposti dai riformatori politici esse esprimono, come accade da tre secoli, lo stesso sentimento d'angoscia dell'Occidente che dubita di sé e cerca un rifugio nei sogni di società chiuse, di isole incantate, o esprime la sua paura del futuro in incubi profetici.

William Morris riprende il filo mai interrotto dei sogni del passato e ritrova il desiderio di costruire una società armoniosa, capace di assicurare la felicità degli uomini sulla terra.

Gli studi di storia dell'arte con Ruskin, ad Oxford, permettono di capire la sua ricerca estetica, e le prime poesie ispirate ad antichi testi islandesi sono significative d'un certo suo amore per il passato.

Nel 1861 costituisce la società *Morris, Marshall, Faulkner & Co.*, occupandosi di arredamento e decorazioni. La preoccupazione di far penetrare l'arte nella vita quotidiana lo induce a disegnare mobili e carte da parati. Fonda una tipografia stampando preziose edizioni in tiratura limitata, illustrate da xilografie che crea egli stesso.

È attratto dal socialismo. Milita nella Federazione Democratica, poi partecipa alla fondazione della Lega Socialista. Il programma limitato della Lega non soddisfa le sue aspirazioni: giornata di otto ore, salario minimo garantito, suffragio universale. Per rimediare all'ingiustizia sociale, imbecca la strada dell'utopia, così come aveva già lottato contro il brutto creando forme armoniose. Poiché il socialismo si perde nelle sterili dispute di opposte tendenze, si rifugia nel sogno e disegna il modello di una società ideale tanto bella quanto un oggetto dalle forme perfette.

News from Nowhere or an Epoch of Rest, being some Chapters from a Utopian Romance, appare nel 1891 e segna un trapasso dal socialismo marxista o prudhoniano all'utopia romanzata.

Morris critica gli eccessi del capitalismo inglese, descrive la miseria degli *slums* – i quartieri operai – in termini che avrebbero potuto sottoscrivere Proudhon o Marx. In questa analisi compare un elemento nuovo: il rischio che l'industrializzazione e la condizione operaia fanno correre alla coscienza umana; perché l'intera società, con il suo silenzio o la sua indifferenza, è complice degli abusi compiuti giornalmente sulla pelle degli operai, e della miseria in cui vivono in tutte le città d'Europa.

Un intero secolo è colpevole, non solo una classe sociale. Il XIX secolo è un tumore che abbrutisce e tortura l'umanità con il suo desiderio di produrre sempre di più, la sua cupidigia e bassezza morale.

La salvezza, per Morris, è nelle mani dei lavoratori. «Sono convinto», dice Morris, «che sia giusto, qualsiasi possano essere le conseguenze apparenti, indurre le classi sociali inferiori – se lo porti il diavolo questo termine! – a reclamare un tenore di vita più elevato non solo nel loro interesse, per loro comodità e benessere materiale, ma anche per la rigenerazione della coscienza umana».

Traspone sul piano sociale la sua esperienza personale, l'arricchimento intellettuale che ha derivato dal lavoro. L'amore del lavoro gli ispira l'odio del capitalismo e della civiltà industriale. L'oggetto prodotto industrialmente è brutto perché è lordo di ingiustizia e di sofferenza umane. Morris auspica che ogni operaio derivi dal proprio lavoro il sentimento di una realizzazione; solo così la società industriale non conoscerà più la bruttezza e l'operaio si affrancherà dalla sua fatica avvilita e abbrutente. Idea che i sociologi contrari alla divisione del lavoro riprenderanno molto più tardi.

In *News from Nowhere*, l'individualismo non viene sacrificato ad alcuna teoria politica o sociale, a nessun socialismo statale, ad alcuna morale sovrumana. La creazione artistica permette ad un popolo di vivere libero e felice.

Il tema conduttore dei *News* ricorda *L'An deux mille quatre cent quarante* di Mercier. Il narratore si risveglia in una Londra sconosciuta dove soltanto qualche nome familiare gli consente di orientarsi. Una folla felice, gaia, sana, vestita di abiti meravigliosi affolla le strade. Sceglie in un negozio una pipa artisticamente lavorata e si vede offrire un bicchiere di eccellente vino del Reno da due bambini che, quel giorno, accudiscono al negozio per gioco. Un barcaiolo, Dick, vanta la bellezza della sua città tornata all'architettura medievale, e gli spiega che il comunismo è attualmente il fondamento economico del mondo.

Ad Utopia, ciascuno sceglie liberamente il suo mestiere e lavora senza fretta, a piacer suo, esprimendo la propria responsabilità in attività diverse.

I lavori sgradevoli ma tuttavia indispensabili alla società non ricadono sulle spalle dei paria: ogni cittadino vuol fare la sua parte, ridotta al minimo con l'uso delle macchine. Compiere un lavoro ingrato di pubblica utilità comporta un prestigio particolare: così gli spazzini sono tenuti in maggior considerazione di altri cittadini. I quartieri più sordidi di Londra, il cui nome evocava miseria e tuguri, sono diventati magnifici parchi, palazzi e musei. La povertà è scomparsa perché non può essere, in una società armoniosa, il «castigo» per coloro che sono i più utili alla collettività: i lavoratori.

Lo splendore di Londra rinnovata dal comunismo diventa la meta da raggiungere, al di là delle ristrette rivendicazioni socialiste dell'epoca. Diversi dettagli ci fanno capire che Morris è in rivolta contro l'Inghilterra vittoriana, contro le sette religiose che riescono soltanto a vietare alcol e tabacco.

Ma esistono dei mezzi e vi è un duro cammino da percorrere per arrivare alla meta. Morris si dimostra singolarmente preciso nel descrivere la rivolta popolare, il massacro di una folle inerme, il rumore sordo dei calci dei fucili gettati a terra quando i soldati si rifiutano di sparare, lo scompiglio e il crollo del mondo capitalista. Morris usa i toni di un veggente preso dalla sua visione, e in seguito, gradatamente, ritrova il mondo familiare. Il risveglio del narratore avviene in un'atmosfera malinconica, come un addio, resa ancor più triste dalla certezza di ritrovare la miseria e i tuguri di sempre, e più ancora l'egoismo e la passività degli uomini (cfr. V. Dupont, *L'Utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, p. 516).

Questo stesso timore o, piuttosto, il negativo bilancio della società industriale, ha ispirato ad Aldous Huxley il famoso *Brave New World*, opera chiave del pensiero utopico, perché finalmente vi è posto il problema dei rapporti tra individuo e società.

Il fine dei Controllori del romanzo è la stabilità sociale. Essi realizzano, con mezzi scientifici, l'ultima rivoluzione, la programmazione dell'individuo. La società diventa lo schema in cui l'individuo viene inserito, alla stessa stregua di un tassello musivo.

I bambini nati in provetta risolvono il problema dell'incesto, come avevano invano tentato di fare Aristotele e Platone. Gli uomini vengono predisposti a sentirsi a proprio agio in un rigido sistema sociale fondato su caste e condizionati ad «amare ciò che saranno costretti a fare».

Aldous Huxley ritrova per la sua città radiosa lo spirito delle società tradizionali. L'individuo viene condizionato sin dalla nascita, castrato nel suo libero arbitrio, privato della coscienza come un organo inutile, preparato a giocare in società il ruolo che gli verrà assegnato, felice in questo mondo perché conforma la sua vita al Mito e vi partecipa con ognuno dei suoi atti.

Lo Stato totalitario è ordine. L'onnipotente Comitato dei Controllori esercita un potere assoluto su una popolazione che è ormai inutile obbligare o costringere a qualcosa perché gli individui, fin dalla nascita, amano la loro schiavitù.

Huxley oppone alla società perfetta una riserva di primitivi: Indiani, parenti prossimi dei *pueblos*, che attraversano il nostro secolo sulla loro arca stagna costruita agli albori del neolitico.

Tuttavia, scrive Huxley nell'Introduzione, può esistere tra i due corni del dilemma una soluzione intermedia. Degli esuli, fuggiti dal Mondo Nuovo, avrebbero potuto fondare una comunità più umana, accettando il progresso tecnico senza abbandonare la dignità dell'essere umano. In una simile comunità, «l'economia sarà decentralizzata, alla Henry George, la politica si ispirerà a Kropotkin. La scienza e la tecnologia saranno utilizzate come il riposo domenicale, come se fossero state create per l'uomo e non perché l'uomo vi si asservi. La religione sarà la ricerca consapevole e intelligente del Fine ultimo dell'uomo. La filosofia dominante sarà una sorta di utilitarismo supremo secondo cui il principio della massima felicità verrà subordinato al principio del Fine ultimo».

Così Huxley propone la Terra degli Uomini di tutte le utopie, equilibrando sotto le due forme dell'intelligenza e della comodità la felicità dell'uomo sulla terra. Questa terza soluzione viene proposta con un certo scetticismo, tanto Huxley è consapevole che l'umanità, nella sua ricerca di una certa felicità, finirà con lo sbucare nel vicolo cieco del Mondo Nuovo.

Se Aldous Huxley sosta al crocicchio del dubbio, Horace W. Newte, Xavier de Langlais e George Orwell, fanno il bilancio negativo dei regimi politici nati da una visione del mondo utopica, cioè da una certa ricerca della felicità umana.

In *The Master-Beast* – che potremmo tradurre liberamente con «La Grande Bestia», rifacendoci all'*Apocalisse* –, apparso nel 1907, Horace W. Newte tratteggia il negativo bilancio del socialismo se questi avesse dovuto affermarsi.

Il narratore si risveglia nel 2020 in un'Inghilterra dominata da una dittatura socialista. Il popolo non ha più la forza morale di ribellarsi contro i suoi padroni, essi stessi fantocci nelle mani di un dittatore ebbro di potere, il «Padre del Popolo». Gli abusi nati dalla sfrenata competizione capitalista hanno ceduto il posto alla monotonia, al disordine, alla pigrizia, poiché l'amore del lavoro è scomparso. I neonati vengono portati via alle madri per venire allevati in istituti statali; le donne, private così brutalmente dei loro piccoli, sprofondano nella disperazione o nella follia. Dei barbari, giunti dall'Africa o dall'Asia, salvano l'umanità distruggendo l'impero della Grande Bestia, che si sarebbe tentati di identificare con l'Occidente.

In un romanzo scritto originariamente in bretone (*Enez ar brod*) e poi tradotto in francese (*L'Île sous cloche*), apparso a Nantes nel 1946, Xavier

de Langlais critica una certa forma di democrazia nella quale è facile riconoscere diverse assurdità di una repubblica borghese. L'«isola sotto la campana» è infatti una democrazia preoccupata unicamente dei suoi giochi parlamentari: il movimento della Grande Ruota Numerata mossa dai Super-Acrocefali Propulsori di Ruota riuniti in Capitolo. Un giovane naufrago scopre, visitando l'isola, che gli abitanti sono stati talmente condizionati dalla loro società felice da non aver più anima. L'equilibrio della città viene distrutto da una ragazza che ha saputo guardare in se stessa, ritrovando la sua anima.

Ma quale utopia potrebbe reggere all'esame di una coscienza individuale, quale società tradizionale potrebbe ricevere, senza morime, il regalo dell'Occidente cristiano, il libero arbitrio?

Nel 1950 George Orwell riprende un tema analogo nel suo *1984*, più un'anticipazione di un futuro assai prossimo che un'utopia propriamente detta, o, piuttosto, una «verosimiglianza» nata dall'angoscia dell'Occidente, che rammenta d'essere stato diviso fra l'egemonia nazista e la dittatura del popolo, con una sfocata visione del pericolo giallo annunciato da Wells.

Londra, nel 1984, fa parte, con l'Europa, di una delle tre repubbliche «democratiche» che si dividono il mondo. Un dittatore governa la «Repubblica» di Oceania, e i suoi ritratti coprono i muri: il Grande Fratello, la cui immagine è inquadrata dai tre slogan del partito unico:

- la guerra è pace;
- la libertà è schiavitù;
- l'ignoranza è forza.

Il *Brave New World* di Huxley è asettico, tutto cristalli e acciaio, gli elicotteri volano silenziosamente e l'individuo, condizionato scientificamente sin dalla «provetta», è felice. In *1984*, ci troviamo invece in un mondo segnato dalle privazioni, dalla sofferenza, dalla degradazione di individui stritolati da un regime poliziesco, dalla delazione.

Una simile descrizione, risalendo al 1950, non rivelava certo una fantasia sfrenata. Lo scopo di Orwell non è tratteggiare una repubblica democratica con il culto della personalità, ma evidenziare i danni irreparabili che un regime poliziesco può causare alla persona, al punto di annullarne ogni coscienza.

«Un popolo così stranamente lontano dall'ordine naturale non è assolutamente in grado di fare scelte utili e c'è bisogno di un mezzo straordinario che possa sostituirlo alla guida di uno Stato, in momenti particolarmente critici...», scriveva Babeuf nel *Manifesto degli Eguali*.

Tale sfiducia negli individui «così stranamente lontani dall'ordine naturale» può indurre dei governi ad impiegare «mezzi straordinari», in spregio ai loro stessi principi.

Nel desolato mondo di *1984*, dove il popolo abita in stamberghe battezzate «case della Vittoria», non vi è altro atteggiamento possibile che un ottimismo imposto dall'alto e controllato dagli onnipresenti schermi televisivi; né altro pensiero che la ripetizione degli *slogan* dipinti sui muri o vomitati dagli altoparlanti, né altro diversivo che l'odio a comando, i quarti d'ora o le settimane dell'odio: una strana società gestita con la paura, diretta con l'odio.

Orwell non si domanda neanche se una tale società sia possibile: gli uomini di questa seconda metà del XX secolo lo sanno fin troppo bene.

SIMBOLI E SIGNIFICATI DELL'UTOPIA

19. I SIMBOLI DELL'UTOPIA

Le utopie si offrono a noi sotto il velo della finzione e della fantasia, un velo a volte tanto sottile che vi si legge in trasparenza un altro mondo, colmo di segreti nascosti e di simboli.

Se un sociologo volesse tracciare un diagramma statistico piramidale dei creatori di utopie, ben presto vi rinunciarebbe, trovando assurdo il suo tentativo perché troppi uomini diversi hanno dato il meglio di sé in qualche pagina di sogno.

Alcuni psicologi ci hanno provato. Ma come si può affermare, senza cadere nel ridicolo, che il gran Cancelliere d'Inghilterra aveva lo stesso carattere, le stesse tendenze, gli stessi atteggiamenti di un monaco ribelle, di un gentiluomo di fortuna, di un cadetto di Guascogna, d'un vescovo anglicano o di un tipografo pervenuto all'utopia attraverso una lenta maturazione intellettuale?

Similmente, sarebbe impossibile vedere nell'utopia, sotto forma di Città ideale, un'avventura della Città di Dio di agostiniana memoria. Questo significherebbe trascurare un dato basilare: l'indifferenza o l'agnosticismo delle città radiose, il loro vuoto metafisico, la loro dichiarata volontà di garantire il regno dell'uomo sulla terra, la sua felicità terrena.

Per il lettore che percorre le pagine di tante utopie, si evidenzia uno strano legame, un misterioso filo d'Arianna che collega opere di autori e di tempi diversi.

Tommaso Moro avrebbe potuto pubblicare il suo capolavoro due o tre secoli più tardi senza tema di urtare il gusto del pubblico. La misteriosa *Pyrna: A Commune under the Ice*, apparsa anonima a Londra nel 1875 (1), avrebbe potuto, come la maggior parte delle utopie di quel periodo, attirare l'attenzione di Moro e di Erasmo se fosse stata pubblicata tre secoli e mezzo prima. Così, *Brave New World* di Huxley potrebbe venire conside-

(1) Il suo autore era E. Davis che scrisse questa utopia in risposta a *The Coming Race* di E. Bulwer-Lytton (N.d.C.).

rato una «risposta» alla *Città del Sole* di Campanella o alla *Nuova Atlantide* di Francesco Bacone se il Lord Cancelliere avesse potuto leggerla nel Seicento. L'*Utopia* di Tommaso Moro avrebbe potuto venir tradotta in greco e quindi essere sottoposta ai protagonisti dei *Dialoghi* di Platone. Vi avrebbero riconosciuto la costituzione di una città i cui abitanti sono preservati dalla *stasis* – dalla lotta fra passione e ragione – mediante leggi giuste.

Allo stesso modo, sarebbe stato possibile tradurre in greco per Platone, in latino per gli umanisti della Rinascenza o in francese per i fisiocrati – che parlavano un po' troppo approssimativamente dell'imperatore della Cina – le massime politiche di Sui Hung, che nacque in Cina intorno al 570 della nostra era: «Il Principe Saggio coltiva la terra e si nutre con il popolo; egli governa nel mentre che bada al nutrimento suo e dei sudditi» (Kiang Shi-Yi, *Essai sur les doctrines socialistes en Chine*, tesi di laurea in legge, Lilla-Parigi, 1925, p. 45).

Meh Ti, che nacque dopo Confucio nel periodo dei Regni Combattenti, metteva a punto nella sua opera, *Meh Tseu*, una dottrina fondata su sei principi essenziali: divieto di sfruttare il prossimo, mutuo profitto, disprezzo del lusso e abolizione dei piaceri, venerazione dei saggi, cooperazione con la Provvidenza. In capo a questi poneva un settimo principio: l'amore universale (Kiang Shi-Yi, *Essai*, p. 61).

L'utopia appare legata a momenti storici ben determinati, ma si sviluppa a partire da una certa concomitanza di circostanze che si riproducono con tanta somiglianza da indurci a parlare dell'utopia come del risorgere di uno stesso tema derivato dal ripetersi di uno stesso sentimento: il sentimento di scoramento e di perdita di senso di una civiltà, il sentimento profondo dell'essere di trovarsi gettato nell'esistenza senza una vera necessità, senza una ragione. Generalmente questo sentimento viene avvertito più chiaramente, e dunque più consapevolmente espresso, in momenti storici particolari, quando cioè una determinata classe sociale, malgrado la sua importanza economica o culturale, viene tenuta lontana dal potere da sistemi politici arcaici.

Questa ipotesi di lavoro ci sembra più affidabile dopo aver brevemente passato in rassegna diverse utopie e, soprattutto, dopo averle collocate nel loro contesto storico.

Gli utopisti – includo in questo termine tutti coloro che hanno sognato di riformare la società – non si sono limitati ad esprimere il pensiero di un determinato gruppo sociale, di una determinata classe sociale, ma hanno segnato, nella storia dell'Occidente, momenti particolarmente critici, malesseri e crisi profonde, peraltro mal avvertite dai contemporanei e spesso mal individuate dagli storici successivi.

Questa straordinaria schiera di opere letterarie, da un'epoca o una civiltà all'altra, attiene alla dimensione della poesia. E tuttavia le utopie

vengono appena menzionate nei vari trattati di storia delle letterature. Il lettore del XX secolo, come quello di tutti i tempi, leggendole prova il sentimento ambiguo del grottesco, nel senso che Conan Doyle attribuiva al termine: un'approssimazione al tragico.

Ma non, come ha scritto Mannehim (2), «perché è esistita una stretta correlazione fra le diverse forme di utopia e le classi sociali che hanno cambiato l'ordine preesistente tanto che le trasformazioni delle idee utopiche moderne sono un campo d'investigazione sociologica».

L'utopia schiude nuove prospettive alla riflessione sociologica, perché costituisce un pensiero unico le cui modalità espressive sono cambiate ben poco col trascorrere dei secoli. Essa dà vita ad aspirazioni e a temi sempre uguali, espressi in un linguaggio simbolico codificato in termini tanto precisi, tanto rigidamente delimitati, quanto i vecchi miti dell'Occidente degradati in fiabe. Leggendo le diverse utopie si ha quasi l'impressione di trovarsi davanti alle fiabe di un medesimo popolo, variazioni su uno stesso canovaccio mitico, tanto è grande la loro affinità, da un secolo all'altro, da un autore all'altro: lo stesso filo misterioso le unisce. La poesia ed il fascino delle fiabe seducono il lettore di utopie, forse perché è il sogno questo filo segreto.

Non conosciamo a fondo l'origine delle fiabe, anche se possiamo rintracciarvi la loro trama iniziatica. Al contrario, l'utopia ci induce a riflettere su temi familiari, ad inserirla nel suo contesto socio-economico per meglio comprenderla. Essa appare allora come un tentativo di sopprimere attraverso l'immaginazione, attraverso il sogno, una situazione conflittuale, più che d'infrangere le strutture dell'ordine esistente.

Dal XV al XVII secolo, si è trascinata in Europa una stessa situazione di conflitto: esistenza di un potere assoluto, di diritto divino, contestato da un'oligarchia economica i cui membri più lucidi erano consapevoli della spaventosa miseria delle classi lavoratrici; crisi che si sarebbe aggravata il secolo successivo. La soluzione era evidentemente la rivoluzione, impensabile all'inizio quando il diritto divino del re restava incontestabile. Ma, col trascorrere del tempo, tale soluzione radicale cominciò a diventare sempre più accettabile, financo auspicabile, man mano che ingigantiva lo squilibrio delle forze in campo e che una nuova concezione del mondo prendeva piede, orientando la vita e i desideri dell'uomo in una nuova direzione, perché erano cambiati i mezzi di produzione e le strutture sociali.

Nel XIX secolo, quando la borghesia conquista il potere, l'utopia diventa anticipazione, visione di un avvenire radioso. Poi, nel XX secolo, quando fa la sua comparsa, con i tecnocrati, una nuova aristocrazia, essa

(2) In *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1957 (N.d.C.).

assume i toni della fantascienza catastrofica, immaginando apocalissi nate da un cattivo uso del progresso tecnico.

Possiamo meglio individuare adesso i tre fini che persegue l'utopia e che tuttavia non vanno visti come tre diversi momenti di una prospettiva cronologica. L'utopia è presa di coscienza della dicotomia esistente fra i due significati della parola Progresso: cammino che conduce alla Città Giusta e realizzazione dell'uomo mediante le tecniche materiali. Essa accetta l'uguaglianza degli uomini, anzi, la spinge quasi all'assurdo, preparando il regno della borghesia che riveste della toga dei filosofi. L'utopia trionfa nella certezza del regno dell'uomo; e diventa fantascienza negando le miserie del presente per rifugiarsi in meravigliosi domani. Ed è anche terrore davanti ai poteri della scienza che può, in un attimo di follia, liquidare il mondo in un suicidio collettivo che neanche Schopenhauer avrebbe osato immaginare.

L'utopia è il sogno dell'Occidente, il sogno di Faust che, dimentico del senso della sua umana avventura, evocava tremando l'immagine del suo desiderio, sperando contemporaneamente di poterla esorcizzare.

Come i sogni, le utopie seguono grandi linee tematiche pressoché invariabili:

– descrizione di una città perfetta dove si trovano investiti del potere coloro che ne vengono reputati degni, in contrapposizione e in rottura con l'ordine sociale esistente;

– critica del vecchio ordinamento sociale: può essere implicita o assumere l'aspetto della satira.

Nell'antichità, Platone e Luciano di Samosata hanno esemplificato queste due forme di utopia. In seguito, Tommaso Moro, Campanella, Fénelon, Fourier o Cabet, riprenderanno lo schema della *Repubblica*, mentre Cyrano de Bergerac, Swift, Aldous Huxley o Xavier de Langlais si rifaranno a Luciano di Samosata.

Il giudaismo e poi il cristianesimo hanno dato all'Occidente il sentimento profondo di uno scopo da raggiungere al di là delle aspirazioni individuali, uno scopo che, paradossalmente, non può venir conseguito che dall'individuo, che da ogni individuo facente parte di una società, e non certo dalla società che si sostituisca agli individui, condizionandoli, imponendo loro, con una lunga catena di riti, la propria volontà di rigenerarli senza possibilità di scelta.

Non è senza ragione che molte tradizioni popolari hanno immaginato il cammino che conduce al paradiso delle religioni rivelate come un ponte sottile quanto un capello, tagliente come la lama di un rasoio, teso al di sopra di un abisso di tenebre. Nessuna immagine potrebbe illustrare meglio l'angoscia dell'individuo abbandonato in balla del suo libero arbitrio.

Un'angoscia siffatta genera spesso sogni di compensazione. Allora appare agli uomini l'immagine di uno Stato costrittivo, vicino con le sue

strutture alle città tradizionali cui va ad unirsi tramite una stessa concezione dell'uomo e della società e dei loro reciproci rapporti.

Questa visione compensatrice tende ad apparire nei periodi in cui una classe sociale rimette in discussione la società che la tiene lontana dal potere, i valori in nome dei quali essa viene a trovarsi priva di responsabilità. I due sentimenti si confondono in una stessa angoscia, in uno stesso malessere, che possono venire placati soltanto dalla visione della Città Giusta.

Possiamo individuare un certo numero di temi presenti in molte utopie, a prescindere dall'epoca in cui sono state elaborate e dagli stessi autori:

- dapprima l'«accesso» all'utopia: un viaggio o un sogno;
- la geografia dell'utopia, la sua collocazione spaziale; isolata, in un tempo imprecisato, generalmente nostalgica del passato;
- la topografia dell'utopia, che sottolinea il suo isolamento o il suo trincerarsi dietro alte muraglie o cinte concentriche;
- il desiderio di un ritorno alla purezza che esprime la città radiosa, non conoscendo risorgive zampillanti, miniere, gallerie sotterranee;
- il suo urbanesimo che ritrova la «mappa» delle città tradizionali: della Repubblica, della Città delle Leggi o dell'Atene «rinnovata» da Clistene. Qui meglio si precisa il significato del sogno che è ritorno alla quiete del seno materno, perché la città radiosa sorge sul mare o, più spesso, sulle rive di laghi e fiumi;
- l'abito degli Utopiani sottolinea questa volontà di un ritorno al passato, questo profondo desiderio di ri-nascita;
- le istituzioni utopiane tendono a cancellare la macchia della nascita carnale, a purificare la madre del suo ruolo di sposa;
- similmente, il comunismo utopiano tende a rimuovere l'immagine del padre sostituendola con la città materna, preoccupata del benessere dei cittadini, sola capace di provvedere a tutti i loro bisogni;
- infine, la tolleranza religiosa dell'utopia, la sua rassicurante indifferenza, negatrice di questa angoscia.

Benché gli utopisti abbiano provato il sentimento di creare opere originali, in rotta con il conformismo del loro tempo, non hanno fatto che riprendere, col passare dei secoli, gli stessi temi illustrandoli con immagini simili, spesso identiche, prese in prestito, inconsciamente, dal simbolismo dei sogni. Esse esprimono una stessa volontà di regredire fino allo stadio infantile della protezione materna e dei giochi, fino alle strutture costrittive della città tradizionale.

Platone suggeriva di leggere nel grande libro della città per meglio decifrare il suo omologo, il piccolo libro dell'uomo, perché, secondo lui, i due testi erano uguali.

È dunque possibile l'operazione inversa. È come se potessimo aprire il chiuso mondo delle utopie con l'aiuto di una semplice chiave dei sogni.

L'utopia ritrova le strutture immutabili della città tradizionale, il carattere costrittivo di leggi imposte all'individuo in nome del mito d'organizzazione dell'universo, in nome dell'armonia cosmica. Più tardi, l'Occidente ha tradotto questo ritorno al mito primordiale in termini di leggi giuste, della Legge naturale, del Diritto naturale trascendente l'uomo, che esiste al di fuori di lui, così come ritroverà le strutture costrittive della città tradizionale e il condizionamento dell'individuo ad opera della società. L'Occidente, come l'adulto, fugge la realtà per rifugiarsi nei sogni, nelle nevrosi, e regredisce fino all'infanzia «perché essa rappresenta l'epoca più felice dove non si è ancora prodotta la rimozione» (N.O. Brown, *Éros et Thanatos*, p. 37).

L'età d'oro dell'utopia è legata alla storia delle grandi scoperte geografiche. Ogni relazione di viaggio, abbellita dall'immaginazione, ha provocato uno *shock* culturale, suscitando confronti e dubbi, rimesse in discussione delle strutture sociali contemporanee.

Sono navigatori quelli che scoprono l'isola di Utopia, la Città del Sole di Campanella, la Macaria di Hartlib, la Nuova Atlantide di Francesco Bacone, la Nova Solyma di Samuel Gott, o i paesi bizzarri di Swift.

Nessuno potrà mai dirci se l'inventore dell'arte di navigare, galleggiando su un tronco d'albero in balia delle onde, fosse spinto dalla volontà di scoprire terre nuove o dall'inconscio desiderio d'essere cullato da un mare tiepido e di ritrovare la pace del liquido amniotico ed i sogni prenatali.

Eppure, come abbiamo visto, se l'Occidente si spingeva sempre più verso ovest, era per ritrovare il Paradiso Terrestre: una credenza che, col trascorrere dei secoli, è diventata per i teologi protestanti volontà di costruire in America un mondo rigenerato da un ritorno alle sorgenti del cristianesimo.

Parimenti, «lo sforzo dell'individuo di superare il trauma della nascita si traduce in un desiderio di regressione thalassale e di ritorno all'oceano abbandonato nei tempi antichi» (S. Ferenczi, *Thalassa*, p. 128).

Per l'Occidente, il cristianesimo ha rappresentato questo trauma della nascita, innescando una regressione thalassale che proseguirà fino alla conquista della Luna.

La navigazione spaziale immaginata dal vescovo Godwin o da Cyrano de Bergerac appartiene, in una prospettiva diacronica, all'epoca delle grandi scoperte. Ma la Luna che appare all'orizzonte dell'Occidente precisa ancora il senso di questa regressione; Freud ne faceva il simbolo del sesso materno (*La Science des rêves*, p. 297); diverse tradizioni, agli albori del pensiero occidentale, ne hanno fatto il simbolo del principio femminile umido e mobile. La conquista della Luna segna, nello spirito umano, il

ritorno alla Madre primordiale, dove obliare le contraddizioni e gli affanni storici: essa è matrice di ogni rigenerazione, di ogni rinascita.

Il volo, più della navigazione, è un modo per innalzarsi al di sopra delle miserie del mondo terreno, e lo spazio rappresenta le acque intrauterine, donando all'uomo la beatitudine dell'assenza di gravità. Diversi audaci seguiranno le orme del Domingo Gonzales del buon vescovo Godwin, di Wilkins, di Cyrano, o di Restif de La Bretonne con la sua *Découverte australe par un homme volant*.

Tuttavia, quando l'Occidente sarà riuscito a tenere in mano il globo della terra ed anche a visitarne le profondità insieme a S. Crowder, ammetterà che tutti questi viaggi sono stati soltanto sogni, e che, dormendo, certi uomini potevano, proprio come i navigatori, sbarcare nelle Isole Fortunate.

Mercier si addormenta nel 1770 per risvegliarsi nel 2440; Kenneth Folingsby viene trasportato in un paese lontano durante un delirio cagionato dalla febbre; William Morris scopre Nowhere al termine di un lungo sonno che gli permetterà di viaggiare nel tempo dal 1891 fino ad un'epoca indeterminata dove regnano il Bello e il Bene.

Il sogno e il viaggio sono sinonimi, da un punto di vista simbolico; sono caratterizzati dalla morte, dalla trasformazione: svegliarsi è uscire dall'acqua, cioè nascere (Freud, *La Science des rêves*, p. 297), rompere con un passato.

Il sonno è fratello della morte; il risveglio un evento traumatico che provoca la rinascita quotidiana e, contemporaneamente, l'espulsione dal Paradiso (cfr. Ferenczi, *Thalassa*, p. 128). L'utopia è spesso una fantasticheria nata dal sonno; il risveglio del dormiente diventa allora una separazione quasi dolorosa. Allo stesso modo, il ritorno del viaggiatore è spento, opaco, rapido, un semplice espediente per spiegare il suo rientro tra gli uomini, il ritorno allo stato di veglia: il ricominciamento ingrato della vita quotidiana.

Il sogno è la trasposizione del viaggio, il balzo del dormiente al di là dello spazio e degli ostacoli registrati dalla coscienza nello stato di veglia. In precedenza, la situazione conflittuale ha penetrato la coscienza ed interviene il sogno a risolverla. Come diceva Plotino: «Quando i nostri desideri si accendono, interviene l'immaginazione, dandoci l'illusione di possedere quel che li ha accesi».

I nuovi continenti, con il loro distacco e la loro lontananza dal mondo conosciuto, ispirano le utopie. Già Utopus, l'eroe fondatore, aveva separato dalla terra la penisola di Abraxa per fondarvi la città di Utopia. Il suo gesto non è che il simbolo del sonno che separa il sogno dallo stato di veglia. In *The Blazing World* di Margareth Cavendish, apparso nel 1666, la capitale – che è il Paradiso – è un'isola dal difficile accesso, difesa da un labirinto di scogli, come per meglio sottolineare la beatitudine al di là del Labirinto, in seno alla Matrice.

L'isolamento dell'utopia rammenta l'amore esclusivo del bambino per la madre. La città radiosa è un mondo chiuso la cui perfezione è riservata a pochi eletti che non hanno compiuto altro sforzo, per meritarsi tanta felicità, che nascervi.

Ma, a parte *L'An deux mille quatre cent quarante*, nessuna utopia ci fa conoscere un'immagine del mondo rinnovato. Mercier stesso, pur descrivendo la terra illuminata dalla ragione del 2440, lo fa sotto forma di estratti da una gazzetta che trova su un tavolo. Altrove, l'utopia ignora il resto del mondo e custodisce il segreto delle sue origini.

Nell'utopia, il tempo ha lo stesso valore che nel sogno, ed è soprattutto nostalgia del passato, volontà di esorcizzare il futuro e le sue incognite. Anche le anticipazioni più ardite non son altro che proiezioni del passato o del presente in un avvenire pianificato.

Il tempo diventa una dimensione incerta, come lo spazio. Omero, descrivendo nell'*Odissea* i Campi Elisi «dove la vita è facile agli uomini», afferma che non v'è neve, né pioggia, né inverno (IV, 561). Plutarco, nel primo secolo della nostra era, descrive, basandosi sul racconto di un navigatore, un'isola misteriosa «dove le notti nell'arco di un mese durano appena un'ora», un dettaglio che forse ha tratto dalle memorie di Pitea di Marsiglia o Massalia, un navigante che nel 330 a.C. raggiunse il paese degli Iperborei (3).

D'oro fu la prima razza di uomini mortali, scrive Esiodo (*Opere*, 109 segg.), «essi vivevano come dèi (...) al tempo di Crono», cioè nella notte dei tempi, in un passato immemorabile, al punto zero del divenire.

Tutte le utopie sono ucronie. Quando propongono una data, come il 2440 di Mercier, si tratta di una data fittizia, analoga alle false precisazioni fornite da Itlodeo per situare nello spazio l'isola di Utopia, un modo per esorcizzare il tempo che scorre verso la Terra Promessa o il Regno del Messia, un modo di negare la morte situata anch'essa alla fine del tempo.

L'utopia si presenta come la descrivono i viaggiatori o i sognatori: immobile in un eterno presente.

È nel passato dell'Oriente che Ippodamo di Mileto cerca il progetto della sua città nuova, dove gli uomini vivranno felici, reintegrati nell'universo, liberati da ogni angoscia.

Il tempo è immobile, ne *La Nuova Atlantide* di Bacone, da «millenovecento anni», dall'epoca in cui un re che «noi adoriamo perché onoriamo in lui il legislatore del paese» ha stabilito per sempre le leggi giuste.

(3) Cfr. Pitea di Massalia, *L'Oceano*, Istituti Editoriali e Poligrafici, Siena, 1998. Per una ricostruzione e per dati: Martino Menghi, *L'utopia degli Iperborei*, Iperborea, Milano, 1998 (N.d.C.).

In seguito, ogni rivoluzione, ogni cambiamento di regime, cercherà di risalire il corso del tempo grazie ad un nuovo calendario e di fissare un irrisorio cambiamento d'istituzioni all'alba dell'anno I di un'era nuova.

In tal modo l'utopia esprime una nozione di tempo opposta al divenire, all'imperfezione, al male – alla morte. Questa ricerca dell'immutabile fa dell'utopia un'isola, spesso protetta da anelli di mare concentrici, o una città cinta di mura e circondata da campi coltivati. L'inquietante natura selvaggia e la foresta vi sono sconosciute, come pure il bosco e la macchia. A volte sorge su una collina, come la Città del Sole di Campanella, o nell'entroterra come la Macaria di Hartlib. Queste collocazioni geografiche sottolineano il carattere isolato e rassicurante dell'utopia e la protezione che essa può offrire ai suoi abitanti – ai suoi figli. Spesso è circondata da praterie e da colline dalle dolci ondulazioni, come la Repubblica di Platone o la comunità di Owen. I terreni coltivati, i giardini, sono frequenti nell'utopia, perché rappresentano la donna, la Madre, mentre gli alberi sono un simbolo fallico e la foresta un'immagine dell'ignoto, del caos. Non vi sono sorgenti né fontane né cascate nel paesaggio dell'utopia, nulla che possa ricordare lo zampillare, il gorgogliare – i sogni urinari di Freud (*La Science des rêves*, p. 299). E non vi sono neanche miniere o gallerie – simboli dell'intestino. Quest'orrore dei luoghi sotterranei traspare anche nelle riforme dell'inca Yupanki – che autorizzava soltanto le cave a cielo aperto – e nell'*An 2440*, attribuito a Mercier, dove la società nuova non deve nulla all'oro delle Americhe: «Sapete quali sono le nostre miniere, il nostro Perú? Il lavoro dell'Industria».

L'urbanesimo utopico occupa un posto importante nelle relazioni di viaggi immaginari dove il racconto scaturisce da un sogno, forse perché, come ha scritto Jung, la città è un simbolo materno (*Le Moi et l'incoscient*, p. 199).

Ancora una volta si manifesta la volontà d'idealizzare la madre, caratteristica comune a tutte le utopie.

La città radiosa è sempre strutturata secondo una simmetria mirabile e rassicurante. La Repubblica di Platone, come la Mileto ricostruita da Ippodamo, come il più piccolo villaggio delle civiltà tradizionali, è costruita in modo da reintegrare l'individuo nell'armonia dell'universo, è il simbolo d'una rinascita.

Quel che non era del tutto consapevole nelle città dell'antichità e niente più di un senso del decoro nelle civiltà tradizionali, nell'utopia è divenuto aspirazione inconscia al condizionamento dell'individuo ad opera della società.

La città è la madre, sia che protegga l'uomo con le sue muraglie concentriche, come nella Città del Sole, sia che lo rinchioda dietro dodici porte di bronzo, come nella Nova Solyma. Vi abbondano i giardini perché, in tutti i tempi e le simbologie, rappresentano la donna: parchi che interrom-

pono la monotonia delle vie ad angolo retto o giardinetti delle case tutte uguali di Amaurote, capitale di Utopia.

Ci troviamo in presenza di due temi architettonici: la giustapposizione di case individuali in un urbanesimo geometrico con lunghe vie che s'incrociano ad angolo retto, oppure progetti che valorizzano la città nel suo insieme, senza entrare nei dettagli dell'abitato.

Al primo tipo appartengono le case di Utopia, tutte alte uguali, con tetti a terrazzo e ampie finestre, allineate con tanta precisione ai due lati di strade diritte che sembrano formare una sola, grande casa; è un tema che verrà ripreso da Owen nel suo esperimento di New Lanark.

La Città del Sole di Campanella appartiene invece al secondo tipo. Costruita su una collina, circondata da sette cerchie concentriche corrispondenti ai sette pianeti, è un mondo chiuso, ornato di affreschi e pitture che ne fanno un Palazzo della Scoperta, da cui non c'è bisogno di uscire perché è una sorta di *summa* del mondo esterno.

L'abbazia di Thelema sviluppa quest'immagine della città-palazzo, in cui vivono uomini-fratelli, generati dalla stessa matrice.

Fourier riprende il motivo e lo precisa, raccomandando di edificare il falansterio ai margini di una foresta, come per opporre la città chiusa e autonoma all'ignoto; la casa comune di Thelema o il falansterio idealizzano il sesso femminile considerato nell'infanzia come un organo unico (Freud, *La Science des rêves*, p. 264), contrapponendo la purezza della città rinnovata – della Madre – alla misteriosa impurità della rivelazione sessuale, della virilità.

Spesso le città radiose sono porti, o sorgono sulla riva di fiumi, di laghi, come in *Anatomy of Melancholy*, oppure sono attraversate da un grande corso d'acqua, che è un altro modo di sublimare il principio femminile caldo, umido, oscuro, chiuso, idealizzandolo.

Questi diversi elementi sono altrettanti simboli femminili che sottolineano il carattere materno della città. L'acqua dei fiumi o del mare, simbolo di nascita e di morte, indica una volontà di ritrovare la dimensione infantile, priva di qualsiasi responsabilità. Le case, simbolo della donna, sono identiche fra loro, poiché la famiglia si annulla a beneficio della città: belle ma austere come a Nova Solyma o costruite in metalli preziosi, marmi ed altre pregiate pietre come in *The Coming Race* di Bulwer-Lytton; comunque non sono mai banali o irrilevanti nell'economia dell'utopia.

In tal modo, i cittadini dell'utopia hanno l'impressione di appartenere ad una stessa famiglia, d'essere i figli di una medesima madre: un tema che compare spesso all'origine dei popoli nelle civiltà tradizionali.

Anche gli abiti evocano lo splendore di un passato abbellito dai fuochi dell'immaginazione. Nella *Nuova Atlantide*, i Bensalemiti indossano vesti dai colori sgargianti e turbanti di foggia turca «ma più piccoli». Harrington descrive con passione lo splendore degli abiti di Oceana, come Mercier

nella Parigi del 2440. Più tardi Owen raccomanderà di portare vesti comode e fluttuanti, «alla foggia dell'antica Roma»; Morris farà indossare ai Londinesi, nel suo *News from Nowhere*, splendidi abiti medievali; e il reverendo Josuah Barnes descrive i Pigmei vestiti di biancheria fine, stoffe lussuose ornate di pietre preziose (4).

Spesso, la semplicità degli abiti viene descritta con una sorta d'insistita compiacenza, perché evoca la purezza. Campanella veste di bianco gli abitanti della Città del Sole: essi consumano i pasti tutti assieme, in mense comuni, come gli Esseni di cui parla Giuseppe Flavio. Lady Fox, in *The Southlanders*, toglie all'abito femminile le guarnizioni che lo rendono ridicolo, come piume, pellicce «e altri ornamenti barbari» che provengono dal regno animale.

In Francia, la Rivoluzione sottolineerà il simbolismo degli abiti: il rosso cappello frigio – un pene – antico emblema di affrancamento, è anche affermazione di virilità; la «carmagnola» o veste corta, si contrappone ai lunghi abiti della nobiltà, del clero e dei magistrati; il pantalone a bande tricolori si contrappone alle *culottes* «alla francese». I seguaci di padre Enfantin indossano abiti blu dalle diverse sfumature, a seconda del posto che occupano nella gerarchia della nuova Chiesa.

Ma, soprattutto, questi abiti variopinti e sontuosi, «alla turca» o di una semplicità e purezza immacolate, indicano una volontà di rigenerazione, l'inizio di una nuova vita; sono come una seconda pelle, nascondono l'individuo dietro una maschera sociale: professione, come nell'*Anatomy of Melancholy*, la *Nova Solyma* o la *Basiliade*; classe sociale come nel Salento (5); spesso denotano anche una nostalgia del passato.

Nell'*Icaria* di Cabet, gli abiti sono uguali per tutti, ma possono variare a seconda delle circostanze; tagliati su uno stesso modello, si adattano a qualunque taglia, essendo fatti di un tessuto elastico, come una nuova pelle donata all'individuo dalla città nuova, *alter ego* della madre.

L'importanza attribuita ai vestiti sottolinea nell'utopia questa volontà di rinascita che le è peculiare. Gli abiti simboleggiano la membrana fetale (Angel Garma, *La psychanalyse des rêves*, p. 316). Dunque cambiare abiti è cambiare personalità, cambiar pelle, cambiar genitori (A. Garma, *La psychanalyse des rêves*, p. 321).

Gli abiti fluttuanti «alla foggia antica», «alla turca», degli Utopiani, simboleggiano la continuità della protezione materna: la protezione della città, ed anche la purezza della città giusta, e lo splendore legato alla rinascita degli individui.

(4) Autore, come detto più avanti, di un *Pays des Pygmées* (N.d.C.).

(5) Il riferimento è alle *Aventures de Télémaque* di Fénelon, citato in precedenza (N.d.C.).

Secondo il rabbino Arthur A. Feldman, «lo scialle rituale ebreo è l'amnio in cui l'adulto ebreo rinasce ogni mattina, allorché lo indossa» (A.A. Feldman, *Freud's Moses and Monotheism and the three stages of Israelitish religion*, in *Psychnal. Rev.*, 1944, XXXI, p. 339, nota). Rappresenta indubbiamente la protezione della madre che circonda l'individuo davanti al suo Dio, davanti alla corruzione del padre.

Il rosso, simbolo della virilità, non è presente negli abiti degli Utopiani, e neanche nel corredo di Gargantua, che è bianco e blu, come lo scialle rituale ebreo. Sono i colori della Rivoluzione e dei movimenti millenaristi.

L'utopia ripropone, pur nella apparente diversità delle sue esemplificazioni, il tema iniziatico della rinascita, collegato ad un nuovo abito. Segna dunque il passaggio dell'individuo in nuova vita purificata, logica conseguenza di ogni rinascita.

In tutti i riti iniziatici del mondo, i simboli della rinascita dell'iniziato riprendono le immagini della nascita e le sublimano, cancellando per sempre il sangue e il travaglio del venire al mondo carnale, per ritrovare la purezza d'una matrice primordiale, d'una partenogenesi (N.O. Brown, *Éros et Thanatos*, p. 37).

La purezza è la caratteristica principale dei costumi utopiani: la stessa purezza inconsapevole, infantile, che i navigatori speravano di trovare nella loro cerca del Paradiso Terrestre, al di là dello spazio e del tempo.

Questa ricerca di terre vergini, ipotetico rifugio di una umanità esente dal peccato originale, si confonde con un segreto desiderio di risalire il corso del tempo fino al punto zero delle origini, per rinascere ad una nuova vita. L'utopia ha tradotto questa inquieta ricerca della purezza originaria, e le città radiose sono popolate da individui più conformi ai sogni dell'Occidente dei «selvaggi» che, decisamente, non volevano saperne di essere «buoni selvaggi»...

Le leggi coercitive delle città radiose si sostituiscono alla coscienza individuale, proteggendo la persona dalle tentazioni della carne.

Il matrimonio è rigidamente regolamentato da norme eugenetiche; si legittima unicamente come desiderio di perpetuare la società. Già Platone e Aristotele avevano codificato i matrimoni secondo le regole dell'«igiene». Nella Città del Sole di Campanella, *Mor – l'Amore –*, uno dei tre notabili del Tempio, regola i matrimoni secondo leggi astrologico-igieniche ed affinità di caratteri.

Bacone, in nome della Nuova Atlantide, critica la nostra concezione del matrimonio: un vile mercanteggiamento di doti, d'alleanze vantaggiose o, a rigore, un rimedio alla concupiscenza. Per gli abitanti di Bensalem, il matrimonio è ad un tempo «un affare di Stato, di religione e di morale naturale», che si propone lo scopo di procreare una razza forte e intelligente.

L'adulterio è punito severamente nella Repubblica di Platone, o nell'Utopia di Tommaso Moro, e chi è «recidivo» viene punito con la morte; lo stesso dicasi della Nuova Atlantide o della Parigi del 2440 dove «i divorziati, come gli atei, sono disprezzati dagli altri cittadini». Anche l'Icaria di Cabet è popolata da giovinette caste, da giovanotti virtuosi, che danno vita a *ménage* solidi, e le spose sono fedeli: «I divorzi sono rari e gli adulteri vengono puniti come crimini».

In altre utopie il matrimonio viene invece abolito. Come ha detto Campanella «avere una donna e dei bambini fa nascere l'amor proprio e, in seguito, la bramosa corsa alle ricchezze e agli onori». Diversi utopisti, ispirandosi a Platone, hanno congetturato una sorte di libero amore, e nelle loro città le donne sono in comune: Morelly, ad esempio, che nella *Basilade* decanta i meriti sociali dell'amore libero al punto di ignorare il tabù dell'incesto. Questo aspetto dell'utopia, che potrebbe apparire rivoluzionario, in realtà è un altro modo di preservare la purezza della madre, spersonalizzando la maternità, e negando contemporaneamente l'esistenza del padre.

Gabriel de Foigny, ne *Les Aventures de Jacques Sadeur* (6), ci propone un eroe ermafrodita che approda in un'isola popolata da ermafroditi. Questi esseri dolci e pacifici vivono nudi, e nutrono nel loro cuore un solo rancore, contro gli eterosessuali che considerano uomini a metà, mostri. In quest'ultima utopia, i rapporti sessuali vengono negati a chiare lettere. Gli uomini nudi ritrovano la rassicurante purezza dell'infanzia, e il sesso viene respinto nell'indefinitezza dei rapporti ermafroditi.

Aldous Huxley, in *Brave New World*, va sino in fondo a questo sogno infantile, conservando la purezza verginale della madre; infatti le generazioni future nasceranno in provetta: il parto è considerato un'oscenità rivoltante, al punto che è proibito persino alludervi o pronunciare la parola «madre».

In tal modo l'utopia segna l'avvento della donna idealizzata, vergine e madre a un tempo, libera dalle preoccupazioni della vita di coppia grazie alle istituzioni comunitarie, ed emancipata dalla tutela dell'uomo grazie al libero amore. Anche se non partecipa direttamente al governo della città né all'elaborazione delle leggi, la donna gode degli stessi diritti dell'uomo; da *Oceana* in poi, numerose leggi la tuteleranno sempre meglio fino ad assicurarle una libertà totale.

«Poiché la donna è madre della nazione, non deve essere venduta né concupita dai cacciatori di dote, e bisogna garantire la sua indipendenza»

(6) Edizione ridotta, a cura dell'abbé Ragueneau, apparsa nel 1692, dell'originale dal titolo *La Terre australe connue* apparsa nel 1676 e subito proibita. L'autore, Gabriel de Foigny (1630?-1692?), si siglava soltanto «G. de F.» (N.d.C.).

(*Oceana*, p. 36). Harrington si spinge al punto di prevedere, in caso di divorzio, l'istituzione d'una rendita vitalizia in favore della donna. Il marito non potrà disporre dei beni della sposa senza il suo libero assenso, dato ufficialmente nel corso di un'inchiesta amministrativa.

I sansimonisti accoglievano volentieri le donne nei loro falansteri, ed *Enfantin* ritrova, dopo Guglielmo Postel, una Madre per la sua Chiesa.

Nel *Voyage au centre de la Terre* di Verne, uomini e donne indossano gli stessi abiti comodi e fluttuanti. Presso i Vril-ya, descritti da Bulwer-Lytton, le donne, assai grandi, portano dei sottili mustacchi mentre gli uomini sono imberbi. Sono loro a prendere l'iniziativa del matrimonio e avvolgono l'uomo in una tenerezza protettrice.

Non siamo troppo lontani da queste donne che evocavano per J.B. Say «un terzo sesso», né dalle femmine asessuate del *Mondo nuovo*, o da quelle che, in 1984, fanno voto di castità per consacrarsi al socialismo.

La madre scompare in quanto *genitrix* per venir idealizzata in società perfetta.

I pasti consumati in comune in quasi tutte le utopie, la purezza degli alimenti sono altrettanti modi di rinnovare il rapporto orale con la madre facendo del banchetto una comunione sociale. La purificazione dei cibi terreni traspone nell'età adulta la felicità data dal latte materno.

Gli abitanti delle città radiose si nutrono frugalmente di cibi puri, preparati con grande semplicità: frutta e legumi. Quando vi è ammessa la carne, la macellazione degli animali viene riservata, come in *Utopia*, a criminali comuni.

I menù sono studiati scientificamente, regolati da medici, nella *Città del Sole*. Gli alimenti sono preparati «al naturale», nella *Nova Solyma*, poco o punto conditi «in modo da non alterare il loro sapore». Il vino ha perduto la sua forza bruta – la sua virilità – conservando invece le sue migliori virtù. Un comitato di scienziati regola il consumo e la produzione delle derrate alimentari, nell'*Icaria* di Cabet.

Le nutrienti foglie di un alberello bastano al nutrimento degli abitanti della Luna, riferisce Domingo Gonzales; e i Lunari descritti da Cyrano de Bergerac si cibano del solo odore delle vivande, come gli abitanti dell'Isola sotto la Campana di Xavier de Langlais. I cittadini del Mondo Nuovo si nutrono di pillole e di tavolette di *soma*. Nel *Pays des Pygmées* – utopia scritta nel 1750 dal reverendo Josuah Barnes – gli abitanti al posto della bocca hanno uno stretto orifizio atto a succhiare, che costituisce il sistema migliore per rinunciare al cibo degli adulti considerato impuro, per ritrovare il latte materno, l'alimento più puro per eccellenza, di cui gli abitanti di tutte le utopie hanno conservato una profonda nostalgia.

Il lavoro, che evoca generalmente l'atto sessuale e il parto, è ridotto al minimo. Quasi tutte le utopie lo trasformano in un gioco, ed è anche questo un modo di ritrovare l'infanzia. Le cellule di produzione della città – labo-

ratori, fabbriche, fattorie – sorgono al di fuori della città, lontano dal centro, come le aziende commerciali, in Burton, quasi per non contaminare la purezza materna.

In *An Account of the First Settlement... of the Cessares*, utopia apparsa nel 1764 (7), ci dipinge la vita degli abitanti di questa terra felice, che conducono un'esistenza arcadica coltivando la terra e dedicandosi qualche ora al giorno, per diletto, ad un'arte «meccanica». Restif de La Bretonne ne *Le Paysan perversi* – titolo rivelatore di tutta una corrente di pensiero –, propone il ritorno alla terra come rimedio a tutti i problemi della sua epoca.

Nel XVIII secolo un'intera società sogna arcadie ed idilliache pastorali. Il saggio Mentore, legislatore illuminato del Regno del Salento (8), spedisce gli artigiani delle città, divenuti troppo numerosi, a coltivare terre incolte: è un modo di respingere dalla città radiosa la civiltà industriale ed i suoi problemi sociali. L'agricoltura, per Mirabeau, è «l'arte dell'innocenza e della virtù», e Saint-Just parla di cittadini lavoratori e soldati, «i soli utili alla Repubblica, i soli che possono difenderla, i soli che incarnano le antiche virtù».

Il pensiero dei legislatori ha seguito spesso le vie dell'utopia. Le costituzioni che si sono succedute dalla Rivoluzione francese all'Impero hanno fatto della proprietà fondiaria, del grande latifondo, la base di tutta la vita politica del paese. Questo atteggiamento esprime forse più un confuso attaccamento sentimentale alla terra che non una volontà di mantenere in vita certe strutture, certe consuetudini sociali.

La terra conserva tutta la forza di un simbolo nel paesaggio della cittadina di New Lanark, riformata da Owen. Gli operai si purificano con il sano lavoro nei campi dopo un certo periodo, utile e necessario alla società, trascorso nelle fabbriche. *L'Icaria* di Cabet si regge sulla fattoria-modello, ispirando mille comunità più o meno effimere del XIX secolo, e il socialismo dell'epoca ha attinto forti stimoli da questo nuovo aspetto dell'utopia.

Bakunin contrappone il contadino russo, puro soldato della Rivoluzione e dell'emancipazione dei popoli, alla «grande canaglia delle città». La Rivoluzione deve scaturire dalle forze pure del popolo, dai contadini. Per Lenin, essa è la vittoria della tenacia del proletariato e dei contadini poveri. La stessa idea avrebbe attecchito in Cina in una corrente di pensiero dalle origini diverse. Mao Tse-tung giudica l'agricoltura attività privilegiata dell'uomo: il necessario bagno di purezza cui ogni cittadino deve poter attingere nuove forze rivoluzionarie – una rinascita per mezzo della Terra Madre.

(7) Scritta da Joseph Burgh, descrive questo popolo installatosi in Patagonia nel 1606 (N.d.C.).

(8) Nelle *Aventures de Télémaque* (1699) di Fénelon, come si è già visto (N.d.C.).

L'artigianato, nelle utopie di tutti i tempi, è sempre stato una attività secondaria. Ci vorrà la Rivoluzione del 1848 perché gli operai sentano parlare i filosofi dei loro diritti, e, ancor più, ci vorrà la Comune perché sia loro permesso di entrare gradatamente in una società di cui erano stati fino ad allora i paria.

Il Codice napoleonico fa del bastardo il simbolo del mondo operaio. Infatti, secondo il Codice civile, il padre che avrà riconosciuto un figlio naturale dovrà provvedere al suo mantenimento e a fargli apprendere «un mestiere meccanico». Poiché la terra è il simbolo della madre e della nascita legittima, essa spetta al primogenito.

Il primato dell'agricoltura simboleggia quello dei legami con la madre sui legami con il padre, il primato della nascita legittima, mentre il lavoro «meccanico» rappresenta l'arbitrio del padre.

All'eredità dei patrimoni fondiari per diritto di primogenitura, segno del dispotismo paterno, l'utopia oppone il comunismo: una purificazione che implica la rinuncia ai beni di questo mondo, una rinascita in seguito alla quale l'individuo si annulla nella società. Difficile dire se si tratti più di un nuovo spodestamento del padre, signore della Terra Madre, o di una applicazione della morale evangelica.

Nel 1516, Tommaso Moro fa del comunismo il fondamento della sua *Utopia*, prima che le sommosse del 1605 ricordino all'Inghilterra la fratellanza degli uomini, in nome di Cristo. Nel 1652, Gerard Winstanley immaginerà la struttura di una società nuova: «La terra sarà coltivata e i suoi frutti raccolti e trasportati in granai e magazzini. Se qualcuno ha bisogno di grano o d'altre provviste, potrà attingere gratuitamente ai magazzini» (cfr. Dupont, *L'Utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, p. 180).

Gli abitanti delle città radiose lavorano per la società e ottengono da essa tutto ciò di cui hanno bisogno. Ognuno deposita il suo raccolto o i prodotti del suo mestiere in magazzini generali e vi preleva quanto gli occorre, a suo piacimento, poiché una «saggia frugalità» modera tutti i desideri. Nell'*Icaria* di Cabet, i depositi di viveri e d'altri generi di necessità effettuano distribuzioni gratuite, in certi casi perfino a domicilio.

Una simile organizzazione è caratteristica di *Utopia*, della *Città del Sole*, della *Basiliade* descritta da Morelly, ed anche del villaggio modello di Restif de la Bretonne: è rimasta il sogno, difficile da realizzare, dei Paesi socialisti.

Il commercio, associato alla vita sessuale, al «commercio carnale», secondo un meccanismo simbolico costante, è proibito nelle città radiose. Il baratto, che nella maggior parte delle civiltà tradizionali accompagna il matrimonio, è sconosciuto. Gli scambi con l'estero sono controllati dai più alti organismi dello Stato.

Questa associazione è sottolineata dal fatto che certe utopie, peraltro moderate – piuttosto progetti di riforma che utopie – ammettono contemporaneamente la famiglia, la moneta e il commercio: così Burton in *Anatomy of Melancholy*, Samuel Gott nella *Nova Solyma*, vera e propria apoteosi dell'ideale puritano del XVII secolo, o Francesco Bacone nella *Nuova Atlantide*, che conserva le strutture essenziali dell'Inghilterra dell'epoca, limitandosi a sostituire il potere monarchico con un governo di scienziati.

Mentore esalta le virtù familiari, nel Salento che egli ha regolamentato, ed ammette nello stesso tempo il commercio, circondato tuttavia da leggi prudenti e diffidenti. Ma nel Paese dei Cessari, l'oro è temuto e disprezzato, tanto che le miniere d'oro e d'argento non vengono neanche sfruttate.

Nel pensiero platonico, Atene, la città giusta, è lontana dal mare, estranea al commercio, alla stessa condizione carnale dell'uomo. Al contrario, l'Atlantide trae la sua ricchezza dalla grande flotta mercantile, è difesa da un complesso sistema di canali e bracci di mare, spesso coperti; simbolo d'una oscura matrice terraquea, immagine dell'impurità dell'uomo.

Ancora una volta, nel pensiero utopico la figura del padre è stata spodestata, in questo caso nella sua qualità di sostegno della famiglia: solo la città provvede il pane quotidiano ai suoi figli. Una stessa diffidenza circonda gli attributi della potenza paterna: l'amore, il sangue e l'oro. Se i principi-filosofi della città recano in sé l'oro, secondo il mito proposto da Platone, è per meglio sottolineare la loro primogenitura; e tuttavia non possono possederne.

Nell'isola di Utopia, i metalli preziosi, e le gemme, sono gli ornamenti degli schiavi e dei delinquenti. Lo Stato ne conserva soltanto piccole quantità per gli scambi con l'estero, o per sostenere la propria politica corrompendo, comprando le coscienze, al fine di evitare, con una guerra fredda *ante litteram*, l'uso delle armi.

Per la stessa ragione, la maggior parte delle utopie ha messo al bando il denaro. Licurgo aveva proibito l'oro nella sua città giusta, sostituendolo con virtuosi lingotti di ferro e, secondo Plutarco, Spartaco aveva messo mano ad una riforma analoga.

In tutte le utopie l'oro è considerato simbolo d'impurità e di lordura, ritrovando il suo valore ambivalente assimilabile allo sterco e allo sperma, a un tempo modalità di comunicazione con la madre e simbolo della potenza del padre. A questo doppio titolo, esso viene bandito nelle città radiose, nella stessa misura in cui esse allontanano ed escludono la figura del padre, sublimando e purificando i rapporti con la madre, che diventano gli austeri legami che uniscono l'individuo alla sua società, alla città radiosa.

Questo desiderio di purezza, questa volontà di ritorno ad una madre ideale inducono certe utopie a rompere la loro equilibrata tolleranza religiosa per adottare una posizione ostile al giudaismo, inconsciamente assi-

milato al padre secondo un meccanismo ben noto. Bacone, nella *Nova Atlantis*, è il primo, nell'ambito dell'utopia, a manifestare un certo antisemitismo. «Gli Ebrei vengono trasportati in un'isola vicina», e se bestemmano, «sono trattati come tutti gli empi, con durissimo rigore». Nella *Nova Solyma*, la Palestina ritrova la sua vocazione millenaria di Terra Promessa. È il rifugio della morale: gli Ebrei si sono convertiti al cristianesimo, dunque si sono sottomessi e annichiliti in quanto popolo eletto; ricostruiscono Gerusalemme, chiave di volta della riconciliazione di tutte le religioni rivelate. Le utopie inseguono sempre uno stesso filo, una stessa riflessione, che è quella dell'Occidente: sostituire gli Ebrei nel favore divino, allontanare il padre per sostituirvisi.

In tal modo, con l'immagine del padre, l'utopia respinge Ermete, dio del commercio e degli scambi, messaggero tra il visibile e l'invisibile, guida delle anime, signore dei Misteri, signore del mistero dell'umana avventura. Perché l'utopia fugge la carne per evitare la morte. Si chiama Città Radiosa, Città del Sole, per esorcizzare per sempre i fantasmi della notte.

Questi complessi sentimenti si manifestano nel pensiero religioso delle utopie, o piuttosto nella loro indifferenza in materia di religione. La religione, che in certe utopie sembra occupare un posto importante, in realtà è soltanto un velo teso dalla censura dell'inconscio per mascherare un profondo ateismo, solo rimedio all'angoscia di una civiltà materialista. L'atteggiamento religioso dell'utopia è un alibi che permette al sogno di manifestarsi.

Uno stesso rifiuto dell'autorità paterna condiziona tutte le forme di potere spirituale o temporale dell'utopia.

I sacerdoti, nella *Repubblica* di Platone, non costituiscono una particolare classe di cittadini, come nell'antica costituzione ateniese ricordata dal sacerdote di Sais. Al polo opposto, Atlantide è disseminata di templi; l'immenso santuario costruito al centro della città è ingombro di statue votive.

La religione degli Utopiani è vaga, indefinita, a discrezione di ogni cittadino; chi adora la Luna, chi il Sole, chi un dio invisibile, altri ancora un idolo. Il clero è un corpo di magistrati civili scelti dai cittadini in base alla santità della loro vita. Sono censori morali incaricati di istruire e reprimere piuttosto che di svolgere il ruolo d'intermediari fra Utopiani e divinità.

Gli abitanti della *Nuova Atlantide* praticano, secondo Bacone, le virtù cristiane, ma sono ben lontani dal puritanesimo e dal cattolicesimo. Il loro spirito «illuminato» è un segno della benevolenza divina; prefigurano il Secolo dei Lumi confondendo scienza e religione in una stessa opera di pietà ch'è lo studio della Natura.

Il tempio della Città del Sole è il sunto di una concezione del mondo che si definisce scientifica, razionale e ragionata. I magistrati che detengono il potere temporale e spirituale sono scienziati. Il loro capo, «Metaphisicus» o «Sol», è una sorta di agente generale incaricato di fare la sin-

tesi delle conoscenze acquisite, nonché delle colpe commesse più di frequente dai cittadini per dar loro dei consigli, dei saggi ammonimenti.

Macaria, l'utopia di Hartlib, è esente dalle lotte religiose che dividono e insanguinano non solo l'Europa, ma ogni nazione. I sacerdoti sono soprattutto dei sapienti, dei guaritori, versati sia in medicina che in teologia. La religione macariana fa capo ad alcuni dogmi fondamentali «susceptibili di dimostrazione grazie ad inconfutabili argomentazioni».

Nella Nova Solyma di Samuel Gott si dà per scontata la soluzione del problema religioso. La riunione di cristiani ed Ebrei fa della Palestina la terra di tutte le virtù morali; vi regnano dunque la tolleranza e il rispetto delle aspirazioni religiose di ciascuno.

Più o meno lo stesso accade ad Oceana, benché vi esista una Chiesa nazionale. Un Comitato religioso apposito veglia perché sia rispettata la libertà di coscienza di tutti, complemento indispensabile della libertà civica.

Le utopie del XVIII secolo riprendono, con i *Séverambes ou l'île de Caléjava* (9), la libertà di culto, salvo a tenere per fermi i dogmi dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, il tutto in un'indefinitezza tollerante e indifferente. Le api di Mandeville sono assai laboriose ma non sembrano preoccuparsi di teologia, non più degli abitanti di Basiliade: «L'ordine naturale è contrario alla falsa morale, alle istituzioni corrotte, alle religioni superstiziose». Nell'anno 2440, secondo il sogno di Mercier, gli uomini hanno rinunciato alla teologia e praticano il «monoteismo dei patriarchi». I templi, sormontati da cupole trasparenti, mettono i fedeli in contatto con «le grandi lezioni della natura». Il papa, divenuto sovrano di un'Italia unificata, ha appena pubblicato il *Catechismo della Ragione umana*.

Dio ormai è un *ci-devant* (10) in esilio; l'Essere supremo lascerà ben presto le chiese per diventare scaturigine di una morale laica, grande orologio del cosmo.

È vero che i bambini delle comunità di Owen ricevono un'istruzione religiosa, ma essa sembra essere soltanto la base dell'educazione morale. Scuole, chiese, sale di riunione, aule per conferenze, si assomigliano molto, in una confusione rivelatrice. Saint-Simon ritrova l'ibrido scienza-religione di Campanella. Per lui il Vangelo è l'esemplificazione morale di una certa politica sociale, il fondamento di una religione dei tempi moderni, preoccupata di restaurare la dignità dell'essere umano per renderlo più utile alla società. Fourier non se ne preoccuperà molto, come

(9) Utopia uscita in tre parti fra il 1675 e il 1679. Viene attribuita a Denis Veiras (1635/8-1683) (N.d.C.).

(10) Appellativo dato dai rivoluzionari agli aristocratici (N.d.T.).

Cabet. Proudhon, portavoce del popolo delle città, elimina ogni religione dalla sua riflessione, ed Engels, in nome di affermazioni scientifiche che, da un secolo, mal sopportano d'invecchiare, oppone la conoscenza alla religione.

La riflessione utopica, in più di cinque secoli, ha seguito come linea principale, sotto il profilo religioso, l'abbandono di ogni metafisica, di ogni teologia, a favore di una morale che è una deontologia della vita sociale e soprattutto a vantaggio della scienza, e della politica nel senso aristotelico del termine.

L'organizzazione armoniosa della città, il senso morale dei cittadini, alleggeriranno considerevolmente gli impegni posti dal governare gli uomini. In un certo senso le cose si amministrano da sé, o quasi, dalla produzione al libero accesso ai magazzini nazionali: la produzione rimane abbondante grazie allo zelo dei cittadini, e il consumo moderato in ragione della loro frugalità. Il potere esecutivo diventa allora più simbolico che realmente utile.

Nelle utopie, il potere politico è altrettanto indefinito dell'autorità religiosa. La gestione della Repubblica platonica è affidata alla casta dei Custodi che hanno scelto la saggezza e la filosofia come ricchezza terrena. Sono legati alle altre due caste dei guerrieri e dei produttori dai vincoli di una interdipendenza fisiologica all'interno della città.

Nelle *Leggi*, Platone prevede per la designazione dei magistrati un sistema articolato, e la loro competenza territoriale è sottomessa ad un avvicendamento annuale. La Repubblica obbedisce ad un potere senza volto che si confonde con il suo stesso funzionamento organico.

In Utopia, vengono prese le stesse precauzioni, perché la volontà popolare possa esprimersi soltanto nel quadro ristretto di una costituzione immutabile. Il principe viene eletto dal Consiglio dell'isola su una lista di quattro candidati scelti dal popolo. Ma è solo il Consiglio, in ultima analisi, a prendere le decisioni più importanti.

I magistrati della Città del Sole sono scienziati che incarnano le tre virtù: Potenza, Saggezza, Amore: «Si direbbe che questi magistrati utopiani esistano appena come individui. Essi non sono che " trasparenze", a stento visibili, attraverso cui brilla l'Idea» (R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, p. 167).

Nell'*Anatomy of Melancholy*, il dirigismo economico e sociale scompare dietro una vaga nozione di Stato. Se Harrington ammette un Lord Arconte alla testa della Repubblica di Oceana, è per un riguardo nei confronti di Cromwell, Lord Protettore. Ma Harrington precisa che le leggi impediscono ad un uomo di acquisire un'influenza o un'importanza tali da poter modificare in suo favore la nozione di autorità che sta alla Nazione come l'anima al corpo, e tanto meno di mantenersi al potere illegalmente

con un colpo di Stato. Un senato elabora e propone le leggi, un'assemblea le vota.

Idomeneo, monarca del Salento, confida al saggio Mentore le riforme che ha preso in considerazione per il suo Stato; ma gli abitanti di Betica, dice Fénelon, più vicini alla natura, vivono ancor più felici senza leggi.

Sotto i due aspetti del potere religioso e politico, l'autorità del padre viene esorcizzata attraverso re senza effettiva autorità, o principi eletti ma controllati da assemblee. Il comunismo sopprime il diritto di primogenitura, ed anche a Oceana, che pure riconosce la proprietà privata, il privilegio della primogenitura è sconosciuto.

Dove viene accettata simile autorità, si tratta sempre della saggezza di un patriarca, il «metafisico» della *Città del Sole* o il capo clan della *Nuova Atlantide*: immagini rassicuranti di un nonno.

L'abolizione dell'autorità paterna è sottolineata dalla posizione dei bambini in seno all'utopia: essi vengono allevati ed educati in comune. Il loro mantenimento e la loro istruzione sono garantiti dalla Città. Solo la *Nuova Atlantide* e qualche rara utopia puritana riconoscono nella famiglia la cellula della società. Ma Bacone la sottopone all'autorità di un patriarca ed onora l'uomo che può vedere i suoi trenta discendenti: un nonno, un genitore necessario alla conservazione della specie.

Da Platone a Proudhon, i bambini conoscono gli stessi refettori, gli stessi dormitori, gli stessi «asili», la stessa educazione che li prepara a diventare cittadini della nuova società.

Ma in fondo non è la città utopica che si vuole pura a immagine dei bambini? Condanna le distrazioni degli adulti: carte, dadi, caccia, spesso anche vino e tabacco. Moro stesso decide gli svaghi ammessi in Utopia: due giochi di società analoghi alla dama e agli scacchi, giochi di bimbi saggi che hanno rinunciato a diventare adulti per vivere sotto la protezione di una madre possessiva.

L'utopia imprigiona l'individuo nelle norme severe di una società coercitiva. La città, la società, diventa allora la benevola Provvidenza di cui parla Freud a proposito della religione «che è severa soltanto in apparenza» (*L'Avenir d'une illusion*, p. 50). Essa si sostituisce alla religione, mettendo alla portata dell'uomo «la saggezza superiore che presiede ai suoi destini, la suprema bontà che vi si manifesta, la giustizia che vi si realizza».

La società si sostituisce alla madre convogliando su di sé quel che Freud chiamava *libido*, scaturita dai bisogni narcisistici e che si attacca agli oggetti che assicurano la loro soddisfazione (Freud, *L'Avenir d'une illusion*, pp. 62-64). La madre soddisfa la fame, diventando il primo oggetto d'amore del bambino e la sua prima protezione contro i pericoli indeterminati di un minaccioso mondo esterno. Trasceso o sublimato, l'attaccamento alla madre diventa attaccamento alla società. Il padre è stato espulso da questa concezione del mondo e, se ci rifacciamo all'analisi freudiana

sull'origine del sentimento religioso, l'abitante di Utopia non ha più bisogno di creare i suoi dèi, la città radiosa lo protegge. È coercitiva, ma l'individuo non va a cercare nell'angosciante mistero della religione le ragioni di questa costrizione.

L'utopia rimedia ai difetti della civiltà e ai danni che essa cagiona, affermando di sopprimere le sofferenze «che gli uomini s'infliggono vicendevolmente nella via in comune» (Freud, *L'Avenir d'une illusion*, p. 48).

Il fatto che la città radiosa sia una società chiusa permette a coloro che vivono all'interno delle muraglie dorate, nel cuore dell'isola felice, di disprezzare quelli che non appartengono ad essa. In tal modo, gli Utopiani derivano da questa situazione considerata come un privilegio una ragione di più per sopportare i sacrifici necessari al fine di rendere possibile una certa forma di vita comunitaria che esclude ogni libertà individuale, ogni libertà di coscienza, ogni esercizio del libero arbitrio.

Per Freud, il valore particolare delle idee religiose è di condurre a una rinuncia agli istinti primari dell'individuo, di frenare le pulsioni nocive alla vita sociale, come ad esempio impadronirsi di ogni donna, uccidere i rivali, rubare i beni altrui. L'utopia ottiene lo stesso risultato imponendo all'individuo la costrizione di leggi giuste.

Le donne sono in comune, l'amore è libero, ma nello stesso tempo la preoccupazione di garantire la continuità del gruppo toglie ogni piacere fisico e purifica l'atto materiale. E l'educazione dei bambini ad opera della società priva di ogni utilità la famiglia.

I costumi sono pacifici, la guerra deprecata, e l'uccisione di un rivale diventa un gesto improbabile che implicherebbe il castigo più severo, l'esclusione della città radiosa, il ritorno alle tenebre esterne.

Infine, i beni in comune, la libertà di consumo nell'ambito dei magazzini collettivi, estirpano qualsiasi tentazione d'impadronirsi di ciò che appartiene ad altri.

L'utopia libera l'uomo da ogni sentimento di costrizione, perché lo ha contemporaneamente liberato dalla sua angoscia. Ed appare alla coscienza come «un disegno superiore in cui è certamente previsto un perfezionamento dell'essere umano».

Ma, a differenza della religione cui Freud attribuisce questa finalità (*L'Avenir d'une illusion*, p. 49), l'utopia non è «un progetto di cui è difficile divinare la natura», poiché essa propone una felicità terrena, al di là delle acque del sogno o dell'oceano, il Paradiso Terrestre infine ritrovato.

Infatti, per diversi aspetti, l'utopia ricorda il paese immutabile, quello che i miti di tutte le civiltà collocano dopo la morte, come per fissare in un'immagine rassicurante tutte le angosce dell'uomo: i Campi Elisi, i prati beati dove vivevano, secondo Omero, gli eroi morti; la dimora senza lotta e senza odio dove regnano eternamente l'armonia e la pace.

L'Utopia riempie il vuoto fra un Paradiso perduto e una Terra Promessa. E presenta numerose analogie con i riti d'iniziazione poiché tramite essi, come per mezzo dell'utopia, l'individuo varca le soglie della morte per accedere ad una novella nascita, trascende la sua nascita carnale, nega il legame che lo unisce alla carne per venir rigenerato da un grembo di stelle, vinta per sempre la morte.

Per il naufrago che ha appena attraversato l'oceano e mette piede sull'isola felice, come per il dormiente che vive più intensamente lo splendore del sogno rispetto allo stato di veglia, la parola d'ordine resta quella di Avicenna nella sua opera mistica *Il racconto di Hayy ibn Yaqzân* – «il Vivente figlio di Colui che veglia» (cit. in Henry Corbin, *Au pays de l'Imam caché*, in *Eranos Jahrbuch* 1963, t. XXXII, p. 32): «Per quanto tu vada errando, tornerai di nuovo al punto di partenza».

20. I TEMI DEL MILLENARISMO

Al polo opposto dell'utopia, immobile in un eterno presente, i movimenti millenaristi, si caratterizzano per una ripetizione ossessiva dell'avventura del Padre: il popolo ebreo e la sua cerca della Terra Promessa o l'Apocalisse, così come possono concepirla uomini frustrati.

Questa ripetizione, questa ri-attualizzazione sono in verità altrettanti tentativi di sostituzione. Numerosi sono i messia generati dai movimenti millenaristi: essi cercarono di guidare il popolo eletto sulla scia di Mosè, ordinando di sterminare gli infedeli incontrati sul loro cammino; numerosi sono i Precursori che annunciarono l'imminente Parusia, ordinando la purificazione preliminare della terra: il massacro degli empi.

L'archetipo del cammino verso la Terra Promessa ha sovrapposto all'Europa o al Nuovo Mondo la toponimia dell'Antico Testamento, resuscitando Sion o fondando nuove Gerusalemme.

I flagellanti hanno segnato col loro sangue le strade della redenzione d'Europa, ed i mormoni nel XIX secolo cercavano la Terra Promessa al termine dell'estenuante cammino nel deserto dell'Utah. Questo esilio, questa strada nel deserto, sono stati sostituiti spesso, simbolicamente, da un cammino nel tempo, dall'attraversamento di un'età di sofferenza e d'ingiustizia, replica della cattività d'Egitto o dell'esilio di Babilonia, analoga a quella che annunciava Baruch nella sua *Apocalisse*, o alla cattività della tomba di Cristo in mano agli infedeli, i Saraceni, in cui alcuni mistici, come San Bernardo, ravvisavano le orde dell'Anticristo.

Joseph Smith, il profeta fondatore dei Santi dell'Ultimo Giorno, è stato un Mosè somigliante a tutti coloro che, nei secoli, si sono posti in capo dei movimenti millenaristi, sostituendosi, in tal modo, al Padre. Il fatto che avesse trovato le Tavole d'oro di Nephi – il *Libro dei Mormoni* – sottolinea ancora questo desiderio inconscio, sottintendendo anche, come ritenevano certi razionalisti del XIX secolo, che la scienza di Mosè e la sua ispirazione derivavano dall'Egitto. Joseph Smith, come Mosè, si trovò in possesso di

nuove Tavole della Legge, e per ciò profeta di una Nuova Alleanza. Ma, prima di lui, altri mistici avevano operato lo stesso *transfert*.

I capi spirituali dei flagellanti italiani del XIII secolo facevano affidamento su una Lettera celeste analoga a quella che avevano ricevuto, più di un secolo prima, Pietro l'Eremita o il Signore d'Ungheria, secondo le tradizioni popolari dell'epoca. Questa Lettera ripete, secondo uno schema immutabile, l'avventura del Sinai. Una tavoletta di marmo emanante una luce soprannaturale era discesa dal cielo sull'altare della chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme, in presenza di una folla di fedeli. Era apparso un angelo ed aveva letto ad alta voce il messaggio che Dio vi aveva inciso a beneficio degli uomini. Nel 1510, un'altra Lettera divina aveva permesso ad un visionario, il Missionario dell'Alto Reno, di fondare una setta anticlericale: la Croce gialla.

Le profezie di Isaia che, secondo l'esegesi tradizionale, predicavano l'avvento del Cristo, diedero origine, da un secolo all'altro, ad un ciclo di leggende che annunciavano la comparsa di un nuovo Unto dal Signore. Tanchelmo si proclama detentore e depositario dello Spirito Santo, allo stesso titolo di Cristo. La sua vicenda illustra in modo sorprendente questa volontà di sostituirsi al Padre, caratteristica di tutti coloro che hanno guidato i movimenti millenaristi. L'acqua delle sue abluzioni diventa la sacra sostanza di una nuova Eucarestia. «Giunse al punto di farsi portare una statua della Vergine per sposarsi solennemente con essa in presenza di un'immensa moltitudine» (Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, p. 46).

La leggenda di re David addormentato nella sua tomba e pronto a ricomparire ha chiaramente ispirato il mito dell'imperatore cristiano – Carlomagno o Federico – similmente dormiente nel suo sepolcro e pronto a risvegliarsi per riunire sotto il suo scettro una cristianità riconciliata. Dalla seconda metà dell'XI secolo al XIII, numerosi ispirati affermano d'incarnare l'Imperatore cristiano, il Saggio inviato da Dio per punire la Chiesa e regnare sul mondo in nome di Cristo. Nel 1348, sono le profezie di Isaia a ricevere una nuova interpretazione, annunciando la venuta di Conrad Schmid, unico testimone della verità, messia di Dio sulla terra: uno dei capi dei flagellanti di Turingia.

Queste esemplificazioni individuali non fanno che riprendere, in momenti storici precisi, un tema-guida dell'Occidente, che vuole sostituirsi al popolo ebreo nel favore divino, e giustifica questa pretesa con accuse rivolte al popolo eletto, sempre le stesse, dall'epoca del suo incontro-scontro con l'Impero romano.

Gli Ebrei vengono espulsi da Roma nel 139 a.C., sotto l'accusa di «contaminare i costumi romani con i loro riti religiosi». Infatti, il loro monoteismo favorì numerose conversioni ma, nello stesso tempo, li identificava con il Padre opponendoli alla *religio* della città.

La conversione individuale del proselita o del *metuens* si contrappone alla passività del cittadino, devoto fin dalla nascita agli dèi protettori della città, compiendo i riti dovuti più per conformismo sociale che per una sentita adesione allo spirito religioso della città.

Agli occhi della Chiesa cristiana, il giudaismo è il vivente testimone delle Scritture, ma agli occhi del cristianesimo popolare esso incarna ogni peccato ed ogni impurità. Il giudaismo, nell'inconscio dell'Occidente, è il Padre colpevole di aver reso impura la Madre, meritevole dunque di castigo. L'idea d'impurità ispira tutti temi dell'antisemitismo. A seconda dei periodi storici, vi si aggiungono motivi secondari, nuove accuse: poteri magici derivati dal diavolo, grande sapienza al punto di diventare inquietante, potenza illimitata data dal possesso di misteriose ricchezze – altrettanti attributi del Padre come lo vede il bambino. Quando ricompaiono le vecchie profezie escatologiche, l'Anticristo fa tutt'uno con Satana di cui gli Ebrei sono considerati il popolo: è un altro modo di negare la loro presunta «elezione divina». Gli Ebrei «nell'iconografia tradizionale, venivano raffigurati spesso come diavoli con barba e corna di caprone, tanto che nelle città le autorità ecclesiastiche e secolari si sforzavano di far portare loro delle corna sul cappello» (Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, p. 69).

Infatti, l'Ebreo rappresenta per l'Occidente lo spirito critico, la liberazione dell'individuo, affrancato dalle strutture repressive della città tradizionale mediante il libero arbitrio. È il simbolo del tempo che trascorre in attesa della Terra Promessa e del Messia. Il giudaismo è stato per l'Occidente il Padre, così come esso viene concepito in tutte le società mediterranee: il padre che porta il ragazzetto al bordello perché faccia il suo apprendistato d'uomo, a scuola, nei campi, a caccia, tra gli uomini che deve sforzarsi d'imitare. Il giudaismo ha rivelato l'Occidente a se stesso, dandogli la *Bibbia* e poi il *Vangelo*, strappando l'individuo ai riti della collettività per lasciarlo faccia a faccia con la propria coscienza, con il suo Dio.

Dalle origini del cristianesimo, ogni gruppuscolo millenarista si è sognato popolo eletto, pronto ad assumere la parte dell'uomo nel contratto della Promessa.

Le riflessioni antisemite di Lutero hanno inciso sul pensiero dei riformati, che intendevano convertire gli Ebrei alla loro fede considerata più «illuminata» del cattolicesimo e sostituirsi ad essi nel favore divino.

«Intorno al 1520, gli anabattisti si consideravano i soli eletti, e ritenevano le loro comunità le sole ad essere guidate direttamente da Dio: piccole isole di giustizia in un oceano di iniquità» (Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, p. 263).

Nel 1830, sono i mormoni a pretendere di aver ritrovato il loro posto fra le tribù d'Israele e, in tempi più vicini a noi, alcune sette avventiste intendono riprendere in esame il piano di elezione divina, fissando esse

stesse il numero degli eletti destinati ad essere risparmiati alla fine dei tempi.

Il cristianesimo si è impossessato a sua volta della maschera del padre, strappando l'uomo-bambino alla dolcezza dei beni di questo mondo, al loro godimento. E, da parte sua, la Chiesa di Roma ha preso il posto del popolo eletto nelle persecuzioni. «Non è poco per un cristiano odiare o disprezzare o voler trattare in modo umiliante la razza da cui sono usciti Cristo o la Madre Immacolata. È perché lo zelo amaro dell'antisemitismo alla fine diventa sempre zelo amaro contro lo stesso cristianesimo (...) Ai nostri giorni, la passione d'Israele assume sempre più distintamente la forma della croce» (Jacques Maritain, cit. in R. Loewenstein, *Psychoanalyse de l'antisémitisme*, p. 132).

I movimenti millenaristi si sono trasformati rapidamente in movimenti anticlericali. Confuse rappresentazioni di morte e di castigo si sono sovrapposte nel pensiero di coloro che accusavano gli Ebrei di flagellare l'ostia per prolungare la Passione di Cristo, e che si flagellavano pensando a Cristo. La distruzione dell'immagine del Padre ha portato gli ispirati ed i loro fedeli a disprezzare i sacramenti della Chiesa, a profanare l'ostia, a massacrare i sacerdoti che il popolo chiamava Padri. Dal XIII al XV secolo, le diverse guide spirituali dei movimenti millenaristi hanno accusato la Chiesa di praticare l'usura e di voltolarsi nella lussuria, riprendendo così i temi dell'antisemitismo.

In quasi tutti i movimenti millenaristi, come ha osservato Norman Cohn nel suo libro (p. 78), la lotta contro l'Anticristo ha il sopravvento sulla Buona Battaglia, la lotta per il Cristo. L'immagine dell'Anticristo si sovrappone a quella di Cristo nella coscienza di coloro che combattono contro il regno dell'ingiustizia, saccheggiando chiese e bruciando conventi.

Il sentimento di aver ucciso il Padre o di averlo sostituito provoca un diffuso senso di colpa che ben si manifesta nelle sanguinarie penitenze corporali cui si sottopongono i flagellanti e nel massacro degli impuri: si tratta del sentimento di «tragica colpevolezza», di cui parla Freud.

Per diversi aspetti, i membri dei movimenti millenaristi sono «fratelli congiurati», uniti da uno stesso senso di colpa (cfr. Freud, *Moïse et le monothéisme*, p. 132). Sono isolati dal resto del mondo e la loro ascesi espiatoria li separa, loro, gli Eletti, che hanno coscienza della propria colpa, dai reprobati che, nella loro malizia, la ignorano.

La *Bundschart*, nel 1515, vuole liberare la terra dai blasfemi. Nel 1520 la Lega degli Eletti, fondata da Müntzer, afferma che tutti gli uomini sono fratelli e si amerebbero come fratelli se i vizi del mondo, incarnati dagli empi, non lo impedissero.

Il diffuso senso di colpa dei «fratelli» esige il massacro riparatorio degli impuri: gli Ebrei, i Saraceni e, soprattutto, quel nemico senza volto che

appare alla coscienza dei miserabili: *Dives*, il Ricco, secondo i millenaristi egualitaristi del XIV secolo; il Signor Capitale, come lo chiamerà più tardi Marx.

Alle profetiche minacce dell'Apocalisse ha corrisposto, durante i secoli, il massacro di coloro che venivano considerati impuri ed empì. Le bande guidate da Eudes della Stella devastano ogni cosa al loro passaggio, infierendo soprattutto sui reprobì: preti e monaci.

All'inizio delle Crociate e delle prime ondate millenariste, gli Ebrei furono le vittime designate dal popolo, che voleva purificarsi con un bagno di sangue prima di mettersi in marcia verso la Terra Promessa, malgrado la protezione ed i reiterati interventi dei vescovi.

La caduta di Gerusalemme fu seguita da una vera e propria ecatombe: i cavalli sguazzavano nel sangue nel quartiere del Tempio di Salomone. «Quanto agli Ebrei di Gerusalemme, si rifugiarono nella grande sinagoga dove furono tutti bruciati vivi» (Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, p. 57).

A questi massacri, a questi bagni di sangue corrispondono, nella storia contemporanea, gli identici eccessi delle purghe rivoluzionarie o dell'entusiasmo dei popoli che conquistano l'indipendenza, la follia sanguinaria del nazismo e la fanatizzazione di certi movimenti millenaristi africani.

Questi eccessi, questa *ubris* dei movimenti millenaristi, ricompare nella visione delle beatitudini terrene riservate agli eletti.

Il giorno della venuta del Messia, dice Baruch, ogni vite porterà diecimila tralci, ogni tralcio diecimila gambi, ogni gambo diecimila grappoli, e ogni grappolo produrrà venticinque litri di vino. Similmente, ogni seme d'orzo produrrà diecimila spighe, recanti ciascuna diecimila chicchi ed ogni chicco darà dieci libbre di farina. Lattanzio annuncia che il miele sgorgherà dalla roccia e fonti di latte e di vino zampilleranno dalla terra (Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, p. 25).

Ma se il Messia è presente, essendo venuto a guidare una comunità di eletti, i suoi fedeli intendono godere subito dei beni materiali promessi. I discepoli di Tanchelmo o di Eudes della Stella trascorrono il tempo banchettando, dopo essersi sbarazzati dei loro poveri abiti per indossare vesti di seta e adornarsi con gioielli provenienti dai loro sacchetti.

Indubbiamente, il Millennio assume un significato più spirituale: nelle profezie di Gioacchino è Regno dello Spirito, suggellando la storia umana dopo il Regno del Padre o della Legge e il Regno del Figlio o del Vangelo. Segna tuttavia un'apoteosi che è anche felicità e benessere materiali: un'era di abbondanza senza fine, la realizzazione delle parole del Vangelo: «Or voi siete quelli che avete perseverato meco nelle mie prove; e io dispongo che vi sia dato un regno, come il Padre mio ha disposto che fosse dato a me, affinché mangiate e beviate alla mia tavola nel mio regno, e sediate sui troni, giudicando le dodici tribù d'Israele» (*Luca*, XXII, 28-30).

Del resto, era abbastanza difficile parlare di nutrimento «spirituale» a orde di affamati. E poiché il lavoro è conseguenza del peccato originale, compimento della dura parola divina («Ti guadagnerai il pane con il sudore della fronte»), la prosperità del Millennio non dovrà nulla al lavoro, essa è il prezzo della riconciliazione di Adamo con il suo Creatore.

Ma, dato che un atto materiale ha cagionato la caduta dell'uomo, gli eletti si vogliono puri, mondi di ogni sozzura, ponendo la castità al di sopra di ogni altra virtù. Alcuni si spingono al punto di esecrare il matrimonio in quanto atto impuro. Presso gli anabattisti, i rapporti sessuali erano rigidamente regolamentati; tuttavia era ammesso il matrimonio, per quanto lo considerassero empio quasi quanto l'adulterio.

Le parole prostituzione, fornicazione, ritornano spesso negli anatemi e nelle maledizioni che essi pronunciano prima di sguazzare nel sangue degli empi. La nemica, la Chiesa di Roma, è chiamata la Grande Prostituta, la Prostituta scarlatta, Babilonia: rappresenta tutte le depravazioni sessuali, tutte le impurità che gli eletti aborriscono.

L'eletto dei movimenti millenaristi coltiva gli stessi sentimenti del bambino che ha appena scoperto il segreto della sua nascita e prova per i suoi genitori odio e disprezzo, mentre il cittadino di Utopia rimuove questa immagine eliminando la figura del Padre e sostituisce l'immagine della Madre con quella della società giusta.

In tal modo, i movimenti millenaristi si contrappongono alle utopie con le quali sono stati troppo spesso confusi, alle città radiose scoperte senza fatica e accessibili in qualunque momento storico, senza il problema del compimento di una promessa divina.

Il regno verso cui tendono i millenaristi differisce dall'utopia poiché esso è promessa di una felicità senza fine, godimento di tutte le ricchezze di questo mondo, mentre l'utopia è moderazione, vita frugale rigidamente regolata dalla città.

L'iperbole di gioia, l'*ubris* derivata dalla presenza di Dio fra gli uomini, non ha nulla da spartire con la tutela delle leggi giuste. I messia, tutti presi dalla loro missione divina, sono persone conosciute, il cui nome ha spesso varcato i secoli e si considerano sempre oggetti di una particolare benevolenza o favore divini, ciabattini, panettieri, pastori o suonatori di tamburello che fossero. La città radiosa dell'utopia è diretta da individui anonimi, gli scienziati della Casa di Salomone, i principi-filosofi il cui potere è consacrato dalla saggezza, patriarchi designati da gruppi numericamente definiti, o magistrati che incarnano determinate idee: Metaphisicus, Potenza, Amore, Saggezza, la cui scienza ed erudizione ne giustificano la consacrazione.

Infine, i gruppi dei «fratelli congiurati» tendono a universalizzarsi, a far partecipi altri del loro senso di colpa, a circondare l'intero mondo d'un cerchio di sangue che lo separi dai reprobis. Tutti i messia si sono autoprocla-

mati portatori di un Vangelo eterno, di un messaggio che dovevano trasmettere all'intera umanità: più tardi, anche i rivoluzionari vorranno estendere al mondo intero la loro visione di una società rinnovata, rigenerata.

Al contrario, la città radiosa è chiusa nelle sue mura concentriche o in isole fortunate, poco o punto preoccupata di farsi conoscere dal resto del mondo con cui non intrattiene rapporti, salvo che mediante mercanti o sapienti che viaggiano in incognito per raccogliere ciò che ritengono utile, senza tuttavia la benché minima intenzione di rivelare la strada che conduce alla Città del Sole.

L'utopia è una negazione del mondo e dei suoi conflitti, ed offre agli uomini l'immagine di una società perfetta. I cittadini delle utopie fanno parte di un popolo eletto o, per vie misteriose, «illuminato». Mai essi provano il sentimento di appartenere al resto dell'umanità, né il desiderio di donare la loro città al mondo, per migliorarlo, non più di quanto un bambino possa voler dividere con altri la tenerezza della madre.

L'Utopiano, sin dalla nascita, indossa la perfezione della sua società così come si veste di abiti sontuosi o semplici, quasi delle uniformi che meglio lo confondono con la folla di altri figli della stessa città perfetta. È dunque diverso dall'«uomo morale», dal santo o dall'eroe che seguono la loro difficile via per amore dell'umanità. I capi dei movimenti millenaristi hanno accettato quasi sempre con serenità le persecuzioni e i supplizi che segnavano la fine della loro missione: imprigionati a vita in gabbie di ferro, murati nelle torri o arsi vivi, nessuno di essi ha mai rinnegato la speranza di rigenerare l'umanità con il suo sacrificio.

L'utopia è una città chiusa, il Millenarismo una tempesta che deve mondare l'umanità dei suoi peccati per volontà di Dio, lasciando in eredità ai fratelli congiurati i beni della terra.

La contrapposizione fra Millenarismo e utopia sottolinea la diversa appartenenza sociale dei creatori di utopie e dei messia che hanno guidato i movimenti millenaristi, e degli eletti che li hanno seguiti.

Sono «immense moltitudini», «folle grossolane», a seguire Eudes della Stella, lui stesso figlio cadetto di nobile famiglia spogliato di ogni patrimonio dal diritto di primogenitura; sono i *pauperes* a partire alla conquista della Terra Santa.

Sant'Andrea appare ad un contadino, rivelandogli il luogo dove era nascosta la Santa Lancia e annunciandogli che Dio aveva scelto i poveri fra tutti «perché essi sorpassano per merito e grazia gli altri uomini».

I messia, come ha sottolineato Norman Cohn (*Les fanatiques de l'Apocalypse*, p. 77), appartengono ai ceti inferiori della società, sono generalmente «membri del basso clero in rotta con la loro parrocchia, monaci fuggiti dal convento, clerici degli ordini minori, laici che, a differenza della restante popolazione, hanno potuto accedere ad una certa cultura, artigiani, soprattutto, o piccoli funzionari, ed anche nobili di rango modesto».

Ma Jacob era un pastore e sono «pecorai» quelli che riunisce attorno a sé nel 1251. Storch era un tessitore, Müntzer un modesto prevosto e sono i minatori di Zwickau che lo seguono alla conquista del Regno, nel 1521.

Il XV secolo ha assistito alle gesta del Suonatore di tamburino di Niklashausen – un pastore ispirato – e degli anabattisti che abbandonano campi e laboratori artigiani per adempiere la parola di Dio.

I movimenti millenaristi, col trascorrere dei secoli, si sono identificati con il popolo e la nozione mistica di «popolo puro» è nata dal loro slancio, per divenire poi dottrina rivoluzionaria. Così, il Complotto degli Uguali, concepito in un carcere da Babeuf e Buonarroti, ottiene, in un primo tempo, l'entusiastico appoggio del popolo di Parigi; così Proudhon riprende e organizza sistematicamente le aspirazioni della classe operaia in mille pubblicazioni; così Marx rielabora scientificamente una volontà di azione popolare fino ad allora poco consapevole e dispersa; così Lenin e Mao Tse-tung danno precisi indirizzi rivoluzionari a popoli che avevano perso, con la fame e la miseria, il senso stesso della rivolta.

L'utopia rappresenta le aspirazioni della borghesia, al polo opposto di ogni riflessione rivoluzionaria, di ogni rigenerazione della società ad opera della sola mistica virtù del popolo. Indubbiamente l'utopia è consapevole delle diseguaglianze sociali e dell'abisso che separa ricchi e poveri, ma essa risolve tutti i problemi sociali con una pianificazione che, una volta messa a punto dai principi-filosofi, non può più venir contestata o rimessa in discussione.

Il legame esistente fra i tanti creatori di utopie è costituito da aspirazioni analoghe, in realtà aspirazioni di una stessa classe sociale, che esprimono uno stesso rifiuto della violenza nel risolvere i conflitti sociali, e un medesimo rifiuto dell'universalismo rivoluzionario; potremmo forse parlare di un «nazionalismo utopistico» opposto all'«universalismo millenarista». La città radiosa pretende dai suoi abitanti uno stesso amore del lavoro, una vita decorosa e frugale: un ideale borghese che si contrappone alle urla di coloro che vogliono realizzare in questo mondo una società senza altre leggi che la voce delle coscienze individuali, armoniosamente accordate quando i tempi saranno maturi.

21. L'UTOPIA DEI TEMPI MODERNI

Forse sarebbe possibile, con l'aiuto di questi dati, mettere a punto una filosofia della storia, ma non è questo che qui interessa. Dobbiamo accontentarci di riflettere sugli elementi in nostro possesso, senza lasciarci prendere dalla tentazione di trarre dallo studio degli avvenimenti che si sono succeduti nel tempo una legge valida per quelli che verranno, cosa che del resto è al di fuori delle possibilità, se non delle pretese, delle scienze umane.

Da questo esame comparato dell'utopia e dei movimenti millenaristi è possibile trarre due conclusioni. L'utopia, come abbiamo visto, esprime una volontà inconscia di tornare alle strutture della città delle civiltà tradizionali, e questo desiderio s'incarna negli stessi simboli in cui una persona potrebbe proiettare un'angoscia analoga a una medesima aspirazione inconscia. L'utopia racchiude queste città radiose nelle strutture costrittive delle civiltà tradizionali. Abbiamo appurato quanto sia arduo pronunciarsi sulla genesi dell'*Utopia* di Tommaso Moro; influenza di relazioni di viaggio che descrivono l'Impero dell'inca Yupanki e convergenza dell'angoscia della borghesia inglese del XVI secolo, si coniugano nel pensiero di Moro ritrovando una città analoga a quella che avrebbero potuto descrivere dei viaggiatori di ritorno dal Nuovo Mondo, una città che inoltre assomiglia in molti punti alla Repubblica platonica.

Queste convergenze, perché non è più possibile parlare di somiglianze fortuite, giustificano l'uso del simbolismo onirico per spiegare la visione utopica del mondo nel pensiero occidentale, dai precursori di Platone ai nostri giorni.

Diverso il caso dei movimenti millenaristi che hanno ripreso e riprendono scenari conosciuti: le gesta del Popolo eletto o la Parusia secondo l'*Apocalisse* di San Giovanni danno vita ad una mistica del Popolo, fondamento di ogni spirito rivoluzionario.

Se la convergenza è un'ipotesi ammissibile per spiegare il simbolismo delle utopie, la diffusione resta il solo modo che ci permetta di capire in

altre civiltà la ricerca della Terra Promessa e l'attesa della venuta d'un Messia.

Abbiamo seguito, nelle sue linee generali, il cammino del giudeo-cristianesimo in Occidente e abbiamo visto sbocciare, come i germogli di uno stesso ramo, le idee che ne sono scaturite fino alla nozione di dittatura del popolo.

Dobbiamo dunque ammettere che manifestazioni analoghe, studiate o segnalate dagli etnologi in altre civiltà, siano altrettante conseguenze dello sviluppo dell'Occidente cristiano: uno *shock* culturale brutale che spezza in una sola volta l'oppressione delle tradizioni, e di cui nulla ci permette oggi di prevederne l'evoluzione a lungo termine.

Tutto ciò induce a considerare la rivelazione mosaica e l'avvento del cristianesimo come avventure uniche nella storia dell'umanità: archetipi irriducibili.

L'Occidente ha dunque diffuso nel mondo le nozioni di libero arbitrio e di libertà di coscienza, l'idea che il tempo è un fattore di perfezionamento, perché scorrendo avvicina un avvenimento provvidenziale – l'idea di progresso.

La civiltà occidentale è percorsa da questo doppio movimento: in cammino verso la Terra Promessa, verso il Progresso, e contemporaneamente ansiosa di ritornare alle origini: rivoluzione o pianificazione imposta dai principi-filosofi.

È interessante notare che Israele, punto di partenza di una dinamica della Storia, è nel XX secolo la realizzazione di un Millenarismo che ha raggiunto il suo scopo, e di cui il sionismo è stata l'ultima manifestazione.

Diversi scrittori si sono ingannati sulle strutture dello Stato ebraico, come lo chiama Teodoro Herzl, ed hanno voluto vedervi un'utopia. In realtà, Israele non è uno Stato modello costruito per il popolo ad opera della sola volontà di tecnici illuminati: è il frutto di una adesione totale e incondizionata dei suoi cittadini, della loro attiva partecipazione, il risultato dello sforzo incessante delle passate generazioni e del loro sacrificio.

Il fondamento di Israele è il cittadino. È dunque su di lui che è costruito lo Stato, ed è per mezzo di lui, con la costanza della sua adesione, che lo Stato vive.

Al contrario delle utopie, lo Stato ebraico non è nel cervello dei principi-filosofi, non è immobile in un eterno presente, in una perpetua beatitudine: è in divenire, poiché è a sua volta la realizzazione o il compimento transitorio di un fine escatologico.

Indubbiamente, diverse sue strutture fondamentali si sono ispirate alla dottrina di Proudhon. Ma sarebbe sbagliato pensare che tali strutture siano immutabili. Diversi autori hanno parlato di «degradazione», mentre si tratta della necessaria trasformazione di ogni essere vivente, della sua evo-

luzione nel tempo, del suo adattamento ad un ambiente circostante esso pure in trasformazione.

Se Israele non fosse cambiato dall'epoca delle prime comunità agricole, si sarebbe forse potuto parlare di sclerosi, di movimento millenarista divenuto utopia, come quelle comunità religiose americane che si sforzano di mantenere, per custodire la loro purezza originaria, gli abiti, le tecniche e le abitudini puritane del XVI secolo.

Scaturigine dei movimenti millenaristi, Israele è anche una tappa importante nella storia del pensiero utopico. Spesso le utopie hanno, per così dire, ritrovato – sempre che non se ne siano ispirate direttamente – gli Esseni, descritti da Plinio nella sua *Storia naturale* (V, xv, 73): un popolo puro che viveva in remote e inaccessibili cittadelle sul Mar Morto, perpetuandosi nei secoli mediante una saggia cooptazione, ma dove tuttavia non poteva nascere nessuno perché le donne, sempre secondo Plinio, vi erano escluse.

Il *kibbutz*, cellula dello Stato ebraico, ha ritrovato le strutture comunitarie prudhoniane e, di là da queste, l'orizzonte limitato e protettivo della città radiosa. Simbolo di questo dualismo, il villaggio di Nahalal è costruito su una pianta circolare. Circondato da cerchi concentrici di campi coltivati e di maggesi, esso suggella con il simbolo dell'utopia la valle di Jezreel, il campo di battaglia dove si affronteranno, alla Fine dei Tempi, i Figli delle Tenebre e i Figli della Luce: la pianura di Armageddon.

Erede del cammino verso la Terra Promessa, l'Occidente ha fondato su questo tema la sua fede nel progresso: una religione dei tempi moderni che si è fatto carico, come una missione, di annunciare al resto del mondo.

Ma, contemporaneamente, l'utopia ritrova nel pensiero odierno il suo ruolo di sogno protettivo, il suo valore di rifugio. L'avvenire della scienza si confonde con il futuro dell'umanità e, dichiarando risolte le angosce del presente, consente di evitare lo scoglio dei problemi sociali che nessuna tecnica della materia potrà mai risolvere.

Francesco Bacone aveva scelto come simbolo della nuova scienza una caravella a vele spiegate che attraversava le Colonne d'Ercole alla conquista del Nuovo Mondo. La nostra scienza ha preso come simbolo un vascello spaziale in orbita attorno alla terra, proteso alla conquista dello spazio. Queste due immagini dimostrano che lo spirito che anima la ricerca scientifica non è cambiato dal XVII secolo.

Per quanto si risalga a ritroso la storia della filosofia greca, troviamo sempre un modo di conoscenza razionale opposto ad una modalità irrazionale di percezione del mondo. Il confronto scienza-religione non è certo un fenomeno d'oggi.

L'utopia si caratterizza per l'accento particolare ch'essa pone sulla conoscenza razionale, ribadendo con ciò la sua funzione di sogno rassicurante, negatore di ogni angoscia. Un po' alla volta, gli utopisti, preparando

la strada all'Occidente, sono venuti teorizzando uno sviluppo pressoché illimitato della scienza, del perfezionamento delle tecniche e, contemporaneamente, delle possibilità operative dell'uomo. Il sogno ha precorso o sorpassato la realtà senza tuttavia prevederla, perché esso molto spesso rappresenta più una particolare rielaborazione del passato che una premonizione.

La fantascienza, come l'utopia con cui presenta innegabili analogie, è a un tempo un genere letterario ed espressione di un'epoca: un altro sogno dell'Occidente. Sarebbe impossibile scriverne la storia senza menzionare il celebre passo di Aristotele: «Se le spole tessessero da sole, se i plettri sonassero la cetra...» (*Politica*, IV, 3).

Se Moro si accontenta di un'incubatrice artificiale e di tetti stagni, la Città del Sole di Campanella sperimenta i battelli a ruota e gli aratri a vela. La Casa di Salomone occupa una posizione predominante nella *Nuova Atlantide* di Bacone, rappresenta la parte più dinamica di una società votata al progresso scientifico e al dominio della natura.

Gli utopisti sperano dalla macchina che essa faciliti la vita dell'uomo lasciandogli il tempo di coltivare il proprio spirito, di migliorare corpo ed anima. Il progresso tecnico diventa un mezzo di perfezionamento dell'uomo. Quando Mercier fa del telescopio «il cannone morale che ha abbattuto tutte le superstizioni», riassume in una battuta il pensiero del Secolo dei Lumi. Fourier annunzia un'umanità rigenerata dalla scienza, dotata perfino di un sesto senso come «gli abitanti di altri pianeti».

In tal modo, la scienza e la città radiosa sono strettamente associate nel pensiero degli utopisti.

La natura è doma, completamente sottomessa all'uomo, le malattie sono state sconfitte e «l'enigma doloroso della morte», come scrive Freud, viene puramente e semplicemente negato in quanto tale. Quel che Freud chiama narcisismo naturale dell'uomo può svilupparsi completamente perché l'abitante della città radiosa, grazie alla scienza, non si sente più né debole né disarmato davanti alla natura: egli è protetto nei confronti della schiacciante supremazia della natura.

La religione non ha più bisogno di correggere le imperfezioni della cultura – imperfezioni o limiti tanto dolorosamente avvertiti dalle persone (Freud, *L'Avenir d'une illusion*, p. 55). La cultura non è più imperfetta; al contrario, mediante la scienza, sua diretta emanazione, assicura la perfezione umana, la felicità terrena, il riordino di un universo sgombro di ogni angoscia.

La scienza, come l'utopia, è un puro cristallo prodotto dalla cultura, come il diamante è un cristallo di carbonio puro; essa possiede la dura e netta geometria come un diamante.

Tutti i terrori, tutte le sofferenze, tutte le paure della vita sono assenti nella perfetta visione della città radiosa e, a maggior ragione, nelle pro-

messe della scienza. Entrambe costituiscono, in primo luogo, un anti-rischio, una pianificazione del futuro.

«L'impressione terrificante della solitudine o dello sconforto infantile ha risvegliato il bisogno d'essere protetto – protetto in quanto amato» (Freud, *L'Avenir d'une illusion*, p. 79). Abbiamo visto come l'angoscia dell'Occidente fosse assai vicina, nelle sue manifestazioni, all'angoscia infantile di cui parla Freud, ed inconsciamente ha fatto ricorso agli stessi rimedi.

«L'angoscia umana davanti ai pericoli della vita si placa al pensiero della benevola Provvidenza divina. L'istituzione di un ordine morale dell'universo garantisce la realizzazione delle esigenze della giustizia, tanto spesso rimaste disattese nelle civiltà umane, e il prolungamento dell'esistenza terrena in una vita futura fornisce la cornice di tempo e di luogo in cui questi desideri si realizzeranno» (Freud, *L'Avenir d'une illusion*, p. 80).

Questo passo di Freud è dedicato ad una certa funzione della religione; tuttavia si adatta forse meglio alla scienza il cui «benevolo regno» prende il posto di quello della Divina Provvidenza. Abbiamo visto quanto Bacon si preoccupi di accordare la società con la nuova scienza. *La Nuova Atlantide* è il logico complemento del *Novum Organum*. Una analoga ricerca di un ordine morale dell'universo ha condotto i fisiocrati a scoprire – dopo Rabelais – nel corpo umano le leggi di circolazione della ricchezza.

Ma, dal XVII secolo, il mondo viene concepito come un'armatura di leggi che sta all'uomo scoprire e applicare.

Saint-Simon ha progettato con questo spirito il piano della società futura, secondo leggi che sono corollari della grande Legge cosmica. Auguste Comte iscrive il divenire delle società nello schema del mondo, e Fourier pretende quasi d'essere un nuovo Newton perché ha avuto la rivelazione di una legge di attrazione universale valida per le società umane e per il governo degli uomini.

«Le stesse leggi morali su cui sono state costruite le nostre civiltà governano l'universo» (Freud, *L'Avenir d'une illusion*, p. 50). Questa affermazione, di cui Freud riconosce una delle pretese della religione, è valida per la scienza a partire dal XVII secolo, ma anche per le città degli uomini che, in ogni spazio e in ogni tempo, hanno voluto riprodurvi l'armonia cosmica al fine di integrarvi l'uomo, inserendolo in un orizzonte stabile e rassicurante.

Tuttavia, contrariamente all'utopia, la scienza non è ferma nel tempo, immobile in un eterno presente: per definizione, essa è movimento e sviluppo, e deriva dal Millenarismo la nozione di progresso, di perfezionamento, che discende da un cammino nella dimensione del tempo.

Nella nostra civiltà materialista, la visione di un mondo rigenerato dalla scienza ha sostituito quella della Terra Promessa. Il progresso tecnico-

scientifico ha ritrovato le tre tappe della mistica ebraica, che articola così il cammino verso la Terra Promessa:

- i tempi che hanno preceduto l'avvento del Messia;
- il regno del Messia;
- i tempi dopo la venuta del Messia.

Gioacchino da Fiore aveva proposto, per giustificare la sua speranza millenarista, una storia dell'umanità suddivisa in tre periodi:

- l'età del Padre o della Legge;
- l'età del Figlio o del Vangelo;
- l'età dello Spirito, apoteosi dell'umanità.

Le nostra concezione di un progresso ha ripreso queste tre tappe e, dopo Condorcet e il suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, apparso nel 1795, Auguste Comte fa propria, nel suo corso di filosofia positiva, nel 1842, la nozione stereotipa delle tre età dell'umanità.

Le scienze dell'uomo hanno cercato in tutti i modi d'integrare in questo quadro tripartito i dati nuovi che venivano raccogliendo. Klemm, nel 1848, riprende a sua volta il tema delle tre età: stato selvaggio, stato pastorale, e quindi civiltà, propriamente detta, che egli chiama «età della libertà».

Come già le guide spirituali dei movimenti millenaristi, i filosofi materialisti hanno detto di annunciare la Terza età, quella del Positivismo o della Civiltà, come Gioacchino da Fiore, nel 1195, annunciava l'età dello Spirito.

Allo stesso modo dell'utopia, che esorcizza l'immagine della Città di Dio per riallacciarsi alla città delle civiltà tradizionali, la scienza occidentale ritrova il suo ruolo di gnosi che illumina a beneficio dell'uomo lo schema del mondo, uno schema da cui sono state escluse l'ombra della morte e l'incertezza dell'umana avventura.

Se il credente non è mai completamente sicuro di aver placato il corruccio divino, il cittadino d'Utopia è certo del suo trionfo sulla natura, di vincere la malattia e di sconfiggere la stessa morte.

Una celebre attrice dichiarava che non avrebbe mai avuto sessant'anni, perché la scienza avrebbe vinto la vecchiaia, realizzando il sogno in cui vivono gli uomini del Mondo Nuovo.

In tal modo, la scienza esorcizza l'angoscia umana riconciliando l'uomo con la crudeltà del suo destino, che, grazie ad essa, diventa il meno perfido possibile. I tesori che la scienza dona agli uomini sono la contropartita delle privazioni che impone la vita in comune. Ma i cittadini della Nuova Atlantide accettano la costrizione di leggi giuste, perché in tal modo gli scienziati e i sapienti della Casa di Salomone possono penetrare i segreti della natura e delimitare un universo rassicurante.

«Le risposte ai quesiti che pone la curiosità umana, riguarda gli enigmi della genesi dell'universo, del rapporto fra ciò che è corpo o materialità e ciò che è spirito, si elaborano...» non secondo le premesse del sistema reli-

gioso, come vuole Freud (*L'Avenir d'une illusion*, p. 80), ma secondo le premesse della scienza, sortendo lo stesso affetto rassicurante sulla coscienza umana. «Ed è un formidabile sollievo per l'anima individuale sentire che i conflitti infantili derivati dal complesso di Edipo – conflitti mai completamente risolti – le vengono, per così dire, tolti, ricevendo una soluzione accettata da tutti» (Freud, *L'Avenir d'une illusion*, p. 81).

Infatti la scienza, più dell'utopia, non lascia adito a convinzioni personali; se riflettiamo su questi cinque secoli di scientismo, ritroviamo la stessa affermazione d'infallibilità che Freud attribuiva alla religione. La scienza riposa su certi dogmi allo stesso titolo della costituzione delle città radiose: è proibito interrogarsi sulla loro autenticità o effettivo adeguamento alla condizione umana.

Le premesse materialistiche della scienza sono state poste una volta per tutte, escludendo Dio dall'universo, l'anima immortale dal corpo dell'uomo, affinché l'avventura umana possa proseguire senza angoscia. La vita deve scaturire dalla materia, fatto che elimina automaticamente ogni necessità di un superiore atto creatore; l'uomo è stato plasmato da una lenta trasformazione della materia, è frutto dell'evoluzione, dall'ameba primordiale all'individuo adulto, bianco e civilizzato: il tipo occidentale, che si vede in tal modo sollevato da tutte le angosce e ricompensato per aver abbandonato la sua anima.

Queste premesse sono state poste e ribadite quando i mezzi di ricerca erano ancora rozzi e pressoché inesistenti e le «prove» addotte confuse e poco convincenti. Al *Credo quia absurdum* pieno di umiltà, la scienza contrappone un *Credo quia certum est*, situandosi al di sopra della ragione umana, imponendo i suoi obiettivi, le sue finalità materialiste ad ogni ricerca.

L'anatomia, la fisiologia, erano ancora ai loro primi passi, all'inizio del XVII secolo. Ma per i filosofi – ed erano molto più filosofi che «scienziati», nel senso che attribuiamo oggi a questi termini – il corpo degli animali e quello dell'uomo erano macchine che potevano funzionare benissimo senza anima, grazie al calore degli «spiriti animali» veicolati dal sangue.

Il telescopio era soltanto poco più di un cannocchiale e già era stato battezzato «il cannone morale che riduce in pezzi tutte le superstizioni». E contemporaneamente, senza alcuna prova concreta, nel XVII secolo si sosteneva che gli altri pianeti erano abitati, e in ogni caso era più «scientifico» parlare degli abitanti della Luna che affermare la solitudine dell'umanità nell'infinito.

Il materialismo ha fatto nascere la credenza nella generazione spontanea. Se le scoperte di Pasteur e di Pouchet hanno per un certo tempo indebolito questa convinzione, nessuno ha cercato di trarne le conseguenze filosofiche, benché se ne fosse potuto misurare il valore pratico.

Secondo Freud, la religione ha la caratteristica di presentarsi all'uomo come se le sue premesse fossero esatte, indiscutibili; la scienza, come le leggi delle città utopiche, afferma di essere la sola depositaria di una verità assoluta.

Francesco Bacone ha esemplificato in modo sorprendente la nostra nozione di progresso, di cammino verso il Bene e il Giusto strettamente legati allo sviluppo delle tecniche. Egli ha compiuto un errore di ragionamento che, a nostra volta, perpetuiamo nel modo di porre il problema.

Quando diciamo che Ford ha inventato il motore a scoppio, facciamo di questo motore una sorta di entità dotata di una sua esistenza oggettiva, che Ford, o un altro per lui, doveva necessariamente scoprire a un certo punto dello sviluppo del pensiero meccanico, come Colombo ha scoperto l'America. Similmente, la parola «inventare» rinnova lo stesso errore. Il Codice Civile la adopera per designare ogni scoperta di un qualsiasi bene: tesori o giacimenti di petrolio, nonché la concezione e la realizzazione di un nuovo congegno od apparecchio.

E dunque un perfezionamento qualunque in una data tecnica, l'ideazione di un nuovo congegno, di una nuova macchina, diventano per noi una «invenzione», cioè la scoperta di un'Idea – nel senso platonico del termine – che esiste già al di fuori dello spirito umano il quale si limita a realizzarla, a proiettarla nella materia.

In tal modo, il progresso tecnico-scientifico, e i relativi cambiamenti che ne derivano per la società, sfuggono all'uomo che si sente de-responsabilizzato, incapace di controllare forze che sfuggono al suo dominio. La borghesia del XIX secolo, ad esempio, accettava già la miseria generata dalla civiltà industriale, considerandola un male inevitabile e quasi necessario.

Tutto un genere letterario, stretto parente del pensiero utopico, la fantascienza, ha illustrato la forza inarrestabile del Progresso. Jules Verne è stato in Francia un classico, in questo campo. I sottomarini, i viaggi in pallone, i grandi cannoni, non erano certo delle novità per l'epoca. Ma Verne ne ha dilatato la potenza e le possibilità d'impiego. E queste invenzioni meravigliose sono sempre al servizio di una causa giusta o quanto meno giustificabile.

Da Verne a Wells e ai loro successori, più o meno dotati di talento, la maggior parte degli utopisti ha fatto della scienza la rivale dichiarata della religione, e sempre vittoriosa sulla religione. La scienza si rivolge all'anima, illuminandola, e al corpo, circondandolo di mille comodità rassicuranti, e rende la religione inutile, soffoca le angosce che potrebbero nascere nella coscienza dell'individuo che scopre il volto del suo Dio.

Un cosmonauta diceva candidamente di non aver visto Dio, a qualche centinaio di chilometri dalla terra; questa battuta ricorda la stupida soddisfazione del chirurgo che, nel secolo scorso, affermava di «non aver tro-

vato l'anima umana sotto il suo bisturi». E tuttavia, quand'anche li avessero davvero visti questi principî spirituali, i materialisti avrebbero potuto ugualmente cantar vittoria, perché non si sarebbe più trattato di spirito ma di materia.

La scienza diventa la magia della Madre che placa e nega tutte le paure e tutti i dubbi, derivato onirico di ogni energia. A che pro lottare? La scienza risolverà tutti i problemi, se non oggi, domani. Il mondo della fantascienza, espressione popolare di questo sentimento di fuga dal presente, propone a un mondo di bambini il lontano ideale di *Superman*; essi stessi diventeranno dei superuomini quando... saranno cresciuti. A che pro assumersi responsabilità sociali? Domani tutto sarà magicamente risolto.

La fantascienza, utopia del XX secolo, deriva alcune sue strutture significative dai secoli precedenti: dichiara risolti i problemi del momento e prospetta domani paradisiaci, in nome di una conoscenza scientifica ristretta ma dichiaratamente ottimista. Domani, grazie alla scienza, le città, coperte da cupole di plastica, conosceranno un'eterna primavera; i nostri vecchi corpi ringiovaniranno con l'innesto di organi nuovi. E la morte sarà sconfitta.

Domani, la scienza brandirà armi terrificanti per distruggere il nemico del Progresso, come ieri il boscaiolo uccideva il lupo cattivo al termine di una fiaba accanto al focolare. La scienza spiega il mondo e non rimane più una sola zona d'ombra. Domani anche il lavoro sarà in gioco, grazie a macchine sempre più perfezionate: una promessa vecchia come l'utopia, dal tempo degli aratri a vela di Campanella.

Così, utopia e scienza si fondono inestricabilmente, perché sono entrambe «illusioni», nel senso freudiano del termine. «Ciò che caratterizza l'illusione è il fatto di derivare da desideri umani; per questa ragione, essa si avvicina al concetto di idea delirante in psichiatria, pur restandone ben distinta, anche senza tener conto della complessa struttura dell'idea delirante. L'idea delirante è essenzialmente (...) in contraddizione con la realtà; l'illusione, invece, non è necessariamente falsa, cioè irrealizzabile, in contrasto con la realtà» (Freud, *L'Avenir d'une illusion*, p. 82),

L'illusione stimola la realtà e la interpreta, è il seducente Principio che a volte inseguono i giovani e l'oro che gli alchimisti volevano creare con tutta la forza del loro desiderio, l'unione del Re rosso con la Regina bianca.

Ma non è la religione la nevrosi ossessiva dell'umanità, come ha scritto Freud (*L'Avenir d'une illusion*, p. 118); è la scienza che deriva dall'angoscia della civiltà occidentale, angoscia analoga a quella del bambino, che, secondo Freud, discende dal complesso di Edipo, dai suoi rapporti con il padre e dal suo desiderio di regressione verso la madre.

Freud aveva scritto che «se si volesse espellere dalla civiltà occidentale la religione, sarebbe possibile farlo solo a patto di sostituirvi un altro sistema dottrinale che, sin dal principio, faccia sue le caratteristiche della

religione: santità, rigore, intolleranza e la stessa proibizione di pensare, al fine di proteggersi» (*L'Avenir d'une illusion*, p. 139).

La scienza e l'utopia, fuse in una stessa nozione di progresso, l'una divenire e l'altra compimento del divenire, sono forze costrittive, come quelle che evitano al bambino l'affanno di decisioni che solo l'intelligenza dell'adulto potrà prendere.

Così concepito, il progresso s'impone alla persona come la sola strada praticabile, facendo dipendere la vita materiale e spirituale dal perfezionamento delle tecniche: la città radiosa non ha affatto bisogno dell'adesione consapevole dei suoi abitanti, essa impone loro leggi giuste che niente e nessuno potrà mai rimettere in discussione.

Allo stesso modo, quando nel bambino delle civiltà tradizionali si risveglia un'attività intellettuale propriamente detta, egli non può rimettere in discussione il mito cui partecipa in ogni istante della sua vita. Più tardi, forse, attraverso uno *shock* culturale verrà a conoscere altri valori, un'altra concezione del mondo e del posto dell'uomo nel mondo. Ma l'Occidente non corre di questi rischi poiché è divenuto la civiltà per eccellenza, realizzando un desiderio narcisistico, un determinato ideale culturale che placa nell'uomo ogni angoscia.

L'immagine della città radiosa, con i suoi quartieri ben delimitati, le sue cinte concentriche ed i suoi giardini, si estende all'urbanesimo dei nostri tempi. Ma se la città radiosa si propone di condizionare l'uomo per prepararlo ad un determinato dovere sociale, l'urbanesimo dei pianificatori moderni non sembra avere nessuna finalità: urbanesimo d'avanguardia, città spaziali, città verticali più densamente popolate dei falansteri di Fourier, nuovi progetti, plastici, bozzetti, si susseguono freneticamente, prospettando città armoniose e funzionali, chiuse come il vaso di Pandora sull'avvenire che già preparano.

Così, la società di domani tende a svilupparsi su modelli analoghi a quelli della città radiosa, senza tuttavia che si possa dire oggi se essa corrisponderà davvero alla perfezione del modello.

Se i costruttori di utopie sognavano città dalle solide strutture sociali, capaci di proteggere l'individuo da se stesso, di assorbirlo in un ritorno al seno materno, essi non avevano previsto la grande paura della nostra civiltà, e si auguravano di dissolvere per sempre la coscienza individuale.

La regressione è continuata di secolo in secolo, dalle case tutte uguali e ben illuminate di Tommaso Moro sino ai falansteri di Fourier. L'urbanesimo del XX secolo è più rivelatore delle utopie, perché non ha subito l'influenza di dottrine filosofiche o economiche. È una espressione estetica gratuita, di arte per l'arte. Le nuove città radiose rivelano, inconsapevolmente, l'ultimo sogno dell'Occidente, la sua volontà di annientarsi in matrici di pietra per rinascervi differente, o nel nulla di tombe anonime.

La grande voce della città culla gli uomini e li rassicura, l'angoscia derivata dalla presenza del Padre è stata rimossa, i bambini si addormentano fra le braccia della Madre infine ritrovata.

Se l'Occidente cerca disperatamente, in tutti i suoi sogni, il rifugio del seno materno, è perché rifiuta la sua condizione presente e desidera una rinascita. Questa parola ha avuto molta fortuna nel XVI secolo, perché esprime il desiderio più profondo di una civiltà inquieta. Più l'Occidente è progredito sulla strada della sua realizzazione materiale, più ha scoperto che «ciò che maggiormente manca agli uomini è di certo la giustizia, e anche l'amore, ma più ancora un significato. Tutto ha perso significato: il lavoro, il tempo libero, la sessualità; questo è il problema che ci angoscia» (Paul Ricoeur, *Prévision économique et choix étique*, in *Esprit*, febbraio 1966, p. 188).

Max Weber ha parlato di «disincanto delle società tecnologiche», e Berdjaev ha sottolineato che «quando saranno stati risolti i problemi angoscianti del sottosviluppo, della fame, della povertà e del dolore fisico, allora il problema esistenziale dell'infelicità della coscienza si porrà in tutta la sua urgente intensità, perché l'esistenza non sarà più interamente dedicata a risolvere i terribili problemi della sopravvivenza» (cit. in Jean Brun, *À la recherche du Paradis perdu*, p. 79).

Questo nuovo male del mondo, male di vivere, spiega le aspirazioni utopistiche della nostra civiltà, la sua volontà di rifugiarsi nelle promesse della scienza, nei miraggi di un avvenire pianificato.

Eppure le due Città si affrontano ancora nell'Occidente, che non è più libero di abbandonarsi al sogno quieto di non dover scegliere, protetto dalle muraglie di una civiltà utopica. Resterà vulnerabile al disincanto, alla noia senza fine di tutte le utopie finché rifiuterà di riconoscere la sua ragion d'essere: l'invisibile Città esiliata sulla terra e, una volta di più, pellegrina.

BIBLIOGRAFIA ITALIANA

Jean Servier, nel suo saggio, cita numerosissime opere classiche e contemporanee come pezze d'appoggio o come esemplificazione, la quasi totalità delle quali reperibili nella nostra lingua. Si è preferito riunire in fondo al libro tutte le traduzioni, segnalando una o due fra le edizioni più recenti, invece che indicarle in calce alla pagina o al capitolo, in modo da fornire al lettore interessato una bibliografia generale e completa, in ordine alfabetico. Si è aggiunto inoltre un elenco di opere – in genere disponibili – sull'utopia in lingua italiana, non comprese fra i testi citati da Servier, per il lettore che volesse approfondire l'argomento.

G.D.T.

1) Testi citati

- Sant'Agostino, *La Città di Dio*, Einaudi-Gallimard, Torino 1992; Rusconi, Milano 1997.
- Aristofane, *Gli uccelli*, Garzanti, Milano 1985; Mondadori, Milano 1997.
- Aristotele, *Politica*, Laterza, Bari 1997.
- Francesco Bacone, *Nuova Atlantide*, Rusconi, Milano 1997.
- Nuovo Organo*, Rusconi, Milano 1998.
- Nikolaj Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, La Casa di Matriona, Milano 1976.
- Norman O. Brown, *La vita contro la morte*, Adelphi, Milano 1978.
- Martin Buber, *Sentieri in Utopia*, Edizioni di Comunità, Milano 1981.
- Edward Bulwer-Lytton, *La razza ventura*, Arktos, Carmagnola 1980.
- Robert Burton, *Anatomia della malinconia*, Marsilio, Venezia 1994.
- Étienne Cabet, *Viaggio in Icaria*, Guanda, Napoli 1984.
- Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, Adelphi, Milano 1995; Laterza, Bari 1999.
- Cicerone, *De re publica*, Paravia, Torino 1960.
- Norman Cohn, *I fanatici dell'Apolicasse*, Edizioni di Comunità, Milano 1981.

- Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, UTET, 2 voll., Torino 1979; e anche: *Discorso sullo spirito positivo*, Laterza, Bari 1985.
- J.A. Condorcet, *Progressi sullo spirito umano*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Alphonse Daudet, *Tarascona a mare*, in *Tre libri di Tartarino*, Einaudi, Torino 1987.
- Cyrano de Bergerac, *L'altro mondo, ovvero gli Stati e gli Imperi della Luna*, Theoria, Roma 1983; Liguori, Napoli 1984; anche *Storia degli Stati del Sole e della Luna*, Colombo, Roma 1946.
- Gabriel de Foigny, *La terra australe*, Guida, Napoli 1978.
- Joseph de Maistre, *Considerazioni sulla Francia*, Editori Riuniti, Roma 1985.
Le serate di Pietroburgo, Rusconi, Milano 1986.
- Bernard de Mandeville, *La favola delle api*, Laterza, Bari 2000.
- Alexis de Tocqueville, *L'antico regime e la Rivoluzione*, BUR Rizzoli, Milano 1992.
- Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- Erasmus da Rotterdam, *Elogio della pazzia*, Einaudi, Torino 1978; *Elogio della follia*, Mondadori, Milano 1992.
- Ermete Trismegisto, *Corpo Ermetico*, SE, Milano 1997; *Poimandres*, Marsilio, Venezia 1997.
- François Fénelon, *Le avventure di Telemaco*, Guida, Napoli 1982.
- Sandor Ferenczi, *Thalassa*, Raffaello Cortina, Milano 1993.
- Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, Mondadori, Milano 1995.
- Charles Fourier, *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mondo amoroso*, Einaudi, Torino 1971; *Il nuovo mondo amoroso*, ES, Milano 1939, 2 voll.; e anche *Vita nel Falansterio*, Colombo, Roma 1947.
- Sigmund Freud, *L'avvenire di una illusione*, in *Opere*, vol. II, Boringhieri, Torino 1979.
L'interpretazione dei sogni, Boringhieri, Torino 1989.
L'uomo Mosè e la religione monoteistica, Boringhieri, Torino 1989.
- Garcilaso de la Vega, *Commentari reali degli Incas*, Rusconi, Milano 1977.
- James Harrington, *Oceana*, Colombo, Roma 1947.
- G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1999.
- Martin Heidegger, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1994.
- Aldous Huxley, *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano 2000.
- Carl Gustav Jung, *L'io e l'inconscio*, Boringhieri, Torino 1985.
- Karl Marx, *Il capitale*, 5 voll., Einaudi, Torino 1975; UTET, 2 voll., Torino 1996.
- Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito comunista*, Einaudi, Torino 1998; Laterza, Bari 1999.
- Luis Sebastien Mercier, *L'anno 2440*, Dedalo, Bari 1993.
- Morelly, *Il naufragio delle isole galleggianti o Basiliade*, in *Lo Stato perfetto. Antologia degli utopisti*, vol. III, Organizzazione Editoriale Tipografica, Roma 1947.
Codice della natura, Einaudi, Torino 1975; Editori Riuniti, Roma 1975.
- Tommaso Moro, *L'utopia*, Laterza, Bari 1998; Guida, Napoli 2000.
- William Morris, *Notizie da nessun luogo*, Guida, Napoli 1982; Garzanti, Milano 1984.

- Lewis Mumford, *Storia dell'utopia*, Calderini, Bologna 1981.
- George Orwell, *1984*, Mondadori, Milano 1989.
- Platone, *Crizia*, in *Opere*, vol. VI, Laterza, Bari 1996.
- Fedone*, in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari 2000.
- Fedro*, in *Opere*, vol. III, Laterza, Bari 1998.
- Gorgia*, in *Opere*, vol. V, Laterza, Bari 1996.
- Le leggi*, in *Opere*, vol. VII, Laterza, Bari 1998.
- Timeo*, in *Opere*, vol. VI, Laterza, Bari 1996.
- La Repubblica*, in *Opere*, vol. VI, Laterza, Bari 1996.
- Vedi anche: *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1974; *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
- Plinio, *Storia naturale*, Einaudi, 5 voll., Torino 1982-1988.
- François Rabelais, *Gargantua e Pantagruelle*, Einaudi, Torino 1993; BUR, Rizzoli, 3 voll., Milano 1998.
- C.H. Saint-Simon, *Nuovo cristianesimo*, Editori Riuniti, Roma 1968.
- La riorganizzazione della società europea*, Levante, Bari 1996.
- F. Secret, *Cabalisti cristiani del Rinascimento*, Arkeios, Roma 2001.
- Adam Smith, *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1996.
- Jonathan Swift, *I viaggi di Gulliver*, Garzanti, Milano 1985; Einaudi, Torino 1989; Feltrinelli, Milano 1997.
- Giorgio Vasari, *Vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani da Cimabue sino ai tempi nostri*, Einaudi, Torino 1991.
- Denis Vairasse (Denis Veiras), *La storia dei Sevarambi*, in *Lo Stato perfetto. Antologia degli utopisti*, vol. III, Organizzazione Editoriale Tipografica, Roma 1947.
- Jules Verne, *Viaggio al centro della Terra*, Einaudi, Torino 1989; Mursia, Milano 1991.
- Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR Rizzoli, Milano 1991.

2) Testi sull'utopia

- AA.VV., *Forme dell'utopia*, La Pietra, Milano 1979.
- AA.VV., *Il mondo delle passioni nell'immaginario utopico*, Giuffrè, Milano 1997.
- AA.VV., *Per una definizione dell'utopia*, Longo, Ravenna 1992.
- AA.VV., *Studi sull'utopia*, Il Pensiero Politico, Torino 1976.
- AA.VV., *Studi sull'utopia*, Olschki, Firenze 1977.
- AA.VV., *Utopia e distopia*, Franco Angeli, Milano 1987.
- AA.VV., *Utopia e distopia*, Dedalo, Bari 1993.
- AA.VV., *Utopia e fantascienza*, Giappichelli, Torino 1975.
- AA.VV., *L'utopia e le sue forme*, Il Mulino, Bologna 1982.
- AA.VV., *L'utopia nel mondo moderno*, Vallecchi, Firenze 1969.
- AA.VV., *Utopia rivisitata*, Bompiani, Milano 1974.
- AA.VV., *Utopie e modernità*, Gangemi, Roma 1989.
- Maurilio Adriani, *L'utopia*, Studium, Roma 1961.
- Bronislaw Baczko, *L'utopia*, Einaudi, Torino 1979.

- Massimo Baldini, *Il linguaggio delle utopie*, Studium, Roma 1974.
Il pensiero utopico, Città Nuova, Roma 1974.
La storia delle utopie, Armando, Roma 1996.
- Sergio Bartolomei, *Illuminismo e utopia*, Il Saggiatore, Milano 1978.
- Beatrice Battaglia, *Nostalgia e mito nella distopia inglese*, Longo, Ravenna 1998.
- Walter Bernardi, *Utopia e socialismo nel '700 francese*, Sansoni, Firenze 1979.
- R. Bertinetti, A. Deidda, M. Domenichelli, *L'infondazione di Babele: l'anti-utopia*, Franco Angeli, Milano 1983.
- Ernst Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- Bernardo Cattarinussi, *Utopia e società*, Franco Angeli, Milano 1976.
- E.M. Cioran, *Storia e utopia*, Edizioni del Borghese, Milano 1969; Adelphi, Milano 1986.
- Arrigo Colombo, *Utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*, Dedalo, Bari 1997.
- Adriana Corrado, *Da un'isola all'altra*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.
- Giuliano Crinella, *Saggi sull'utopia*, Quattroventi, Urbino 1988.
- Ralf Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*, Il Mulino, Bologna 1971.
- Claudio De Boni, *Uguali e felici*, D'Anna, Messina-Firenze 1986.
- Maurizio De Vitis, *Breve viaggio nell'altrove spaziale e temporale*, Manni, Lecce 1999.
- Carmine Di Sante, *La rinascita dell'utopia*, Lavoro, Roma 2000.
- René Dubos, *I sogni della ragione*, Boringhieri, Torino 1962.
- Gilberto Finzi, *L'utopia letteraria*, Marsilio, Padova-Venezia 1973.
- Luigi Firpo, *Lo Stato ideale della Controriforma*, Laterza, Bari 1957.
- Vita Fortunati, *La letteratura utopica inglese*, Longo, Ravenna 1979.
Vite di utopia, Longo, Ravenna 2000.
- Pierluigi Giordani, *Il futuro dell'utopia*, Calderini, Bologna 1969.
- Giacomo Grassi, *Utopia morale e utopia politica*, D'Anna, Messina-Firenze 1980.
- Daniela Guardamagna, *Analisi dell'incubo. L'utopia negativa da Swift alla fantascienza*, Bulzoni, Roma 1980.
- J.H. Hexter, *L'Utopia di Moro*, Guida, Napoli 1975.
- Rosella Mamoli Zorzi, *Utopia e letteratura dell'Ottocento americano*, Paideia, Brescia 1979.
- Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Virgilio Melchiorre, *La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1970.
Ideologia, utopia, religione, Rusconi, Milano 1980.
- Thomas Molnar, *Utopia, eresia perenne*, Borla, Torino 1968.
- Arnaldo Nesti, *Utopia e società*, Janua, Roma 1979.
- Alberto Petrucciani, *La finzione e la persuasione. L'utopia come genere letterario*, Bulzoni, Roma 1983.
- Ornella Pompeo Faracovi, *Utopia e civiltà 1550-1700*, Loescher, Torino 1981.
- Giovanna Pezzuoli, *Prigioniera in Utopia. La condizione della donna nel pensiero degli utopisti*, Edizioni Il Formichiere, Milano 1978.
- Paul Ricoeur, *Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*, Marcelliana, Brescia 1980.
Conferenze su ideologia e utopia, Jaca Book, Milano 1994.

Silvia Rota Ghibaudi, *L'utopia e l'utopismo*, Franco Angeli, Milano 1986.
Ispano Roventi, *Luoghi dell'utopia*, D'Anna, Messina-Firenze 1979.
Otto Rühle, *Il coraggio dell'utopia*, Guaraldi, Rimini 1972.
Richard Saage, *L'utopia in età moderna*, ECIQ, Genova 1997.
Antonio Saccà, *Vita e morte dell'utopia*, Spirali, Milano 1987.
Rosantonietta Scramaglia, *La Città del Sole: l'utopia realizzata*, Cooperativa
Libreria IULM, Milano 1985.
Adriano Tilgher, *Storia e Antistoria*, Ciarrapico, Roma 1984.
Raymond Trousson, *Viaggi in nessun luogo*, Longo, Ravenna 1993.
Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1970.
George Uscatescu, *Tempo di utopia*, Giardini, Pisa 1967.

AA.VV. - LUCE DEL GRAAL

A. Avalon - IL POTERE DEL SERPENTE

A. Avalon - IL MONDO COME POTENZA (2 volumi)

A. Avalon - SHAKTI E SHAKTA

A. Avalon - INNI ALLA DEA MADRE

A. Avalon - TANTRA DELLA GRANDE LIBERAZIONE

J.G. Bennett - I MAESTRI DI SAGGEZZA

T. Burckhardt - INTRODUZIONE ALLE DOTTRINE ESOTERICHE DELL'ISLAM

T. Burckhardt - L'UOMO UNIVERSALE

T. Burckhardt (Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabi) - LA SAPIENZA DEI PROFETI

Chao Pi Ch'en - TRATTATO DI ALCIMIA E DI FISIOLOGIA TAOISTA

E. Conze - IL PENSIERO DEL BUDDHISMO INDIANO

H. Corbin - L'UOMO DI LUCE NEL SUFISMO IRANIANO

S.N. Dasgupta - IL MISTICISMO INDIANO

A. David Neel - VITA SOVRUMANA DI GESAR DI LING

M.M. Davy - IL SIMBOLISMO MEDIEVALE

G. De Giorgio - LA TRADIZIONE ROMANA

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277

e-mail: info@ediz-mediterranee.com - <http://www.ediz-mediterranee.com>

- A. Desjardins - ALLA RICERCA DEL SÉ - *Adhyatma Yoga*
- G. de Turreis - TESTIMONIANZE SU EVOLA
- G. Dumézil - LA SAGA DI HADINGUS
- K. von Durckheim - HARA - *Il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*
- K. von Durckheim - LO ZEN E NOI
- M. Eliade - MEFISTOFELE E L'ANDROGINE
- M. Eliade - LO SCIAMANISMO E LE TECNICHE DELL'ESTASI
- J. Evola - L'UOMO COME POTENZA
- J. Evola - LO YOGA DELLA POTENZA - *Saggio sui Tantra*
- J. Evola - METAFISICA DEL SESSO
- J. Evola - LA TRADIZIONE ERMETICA
- J. Evola - IL MISTERO DEL GRAAL
- J. Evola - RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO
- J. Evola - TEORIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO
- J. Evola - L'«OPERAIO» NEL PENSIERO DI ERNST JÜNGER
- J. Evola - FASCISMO E TERZO REICH

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277

e-mail: info@ediz-mediterranee.com - <http://www.ediz-mediterranee.com>

- J. Evola - TAO-TÊ-CHING di Lao Tze
- J. Evola - L'ARCO E LA CLAVA
- J. Evola - CAVALCARE LA TIGRE
- J. Evola - LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO
- J. Evola - FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO
- J. Evola - RICOGNIZIONI: UOMINI E PROBLEMI
- J. Evola - MASCHERA E VOLTO DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO
- J. Evola - ORIENTE E OCCIDENTE
- J. Evola - GLI UOMINI E LE ROVINE
- F. Gonzáles - I SIMBOLI PRECOLOMBIANI - *Mitologia, Cosmogonia, Teogonia*
- R. Guénon - LA CRISI DEL MONDO MODERNO, *a cura di J. Evola*
- R. Guénon - FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI
- J. Herbert - L'INDUISMO VIVENTE
- E. Herrigel - LA VIA DELLO ZEN
- Lama A. Govinda - RIFLESSIONI SUL BUDDHISMO
- J. Lindsay - LE ORIGINI DELL'ALCHIMIA NELL'EGITTO GRECO-ROMANO

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277

e-mail: info@ediz-mediterranee.com - <http://www.ediz-mediterranee.com>

Lu K'uan Yü - LO YOGA DEL TAO - *Alchimia e Immortalità*

Lu K'uan Yü - CH'AN E ZEN

Lu K'uan Yü - BUDDHISMO PRATICO

Lü-Tzu - IL MISTERO DEL FIORE D'ORO, *a cura di J. Evola*

J. Markale - IL DRUIDISMO - *Religione e divinità dei Celti*

G. Marquès-Rivière - KALACHAKRA - *Iniziazione tantrica del Dalai Lama*

P.D. Ouspensky - COSCIENZA, LA RICERCA DELLA VERITÀ

P.D. Ouspensky - COLLOQUI CON UN DIAVOLO

P.D. Ouspensky - L'EVOLUZIONE INTERIORE DELL'UOMO - *Introduzione alla psicologia di Gurdjieff*

P.D. Ouspensky - UN NUOVO MODELLO DELL'UNIVERSO

A. e B. Rees - L'EREDITÀ CELTICA

Sankaracharya - ATMABODHA

G. Scholem - LA CABALA

F. Schuon - UNITÀ TRASCENDENTE DELLE RELIGIONI

F. Schuon - LE STAZIONI DELLA SAGGEZZA

F. Schuon - SUFISMO: VELO E QUINTESSENZA

F. Schuon - L'OCCHIO DEL CUORE

F. Schuon - L'ESOTERISMO COME PRINCIPIO E COME VIA

F. Schuon - FORMA E SOSTANZA NELLE RELIGIONI

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277

e-mail: info@ediz-mediterranee.com - http://www.ediz-mediterranee.com

F. Schuon - SULLE TRACCE DELLA RELIGIONE
PERENNE

F. Schuon - DAL DIVINO ALL'UMANO

F. Schuon - SGUARDI SUI MONDI ANTICHI

F. Schuon - IL SOLE PIUMATO

R.A. Schwaller De Lubicz - LA SCIENZA SACRA DEI
FARAONI

R.A. Schwaller De Lubicz - LA TEOCRAZIA FARAONICA

J. Servier - STORIA DELL'UTOPIA

D.T. Suzuki - SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN (3 volumi) -
Una spiegazione chiara e precisa dello Zen

D.T. Suzuki - VIVERE ZEN - *Sintesi degli aspetti teorici e
pratici del Buddismo Zen*

M. Thengavila - AMBEDKAR E IL NEOBUDDHISMO

G. Tucci - LE RELIGIONI DEL TIBET

M. Vâlsan - SUFISMO ED ESICASMO

O. Weininger - SESSO E CARATTERE

O. Wirth - IL SIMBOLISMO ERMETICO

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277

e-mail: info@ediz-mediterranee.com - http://www.ediz-mediterranee.com

René Guénon

FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI

Gli articoli raccolti in questo volume rappresentano l'aspetto forse più «originale» – e per molti lettori anche il più sconcertante – dell'opera di René Guénon. Dei testi contenuti in quest'opera, soprattutto quelli riguardanti la regione Iperborea e Atlantide, costituiranno per alcuni la pietra dello scandalo, poiché quanto viene detto su tali argomenti si trova in netto contrasto con le idee generalmente prevalenti nel mondo scientifico occidentale. Più numerosi sarebbero forse i punti di contatto con i risultati della ricerca scientifica sovietica; ma la conoscenza che abbiamo di essi è troppo imperfetta, per poterne trarre delle utili conclusioni. D'altra parte, dato il carattere chiaramente preistorico delle epoche alle quali ci riportano le tradizioni iperborea ed atlantidea, non si potrebbe ricavarne che semplici indizi, per lo più nei domini dell'etnografia, della linguistica comparata e delle religioni. Lo studio dei cicli cosmici, con cui s'inizia la raccolta, data la sua caratteristica di preambolo, non presenta particolari difficoltà, essendo generalmente nota in Occidente l'esistenza di una dottrina dei cicli, nella tradizione indù. Si sa ora dell'esistenza di teorie cicliche anche nella Cabala ebraica e nell'esoterismo islamico. Le conoscenze cosmologiche tradizionali racchiuse in questi libri costituiscono una somma che senza dubbio non ha uguali in nessuna lingua.

Edgar Evans Cayce - Gail Cayce Schwartzer

Douglas G. Richards

I MISTERI DI ATLANTIDE

*Storia e leggende, ricerche archeologiche e geologiche,
conferme e rivelazioni in trance di Edgar Cayce*

Da quando Platone descrisse per primo il continente perduto di Atlantide, questo è stato oggetto di studi e ricerche sia in campo letterario, sia in campo scientifico. Su questa misteriosa civiltà sono stati scritti moltissimi libri: alcuni nel tentativo di provarne la reale esistenza, altri con lo scopo di dimostrarne l'origine puramente fantastica. Lavorando su centinaia di letture psichiche di Edgar Cayce, gli Autori hanno ricostruito una storia dell'antica Atlantide. Essi hanno compiuto ampie ricerche in tutto il mondo – dall'Egitto alle Bahamas – cercando le tracce di Atlantide, con l'aiuto delle registrazioni di Edgar Cayce. Ora, per la prima volta, le scoperte delle più recenti spedizioni vengono pubblicate in questo libro.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109

Tel. 06/32.35.433- Fax 32.36.277

e-mail: info@ediz-mediterranee.com - <http://www.ediz-mediterranee.com>

**Finito di stampare
nel mese di marzo 2002
presso la Tipografia S.T.A.R.
Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma**