
UTOPIA: UN SOGNO PERDUTO?

Da Thomas More al pensiero postmoderno

Cinquecento anni fa Thomas More dava alle stampe un libretto scritto in latino che avrebbe goduto di una grande fortuna, facendo entrare per sempre quel titolo intrigante nell'immaginario collettivo: Utopia.

L'isola ideale che non c'è, ma che si vorrebbe realizzare almeno in sogno: rappresentazione perfetta di una società a misura d'uomo, libera e felice, amministrata con misura e nel rispetto di tutti.

"Noplaia", il luogo dove nessuno va, perché la sua perfezione è irraggiungibile, ma che rappresenta un significativo sviluppo per il pensiero di quel tempo; un'età di fermenti e di mutamenti che preparano al Neuzeit, al "tempo nuovo" che incombe, e che un secolo dopo un altro inglese dallo stesso nome, Thomas Hobbes, avrebbe rivelato attraverso la figura del Leviatano (1651), mostruosa rappresentazione dello Stato moderno. Tentativo di realizzare la società ideale attraverso un atto di sottomissione al sovrano, che assicura l'ordine in cambio della libertà.

Così l'Utopia di Thomas More può considerarsi un'opera "pre-moderna", l'intuizione di un tempo a venire che guarda al futuro. Che non si realizza più nel presente, ma lo sacrifica per costruire un domani

migliore.

La modernità che si prepara a irrompere nel mondo occidentale con la sua innovativa carica stravolgente, ha una visione "costruttiva" e "progettuale", che fa della "perfettibilità" il suo concetto-chiave.

Il suo strumento principe è il progresso, l'idea di un miglioramento infinito, che costituisce la sua inedita teleologia.

Tra utopia, progresso e modernità si instaura uno stretto legame, destinato a produrre effetti a lungo termine e a cambiare il destino di milioni di persone.

"Prometeo", nell'intento di sottolineare l'importanza di questo anniversario tanto significativo per la storia dell'uomo, ha invitato alcuni collaboratori (Susanna Becherini, Carlo Bordoni, Giuseppe O. Longo, Giuseppe Panella e Alessandro Scarsella) a scrivere sul tema dell'utopia da diversi punti di vista, a cominciare da Michel Maffesoli, il più noto rappresentante del pensiero postmoderno, che rinviene nella restrizione del futuro la dimostrazione di un esaurirsi della modernità.

Forse l'utopia non è un sogno perduto e una speranza accantonata, ma qualcosa di vicino e di realizzabile, qui e ora.

*Carlo Bordoni, sociologia
Giuseppe O. Longo, teoria dell'informatica
Michel Maffesoli, sociologia
Giuseppe Panella, estetica
Susanna Becherini, sociologia della storia
Alessandro Scarsella, letterature comparate*



Edizione francese di "Utopia", opera dell'umanista e politico inglese Thomas More, Amsterdam 1642

EREWHON: SAMUL BUTLER E L'UTOPIA INDESIDERABILE

Carlo Bordini

*Una carta del mondo che non contiene
il Paese dell'Utopia non è degna
nemmeno di uno sguardo.*

OSCAR WILDE

L'uomo ha sempre sognato, da Platone in poi (e forse anche prima), una società ideale, un mondo migliore di quello in cui trascorre la sua esistenza. Lo ha immaginato diverso dal proprio, a seconda del tempo e del luogo in cui viveva. Dall'opera di Sir Thomas More (1478-1535), poeta laureato che scrive in latino, di cui ricorre quest'anno il cinquecentesimo anniversario della prima edizione, ha preso il nome di "utopia". Termine universalmente noto, che da allora ha assunto – per estensione – il significato di qualcosa di irrealizzabile.

Infatti ogni società ha il proprio ideale di Utopia. O meglio, di *Eutopia* (come trapela nella pronuncia inglese), il "buon luogo" in cui vale la pena di vivere, perché liberato dai difetti, dagli ostacoli, dalle cattive abitudini e dal malgoverno che dominano la realtà del presente.

Da quell'isola introvabile, non a caso sospesa nel tempo e separata dal resto del mondo, dove nessuno può andare ("Noplacia was once my name – scrive More nella lirica introduttiva – That is, a place where no one goes"), si sono succedute molte e disparate utopie, la cui irrealizzabilità ha finito per contaminare il concetto stesso e colorarlo di sfumature negative, improbabili e fantasiose (come "socialismo utopistico"); più concrete e temute nella sua accezione opposta, la "distopia" o utopia negativa, che immagina società del futuro prossimo devastate dai totalitarismi e dalle peggiori conseguenze politiche dei problemi contemporanei.

Se le utopie (come del resto le distopie) sono variabili e mutevoli, a seconda delle società in cui vengono immaginate, è perfettamente comprensibile che in piena rivoluzione industriale, caratterizzata dalla paura per la macchina, si sia potuto sognare un mondo ideale in cui le macchine siano abolite e la tecnologia restituita alle sue

semplici funzioni originarie: la pura *téchne* del saper fare con le sole mani dell'uomo.

Questa forma di utopia ottocentesca è rintracciabile in Samuel Butler (1835-1902), fantasioso scrittore inglese della seconda metà del XIX secolo, amante dell'Italia e darwinista sospettoso, per quanto si poteva evitare di essere influenzati dalla teoria dell'evoluzione in pieno positivismo. Butler immagina l'esistenza di una terra lontana dalle rotte battute, nascosta e sconosciuta al resto del mondo; una specie di Shangri-la felice e immacolata, che ha saputo liberarsi del dominio delle macchine, le pericolose antagoniste dell'uomo, e vivere in perfetto equilibrio.

Con evidente riferimento all'*Utopia* di Thomas More, questo luogo ameno si chiama Erewhon, ovvero *Nowhere* ("nessun luogo" letto alla rovescia, con lo spostamento di una lettera), dove tutto è all'insegna dell'inversione, a cominciare dal nome, con toni paradossali e ironici che fanno pensare a un Jonathan Swift, l'autore dei *Gulliver's Travels* (1726), in chiave post-illuminista.

Il romanzo, pubblicato nel 1872, ha regalato una fama imperitura al suo autore. Si inserisce nel filone, allora di gran moda, dei viaggi esotici, dell'eccentricità, delle scoperte naturalistiche, delle comparazioni tra le differenze antropologiche, e vi si rintracciano echi del *Robinson Crusoe* (1719) di Daniel De Foe, con l'isolamento in una terra inospitale, dove l'uomo deve riuscire a sopravvivere con le sue sole forze, rinunciando a ogni vantaggio della civiltà e, allo stesso tempo, dimostrando di sapersela cavare grazie al suo ingegno e al sapere acquisito.

Il lungo percorso del protagonista, il signor Higgs, attraverso i territori impervi di una landa sperduta dell'emisfero meridionale (riconoscibile, probabilmente, nella Nuova Zelanda, luogo in cui Butler visse per alcuni anni, dedicandosi alla pastorizia), dove nessun altro prima di lui ha osato spingersi, è chiaramente un percorso iniziatico la cui dettagliata descrizione, che occupa una parte considerevole del romanzo, ben spiega e illustra la distanza, la separazione e la lontananza dal noto, dal familiare, ma anche la frattura esistente, eppure necessaria, a far comprendere meglio la disparità con un mondo così diverso dal nostro. Per contrasto, il viaggio di ritorno, la fuga da Erewhon sopra un pallone aerostatico con l'amata Arowhena – quale utilizzo delle straordinarie opportunità offerte dalla civiltà, in cui la tecnologia può avere un volto positivo – è assai più breve e si conclude felicemente grazie al soccorso di una nave italiana.

Butler è l'inconsapevole precursore di una fantascienza sociologica che prefigura civiltà aliene in cui sono sovvertiti principi etici, comportamentali e gli stessi rapporti umani. In lui si è voluto vedere il profe-

ta allucinato di un futuro dominato dalla meccanizzazione e perciò teso al recupero dei valori naturali, come il rispetto dell'ambiente, il lavoro regolato da tempi e ritmi meno angoscianti e un'atmosfera bucolica che fa tanto "new age".

Peccato che gli improbabili abitanti di Erewhon non abbiano le stesse qualità etiche, né le regole comportamentali dei classici, a cui una rivisitazione del mito del buon selvaggio di Rousseau farebbe pensare: i loro valori sono distorti, assurdi, ridicolizzati da una narrazione intesa a mettere alla berlina il perbenismo vittoriano, piuttosto che a dipingere una società ideale.

Le scuole dell'irragionevolezza insegnano ai giovani la logica di un mondo capovolto, in cui i valori etici sono rovesciati, nonché l'utilità di usare il linguaggio ipotetico dell'irrealtà per confondere l'interlocutore.

"Molto più convincenti erano invece gli argomenti in favore dello sviluppo metodico delle facoltà dell'Irragionevolezza (...) La vita, sostengono, sarebbe intollerabile se gli uomini in tutti i loro atti fossero guidati dalla ragione e soltanto dalla ragione (...) L'irragionevolezza è il complemento naturale della ragione, e se non esistesse non esisterebbe nemmeno la ragione. Se, dunque, la ragione non può esistere senza l'irragionevolezza, bisogna ammettere che più c'è irragionevolezza più c'è ragione" (pp. 161-162).

Nel mondo sottosopra di Butler ammalarsi è un peccato gravissimo, punito con la reclusione e la disapprovazione sociale; qualsiasi indisposizione è accuratamente celata e parlarne in pubblico è una disdicevole mancanza di buona educazione. Una società perfettamente sana lascia trasparire l'ironia nei confronti di un mondo del lavoro, oggi come ieri, che vuole dipendenti affidabili, sempre in ottima forma, sempre presenti sul luogo di lavoro, soggetti a sanzioni economiche in caso di assenteismo per motivi di salute.

"In Erewhon, se qualcuno si ammala o è indisposto o invecchia precocemente prima dei settant'anni, viene citato in giudizio dinanzi a una giuria di suoi concittadini, e, se ritenuto colpevole, è additato al pubblico disprezzo e condannato più o meno severamente a seconda del caso".

Rubare, per contro, non è un reato. Se non è consentito, è però implicitamente ammesso: una caduta di stile che deve essere curata come una malattia. Per un fatto del genere non si va in prigione, ma è meglio affidarsi alle cure di un "raddrizzatore", cioè di un medico specialista in "pulsioni" contro il patrimonio. Va peggio alle vittime di truffe e furti, colpevoli di essersi lasciate imbrogliare e derubare e, per questo, giustamente punite.

"Maneggiando certe somme, si era comportato in modo preoccupante. Purtroppo aveva dato poca im-

portanza a quei sintomi e trascurato il suo malessere finché non gli si era presentata la grande occasione di effettuare una truffa in grande stile (...) Il fatto è che Nobsbor [Robinson alla rovescia] ne approfittò; e si rese conto, ma troppo tardi, di star veramente male. In realtà, si era trascurato troppo a lungo" (p. 71).

Invece non è ammesso essere poveri a Erewhon, come non lo è nella patria del signor Higgs, dove una serie di severe disposizioni, le "Poor Laws", provvedono a togliere i vagabondi dalle strade, a spingerli nelle fabbriche e negli ospizi, che hanno preso il posto delle chiese nelle opere di solidarietà sociale e di carità ai più miseri.

La fabbrica, con i suoi ritmi disumani, gli orari assurdi, le costrizioni e le pene corporali, è presto diventata la nuova prigione a cui non è facile sfuggire, se non con l'invalidità o la morte. Non è un caso che Michel Foucault, parlando di carceri in *Sorvegliare e punire* (1975), accomuni la fabbrica alla prigione, assieme ad altre istituzioni totalizzanti (manicomi, caserme, ospizi, ospedali, collegi), dove l'uomo perde l'identità e la dignità, sottoposto a una serie di provvedimenti restrittivi della libertà personale.

Ma, a differenza delle altre istituzioni, la fabbrica è caratterizzata dalla presenza della macchina: strumento temibile, perché il suo funzionamento è misterioso e incontrollabile. Mostruosa presenza che incute timore e prevede assistenza assidua, quasi un nuovo padrone che richiede continui sacrifici e assoluta sottomissione. Sarà proprio per quella sensazione spiacevole di sentirsi inferiore alla macchina, di non poter mai competere con essa sul piano lavorativo, che la nuova classe operaia formata rapidamente di fronte all'impatto con la prima rivoluzione industriale, l'ha avvertita istintivamente come un potenziale nemico.

Paura, angoscia, odio: i più comuni sentimenti che i meccanismi industriali ispiravano a chi era costretto ad affiancarli nelle lunghe ed estenuanti giornate di lavoro, dato che non vi era solo l'imparità della forza e l'ignoranza ad accrescerli, ma l'intima convinzione che sottraessero il lavoro all'uomo. Colpevoli delle miserie, dell'abbruttimento sociale, dell'inquinamento che stravolge il volto delle città, delle malattie professionali e, per giunta, della crescente disoccupazione.

La macchina sostituisce l'uomo, lo priva del suo ruolo sociale e del suo lavoro e infine, come nelle previsioni degli abitanti di Erewhon, minaccia di diventare il suo signore. Per questo lo sviluppo industriale è stato bloccato, la tecnologia abolita e gli strumenti meccanici relegati dentro un museo eretto a memoria degli errori del passato.

"Seppi che in Erewhon, circa quattrocento anni prima, le scienze meccaniche erano molto più progredite

delle nostre, e si sviluppavano con prodigiosa rapidità, finché uno dei più dotti professori di ipotetica scrisse un libro rivoluzionario (...), dimostrando che le macchine avrebbero finito per soppiantare la razza umana e per acquistare una vitalità tanto diversa e superiore a quella degli animali, quanto la vita degli animali è diversa e superiore a quella dei vegetali. (...) Così venne fatta piazza pulita di tutte le macchine in uso da meno di duecentosettantun anni (limite concordato dopo tutta una serie di compromessi), e fu assolutamente vietato ogni ulteriore perfezionamento e invenzione” (pp. 66-67).

Gli abitanti di Erewhon sono tassativi e radicali nell'esclusione di ogni genere di meccanismo. Il bando delle macchine parte dall'orologio e si estende a macchia d'olio a tutta la tecnologia capace di movimento autonomo, fatta di ingranaggi, leve, molle, pistoni, vapore. Per loro fortuna ignorano l'elettricità e le altre diavolerie moderne.

Quando il signor Higgs dà un'occhiata alla sua cipolla da taschino, si scatena il finimondo. L'orologio nascosto nelle tasche, più che un ausilio per controllare l'ora, è considerato un sintomo preoccupante: il germoglio di un male destinato a crescere e a divorare il suo ospite con implacabile voracità. Nato come espressione del dominio sul tempo da parte dell'uomo, che si dimostra capace di frazionarlo, contarlo, ridurlo entro regole, leggi e ritmi determinati, finisce per rovesciarsi nel suo contrario. Diviene il dominio del tempo sull'uomo, la coercizione ad agire sempre più in fretta, assecondando i suoi inderogabili obblighi. Una costrizione angosciante di cui non ci si può liberare.

Ma una società de-meccanizzata sarebbe impensabile. Come si legge nelle minacciose parole tratte dal “Libro delle Macchine” di *Erewhon*, “se tutte le macchine venissero distrutte nello stesso istante, e all'uomo non restasse né un coltello, né una leva, né uno straccio di vestito, nulla di nulla, tranne il corpo nudo e crudo con cui è venuto al mondo; se ogni nozione delle leggi meccaniche gli venisse tolta, ed egli non fosse più capace di fabbricare macchine; se tutto il cibo prodotto dalle macchine venisse distrutto, e la razza umana si trovasse spogliata di ogni cosa come su un'isola deserta, nel giro di sei settimane scompariremmo dalla faccia della terra” (p. 181).

I contemporanei di Samuel Butler sono più pragmatici e di meno anguste prospettive. L'avversione dei ribelli è rivolta piuttosto alle macchine che sottraggono il lavoro alle mani laboriose, quelle che filano, come la “Spinning Jenny”, che tessono, cardano, muovono telai, spingono carrelli, trasportano e sollevano. Il vapore, prima ancora dell'elettricità, è il prodotto del demonio e la sua compressione dentro caldaie infernali è considerata una ve-

ra maledizione da contrastare con tutte le forze. Ned Ludd, l'operaio che prende a martellate un telaio meccanico in un impeto di rabbia, diviene il simbolo di una lotta anti-progressista che oggi si definirebbe “ecologista”, mentre i suoi seguaci saranno chiamati “luddisti”.

Le loro improvvise incursioni devastatrici, i loro blitz da “terrorismo industriale”, caratterizzano la seconda metà del Settecento e raggiungono il loro apice nei primi anni del secolo XIX, per poi spegnersi, soffocati dal sogno dilagante di un progresso inarrestabile e di un futuro radioso in cui le macchine avrebbero alleviato la fatica fisica e accresciuto il tempo libero, aprendo all'uomo una prospettiva di vita felice e oziosa. Di fronte al luddismo, regressivo e passatista, si erge la nuova ideologia positivista che vede nella tecnologia il motore del progresso, unito a un immaginario collettivo che privilegia la velocità, la forza, il mito della giovinezza e i nuovi simboli della civiltà moderna, l'automobile, il treno, il sommergibile, l'aereo e persino il razzo, già preconizzato nei romanzi di Jules Verne e H.G. Wells.

L'utopia della modernità avanzata non è l'isola felice di Thomas More, dove l'uomo vive secondo natura, in pace con se stesso, governato da leggi giuste e democratiche, bensì un universo rumoroso e febbrile, dove sia data la possibilità a ognuno di realizzare i propri desideri, esprimersi pienamente, realizzarsi. Non importa se a spese degli altri, poiché la scienza – secondo un'interpretazione deviata dell'evoluzionismo, non a caso definita “darwinismo sociale” – dimostra che la selezione naturale premia il più forte, il più coraggioso, il più determinato. Andare avanti a tutti i costi, lasciandosi dietro i deboli e gli svantaggiati, è il proposito di un progresso cieco e travolgente, il cui motto, nelle parole dell'uomo forte del momento, sarà “Chi si ferma è perduto”. Nella convinzione volontaristica, prodotta da un'eccessiva ossessione di cogliere l'opportunità del *kairos*, di non lasciarsi sfuggire l'occasione propizia del momento storico.

Di fronte alle speranze della modernità di realizzare un progresso infinito grazie alla scienza, l'enclave di Erewhon si dimostra un'utopia indesiderabile. Non ha neppure le caratteristiche della distopia, di quell'utopia negativa che mette in guardia su un futuro infausto, con la sua odiosa oppressione e la restrizione delle libertà individuali. È piuttosto la rappresentazione – a volte ironica, a volte amara – di come sarebbe la realtà del mondo moderno, se fosse privato dei benefici della civiltà. Essere civile per Butler, infatti, comprende sì la buona tecnologia, capace di far volare i palloni aerostatici e far navigare le navi, oltre che segnare il tempo, ma anche i principi etici su cui si basa la società borghese.

Romolo Runcini, nei suoi saggi sul romanzo indu-

striale (2012), ne ha messo in evidenza le contraddizioni e le questioni irrisolte, che Butler rappresenta attraverso un uso ironico della trasposizione in un 'mondo altro' in cui sono riconoscibili i tratti stravolti del nostro: "L'osservazione, assolutamente tempestiva negli anni della formazione della grande industria, non contiene (...) i virtuosi veleni della satira verso la prospettiva di un mondo innaturale dell'uomo: semmai è la constatazione pregnante di questo mondo (con tutta la sua insolubile problematica religiosa e sociale) a far scattare il ridicolo sul conto di una classe egemonica che finge di non accorgersi della realtà e accetta il 'compromesso', come misura di salvezza dei propri ideali decaduti" (p. 209).

Ma soprattutto, scrive Runcini, "quando l'autore descrive le strane vicende di un popolo favoloso che ha sperperato la sua intelligenza in una cruenta guerra civile fra i sostenitori del progresso (Macchinisti) e quelli della tradizione (Antimacchinisti) – riuscendo dopo l'eliminazione delle macchine a vivere in pace con la Natura solo a prezzo di compromessi d'ogni sorta – egli in realtà, mentre ribalta il piano provvidenzialistico di una società che si è impadronita del nuovo e vuol piegarlo ai propri interessi senza cambiar sistema, non colpisce come il Thackeray la mania imitativa dei borghesi, né come il Dickens la loro povertà di cuore, né come il Carlyle la loro mancanza di coraggio, ma piuttosto si direbbe, come il Disraeli, condanna la loro pigrizia, il loro isolamento, quell'inerzia morale che ne fa gli ottusi personaggi di un dramma ormai concluso e fuori del tempo. Butler, cioè, non evade in quella bianca utopia che farà da viatico per gli esteti e i decadenti, ma consiste nel presente, sotto l'insegna del buon senso, dove la sua ironia può cogliere attraverso un paradosso eticamente vincolante l'assurdità della convenzionale distanza posta tra il mondo dello spirito e quello della materia a tutela degli antichi privilegi" (pp. 208-209).

Erewhon non è rimasto un caso isolato. Difficile sottrarsi alla tentazione seducente di dare un *sequel* a un'opera che ha avuto successo: a questo richiamo non si sottrae neppure Butler quando, ben trent'anni dopo, dà alle stampe un *Ritorno in Erewhon* (*Erewhon Revisited*, 1901). Ma la seconda prova non ha lo stesso impatto innovativo della prima e appare piuttosto un pretesto per tornare sullo stesso argomento, senza aggiungere nulla di eclatante rispetto all'originalità precedente. A differenza di *Erewhon* il narratore è il figlio di Higgs e di Arowhena, impegnato a raccontare le vicende, alquanto complicate, del ritorno del padre nella terra abbandonata con una spettacolare fuga su un pallone aerostatico.

Con grande sorpresa *Erewhon* è cambiata molto nei vent'anni di assenza: una nuova religione ha preso il posto delle credenze tradizionali, nata proprio dall'evento

eccezionale della sua fuga in pallone. A tutti è parsa un'ascensione in cielo, un avvicinamento al sole, di cui il biondo Higgs è creduto figlio. La nuova religione è chiamata Solfigliolismo – così come la capitale Portofreddo è stata ribattezzata Solfigliona – e il fuggitivo ne è il profeta inconsapevole.

Ritorno in Erewhon prosegue sulla falsariga della satira sociale, lasciando in secondo piano l'avversione per le macchine e puntando sulla critica religiosa. Butler ironizza sulla nascita del Solfigliolismo e sulla dabbenaggine della gente, pronta a credere agli atti miracolistici e a farne oggetto di devozione.

"Tutte le nuove religioni – scrive nell'introduzione –, del resto, nascono in genere in questo modo, quando i tempi sono più o meno confusi e le vecchie credenze non hanno più presa sulle masse. Che in tempi simili sorga una personalità, forte di per sé e ancora più forte agli occhi del volgo perché associata a qualche presunto miracolo trascendente, ed ecco che sarà facile levare un grido di meraviglia capace di attrarre molti seguaci" (p. 9).

Vent'anni dopo la sua fuga rocambolesca, Higgs è diventato una divinità; le sue parole sono travisate, ampliate a dismisura, equivocate e commentate in libri sacri; a lui è dedicato il maggior tempio della città di Pontagguado, fatto costruire dai dirigenti delle "Banche Musicali". Assiste allibito alla cerimonia, ma la sua presenza non è gradita: i sacerdoti della nuova religione minacciano la sua vita ed è salvato dal provvidenziale arresto da parte di suo figlio George, nato dalla relazione con Yram, la figlia del vecchio carceriere, che ora è moglie del sindaco di Solfigliona. Insomma, un bel guazzabuglio di azioni, effetti e complicazioni in cui il lettore si destreggia con difficoltà, anche per lo stile iperdescrittivo e minuzioso che Butler utilizza per conferire un maggiore realismo alle sue inverosimili invenzioni.

Né mancano frecciate velenose alla società del suo tempo: seguendo la logica del rovesciamento, i bambini troppo ubbidienti e sinceri sono avviati opportunamente al "deformatorio". I professori universitari salgono in cattedra grazie a pubblicazioni inconsistenti, come nel caso di un certo "dottor Volponi, professore di Logomachia, e forse il più sottile dialettico di Erewhon, capace di non dir nulla con più parole di chiunque altro della sua generazione. Il suo manuale su *L'Arte di Confondere le Acque* era arrivato alla decima o dodicesima edizione, e tutti quelli che volevano far carriera all'Università lo possedevano" (p. 74).

L'iniziale rappresentazione di una società de-meccanizzata, tema ricorrente all'epoca di Butler, minacciata da un'invadenza inarrestabile e inquietante della tecnologia in ogni settore della vita quotidiana – non va dimenticato che è proprio di quegli stessi anni l'invenzio-

ne della fantascienza, nuovo genere letterario destinato ad avere larga presa su un pubblico desideroso di sublimare la paura per la macchina – non fa che confermare la presenza di un bisogno utopico ricorrente nell'animo umano: l'immaginazione di un 'mondo altro' in cui si realizza il possibile. O almeno l'impossibile, affinché sia chiaramente distinguibile ciò che appartiene all'utopia da ciò che è proprio della vita reale.

Il proposito di Butler appare dunque inteso a indicare che l'utopia, cioè la società ideale in cui valga la pena di vivere, sta solo nel proprio paese e nel proprio tempo. L'immaginazione di un 'mondo altro', che non si trova in alcun luogo della Terra, è utile per comprendere (e comparare) la qualità e le condizioni di vita sempre perfettibili grazie al libero strumento dell'ironia e della critica costruttiva. Il "migliore dei mondi possibili", per chiosare Leibniz (*Teodicea*, 1710), c'è già e si può ancora perfezionare. Se il processo dell'immaginazione è necessario per fare della critica sociale e suggerire un cambiamento auspicabile, va tuttavia precisato – come si legge in Butler – che ogni utopia è un luogo indesiderabile. Un luogo che, per fortuna, non esiste.

Carlo Bordoni

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- S. BUTLER, *Erewhon*, trad. di L. Drudi Bemby, Adelphi, Milano 2012.
S. BUTLER, *Ritorno in Erewhon*, trad. di L. Drudi Bemby, Adelphi, Milano 2004.
M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993.
T. MORE, *Utopia*, translated with an introduction and notes by P. Turner, Penguin Books, London 2009.
R. RUNCINI, *La paura e l'immaginario sociale nella letteratura. III. Il romanzo industriale*, Liguori, Napoli 2012.

L'UTOPIA DELLA VITA ESATTA

Giuseppe O. Longo

Crederne che faccia parte del patrimonio stabile dell'umanità soltanto ciò che è comprensibile per via razionale, o addirittura soltanto ciò che è scientificamente dimostrabile, è un errore che comporta conseguenze disastrose [...] che induce a gettare a mare l'ingente tesoro di conoscenze e di saggezza contenuto nelle tradizioni di tutte le antiche culture e nelle dottrine delle grandi religioni universali [e a] vivere nella convinzione che la scienza sia in grado di dar vita dal nulla, unicamente per via razionale, a una intera cultura, con tutto ciò che essa comporta.

KONRAD LORENZ, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*
A ogni fenomeno, sia che provenga dalla percezione della realtà ester-

na al soggetto, sia che provenga dalle emozioni e dai sentimenti che sono dentro di noi, *corrisponde qualcosa di reale*. Non è affatto vero, dunque, che sia reale soltanto ciò che è definibile in senso fiscalista e verificabile con procedimenti quantitativi.

KONRAD LORENZ, *Il declino dell'uomo*

La ricerca attuale non è solo scienza, ma è anche magia: è una cerimonia che coinvolge totalmente cuore e cervello [...] è una religione i cui dogmi sono pervasi e sostenuti dalla chiara, audace e mobile logica della matematica, che è fredda e tagliente come la lama di un coltello.
ROBERT MUSIL, *L'uomo senza qualità*

La logica è ferrea, sì, ma non resiste a un uomo che vuol vivere
FRANZ KAFKA, *Il processo*

La schiavitù: dei libri e d'altro - Ogni passione può trasformarsi in ossessione e travalicare in schiavitù. Si può essere schiavi di un'abitudine: in linea di principio le abitudini sono utili e salutari e ci fanno risparmiare tempo ed energie mentali, ma possono diventare incrostazioni paralizzanti delle quali è difficile liberarsi. Si può essere schiavi dell'alcol, del sesso, della droga, del gioco d'azzardo, della superstizione. Si può essere schiavi della passione esclusiva e divorante per gli scacchi (si vedano i romanzi *La variante di Lüneburg* e *Teoria delle ombre* di Paolo Maurensig) o delle serie televisive (Poirot, Maigret, Wallander, CSI, Dicitte, Medium, Candice Renoir...) e quindi del divano. O del collezionismo: a questo proposito viene alla mente un libriccino amenissimo di Gaetano Volpi, abate ed editore padovano (1689-1761): *Del furore d'aver libri. Varie Avvertenze Utili, e necessarie agli Amatori de' buoni Libri, disposte per via d'alfabeto*, pubblicato in Padova nel 1756 e ripubblicato nel 1988 da Sellerio, da cui traggo qualche citazione.

"LINEE. Certi lettori poco considerati, e poco amanti de' buoni Libri vanno tirando nel leggere incondite linee sotto le righe, credendo di segnare così le cose notabili per ricordarsene, cosa inutilissima; mentre si perde la memoria anche di questi segni, massime quando son molti ed eguali. Con tal mezzo, affatto barbaro, si sono da' nostri antichi guastati gran quantità di preziosi Codici; i quali così difformati scendono molto di prezzo; pare che a' di nostri sia cessata tale sciocchezza".

"MANI SCRITTE. Alcuni incontrando nel leggere qualche bella sentenza, o fatto notevole, li segnano ne' margini con certe mani pessimamente diseguate, tutto ciò indicanti, e tanto pel Volume le moltiplicano, che fanno indispettare gli amanti de' buoni Libri, vedendoli da esse così goffamente avviliti. Questa curiosa usanza è passata anche in qualche Libro stampato, come nel Tesoro Ciceroniano del Nizolio, alcune Edizioni del quale, fornite di gran quantità di piccole mani, si chiamano colla sintassi".

La vita esatta - Si può essere schiavi della razionalità, della precisione, della matematica. Si può coltivare l'utopia del-

la vita esatta, razionale e asettica, e diventarne schiavi: su questa strada si giunge a ignorare il corpo e le sue facoltà per rifugiarsi in un mondo sterile e disincarnato, seguendo in ciò gli antichi filosofi greci, che avevano distinto due forme di conoscenza: quella corporea e sensibile, disprezzata e svalutata come non veritiera, e quella della mente, dello spirito, dell'anima, l'unica capace di fornirci la verità. Nata da Pitagora e Parmenide e ripresa da Platone, che teorizzò il mondo delle idee, questa visione mentalistica ha improntato di sé gran parte della filosofia occidentale e si è perpetuata nella scienza contemporanea: la fisica ci fornisce della realtà un quadro sempre più lontano da quello che ci procurano i sensi. In effetti, secondo la visione scientifica, nulla è come sembra.

Sconfinando dalla scienza, e in particolare dalla matematica, la concezione ideale, razionale e computante ha improntato di sé anche una certa concezione della vita: alcuni vorrebbero una vita esatta, basata sulla misurazione, sulla matematica, sul *calculemus* leibniziano. Questa visione è stata mutuata anche da alcuni grandi scrittori, che hanno visto nella razionalità computante la molla che muove il mondo e che hanno deprecato, in questo quadro così nitido e lindo, meccanicamente soggetto alla precisione di oliati ingranaggi, la presenza dell'inevitabile disordine causato dagli umani: Musil, Gadda, Calvino, il primo Sinisgalli...

Leonardo Sinisgalli - Sinisgalli, ingegnere e poeta, fondatore della celebre rivista "Civiltà delle macchine", ci ha lasciato in *Furor mathematicus* una testimonianza poetica e vivida del fascino greve esercitato su di lui dalla matematica, che minacciava di invaderlo e sopraffarlo. Fu salvato, come accade, dall'amore carnale di una donna, che lo fece tornare dall'empireo dell'astrazione alla concretezza del mondo sublunare. "Mi resta tuttavia," dice Sinisgalli nelle pagine dove troneggia la meretrice "grassa e rossa... la donna superba dalla magnifica mascella equina", mi resta "un residuo secco e cocente di verginità perduta". E menziona "tutta la mia malinconia repressa, soffocata dalle squadre e dai compassi, dal calcolo degli infinitesimi, dalla ridda delle funzioni iperboliche, dalla teoria delle curve di secondo grado, dalla spirale logaritmica e dalla lemniscata di Bernoulli, dalle cuspidi, dai flessi...". Ma la segnatura alta della vita tornava a galla su quel letto squallido, tra le ali di quella fantastica *gallina curcia*.

E scrive ancora Sinisgalli: "Non ci sentiamo mai così vivi come in questi giorni che acqua e vento restringono intorno al nostro corpo, come intorno a una sepoltura": durante l'inverno, stagione "minerale" e incorruttibile come tutte le cose fredde, come la matematica, dunque, perfette imitazioni di un vivere e morire inimitabili, in cui la negazione stessa della vita ne consente il prolungamento indefinito. Ed è forse per questo che gli uomini preferirono

le macchine e la matematica ai loro compagni, anche se non bisogna farsi soverchie illusioni, perché dalla matematica, come "da certi inverni si esce irrimediabilmente invecchiati, forse a causa di questo digiuno a cui teniamo costretti gli organi più vivi... La nostra solitudine si restringe".

Sinisgalli opera un progressivo allontanamento dalle regioni astratte del pensiero puro, scarso d'ossigeno, pericoloso per la vita, e un cauto avvicinamento a discipline meno rarefatte: l'ingegneria, l'architettura, e di qui alla visione della Casa, che simboleggia la vita: "Ma una Casa, signor mio, non è una fortezza, o una cabina, è un nido, fatto di piume, di fucelli, di fango. La Casa deve sapere di fumo, di capelli, di cane... V'immaginate una casa senza gatti? Lo so, voi avete fatto tutto per abolirli. V'immaginate una casa senza mosche?".

È il trapasso dall'utopia della vita esatta, della ricostruzione razionale del mondo, al riconoscimento che disordine e incertezza e approssimazione sono ingredienti ineliminabili, anzi, vitali, del mondo. E di qui si giunge a quella straordinaria pagina sulle case vuote: "Un soffio tetro, un grido lontano, che non tanto deriva dallo stato di abbandono di quasi tutti gli edifici, e da quell'aria defunta che spira tra le camere vuote e i cortili, ma da una loro strana facoltà acustica, da un certo odore di cava che sprigionano i sassi e l'intonaco, dai molteplici imbuti d'ombra, da un che di gelido, di onirico...".

Hardy e Dirac - Dunque è solo scendendo dalle rarefatte altitudini della razionalità computante e geometrica, è solo spezzando le catene di questa schiavitù affascinante e medusea, che si può recuperare la vita e riconoscere che oggi siamo giunti alla fine delle certezze: abbiamo raggiunto una visione della vita e del mondo in cui regnano il caos, il disordine, l'approssimazione. Ed è con questo mondo impreciso, lacunoso e inesatto che dobbiamo fare i conti. È in esso che dobbiamo vivere. Del resto il grande matematico britannico Godfrey Harold Hardy (1877-1947) espresse bene il divario che nella sua esperienza separava la vita dalla matematica: "Non ho mai fatto nulla di 'utile'. Nessuna delle mie scoperte ha prodotto o è suscettibile di produrre direttamente o indirettamente, nel bene o nel male, la minima differenza nel mondo. In base a tutti i criteri pratici, il valore della mia vita matematica è nullo, e al di fuori della matematica è trascurabile".

Eppure per alcuni l'esattezza che si attribuisce ai risultati della ricerca matematica esercita un'attrazione potente. Robert Musil, ingegnere e grande scrittore, afferma in un articolo del 1913, *L'uomo matematico*, che la vita dei matematici "ha molto da insegnarci e può essere per noi un modello: i matematici sono un'analogia dell'uomo spirituale dell'avvenire". In tutta la sua opera maggiore, *L'uomo senza qualità*, Musil riserva alla matematica una posizione im-

portante, a cominciare dalla circostanza che il protagonista del romanzo è un matematico: questa disciplina sarebbe capace non solo di indicare un metodo di pensiero, ma anche di costituire una sorta di igiene mentale utile all'individuo e alla società. Un precedente illustre in questa direzione è costituito da Platone, che pose all'ingresso della sua Accademia il motto "Non entri chi non sa di geometria".

È notevole che il ruolo assegnato da Musil alla matematica sembra non tener conto della crisi dei fondamenti, e quindi del concetto di verità, che in quegli anni andava sempre più manifestandosi: la pubblicazione della prima parte dell' *Uomo senza qualità* è del 1930, mentre il teorema di incompletezza di Gödel è del 1931. E più di un secolo prima la stessa posizione era stata espressa in modo forse ancora più perentorio dal poeta tedesco Novalis (1772-1801): "La vita suprema è matematica. I matematici sono gli unici felici. Il matematico sa tutto. Potrebbe saper tutto, se non lo sapesse."

E nei primi decenni del Novecento, con l'avvento della prima meccanica quantistica, si preparava anche la crisi della fisica, in cui si infiltrava l'idea che le leggi naturali, fin lì considerate assolute e inderogabili, avevano in realtà carattere statistico. La visione del mondo, che fino a quel momento era stata caratterizzata da una tendenziale staticità, alla Parmenide, prendeva slancio dinamico e riconquistava il divenire di Eraclito. La sconfitta di Parmenide a opera di Eraclito reintroduceva nella fisica quel parametro del "tempo irreversibile" che gli scienziati si erano sforzati per secoli di eliminare: ricompariva la *storia*.

Questa trasformazione, nella scienza, è ancora in atto: sono lontanissimi i tempi in cui Einstein, per consolare la vedova dell'amico Michele Besso da poco scomparso, le scriveva: "Per noi che crediamo nella fisica la differenza tra passato e futuro non è altro che una tenace illusione"! Se le leggi della fisica, che avevamo creduto eterne, universali e assolute nella loro precisione, si rivelano di fatto leggi statistiche, allora la nostra visione del mondo è segnata da un'impresione ineliminabile. La certezza di un tempo si è rivelata più un nostro desiderio o una esigenza psicologica che una realtà sperimentale. Alla visione ottocentesca, basata sulla certezza e sull'ordine, se n'è sostituita una di assoluta incertezza: dobbiamo convivere con il caos e il disordine, con leggi che sono soltanto probabilistiche (anche quelle enunciate in termini deterministici).

Insomma, la scienza è entrata in crisi. Dopo aver tentato di sostituirsi alla religione come portatrice di Verità, essa si è ridotta a difendere posizioni meno ambiziose. La verità scientifica (che, non dimentichiamolo, è sempre provvisoria) non esaurisce i bisogni dell'uomo, che sono molto più vasti e tendono all'assoluto. Quindi la scienza ha deluso le aspettative, ci ha lasciati orfani, anche e forse soprattutto perché non propone nessuna direttiva etica: non

ci si può aspettare che lo scienziato rinunci a una ricerca per motivi che non siano interni alla ricerca stessa, come se la scienza fosse un'impresa avulsa dal contesto sociale e politico e da ogni vincolo etico. In molti, questa indifferenza provoca delusione se non irritazione. In più, è molto raro che gli scienziati abbiano qualcosa da dire in ordine ai problemi pratici, quelli che stanno davvero a cuore alla società e ai singoli. Eppure, spesso essi sono considerati depositari del sapere, anzi della Verità unica.

Carlo Emilio Gadda - Nella quinta delle *Lezioni americane*, Calvino afferma che Gadda "cercò per tutta la vita di rappresentare il mondo come un garbuglio, o groviglio, o gomitolino, di rappresentarlo senza attenuarne affatto l'inestricabile complessità, o per meglio dire la presenza simultanea degli elementi più eterogenei che concorrono a determinare ogni evento".

E Pietro Citati, parlando dell' *Adalgisa*, afferma: "Gadda vuole rappresentare la totalità enciclopedica. Niente deve sfuggire al suo sguardo onnicomprensivo di storico-psicologo-entomologo-mineralogista: nemmeno il minimo frammento o la minima possibilità. Bisognava enumerare, enumerare senza fine. Non c'era altro modo per rendere la totalità del mondo: perché il mondo era uno sterminato vocabolario, di cui soltanto Gadda conosceva gli innumerevoli lemmi".

Osessionato dalla necessità di mettere ordine nella realtà, Gadda ritiene che l'ingegneria sia la disciplina più adatta a questo compito. Ma allo stesso tempo egli ha anche un'attrazione irresistibile per il disordine: questa bipolarità, vissuta a livello di scrittura ma anche di vita, è causa di una dolorosa lacerazione: Gadda insegue l'utopia della vita esatta, ma allo stesso tempo vuole seguire tutte le frastagliate e inesattissime fluttuazioni del reale, cadendo preda di una tentazione onnivora che sta agli antipodi dell'esattezza: "Mi occuperò prevalentemente di fisica, elettrofisica atomistica et ultra. Struttura della materia, energia, chimica generale, biochimica generale, geofisica, geologia, botanica: flore, climi ecc. Zoologia, astrofisica e astronomia, sistemi stellari. Soprattutto: biologia, medicina, neurologia, psichiatria, psicoanalisi, psicofisica, psicotecnica".

E aggiunge: esegesi e critica musicale, cristologia, associazioni primitive, biblioteche: nomi, storia ecc. delle biblioteche italiane, antichità celtiche, marineria. Travolto da queste inesauribili elencazioni, non sa decidersi a niente e si pone interrogativi drammatici sul suo futuro, che prevede nullo.

Come i fisici tentano di applicare alla realtà caotica i modelli perfetti della geometria, così Gadda tenta l'impresa paradossale di imprigionare la realtà nei modelli perfetti che gli suggerisce il suo Super-Io ossessionato dall'ordine: un

serio e patetico ideale di razionalità che s'infrange contro l'inestricabile groviglio del reale. Così Gadda approda alla narrazione, che considera un modo per imporre i suoi canoni a una realtà ostile. Ma la narrazione è fonte di dolore, perché è incapace di descrivere e quindi di dare ordine al disordine. Come gli ilozoisti greci, l'ingegner Gadda è convinto che alla radice del disordine vi sia una struttura ordinata: il disordine è figlio dell'ordine. Tutta la sua opera si può collocare all'interno del dibattito sui grandi temi della fisica: la ricerca di ciò che è ordinato e strutturato e permanente al di sotto del caos ricorda la ricerca del principio primo, oggi delle leggi fisiche, al di sotto dei fenomeni eterogenei che vediamo ovunque intorno a noi.

Quanto più informe e aggrovigliata si presenta la materia, tanto più è necessario individuarne il principio organizzativo razionale. Ma l'impresa non può riuscire e di fatto non gli riesce: la sua narrazione non è in grado di mettere ordine nel mondo, anzi ne accresce l'entropia: essendo la realtà così caotica e composita, per affrontare la complessità infinita dei significati e dei rapporti, Gadda ricorre a una stupefacente panoplia lessicale, ivi compreso il dialetto. A una realtà complessa, discreta, frammentata quale emerge dalla meccanica quantistica, deve corrispondere una lingua altrettanto complessa.

La narrativa di Gadda è un continuo tentativo, non riuscito, di sbrogliare pasticci, garbugli, "gnommeri", grovigli. Lungi dall'individuare un principio ordinatore sotto la complessità eterogenea del reale, lo scrittore Gadda si presenta frantumato, meticciano, plurale, e accresce così il disordine del reale. Le spinte centrifughe dei suoi mille interessi sono fortissime: una parola, un oggetto, un riferimento fanno esplodere la pagina in schegge non riconducibili ad alcuna unità.

Il progetto enciclopedico di rappresentazione totale si disgrega in riprese, riutilizzazioni, riscritture e si scontra con l'impossibilità di sbrogliare la matassa. Gadda finisce col ritenere che non esistano sistemi chiusi, e la sua opera assume l'aspetto di un organismo in continua espansione. Al mondo aggrovigliato che tenta di sbrogliare, Gadda non sa contrapporre un progetto, una speranza, un ordine: è il suo fallimento.

La sua frustrazione di fondo si traduce nella ripugnanza per gli epiloghi e in un sistematico rifiuto del finito e dell'epilogo. La sua opera si può leggere attraverso la lente dell'impossibilità e dell'incompiutezza. L'utopia della vita esatta in un mondo chiuso e preciso s'infrange contro le scogliere della molteplicità, del disordine, del caos. È la frammentazione della rappresentazione del mondo, che Václav Havel ha ben descritto così: "Gli esperti sono capaci di spiegarci qualunque cosa, eppure comprendiamo sempre meno la nostra vita. In breve, viviamo in un mondo po-

stmoderno, dove tutto è possibile e quasi nulla è certo."

Pierre Simon de Laplace - In effetti, come ci insegna la fisica moderna, la realtà che ci circonda brulica di un disordine e di un'indeterminazione essenziali. Eppure da questa realtà, e usando un cervello di complessità disperante, sede anch'esso di continui fenomeni caotici e di catastrofi, siamo riusciti a estrarre i concetti limpidi e rigorosi della matematica. È come se con un'assidua opera di correzione e depurazione concettuale avessimo mantenuto quei concetti a temperatura abbastanza bassa da evitare gli effetti perturbatori dell'agitazione termica. Ma se si comincia a osservare la matematica con la lente della "procedura effettiva", tale profilassi criogenica rischia di non bastare.

Questa impassibile matematica l'abbiamo poi applicata alla turbinosa realtà fisica e abbiamo visto con gioioso stupore che le nostre astratte formule, spesso costruite con intenti diversi e lontani, in sé conclusi (vedi la posizione di Hardy), ci consentivano di descrivere e di prevedere i fenomeni fisici. Le equazioni differenziali sono state poste sempre più al centro delle descrizioni scientifiche e sono state interpretate non tanto come utili invenzioni matematiche quanto piuttosto come un formalismo avente uno spiccato valore di realtà: una verità naturale dotata di una profonda connotazione metafisica. Il gran libro della natura era dunque scritto in linguaggio matematico: bastava seguire Galileo e adottare la sua inesorabile capacità di eliminare dai fenomeni ogni particolare inessenziale per ricondurli sotto il dominio delle formule.

Il carattere tautologico di questa riduzione, per cui vengono trascurati proprio gli aspetti che non consentirebbero la matematizzazione, nulla toglie alla sua miracolosa efficacia, messa in evidenza da Eugen Wigner in un famoso articolo del 1960, *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences*. Anche se è evidente che il formalismo non descrive il mondo, ma ne fornisce una famiglia di modelli locali e semplificati, è stupefacente che esista la possibilità di scarnificare il reale in modo da farne adagiare con esattezza lo scheletro nel letto di Procuste della matematica. In passato lo spettacolare successo di questo metodo ha certamente rafforzato negli scienziati la convinzione platonica che l'idea astratta sia superiore alla sua rozza attuazione concreta: le imperfezioni e le deviazioni sono accidenti inessenziali che turbano il modello, ma che nulla tolgono alla sua ideale e asintotica perfezione.

Questa convinzione ontologica fu alla base del determinismo estremo espresso da Laplace: "Un'intelligenza che, in un dato istante, potesse conoscere tutte le forze che animano la natura e la situazione di tutti gli esseri che la compongono e che inoltre fosse abbastanza grande da sottoporre questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero: nulla ne risulterebbe incerto, l'av-

venire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi”. È solo la debolezza dello spirito umano a non consentirgli quest’impresa, che, in linea di principio, è tuttavia possibile.

Fu il fisico Werner Heisenberg a osservare che ciò che nel ragionamento di Laplace non regge non è la conclusione, bensì la premessa: infatti per ottenere la conoscenza di tutte le forze e la posizione di tutti gli esseri esistenti, occorrerebbe una quantità infinita di informazione, che si potrebbe ottenere solo in un tempo infinito: il legame tra informazione e fisica, o tra informazione e previsione, è dunque cruciale e ineludibile e mette in crisi il ragionamento di Laplace. Si noti che una riedizione attuale dell’idea di previsione totale e quindi di controllo totale alla Laplace è associata ai cosiddetti *big data*, che dovrebbero consentire la costruzione di algoritmi di previsione sempre più precisi, fino ad annullare il libero arbitrio degli individui e la libertà sociale.

In realtà questa aspirazione alla conoscenza totale, basata sul determinismo assoluto, si travasa ancora una volta nell’utopia della vita esatta, dunque prevedibile e controllabile, che potrebbe fornire una sorta di serenità irresponsabile, ma potrebbe anche indurre alla tentazione di un controllo capillare e sinistro, come illustro in questo passaggio dal mio romanzo *La gerarchia di Ackermann*: “Nello stesso momento molti uomini e molte donne camminano, mangiano qualcosa, bevono, parlano. Alcuni, pochi vista l’ora, fanno l’amore o dormono, altri sono a letto ammalati, parecchi sono al mare dove nuotano, si bagnano o semplicemente prendono il sole. Altri ancora sono in macchina o in autobus, o salgono in treno, vendono o comprano qualcosa, leggono libri o giornali, s’incontrano per strada e si salutano, fermandosi a scambiare qualche parola o impegni di prossime visite e telefonate, esplicano insomma una vasta e differenziata attività, difficile da esprimere con una formula riassuntiva e altrettanto difficile forse da giustificare razionalmente, un’attività in gran parte gratuita e superflua, che fornisce benefici e soddisfazioni marginali e certo non proporzionati all’impegno profuso, ma che non si potrebbe interrompere e neppure ridurre di tanto se non con grave nocumento di qualcosa di ponderabile ma sostanziale.

Questo qualcosa si potrebbe, senza esagerare troppo, identificare con la natura umana, o meglio con il funzionamento dell’umanità. Come se questa complicata ed eterogenea macchina, l’umanità, per produrre quel po’ che produce, avesse bisogno di sperperare una gran quantità di energia in una sorta di attrito fatto di piccole azioni ripetute, di chiacchiere, di futili contese, di cavilli, di letture inutili, di scritture ancora più inutili, una sorta di pulviscolo sonnolento e disordinato che inviluppassa una gracile osatura navigante verso un dubitoso e generico progresso.

Ma se, animato dalle migliori intenzioni, un rivoluzionario ingegnere sociale tentasse di aumentare il rendimento della macchina eliminando in tutto o in parte quel polverino di azioni in apparenza inutili per conservare solo le più pratiche, le più solide, quelle capaci di aumentare il valore di qualche grandezza importante, la ricchezza, per esempio, o il prodotto nazionale lordo, o l’erogazione di energia elettrica, o altro di ben tangibile, la macchina, pur accelerando a dismisura il suo movimento, perderebbe, con l’attrito, il suo carattere più profondamente umano, quello appunto di girare a vuoto, per mettersi a girare a vuoto in un senso molto più sinistro e spaventoso, nel senso cioè dell’efficienza meccanica.

Strappata al regno del disordine ed entrata in quello dell’esattezza, la macchina compirebbe progressi molto più rapidi, ma verso una meta disumana, nella quale solo l’ingegnere sociale si riconoscerebbe. Tutto ciò ha forse a che fare con la natura del nostro corpo, fatto di carne, di sangue, di grassi, e composto in massima parte di acqua: un corpo semiliquido, sfuggente, deteriorabile, un corpo insomma impreciso, anzi casuale, nella forma e nelle funzioni. Un corpo che può concepire l’esattezza e aspirarvi soltanto con la fantasia più inesatta perché, nella pratica, questa famosa e vagheggiata esattezza, esattezza comunque concepita da un cervello sfumato e assai poco esatto, si stempera pur sempre in una serie di gesti sfocati, di parole imprecise, di atti involontari, nella tranquillizzante palude di una relatività senza contorni e senza drammi”.

Il protagonista del romanzo, Guido Marenzi, è un matematico di mezza età, il cui interesse si è spostato via via dal calcolo delle probabilità, oggetto della sua tesi di laurea, a teorie meno incerte: “Una tesi sul calcolo delle probabilità, allora s’interessava al caso, agli aspetti aleatori della vita e della scienza, aveva poche certezze, la precisione gli sembrava sospetta: per questo, pur amando la matematica, provava un senso di forte imbarazzo davanti alla sua pretesa di essere dimostrativa incontrovertibile incontrovertibile, quindi aveva scelto della matematica il settore che aveva le premesse più sfumate, le radici più incerte, dove il determinismo pareva diluirsi, giustificando una sorta di dubitoso ma tenace legame tra matematica e vita, e gli piaceva ripetere che il concetto di probabilità non l’aveva capito nessuno, così come nessuno, in fondo, capisce la vita. Considerava con sospetto i tentativi di chi avrebbe voluto trasferire nella vita le certezze della matematica più certa. Di fronte a questi profeti di sicurezze si sentiva in una zona crepuscolare, come andare di sera per vaste periferie male illuminate mentre gli altri passeggiavano nel centro, sotto le luci sfarzose dei lampioni. Lui il centro, se mai l’aveva visto, l’aveva perduto. Gli altri, così gli pareva, andavano per istinto, a colpo sicuro, e in questo gli sembravano più adulti, fors’anche più sereni e felici. Lo-

ro sapevano, lui cercava.

Ma quella faticosa ricerca lo aveva presto stancato. Per reazione, per raggiungere anche lui quella sorta di placida serenità, si era sforzato di semplificare uomini e situazioni, di dare giudizi netti: da una parte i buoni, dall'altra i cattivi, ma sentiva oscuramente che quelle dicotomie elementari non avevano niente a che fare con la complessità e le sfumature del mondo. Anche in matematica si era allontanato dai territori incerti e malsicuri della probabilità per approdare a rive più solide e ferme. Aveva così cominciato a occuparsi di algebra e di teoria dei numeri, cercando a poco a poco di dimenticare l'oscuro ribollire del caos. E a poco a poco c'era riuscito, aveva abbandonato i suoi scrupoli, le sue perplessità. Esattezza. Dicotomie. Buoni e cattivi, e basta".

In un altro passo, lo stesso Marenzi riconosce i limiti del tentativo di applicare la previsione alla Laplace agli esseri viventi: "Fare tanti calcoli non serve a niente, ci si illude di esattezza, ma le Sirene sono figlie del caso, come diceva il capitano di lungo corso, e si possono incontrare soltanto per una combinazione fortuita, mettendosi in uno stato di attesa, di ascolto. Invece l'uomo razionale e calcolatore vuole prevenire, anticipare, vuole trovarsi al momento giusto nel punto in cui passerà la Sirena, pronto a cogliere dalla sua bocca il primo bacio.

Ma la Sirena nel frattempo ci ha ripensato, è tornata indietro per tirarsi su le calze, anzi la calza, o per mettersi il rossetto, e così il nostro calcolatore manca l'appuntamento. Magari di poco, ma lo manca. Allora formula un'altra teoria, scrive equazioni più precise, fa approssimazioni migliori, tiene conto dei termini non lineari. Poi, munito di questo apparato, attende al varco la Sirena, sicuro che questa volta non potrà sfuggirgli, non potrà negargli il bacio. Ma la Sirena incontra per strada un Angelo e se ne innamora perdutamente.

Questo evento non era contemplato nelle equazioni del nostro matematico. Egli è pronto a perfezionare i suoi calcoli, ma neppure la nuova teoria saprà prevedere il futuro con precisione assoluta. Viviamo nell'incertezza, caro Paulsler, nell'approssimazione. C'è un lato oscuro della realtà che, per quanta luce vi gettiamo, resta sempre in ombra. È un'ombra che si mangia la luce. Perciò, forse, è meglio una società basata sulla poesia che sulla matematica".

Durante una partita a scacchi con un amico, Marenzi prosegue il suo ragionamento, il cui esito è opposto a quello dell'uomo senza qualità Ulrich Anders.

"Ma la matematica in fondo è una malattia della mente – obiettò Guido –. Gli dèi che un tempo urlavano parole e visioni nella testa degli eroi si sono trasformati in assiomi. Gli assiomi stanno lì, immobili e pesanti, in un loro universo di concetto e, come motori immobili, ci costringono all'obbedienza. Ne siamo schiavi".

Aspettò che Tramer movesse, poi riprese: "Se Omero visse oggi non scriverebbe l'Odissea, ma un trattato di matematica sublime. In fondo Gödel è l'Omero dei nostri giorni, Cantor è il nostro Esiodo. Non per nulla si chiamava Cantor. Frugando nell'abisso e mettendo a nudo la roccia friabile e dolente dei fondamenti della matematica, Gödel ha messo a nudo la debolezza della nostra anima, come le radici di un albero rovesciato. E queste radici si contorccono e si arricciano, sono vermi sotto la pioggia, caro mio.

Fissando questi vermi troppo da vicino alcuni di quei grandi pensatori sono impazziti. Il delirio da matematica. Altro che ordine rassicurante, altro che sconfitta del caos. I pensieri che ci folgorano, le grandi intuizioni che illuminano la storia della civiltà sono quanto di meno ordinato e rassicurante si possa immaginare, sono terremoti cerebrali, sono il rimbombo di valanghe che rotolano nel cranio travolgendo e bruciando i neuroni".

Guido tacque, mosse un pedone che pareva ormai inarrestabile nella sua marcia verso l'ottava casa.

"E poi – riprese – le teorie scientifiche hanno una sospetta parentela con i vizi e le virtù del corpo e dell'agire quotidiano. Questo legame è ritenuto imbarazzante e molti vorrebbero tagliare il cordone ombelicale che lega la matematica ai reni, alla milza o alla fede e alla lussuria per ottenere una scienza fredda, angelica, non perturbata dal disordine, dalle passioni. Ma così facendo la matematica morirebbe con tutti i suoi teoremi e il corpo sopravviverebbe benissimo, con la sua gola e la sua superbia, la sua giustizia e la sua prudenza. E la vergogna che si prova per questa parentela è indice di una profonda sofferenza, di una paura, che è appunto la tua paura del disordine. Ed è anche il risentimento verso tuo padre che se n'è andato".

Il legame che ora gli veniva indicato tra la matematica e l'abbandono del padre colpì Tramer.

"Può darsi, può darsi – replicò soprappensiero – ma non si può negare che una volta creato, o scoperto, il teorema vive di vita propria, lontano dal brulicare nero e sanguigno della vita corporea. Diventa una creatura astratta, purissima e incontaminata".

"Fino a un certo punto. Finché resti nelle zone tranquille dove il matematico svolge il suo lavoro quotidiano, puoi separare la matematica dall'etica e dalla vita senza conseguenze, ma quando ti spingi nelle profondità rarefatte e delicate dei fondamenti, le cose cambiano. I fondamenti sono lo *Schmerzpunkt* in cui la matematica tocca il resto del mondo e ne trae tutta la sua forza. Recidendo questo legame essa si rivolta come un serpente, gli dèi si scatenano, urlano a perdifiato i loro ordini e ci fanno impazzire. Solo nell'equilibrio con la carne e la materia la matematica non diventa troppo pericolosa. E poi... e poi, anche nella matematica non tutto è ordine. Le leggi del caos ci fanno scoprire plaghe nuove e inquietanti. In certi sistemi dina-

mici cause esigue portano a effetti grandiosi. Hai presente l'attrattore di Lorenz? Pensa all'effetto farfalla: basta che una farfalla batte le ali a Trieste perché si scateni un uragano nel Mar della Sonda.

Non sono più i tempi di Laplace, non possiamo più illuderci di regolarità eterne, le previsioni perfette sono chimeriche inattuabili. L'informazione sul mondo non può mai essere totale e viene sempre assalita e corrosa dall'entropia. L'incertezza è una condanna inappellabile. Ignoranza, mistero. La presenza del caos non è una piccola imperfezione, una trascurabile sbavatura dovuta alle nostre capacità limitate. L'aleatorietà non è un accidente: è nell'essenza del mondo. Prevedere l'evoluzione di un sistema complesso è impresa difficile, a volte impossibile”.

Oggi forse non è più la matematica al centro dell'utopia del controllo totale e della previsione esatta: in questo è stata prima affiancata e poi superata dalla tecnica. La tecnica eredita dal suo inventore Prometeo, sommo artefice e abile truffatore, una natura duplice: ci offre grandi possibilità ma ci rende anche schiavi.

Emanuele Severino, che alla questione della tecnica ha dedicato molta attenzione, scrive: “Se le grandi forze della cultura e della civiltà tradizionale s'illudono ancora di potersi servire della tecnica come di un semplice e docile strumento per la produzione dei loro scopi, la tecnica è destinata a servirsi di quelle forze, a dominarle e a diventare, da semplice mezzo che esse credono di controllare e guidare, il loro scopo supremo, perché essa è ormai la suprema forza salvifica dell'umanità. Può persino proporsi di costruire in terra quel paradiso che le religioni promettono invano. E chi vuol salvarsi è costretto a volere, prima ancora della propria salvezza, la potenza del proprio salvatore. Sì che alla fine è questa potenza a divenire lo scopo supremo di chi vuol salvarsi, e dunque, esser più che il semplice mezzo per la realizzazione della salvezza. Accade con la tecnica quanto è già accaduto con Dio: si comincia a rivolgersi al salvatore per essere salvati e si finisce col volere che sia fatta la sua volontà: la volontà di Dio, la volontà della Tecnica”. È significativo in questo senso il titolo di un libro di Kevin Kelly, *Quello che vuole la tecnologia*, che sembra attribuire alla tecnica o tecnologia una volontà propria, che trascende quella dell'uomo. Oggi scienza, tecnica ed economia si sono intrecciate in un potente apparato che è sfuggito al nostro controllo e addirittura sta forgiando l'uomo nuovo, un simbiote di biologia e cibernetica, un *Homo technologicus* che a buon diritto si può definire *post-umano* nel senso che il suo corpo e la sua mente sono circondati, invasi e meticcizzati da protesi artificiali che non solo rimediano a difetti, carenze e perdite di organi e facoltà, ma potenziano e accrescono le capacità naturali del vecchio *Homo sapiens*, o addirittura ne generano di inedite e sorprendenti. Forse l'utopia della vita esatta si sta attuando, ma al di fuori della no-

stra volontà e del nostro controllo, in seno a una *Creatura Planetaria* che assorbe in sé tutte le intelligenze naturali e artificiali e che assume i connotati di una tirannide irresistibile.

Giuseppe O. Longo

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- N. BONIFATI, G.O. LONGO, *Homo immortalis*, Springer, Milano 2012.
I. CALVINO, *Lezioni americane*, Garzanti, Milano 1988.
M. CERUTI, *La fine dell'onniscienza*, Studium, Roma 2015.
P.A.M. DIRAC, *La bellezza come metodo*, Indiana, Milano 2013.
F. GABICI, *Il dolore della cognizione*, Simonelli, Milano 2002.
G.H. HARDY, *Apologia di un matematico*, Garzanti, Milano 2002.
G.O. LONGO, “Scienza e narrazione in *Gadda*”, “Prometeo”, 130, giugno 2015, pp. 98-105.
G.O. LONGO, *Homo technologicus*, II ed., Ledizioni, Milano 2012.
G.O. LONGO, , *Il simbiote*, II ed., Mimesis, Milano-Udine 2013.
R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1996.
L. SINISGALLI, *Furor mathematicus*, Ponte alle Grazie, Milano 1995.
G. VOLPI, *Del furore d'aver libri*, Sellerio, Palermo 1988.

UNA POSSIBILITÀ D'UTOPIA: LE UTOPIE INTERSTIZIALI?

Michel Maffesoli

Siamo soliti caratterizzare le epoche (*epochè* come parentesi, sospensione) in rapporto alla freccia del tempo. La modernità è costruita su una concezione del tempo lineare: il passato che determina il presente, il presente proiettato nel futuro. Questa teleologia corrispondeva a un'insoddisfazione del presente, di questa terra, e a una negazione del rapporto tra natura e suolo.

In questo senso, l'utopia non è una fantasmagoria, ma una costruzione coerente all'immaginario dell'epoca: *u-topia*, senza luogo. Una proiezione nel futuro (o una ricostruzione commemorativa di un passato glorioso) non ancorata in un luogo. Un legame sociale fuori da qualsiasi territorio.

Altra cosa è la postmodernità, e in particolare il suo rapporto col tempo e con lo spazio. Spesso riprendo l'espressione di Gilbert Durand “einsteinizzazione del tempo”, cioè una transustanziazione o trasfigurazione del tempo nello spazio. Ciò in rapporto al reale (a una realtà presente arricchita di sogni, d'immaginazione e, quindi, di passato e futuro), alla natura e alla storia. Di

destino piuttosto che di sviluppo: tutte caratteristiche che contribuiscono a indebolire la forza di un'utopia.

Dalla grande utopia, sviluppo e realizzazione della storia, così come la concepivano Marx, Hegel e tutti i pensatori progressisti, si arriva nella postmodernità alla nozione di "utopia interstiziale", cioè un'utopia concreta (e non proiettata) nel presente (e non nel futuro) e ancorata al momento stesso in cui essa si realizza in una determinata comunità. Si potrebbe dire dell'utopia postmoderna che, contrariamente o diversamente da quanto propongo per caratterizzare il legame sociale postmoderno, il luogo fa il legame. Nell'utopia postmoderna è il legame che fa il luogo. Il luogo reale e concreto del territorio; luogo non meno concreto dei diversi "siti", dei forum, degli spazi di discussione e dei social.

Ciò che vorrei dimostrare è che l'utopia è stata la maggior figura mitica di una concezione progressista della storia, di una visione del mondo nella quale l'uomo doveva dominare la natura, in cui costruiva il futuro dove vivere meglio. L'utopia come visione *ideosofica*, contrariamente alla sensibilità *ecosofica* che si sviluppa nella postmodernità.

L'utopia è una visione frequentemente utilizzata dagli economisti (si vedano i grandi pensatori sansimoniani dell'economia), dagli scienziati (Jules Verne, ad esempio), dai diversi monoteismi, compreso il marxismo.

Al contrario, la sensibilità *ecosofica*, quella del nostro tempo, si caratterizza per un nuovo rapporto con la natura e per la nascita di una cultura che contrasta con la moderna civiltà decadente.

Ecosofia, un nuovo rapporto con la natura - Il ritorno al reale ci ricorda ciò che la saggezza popolare sa per antica memoria: il fecondo dialogo esistente in natura, tra la morte e la resurrezione, tra l'inghiottire e lo scaturire. È quanto si esprime al meglio nel rinnovamento della sensibilità *ecosofica*. Sarebbe più giusto dire: ciò che vi è sempre stato, ma che si era un po' dimenticato e si ripresenta al nostro ricordo. Ciò che era nascosto nell'inconscio comune torna alla coscienza collettiva: imparare a vedere il risorgere del nuovo, pronto a fiorire e a dare frutti.

A lungo termine, e comunque nella tradizione giudaico-cristiana che ha il suo apogeo nei tempi moderni, permane una sfiducia costante per quanto attiene agli aspetti inferiori della speranza umana. Quella che Cartesio definiva "passioni animali". Una sfiducia che non permetteva di farsi un'immagine positiva di questo mondo. O persino di farsi semplicemente un'immagine. Poiché l'immaginazione, si sa, da Cartesio a Jean-Paul Sartre, non permette il buon funzionamento della ragione o, almeno, lo inibisce e lo ritarda. Quando, come ricor-

da Heidegger, *Dasein ist weltbildend*, "il Dasein permette di farsi un mondo-immagine o un'immagine del mondo".

È questo che può servire da fondamento alla ragione. Il realismo, di cui il tomismo ricorda la pertinenza: non vi è nulla nell'intelletto che non sia stato prima nei sensi.

È ciò che ho chiamato un istinto della ragione. O una ragione istintiva, che viene da molto lontano e fa del pensiero l'eco delle cose molto antiche, che sottolinea, giustamente, l'ambivalenza del dato mondano, in cui morte e vita, felicità e infelicità sono strutturalmente legate. Lo spirito e l'istinto non fanno armoniosamente che un tutt'uno. Ma forse lo possiamo ricollegare a un'armonia conflittuale, riposante, essenziale, sopra la tensione esistente tra i diversi elementi di questo dato. È nella natura delle cose!

"Natura rerum". Non bisogna dimenticare che questo participio futuro (natura) designa ciò che nascerà o deve nascere, radicato nell'oscura natura, quella degli antichi ("esseri antichi", dice Joseph de Maistre), degli ascendenti e anche degli istinti. E che l'arte di vivere non è che una legge perpetua d'adattamento. Ciò che al giorno d'oggi chiamiamo resilienza. Consiste nel rendere familiare, in maniera incosciente, ciò che, in ogni breve istante, è la morte e che il mito del progresso pensava di poter superare. È questa la lezione data dall'Atlante greco con immagini multiple: portare un fardello che rappresenta una creazione in perpetuo divenire. Ecco dunque come si riassume la sensibilità *ecosofica*!

Utopia, un mito essenziale per la civiltà moderna - Vi è così un bilanciamento tra cultura e civiltà, ben analizzato dai pensatori tedeschi (Nietzsche e Simmel, ad esempio). La cultura, nel suo momento nascente, è intrisa di tragico. Dimora del rischio. E della crudeltà. Ne parla lo stesso Nietzsche per caratterizzarla di "figure incisive", indicando così quanto possano essere dolorose le incisioni che questa cultura può fare nel corpo sociale. Così come nel corpo individuale. Sarebbe comunque istruttivo vedere come i tatuaggi, i piercing e i vari fermenti propri della musica *techno*, *black metal* o *Festhell*, rappresentino le espressioni contemporanee di tali "incisioni" culturali.

Successivamente questa cultura fondatrice diviene "culturalismo" o civiltà; si imbastardisce e perde le sue qualità originali. È il segno della decadenza, prima che ogni altra rinascita culturale ne prenda il testimone. Nella civiltà culturalista ciò che predomina è la concezione "drammatica", secondo la quale, in senso etimologico, ogni cosa ha una possibile soluzione. Per farlo, conviene dunque dominare il mondo sociale. È proprio

questa logica di dominio che ha caratterizzato la modernità. Si spiega così l'imbarazzo dell'intelligenza di fronte al ritorno del tragico che essa non si aspettava.

Questo perché è il tragico a caratterizzare i momenti fondanti. Qui entra in gioco la rivincita della natura; si sente il cuore pulsante del naturalismo contemporaneo. Questo, per riprendere un'espressione di Miguel de Unamuno, è attraversato dal "sentimento tragico della vita". Un tragico che, se ricordiamo la sua definizione classica, è un'aporia: senza soluzione. Di colpo "bisogna fare con", bisogna adattarsi, accordarsi con ciò che è. In qualche modo vivere tutti i giorni la propria morte.

Adeguarsi a una realtà crudele, all'inesorabile necessità, all'ambivalenza della natura, ecco quale è l'attitudine istintiva della saggezza popolare. Saggezza che tende a espandersi sempre di più. E che, di fronte a una storia che s'assicura per se stessa e per il suo progresso lineare, rende consapevoli del destino che conviene accettare. Non essendo il destino, beninteso, vivibile se non in comunità. Una comunità di destino. Quello delle tribù postmoderne, dove si elaborano nuove forme di solidarietà, di generosità o di convivenza, l'essere-con trova un'inevitabile collocazione in un "essere-col mondo", con la natura circostante. Ecco il fondamento delle utopie interstiziali.

La fine del mito del progresso - Il mito del progresso che, nella sua sufficienza, rifiuta di vedere cosa ha potuto devastare (i saccheggi ecologici ne sono la prova), non è la sola maniera di apprendere la natura delle cose. La "progressività" è altra cosa. È l'involutione a spirale, che si può mettere in parallelo alla crescita delle piante, ma anche alle storie che segnano e influiscono su ogni storia individuale. Come ricorda C.G. Jung, "il cammino non va in linea retta: è apparentemente ciclico. Un'analisi più precisa dimostra che sale a spirale."

È questo divenire a spirale del mondo che permette di comprendere come a una storia, causa ed effetto del progressismo, possa succedere il Destino, il quale esprime una filosofia progressiva che pone attenzione al radicamento, alla tradizione come vettore della crescita di tutte le cose. Naturali, individuali o sociali. Da qui l'oscurità del radicamento dinamico! L'onnipotenza dell'economia nella sua ambizione un po' paranoica di emanare leggi per il mondo intero – la globalizzazione ne sarebbe la forma perfetta – appare una pura pretesa. O almeno, si dimostra un segno di debolezza strutturale, le cui ripetute crisi sono i sintomi più evidenti. I sintomi di una lenta ma inesorabile agonia, come accade in tutti i periodi di decadenza.

Georg Simmel ha sottolineato, in modo coerente, co-

me è importante recuperare, accanto a ciò che sembra essere il re ufficiale – sovrano assoluto e senza ombre – un "re clandestino", che di fatto assicura il mantenimento del regno. Visione un po' romantica, fondata su una distinzione essenziale tra potere ufficiale e potere ufficioso. Mentre il primo sembra essere necessario, in realtà è il secondo a essere davvero onnipotente. Quindi non è inopportuno interrogarsi sul "re segreto" in questa epoca dello spirito, proprio nel momento in cui lo spirituale non può più essere negato. E anche le sue forme parossistiche: ne fanno fede i vari fanatismi, testimonianza del fatto che l'economicismo, anche se al suo apice, ha fatto il suo tempo.

La potenza di questo "re clandestino" o segreto appare più chiaramente all'interno di una sensibilità ecologica, non essendo affatto riducibile alla gestualità di una ecologia politica totalmente assente, ma esprimendosi nelle molteplici ribellioni contro il progressismo devastatore, contro l'economicismo invadente, contro l'alienante consumismo imposto. Ancora più importante, forse, questa sensibilità si manifesta quotidianamente in un crescente rispetto nei confronti della madre terra. Questo non fa, in effetti, molto rumore, ma resta costantemente presente nel fascino del "bio" in tutte le sue forme, ma anche per la moda "etnica", il patrimonio culturale, il rispetto dei paesaggi e altri eventi quotidiani, la preoccupazione delle radici tradizionali che permettano una ritrovata armonia "sociale" e naturale ("sociale" perché naturale).

Queste sono tutte manifestazioni di quelle che chiamo utopie interstiziali. Invece di aspettare il "grande giorno", corollario di una disaffezione e di un disamore per questo mondo, certe utopie mettono radici nel quotidiano, però in maniera immediata e talvolta effimera o, comunque, fugace. Qui e ora, ecco ciò che definisce queste forme postmoderne dell'utopia.

Essere all'altezza del quotidiano - Si comincia a dubitare sempre più, soprattutto nella società ufficiosa, di una Verità immanente e capace di rispondere a tutto. La Verità che era in origine un semplice e provvisorio svelamento (*a-letheia*) è divenuta un'inesorabile esattezza. Lo svelamento è fatto rispetto alla cosa che affronta con ritegno e pudore. La "cosa" resta al primo posto. Non perde nulla del suo aspetto affascinante e misterioso. Quanto all'Esattezza essa è una visione dello spirito.

Un'ideologia che si impegna a rispondere a ciò che vuole lo spirito umano. Ideosofia, causa ed effetto dell'"io penso" e dell'"uomo come signore e padrone della natura", dettato da Cartesio e filo rosso di tutto il pensiero moderno. È, *stricto sensu*, una "metafisica". Bisogna andare al di là della fisica, se necessario sottometerla.

All'opposto dell'ideologia "sviluppatista", che sia du-
revole o no, la saggezza ecosofica si fonda su una con-
cezione che si può indicare come "avvolgentista". Più pre-
cisamente in quanto si nutre di quello che si nasconde
tra le pieghe della natura. Essa si sostiene su ciò che può
fornire la matrice naturale quando non la si violenta e si
rispetta la sua propria convinzione. In breve, solo l'at-
tenzione alla stabilità della natura rende "sostenibile" il
presente e l'avvenire della specie umana. Ovvero il cuore
pulsante dell'utopia vissuta giorno per giorno.

Non si tratta di una semplice questione di parole.
L'ideologia dello sviluppatismo è la conseguenza
di ciò che è il cuore pulsante di tutta la modernità:
l'azione smisurata di un uomo preoccupato di una libertà
non più sbrigliata. È la figura del "Prometeo scatenato"
che ha ispirato quel grande pensatore che era Karl Marx.
Tuttavia la sua opera ha fatto il suo tempo. A parte
qualche dinosauro universitario, essa non ha più attrat-
tive. Ma sussiste sotto forma di residui. E contribuisce
a una marxistizzazione degli spiriti secondo la quale, per
ottenere la società perfetta, bisognerebbe migliorare il do-
minio della natura e "culturalizzarla" a oltranza.

Questo è il mito del progresso, tanto diffuso a sini-
stra quanto a destra dello scacchiere politico. Ed è in no-
me di questo progressismo ritenuto insuperabile che
l'ecologia, nella sua forma esagonale, è divenuta politica.
Ecologia politica. Ecco l'esempio stesso di una con-
tradizione in termini.

Contraddizione in sé, perché comprende espressioni
che rinviano a campi non più eterogenei e i cui topi-
ci sono completamente differenti: il politico è verticale,
il suo potere viene dall'alto; l'ecologia in senso pieno è
orizzontale, il suo potere viene dal basso. È questa esa-
cerbazione di una libertà scatenata che ha condotto alla
devastazione che conosciamo. Poiché il naturalismo
proprio della sensibilità ecosofica sa riconoscere e ac-
compagnare la forza dell'istinto come fonte dello slan-
cio vitale. Gli istinti vissuti come componenti innati dei
modi di vita tradizionale.

Fondamento di ciò che il biologo Konrad Lorenz,
pensatore dell'etologia, chiamava il comportamento
animale e umano. Facendo così attenzione all'animalità
dell'umano, alla necessità del territorio come fonda-
mento essenziale del divenire umano: tutte cose che in-
citano a pensare che la natura non è affatto un "para-
digma perduto".

Il paradigma moderno, se si comprendono i termi-
ni propri di Thomas Kühn, è di aver seguito la *via rec-
ta* della ragione. Ed è in una maniera unilaterale, senza
sfumature, senza discernimento, che ha portato a togliere
il velo alla terra-madre. Si sa, il fascino svanisce quando
si discute troppo. È così che il razionismo moderno ha di-

strutto il fascino, lo spirito incantatore del paesaggio cir-
costante e dello scrigno della natura.

Ciò che spinge il pensatore autentico a uscire dalla
fortezza dello spirito e a partecipare alla materia naturale
di cui egli è costituito. È questo che porta a riunire ciò
che la modernità aveva separato: ragione sensibile o
materialismo spirituale. Alexandre Koyré nel libro su *Pa-
racelso* (2011) ricorda che la natura materiale è la "fon-
te-radice" dello spirito. Giudiziosa annotazione, dal
momento che mostra la straordinaria attualità di auto-
ri anomici, come Paracelso, che prefigurano la sensibi-
lità ecosofica contemporanea.

L'omeopatia, la tendenza "bio", il ritorno alla natu-
ra, il problema del radicamento, l'importanza della qua-
lità dell'esistenza, la ricerca, al di là del perbenismo e dei
diversi conformismi intellettuali, di un pensiero auten-
tico, ecco tante manifestazioni, espresse soprattutto dal-
le giovani generazioni, che mostrano come il ritorno alle
radici sia di nuovo all'ordine del giorno. Si può forse
applicare alla natura ciò che Heidegger dice dell'Essere:
che possiede una "forza tranquilla" (*die stille Kraft*). Il luo-
go metaforico contiene "tutti i possibili". Conservatore
di ciò che è in potenza. L'azione umana è quindi dipen-
dente dalla materia in potenza. Un po' come il gesto del-
lo scultore: benché geniale, è tributario del marmo, del
legno, della pietra, su cui applica il suo gesto creatore. Ge-
sto che deve, nel suo insieme, accordarsi alla realtà del
materiale in questione.

Il che implica, evidentemente, che si rispetti la ma-
teria (per accordarvisi, per adattarvisi) con la quale si con-
fronta. Rispettare la natura è, molto semplicemente,
"conservarla nella sua essenza, mantenerla nel suo ele-
mento" (Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, p. 271). Que-
ste le parole che riassumono l'utopia quotidiana, senza
cercare un "senso" lontano, che il "perché" denota, ma
sapendo riconoscere l'autentico, il "senso" delle cose; il
loro significato, qui e ora, il loro significato *in actu*,
nell'atto. Dal momento che l'"attualizzante" rende pre-
sente tutto il possibile, ogni potenzialità della terra ma-
dre.

All'ossessione della temporalità, che è stato il segno
distintivo della filosofia moderna, il naturalismo, fissa-
to alle radici, sta sostituendo un altro problema, quello
della spazialità.

Ne rafforza il senso di appartenenza "tribale", que-
stione a cui da tempo cerco di porre attenzione. L'espres-
sione "senso di appartenenza" è stato il filo rosso della mia
analisi del neotribalismo postmoderno, largamente ri-
preso da vari osservatori sociali, senza averne compreso
appieno la grandezza e l'importanza. Più spesso utilizzato
come termine *passe-partout*, mentre, più profondamen-
te, comprende, in senso lato, un senso di appartenenza.

In effetti si tratta di un sentimento “mondano”, prefirurato per tutto il XIX secolo dal romanticismo o, più in generale, dalla sensibilità poetica.

Un sentimento di appartenenza che sottolinea l'accordo tra la nostra esistenza e l'ambiente che gli serve da cornice, o meglio da scrigno. Per esempio Verlaine, *il pleure dans mon cœur, comme il pleut sur la ville*. Una sensibilità che permette, quindi, di ascoltare il mormorio del mondo. Di fare attenzione al suo rumore di fondo. E, improvvisamente, di capire di nuovo ciò che viene da lontano, lo scricchiolio delle radici, vale a dire il senso originario di tutte le cose.

Dunque l'apparentamento al mondo conferma l'appartenenza agli altri del gruppo. In effetti, la “legge del clima” (Joseph de Maistre) è quanto struttura la comunità. “Essere dentro” va assieme a “essere con”. Poiché è acclimatandosi che ci si adatta agli altri. Non fosse che per abituarsi al clima rigido o, al contrario, alla sua mitezza, saper “stare insieme”. È sempre insieme che ci si adatta a un luogo o a un clima.

È questa appartenenza al mondo, questa relazione tra il minerale, il vegetale, l'animale e l'umano, che può essere riassunta con un'espressione un po' sofisticata, “la pianta umana”. Un'espressione che si trova nell'opera di Julien Gracq. Non dimentichiamo che questo romanziere era anche professore di geografia. Da qui la sua attenzione a quei luoghi singolari, aggiungerei, a quei luoghi “mondani”, in cui questa pianta può crescere.

Ma non è che trattandosi di tale accordo, molto più familiarmente, si possa parlare di una “bella pianta”. Il termine è usato in molte province francesi per indicare una donna attraente. Questa assimilazione dell'umano alla flora umana è interessante, in quanto testimonia la persistenza di un immaginario basato sulla solida comunione col vegetale. Cosa spinge Marcel Proust, nel secondo volume della *Recherche*, a mostrare come l'amore possa crescere “all'ombra delle fanciulle in fiore”? Per non dimenticare che, al maschile, si definisce “un bello stallone” un giovane pieno di ardente vigore. Per non dire del titolo di una famosa serie televisiva, *L'amour est dans le pré* (“L'amore è nel prato”): tutto ricorda che, oltre alla flora, anche la fauna fa parte dell'inconscio collettivo.

Anche se non sono oggetto di questa riflessione, si potrebbero moltiplicare gli esempi letterari o triviali in questo senso. Basterebbe ricordare, per la cronaca, che i racconti e le leggende popolari, come la mitologia, descrivono la stretta vicinanza tra le specie animali, vegetali e umane, nonché numerosi esempi di trasformazione, transustanziazione e metamorfosi. Nel bene o nel male. Non dimentichiamo che Europa, principessa fenicia, attrae così tanto Zeus che per sedurla e non spaventarla, si trasforma in un toro immacolato. Così essa lo ca-

valca e si lascia portare via e fecondare.

Il quadro di Tiziano (*Europa*), attualmente nel Gardner Museum di Boston, ben illustra l'armonia esistente tra i vari regni: vegetale, animale e umano, il tutto peraltro sotto l'occhio indulgente e allegro di qualche angioletto. Segno che il divino dava la sua benedizione a questa comunione naturale. Ma non dice che Europa deriva etimologicamente da “ampia” – “Eurusa” e “vista” (*ops*) – un simbolo: la Terra dalla vista ampia! Simbolo che ricorda che al di là e al di sotto del taglio ontologico, esiste una stretta relazione e una reversibilità necessaria tra i vari elementi del mondo dato.

Il radicamento dinamico - Per dare un'impronta più filosofica a tale apparentamento, Heidegger ricorda che per i greci “essere” è pervenire a un certo stato. Ne rafforza la stabilità. Vale a dire che accetta la necessità del limite. Limitazione che si trova nella *determinatio* latina, la misura che delimita un terreno, che lo rende fertile rispetto a un deserto illimitato.

Una limitazione che ricorda, contro l'*hybris* della dismisura, quell'orgoglio che caratterizza tutti i periodi di decadenza, proprio delle leggi naturali che non si possono violare senza pregiudizi. Ed è restando nei limiti imposti da queste leggi che le società possono trovare o ritrovare l'equilibrio necessario alla loro sopravvivenza.

In effetti, come nella Natura (che viene, lo ricordiamo, da *Nascor*), nascere ed essere sono insieme vivere, fiorire e restare. Ciò che caratterizza bene, allo stesso tempo, il corso e l'ordine delle cose. Vale a dire ciò che costituisce le interazioni e le loro relazioni strutturali. La natura è, come sappiamo, la traduzione di *Physis* (ν) in greco: nascere, crescere, ricordando giustamente che non può esservi nascita dal nulla, ma “solo dalla combinazione e dagli scambi di cose mischiate” (Empedocle, frammento 8).

Senza andare oltre, questo ci ricorda che il naturalismo è un'espressione del relazionismo. Posto in costante rapporto tra l'ambiente e la socialità. Si tratta di un *primum relationis* che persiste nell'immaginario sociale; ne è testimonianza la produzione cinematografica, musicale, artistica. È ben questo relazionismo, inoltre, che si ritrova nella vita quotidiana, scandito da diversi rituali che lo rendono quello che è, e che sono tributari dei luoghi anodini o degli “alti luoghi” di fermenti. Tutto sottolinea l'importanza del radicamento, quello della tradizione, al fine di comprendere a fondo le caratteristiche dell'essere-insieme, della natura e della società.

È così che, pensando a un tale radicamento, al di là dell'atteggiamento critico strutturalmente negativo – quello spirito che dice sempre no alla vita, non a ciò che è – conviene sviluppare un pensiero radicale. La radica-

lità in questa materia equivale a pensare l'essere come "essere in sé" o, per riprendere il concetto essenziale di Heidegger, "esser-ci".

Alcune traduzioni del filosofo parlano della vicinanza tra *être* (essere) e *âître* (sagrato). Bel suggerimento, visto che questa parola usata raramente indicava in origine il terreno attorno alla chiesa. Un terreno spesso utilizzato come cimitero. Come dire il luogo del riposo e delle radici. La chiesa e il suo sacrato sono anche il posto in cui, tradizionalmente, si poteva trovare rifugio e praticare la "Pace di Dio". In quanto luogo d'accoglienza, il sacrato familiare permette di sentirsi al sicuro, di ritrovarsi e di lottare contro le avversità esterne: quelle dei *poteri stabiliti*, la cui autorità si arrestava davanti a una *potenza superiore* venuta dalla notte dei tempi, che permetteva che certi luoghi fossero riservati alla vita.

Ecco perché il termine indica "sensibilità ecosofica": un istinto venuto da una memoria senza tempo, un sapere incarnato nella persona e nell'esperienza della comunità, sapendo che non c'è vita possibile se non quella radicata in un luogo che permette la crescita e lo sviluppo. Riassume bene la metafora della "pianta umana" che, come le altre piante, non può essere che quello che è, a partire da un terreno da cui trae la sua energia e la sua forza (un biotopo). Ciò permette anche di rafforzare il rapporto con gli altri della "tribù". Spazio e socialità: ecco quel che caratterizza al meglio il divenire dettato dal destino della nostra specie animale.

Rifiutare questo rapporto tra lo spazio e la socialità è il residuo incosciente dell'attitudine manichea, per la quale la "carne" è sempre e ancora maledetta. Il che porta a rifuggire dal "mondo". Perché il "mondo" e la "carne" sono strutturalmente la casa del diavolo, rendendo ogni "dimora" sospetta. In questo senso, la grande Utopia moderna, quella dei filosofi come dei romanzieri, degli economisti e dei rivoluzionari, non è altro che un messianismo latente. Rappresenta il passaggio dal costruttivismo culturalista al naturalismo, quello che ho chiamato ecosofia e che segna questo nuovo rapporto tra lo spazio e la socialità: il luogo fa il legame e il legame fa il luogo.

L'idea di Utopia, nel senso della modernità, è saturata. Non è altro che una lancinante ricerca di "non luoghi" (*ou* = "non", *topos* = "luogo"). La negazione di questo luogo in cui stiamo e l'ossessione di un universo etero, di un non-luogo perfetto, di una società ideale, cioè costruita a partire da un'idea e non in funzione della materia mondana. Ora è proprio l'ideosofia in senso stretto, l'astrazione nei confronti di questo mondo che, immancabilmente e in ogni tempo, finisce nei peggiori totalitarismi. Il XX secolo ne offre numerosi esempi. La

saggezza popolare sa bene, per antica memoria, che la via per l'inferno è lastricata di buone intenzioni!

È la stanchezza di fronte alle ossessioni utopiche che genera la sensibilità ecosofica, il cui vettore principale è la realtà dell'incarnazione. Una parola può riassumere il tutto: *habitus*.

Non cito qui questa venerabile nozione, se non allusivamente. Solo per ricordare che questo termine è la traduzione dal greco "Exis" che in Platone e Aristotele designa l'importanza delle abitudini acquisite nell'equilibrio della vita sociale. Tali disposizioni, infatti, sono al fondamento delle attitudini virtuose che permettono la stabilità dello stare insieme. La virtù, in senso proprio, non si riduce alla morale, ma è la forza intensa che assicura il cemento sociale. Il termine *ethos* è diventato un'etica abusata, parola che viene impiegata senza sapere che cosa significa, mentre nel suo senso originale esprime la coesione dell'abitazione comune. Riferendosi in particolare al luogo in cui si radica questa *affectio societatis*.

Ci sono stati molti usi filosofici e teologici di *habitus*. Ricordo quello di Oswald Spengler che, con un appropriato riferimento al mondo vegetale, permette di capire l'acclimatazione di una vegetazione specifica al suolo di supporto. Così un certo albero non potrà crescere e dare frutti se non si è adattato al suolo, al clima e alla fauna circostante. Ecco come torna nuovamente la metafora suggestiva della "legge del clima". Naturalmente vi è l'artificialità delle serre riscaldate che permettono di piantare ovunque una pianta e di ricavarne dei frutti in ogni momento. Ma sappiamo quale sia la qualità di frutta e verdura prodotta e la tossicità che comporta. Le leggi della natura possono essere "superate", ma cominciamo a renderci conto del prezzo che si deve pagare.

La comprensione dell'apparentamento allo spazio a partire dalla nozione di *habitus* si deve soprattutto a san Tommaso d'Aquino. In effetti, nella sezione relativa alla "virtù", egli osserva, con la nitidezza e la brevità che gli è propria: *habitus dicitur tanquam actio quaedam habentis et habiti* ("habitus è per così dire un adattamento tra colui che possiede e ciò che egli possiede") e più oltre: *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius* ("tra chi ha l'indumento e l'indumento che ha, sta l'*habitus* medio").

Ecco che cos'è l'incarnazione: adattarsi a un vestito, e sappiamo che ci vuole tempo per "abitare" un vestito, cioè per abituarsi ad esso!

Ma è questo aggiustamento che crea la comunità. "Adattarsi" a un abito significa assumere le abitudini del proprio statuto (insegnante, avvocato, commerciante, operaio, ecc). Di solito "indumentum" si traduce con vestito. Ma sarebbe meglio dire "investitura". Negli ordi-

ni religiosi questo termine designa la presa d'abito che fa di un individuo "lambda" il membro a pieno titolo della comunità. La comunità non è semplicemente la società contrattuale, ma una forte aggregazione cementata dalla famosa, ma trascurata, *affectio societatis*, che necessita di un ancoraggio più solido al luogo condiviso con gli altri membri della comunità.

Un ancoraggio di principio richiamato con forza da san Benedetto nella sua *Regula Magistri*. Si tratta infatti di un problema ricorrente della regola del maestro, contrario ai monaci "girovaghi", individui erranti senza alcuna sede spirituale. A ciò egli oppone (cap. 58) la "conversione dei costumi", causa ed effetto di una reale *stabilitas loci*. La stabilità del luogo permette di seguire la regola e soprattutto i rituali quotidiani, fondamento di ogni vita in comune.

Il significato di questa nozione di *habitus*, così ricco e complesso, sta essenzialmente nel processo di reversibilità. Il fatto di essere coinvolti in una comunità, e in un luogo di supporto, fa sì che vi sia sempre un'intermediazione tra l'abito e colui che l'indossa e ne è posseduto. È attraverso questa azione che si generano le *abitudini*. Così l'implicazione deve intendersi nel suo senso più pieno: essere presi nelle pieghe richiede un adattamento perpetuo.

L'*habitus* come adattamento permette di sviluppare un ordine interiore, cioè la legge organica basata sull'interazione tra lo spirito, l'energia e la materia. Soggiornare in un luogo, di conseguenza, significa avere uno "scambio con". Un commercio con gli altri dello stesso luogo, ma anche uno "scambio" col minerale, il vegetale e l'animale, che fanno di quel luogo ciò che è. Un luogo uscito dalla sedimentazione tradizionale o, come dice l'Aquinate, *defuncti adhuc loquuntur*, "i morti parlano ancora". In breve, le radici come basi della vita.

Lo spazio è quindi un'esperienza originaria. La sua stabilità permette, paradossalmente, un'apertura. Un altro modo di dire il *radicamento dinamico* o ancora come il retrospettivo sia prospettico: non essendo più l'utopia proiettata in un futuro ipotetico, ma vissuta qui e ora, in un eterno presente.

Michel Maffesoli

Traduzione di Carlo Bordini

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002.
M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002.
M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dell'evento)*, Adelphi, Milano 2007.
A. Koyré, *Paracelse*, Éd. Allia, Paris 2011.
K. Lorenz, *Evoluzione e modificazione del comportamento*, Boringhieri, Torino 1971.
M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerini, Milano 2004.

M. Maffesoli, *L'istante eterno. Ritorno del tragico nel postmoderno*, Luca Sossella editore, Roma 2003.

M. Maffesoli, *Après la modernité?*, CNRS Éditions, Paris 2008.

E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Feltrinelli, Milano 2001.

F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1978.

G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, Bulzoni, Roma 1976.

O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 2008.

Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, ESD, Roma 2014.

L'UTOPIA COME PRATICA PEDAGOGICA E TEORIA DELLE PASSIONI.

TRA MORE E FOURIER

Giuseppe Panella, Susanna Becherini,

*Se fossi sicuro che qualcuno venisse
a casa mia col fermo proposito
di farmi del bene me la darei a gambe*
(Henry David Thoreau)

1.

Molta acqua è passata sotto i ponti (non solo quelli della teoria politica o della ricerca storica) dal periodo vorticoso e apparentemente inarrestabile in cui cadeva il Muro di Berlino, i polemisti alla Fukuyama celebravano un'improbabile fine della Storia con la S maiuscola e l'Utopia veniva relegata nell'oblio polveroso dell'erudizione storiografica. Se nel 1991 Joachim Fest, un giornalista di notevole acume e abilità rievocativa, poteva scrivere un libro come *Il sogno distrutto. La fine dell'età delle utopie*, in cui opere come *Il principio speranza* di Ernst Bloch venivano praticamente messe alla berlina, oggi, nel quinto anniversario della pubblicazione dell'*Utopia* di Thomas More, non è certo possibile considerare la stagione del pensiero politico della modernità che fu aperto da quel libro come definitivamente archiviata.

Se la fine del "socialismo reale" veniva considerata come il definitivo colpo di grazia al mito dell'utopia realizzabile, c'era comunque chi riteneva la stagione e la ragione delle speranze riposte in essa come ancora viva e vitale. Se Václav Havel aveva sostenuto in un suo saggio del 1985 che "L'utopia di quest'epoca per noi non ha pagato che in modo orrendo... Chi osa proporci di nuovo un qualche 'mattino radioso'? Chi intende inquietarci ancora con

un'utopia? Quali prossime catastrofi – a fin di bene – verranno preparate di nuovo?”, Jürgen Habermas, di rimando, aveva risposto, parlando dello stesso momento storico, che “Se le oasi dell'utopia si secceranno, si stenderà un deserto di banalità e confusione”.

Chi ha ragione, allora, in un dibattito come questo che si ripresenta con caratteri sempre diversi ma, in fondo, sempre uguali, anche se con sfumature politiche e storiche di diversa caratura e orizzonte di senso? Se Havel ha ragione nell'invocare una feroce critica alle illusioni di chi vuole “fare del bene”, con le migliori intenzioni del mondo ma con risultati pessimi, come è accaduto troppe volte dalla Münster degli anabattisti alla New Lanark di Owen in Scozia, Habermas pone il dito sulla piaga: senza più utopia non potrebbe esistere un pensiero libero e iconoclasta e il mondo sprofonderebbe, inevitabilmente, nell'uniformità dell'ortodossia senza repliche e senza rimessa in discussione della sua verità.

Le utopie, dunque, nonostante la continua proclamazione della loro fine più o meno prematura, più o meno imminente, sono rimaste presenti e operanti nel “cervello politico” della cultura europea fin da quando la loro possibilità di esistere è stata enunciata e sviluppata e di esse si è avuta la prima esemplificazione. È una vicenda che merita di essere esaminata almeno brevemente.

L'*Utopia* di Thomas More, ovvero *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*, esce, nel suo scintillante latino volutamente aulico e curialmente paludato, nel 1516, esattamente cinque secoli fa.

Nel titolo stesso, con il suo sapido ammicciare al *salutaris* e al *festivus* della sua proposta inconsueta, è inscritta la natura impossibile e contemporaneamente definitivamente salvifica della progettazione della repubblica futura, così lontana nel tempo e nello spazio da non essere collocabile in alcun luogo conosciuto e definito. La salvezza degli uomini, se affidata soltanto a loro stessi e alla loro capacità di costruire l'organizzazione della propria vita, è un evento ritenuto impossibile, che neppure la scelta di regolamentare tutto, rendendo agevole e piano il percorso di vita di ognuno, può riscattare. Solo Dio e l'abbandono alla sua grazia salvifica può permettere agli uomini di compiere quel percorso che li porterà al riscatto dalla loro natura imperfetta e corrotta.

Ma, nonostante l'ironia profonda che la sottende e la voluta derisorietà di certi nomi di persona (Raffaele Irtlodeo, ad esempio, il personaggio che descrive minuziosamente l'isola di Utopia e che porta il nome di un angelo, che prende in giro coloro con i quali parla, un'attività questa che il suo nome in greco, infatti, indica perfettamente), questa breve opera didascalica di More è diventata il simbolo stesso del “sogno di una cosa” cui l'umanità ha voluto aspira-

re periodicamente da sempre: raggiungere la perfezione, vivere una vita simile a quella degli dei, recuperare la dimensione del paradiso perduto dagli uomini all'epoca della cacciata dall'Eden primigenio, aprire le porte a un futuro radioso e benevolo, riuscire a regolare l'esistenza umana con la precisione di un congegno accurato e infallibile.

L'aspirazione di chi scrive (e sogna) la sua utopia è quella di raggiungere uno stato di esistenza tale da permettergli di superare la finitezza della sua dimensione umana.

Tra le molteplici mura delle diverse fondazioni statuali che caratterizzano la declinazione continua delle utopie fino a oggi, si consuma, di conseguenza, un'aspirazione profonda e costruttiva alla salvezza e alla redenzione degli uomini. Vivere in Utopia vorrà dire trovare in un luogo che non c'è (o non c'è ancora o non ci sarà mai) un “orizzonte di salvezza”, in cui le contraddizioni saranno superate e il dolore e il male finalmente aboliti e sconfitti ad opera di un'Umanità non più corrotta e non più costretta a essere vittima delle sue passioni.

La dimensione dell'utopia che si preferisce analizzare o utilizzare o declinare oggi, seguendo il modello invalso che è stato più corrente e pregiudiziale del Novecento, è ormai quella totalmente negativa e si preferisce privilegiare il versante distopico e apocalittico di morte e distruzione della soggettività umana rispetto alle potenzialità salvifiche, spesso carismatiche o addirittura taumaturgiche che, invece, fin dall'inizio, hanno caratterizzato le costruzioni utopistiche. Il fatto è che l'utopia, almeno a partire dall'opera campanelliana sulla *Città del Sole*, del 1602, nasce come tentativo finale, definitivo, di realizzare l'obiettivo della salvezza del mondo.

Tutte le utopie successive, sia quelle politiche che quelle estetiche e artistiche, come pure quelle che trovano il proprio campo di applicazione nella pedagogia teorica e pratica, accentueranno la dimensione più ingegneristico-sociale, più programmatica rispetto alla chiave di lettura generale e teoricamente di maggior respiro di questo tema. Ma la ragione fondamentale d'essere della sua natura profonda e intrinseca resta pur sempre quella presente e più rilevante nell'opera di More: le forme utopiche di governo della produzione economica, della società, della moralità e della sessualità umane salveranno il mondo dall'abisso della caduta fuori dall'Eden?

La discussione sulla natura effettiva dell'Utopia resta quindi ancora aperta a tutt'oggi, pur dopo tanti secoli trascorsi ed eventi storici archiviati e forse dimenticati, ed è giusto, almeno a mio avviso, interrogarsi sulla sua prospettiva iniziale e sulle sue derive positive e negative nel corso del tempo. Tutto sommato, se il paese di Utopia trova ancora una ragion d'essere adeguata per essere presente sul-

le carte geografiche (almeno in quelle fantastiche – come voleva Oscar Wilde in un suo celebre aforisma: “Una carta del mondo che non contiene il Paese dell’Utopia non è degna nemmeno di uno sguardo perché non contempla il solo Paese al quale l’Umanità approda di continuo...”), ci sarà pur sempre una ragione perché questo avvenga. Se l’isola immaginaria di More avrebbe dovuto prefigurare un’umanità liberata dal bisogno, dalla criminalità, dal dolore e dal peccato originario della povertà e delle tendenze criminali dei bisognosi e degli oppressi, i suoi ammiratori e seguaci hanno sempre cercato di realizzare quell’intento nel modo migliore e con la maggiore buona fede possibile.

Che non ci siano mai riusciti, tuttavia, è il risultato e il frutto di tutta un’altra storia che va analizzata e ricostruita in tutta la sua ambiguità teorico-pratica, e soprattutto in essa va sicuramente fatto riferimento alla principale caratteristica che la contraddistingue: la dimensione pedagogica delle sue richieste di ri-modellazione della natura umana e della necessaria modificazione in positivo delle sue tendenze, delle sue abitudini, delle sue aberrazioni e delle sue preferenze più estreme e negative.

Attraverso la pedagogia dell’esempio e della costrizione (sovente benevola e affettuosa ma altrettanto sovente violentemente collegata alle pratiche di coercizione dell’infanzia come materia di modificazione privilegiata), la dimensione utopica più rilevante si è sempre posta il compito di trasformare uomini e istituzioni in un perfetto meccanismo di emancipazione umana.

L’intento pedagogico delle proiezioni teoriche in terra di Utopia da cui è costellata la storia dell’umanità, a partire dalla proposta platonica della *Repubblica* fino all’altro ieri del Novecento (secolo in cui il valore salvifico della prospettiva utopica si è quasi sempre rovesciata nel suo opposto speculare distopico e spesso apocalittico), è indubbio e può essere verificato senza eccessivi problemi storiografici. Quella che, invece, va ancora discussa è la sua validità attuale e la sua possibilità di essere utilizzata proficuamente.

L’Utopia nasce come tentativo di salvare gli esseri umani dalla loro morte precoce, un evento considerato come una possibilità imminente sia perché dovuta alla guerra (la maggior parte delle utopie, proprio a partire da quella frutto della penna di Thomas More nel 1516, infatti, sono pacifiste e bandiscono la guerra, in particolare quelle di aggressione contro i paesi confinanti da sottomettere e colonizzare), sia essa dovuta alla pessima organizzazione dell’economia (i grandi testi del socialismo utopistico del primo Ottocento sono dedicati alla riorganizzazione del sistema produttivo vigente ma giudicato totalmente inadeguato – è il caso di Fourier ma anche di Saint-Simon o di Owen).

Il rispetto di tutte le condizioni di partenza del passaggio dal caos presente all’utopia futura è la condizione per la

riuscita del progetto utopico stesso e la sua realizzazione comporta l’adeguamento delle soggettività in gioco ad esso. Senza avere sicuri esecutori del piano previsto, di conseguenza, la possibilità stessa di realizzarlo è condannata all’impossibilità e all’impotenza. Ma gli esecutori della programmazione che costituisce la sostanza vivente dell’utopia vanno a loro volta programmati e cioè educati a perseguire i loro obiettivi.

L’utopia è sempre basata, quindi, su un impianto pedagogico che presuppone una finalità ben precisa raggiungibile attraverso l’applicazione di un metodo. Le forme utopiche classiche di ri-organizzazione del mondo (a partire, come si è detto, dal programma totalizzante del Platone della *Repubblica* per finire con tutti i progetti, ricorrenti periodicamente, di cambiamento della struttura antropologica e morale che contraddistingue la cosiddetta “natura umana”) hanno tutte in comune la volontà di rappresentarsi compiutamente all’esterno della realtà del presente in nome di un Oltre che lo rovesci e lo innovi rendendolo migliore. L’idea di un isolamento programmatico per evitare contaminazioni esterne al proprio progetto di perfezionamento della natura degli uomini contraddistingue i fondatori dell’Utopia morale e politica fin dal principio.

Anche l’isola visitata e descritta da Raffaele Iltodeo, che ne riferisce a Peter Gillies e a Thomas More, è stata resa tale per volontà umana: “Del resto secondo le loro tradizioni, e come dimostra la natura del luogo, l’isola non è sempre stata circondata dal mare. Utopo, che, essendone il conquistatore, le ha dato il proprio nome (prima veniva chiamata Abraxa) e che guida quel popolo rozzo all’attuale perfezione per civiltà, umanità e gentilezza (qualità in cui superano ogni altro popolo della terra), volle separarla dal continente, al quale era unita da un braccio di terra largo quindici miglia. Realizzò il suo proposito scavando il braccio di terra in modo che il Paese fosse circondato da ogni parte dal mare. Per questo fece lavorare non solo gli abitanti locali, ma per non farlo sembrare un segno di disprezzo, i suoi stessi soldati. In questo modo l’opera, affidata a un numero così grande di persone, fu portata a termine con sorprendente rapidità, tanto che i confinanti (che in un primo tempo li schernivano, ritenendo inutile tutta quella fatica) ne rimasero stupefatti e impauriti” (*Utopia*, p. 54).

Non è un caso che precedentemente il territorio conquistato da Utopo si chiamasse Abraxa, ovvero rappresentasse la con-fusione del Bene e del Male (Abraxas è la divinità che contraddistingue il caos originario nella religione dei Manichei e coesiste con Ormuz e Arimane).

Il paese precedentemente collegato al continente diventa un territorio isolato e, quindi, impermeabile alle influenze (considerate negative) dei popoli esterni. Per questo motivo, il materiale umano che contiene sarà considerato plasmabile e ri-formabile secondo la volontà di Utopo

e trasformato nel popolo amabile e tollerante che Itlodeo descrive nel suo resoconto.

In Utopia le possibilità di vita felice e priva di problemi relativi alla sopravvivenza sono risolti attraverso un'organizzazione compiutamente e dettagliatamente ridefinita nei particolari e ritagliata in tutti gli spazi dell'esistenza: "Ogni città è divisa in quattro parti eguali, e al centro di ogni parte c'è mercato di tutte le cose; quivi, in determinati locali si portano i prodotti di lavoro di ogni famiglia e nei magazzini vengono ripartite separatamente le varie specie di prodotti. Da qui attinge qualsiasi padre di famiglia tutto ciò di cui lui o i suoi abbisognano e, senza danaro, senza prestazione alcuna, ottiene tutto ciò che chiede. E per qual motivo gli si dovrebbe rifiutare qualcosa, quando c'è abbondanza di tutto non solo, ma non c'è paura che qualcuno chieda più del bisogno? E perché supporre che possa chiedere il superfluo chi è sicuro che non gli mancherà mai nulla? È la paura di venir a mancare, evidentemente, che rende bramosi e rapaci, e ciò è dei viventi di ogni sorta, mentre, fra gli uomini, ciò è prodotto soltanto dall'orgoglio tirannico, che mette la propria vanagloria nel superare gli altri ostentando il superfluo. Ma nelle istituzioni degli Utopiani non c'è posto alcuno nemmeno per l'ombra di tale colpa" (*Utopia*, p. 70).

Anche Campanella provvederà a definire la comunità dei beni e delle donne come principio fondamentale e irrinunciabile della sua proposta politica, ma soprattutto stabilirà in punto di partenza come circondare la sua *Città del Sole* (scritta nel 1602 ma pubblicata nel 1623 a Francoforte per le cure del fraterno amico Tobia Adami) di una settuplicata cerchia di mura per difenderla dalle "infezioni" esterne (e non soltanto dai nemici militari e politici): "È la città distinta in sette gironi grandissimi, nominati dalli sette pianeti, e s'entra dall'uno all'altro per quattro strade e per quattro porte, alli quattro angoli del mondo spettanti; ma sta in modo che, se fosse espugnato il primo girone, bisogna più travaglio che al secondo e poi più; talché sette fiatte bisogna espugnarla per vincerla. Ma io son di parere, che neanche il primo si può, tanto è grosso e terrapieno, ed ha valguardi, torrioni, artilleria e fossati di fuori. Entrando dunque per la porta Tramontana, di ferro coperta, fatta che s'alza e cala con bello ingegno, si vede un piano di cinquanta passi tra la muraglia prima e l'altra. Appresso stanno palazzi tutti uniti per giro col muro, che puoi dir che tutti siano uno; e di sopra han li rivellini sopra a colonne, come chiostrii di frati, e di sotto non vi è introito, se non dalla parte concava dei palazzi. [...] Solo il muro convesso è grosso otto palmi, il concavo tre, li mezzani uno o poco più" (*La Città del Sole*, p. 56).

L'amministrazione della giustizia consiste nella conversione dell'ignoranza in saggezza attraverso pene che rieduchino e non siano soltanto il momento di vendetta da

parte della società verso chi ha trasgredito alle norme fondamentali del vivere associato. Le leggi sono ridotte a istituzioni e hanno come compito quello dell'insegnare a vivere insieme agli altri. Sono in realtà delle forme pedagogiche di governo, espressioni di un diritto astratto e universale senza connotazioni di tipo personale, definizioni generali in cui il soggetto si annulla: "Le leggi son pochissime, tutte scritte in una tavola di rame alla porta del tempio, cioè nelle colonne, nelle quali ci son scritte tutte le quiddità delle cose in breve: che cosa è Dio, che cosa è angelo, che cosa è mondo, stella, uomo, ecc., con gran sale, e d'ogni virtù la diffinizione. E li giudici d'ogni virtù hanno la sedia in quel loco, quando giudicano, e dicono: 'Ecco, tu peccasti contra questa diffinizione: leggi'; e così poi lo condanna o d'ingratitudine o di pigrizia e d'ignoranza; e le condanne son certe vere medicine, più che pene, e di soavità grande" (*La Città del Sole*, p. 89).

La città dell'Utopia realizzata nasce subito con idee chiare e precise: escludere il mondo esterno per formare e trasformare quello interiore, insegnare agli uomini come vivere, accompagnare in questo cammino passo passo con pazienza e dovizia di intenti benefici.

2.

Anche *La Nuova Atlantide* di Francesco Bacone (il suo ultimo testo a essere scritto nel 1624 e lasciato inedito fino al 1627 per la sopravvenuta morte dell'autore) non si discosta dallo schema presente nelle opere di More e Campanella: l'isola di Bensalem (*Betlemme + Jerusalem*) è regolata minuziosamente sulla base della famiglia e del matrimonio borghese e in essa domina una ragione che ingloba dentro di sé la potenza regolatrice della fede (in essa, infatti, è la Bibbia il libro di riferimento). Le regole baconiane della casa dell'empiria come metodo conducono a un governo politico delle contraddizioni basato sul primato della scienza e della tecnica.

New Atlantis è l'ultima delle utopie classiche (quelle ad essa succedanee come *Christianopolis* di Johann Valentin Andreae, del 1619, non sono da un punto di vista della forma presentata e proposta molto diverse dalle precedenti formulazioni di More e Bacone). Anche in essa, come nell'opera di Andreae o nelle molteplici variazioni sul tema che tra Cinque e Seicento si susseguono a ritmo incalzante (saranno *La Repubblica di Oceana* di James Harrington, del 1656, o *Le avventure di Telemaco* del padre Fénelon del 1699), ritorna l'idea della pedagogia come strumento e braccio armato dell'utopia.

Insegnare a vivere è la dimensione fondante del progetto e per raggiungere questo obiettivo anche i metodi coercitivi sono leciti: la libertà dalle ingerenze esterne perseguita attraverso la scelta dell'isolamento programmatico, ad esempio, o la pressione della *moral suasion*, sono forme uti-

lizzate con larghezza e con tecniche di imposizione sempre più precise e dettagliate.

Le *Istituzioni repubblicane* che Saint-Just, ad esempio, si proporrà di dettagliare durante la Rivoluzione francese come suggello del suo lascito ai popoli della Terra (e che dovrà lasciare incompiute per interposta ghigliottina) sono il tentativo di costruire una società di liberi e uguali basato sul controllo reciproco e fondato sul trionfo dell'amicizia quale collante delle relazioni universali: "Le istituzioni costituiscono per il governo di un popolo libero la garanzia contro la corruzione dei costumi e per il popolo e i cittadini la garanzia contro la corruzione del governo. Fine delle istituzioni è di ispirare ai cittadini e agli stessi fanciulli una resistenza legale e agevole all'ingiustizia; di forzare i magistrati e la gioventù alla virtù; di dare agli uomini il coraggio e la frugalità; di renderli giusti e sensibili; di legarli per mezzo di rapporti generali; di armonizzare questi rapporti assoggettando il meno possibile i rapporti domestici e la vita privata del popolo alle leggi dell'autorità; di portare l'unione nelle famiglie, l'amicizia tra i cittadini; di mettere l'interesse pubblico al posto di tutti gli altri interessi; di soffocare le passioni criminose; di fare della natura e dell'innocenza la passione di ogni cuore, e di formare una patria" (*Frammenti sulle Istituzioni Repubblicane*, p. 181).

Il modello di Saint-Just è palesemente legato alla riflessione di Montesquieu, ma il livello pedagogico che vuole attingere non può non risentire ed essere ampiamente collegabile alla pratica pedagogica esposta e compiutamente descritta da Jean-Jacques Rousseau nelle pagine dell'*Émile ou De l'Éducation*, del 1762, testo considerato fondamentale (e non a caso scritto nello stesso anno insieme al *Du Contrat Social*) per ogni progetto di rifondazione di una "società ben ordinata".

Proprio a Rousseau, infatti, e al suo progetto di rifondazione della soggettività umana, si rifaranno tutti gli autori di utopie pedagogiche o di progetti di educazione che faranno in tal modo pernio sul gradiente utopico della proposta per raccontarla e strutturarla in maniera convincente. L'idea roussoviana di una forma educativa libera e, nello stesso tempo, autoritativa moralmente e politicamente (fino al punto da far gridare i suoi denegatori di svolta o proposta "totalitaria", come hanno fatto Jacob L. Talmon e Lester G. Crocker nei loro saggi e biografie un tempo famosi anche in Italia) è quella che si affermerà nei pedagogisti successivi fino a tramutarsi in vere e proprie progettazioni di villaggi pedagogicamente corretti e adeguati allo scopo che si prefiggono o di una vera e propria "provincia pedagogica" (non a caso titolo di una parte cospicua del *Wilhelm Meister* di Wolfgang Goethe dove vengono narrati gli *Anni di vagabondaggio* del suo protagonista).

Rousseau sarà il punto di riferimento di autori come Pestalozzi (nume tutelare della proposta goethiana e con-

temporaneamente sua bestia nera nell'ottica di un'accettazione condizionata delle sue teorizzazioni) e Fourier, che leggerà il progetto pedagogico del filosofo ginevrino applicandolo alla sua teoria dell'"attrazione universale" e della liberazione dalle passioni attraverso la loro spontanea estrinsecazione e sviluppo programmatico.

3.

L'Utopia è di fatto un luogo della mente e un'aspettativa dell'anima. È un tempo e uno spazio, allora, ed è la realizzazione di entrambi, ma tutti e due immemori e privi di storia. L'Utopia si affranca dalla storia e dalle sue ragioni, ne denuncia la debolezza, ne destruttura i modelli. L'Utopia è un luogo segreto, un paese nascosto, è per definizione *l'isola che non c'è*. L'ideale utopico è prevalentemente soggettivo, libera chi lo vive dalle catene della storia, l'immerge in un mondo ideale dove dimenticare se stesso. Gulliver all'inizio dei suoi viaggi si risveglia prigioniero non di chi lo sovrasta, ma di chi egli potrebbe facilmente sovrastare. L'Utopia rappresenta l'istinto di conservazione conservato, il "migliore dei mondi possibili", ma il suo *outillage mental* è, inevitabilmente, quello del mondo in cui vorrebbe realizzarsi, con il quale si confronta e si scontra. È il sogno del prigioniero, il riscatto del vinto, il luogo di chi non accetta e di chi denuncia. L'Utopia costituisce fondamentalmente un'accusa allo stato di fatto. Ma oltre che condanna sociale è anche rifugio e sogno. L'Utopia è ciò che desideriamo per noi, un tempo migliore in un luogo migliore, lontani dal mondo reale.

In *I viaggi di Gulliver in lontani paesi del mondo* i luoghi dell'Utopia si situano, infatti, in paesi *molto lontani*. Ma nessuno di essi è perfetto e all'aberrazione fisica degli abitanti corrisponde in modo speculare una forma di perversione culturale e politica. A Lilliput, ad esempio, si combatte all'ultimo sangue per l'esatto modo di rompere le uova. Solo nell'ultimo viaggio, infine, Gulliver trova il mondo perfetto, governato dai Cavalli Sapienti, dove la condizione della perfezione è l'assenza del governo degli uomini. Gulliver descriverà ai Cavalli Sapienti il modello distopico dell'Inghilterra del 1700 fra la meraviglia e l'incredulità degli *houyhnhnms*.

Il gradiente utopico dei viaggi di Gulliver rappresenta un esempio di Utopia "reale", perché in essa l'aspirazione a realizzare il corretto comportamento degli uomini si sposa con la consapevolezza della sua inutilità: gli esseri perfetti sono rappresentati dai Cavalli Sapienti, ovvero da ciò che è più lontano da essi. Il ribaltamento operato da Swift consiste nel fatto che sia Gulliver a narrare a Padrone Cavallo il modello della società inglese, operando un sostanziale ribaltamento dei ruoli: se nelle utopie classiche – More, Campanella, Bacone, Morelly, Cabet – è il portavoce del paese utopico a svelare al viaggiatore i segreti del "buon governo", nei *Viag-*

gi di Gulliver il luogo narrato è quello da cui si proviene e non quello nel quale si arriva. La meta è così alle spalle del narratore in una sorta di viaggio a ritroso. Alla complessità dell'Inghilterra si contrappone la unidirezionalità del mondo dei Cavalli Sapienti. Essi non hanno le parole per descrivere la Menzogna e il Dolore e da ciò consegue che non si menta, non si soffra e non ci si addolori. Ma paradossalmente nell'Eden equino non si ama, non si provano passioni, non si ha amore filiale. La deprivazione semantica del male provoca l'assenza del suo contrappasso: il bene. Essi non hanno memoria storica, aspetto comune a tutti gli abitanti del *Pays de nulle part*, in quanto il mondo perfetto che si riproduce sempre simile a se stesso non prevede il cambiamento.

“La nobile razza degli *houyhnhnms*, mentre è inclinata a tutte le virtù, non ha neppure l'idea di ciò che sia il male in un essere ragionevole. Essi seguono la massima di educare e perfezionare soltanto la ragione, facendosi in tutto guidare da essa. Non concepiscono la ragione come qualcosa di incerto, sì da poter fornire argomenti pro e contro lo stesso soggetto, nel modo che è da noi; ma come un convincimento pieno e immediato che illumina lo spirito, purché non conturbato né confuso né scolorito dalle passioni o dall'interesse [...] Gli *houyhnhnms* non conoscono la scrittura, e la tradizione forma la base di ogni loro scienza; ma i fatti storici non affaticano soverchiamente la loro memoria, tanto pochi ne accadono presso quel popolo concorde, virtuoso e governato in tutto dalla ragione” (*I viaggi di Gulliver*, pp. 406-415).

Si può affermare, dunque, anche alla luce di una lettura del romanzo di Swift, che le utopie si dividono fondamentalmente in due grandi categorie: le utopie di tipo riformista, che potremmo definire metonimiche in quanto operano per contiguità di senso (la società essendo quella dell'origine corretta e regolata dal *miglior governo possibile*) e quelle del ribaltamento di senso, che si possono definire metaforiche, dove non si procede per contiguità rispetto alla condizione esistente in un'ottica migliorativa, ma se ne stravolge completamente il significato. Se le prime possono essere definite *costruttive*, nell'accezione di un'azione positiva e regolativa applicabile alla società esistente che è vista come perfezionabile, le altre sono da considerare *destrutturanti*, in quanto non perseguono il fine di cambiare ciò che già c'è, ma di rifondarlo su principi completamente altri.

Esemplificativa è la costruzione del regno di *Armonia* in Fourier. Ne *L'Armonia universale* la forza distruttiva della passione diventa l'elemento fondante dell'ordine delle cose. Fourier codifica e regola le passioni in un *codex* sociale dove queste vengono elencate in ordine progressivo e in un crescendo ascendente, dalle passioni più semplici ed elementari a quelle complesse e per la loro essenza iniziatiche. L'ele-

mento costituente di *Armonia* è la costruzione del Falansterio, la struttura abitativa perfetta contenuta all'interno della Falange, sede della comunità. Il nuovo complesso urbano nascerà su basi nuove, armoniche, perfette, risultando così rivoluzionario rispetto all'esistente, caotico, dissolutivo e privo di ordine e di necessità.

Il ribaltamento operato da Fourier è la priorità assoluta del bene comune rispetto all'interesse del singolo – *leitmotiv* di ogni Utopia – ma mutuato dalla passione e non dalla ragione e fattivamente realizzato attraverso precise indicazioni economiche (la condivisione dei beni comuni), architettoniche (secondo la necessità di ognuno) e urbane, laddove la vita comunitaria assolve ai destini del desiderio individuale. L'armonia architettonica diventa allora l'immagine speculare e il simbolo dell'armonia interiore. L'una risulta la condizione dell'altra. La Falange e il Falansterio coniugano la soggettività all'alterità, la funzionalità dell'esistenza al suo momento più alto. Assolto l'obbligo necessario alla dignità dell'esistenza, la passione è libera di essere e di esprimersi, nel singolo come nella collettività.

Ogni passione del singolo è legittima e la passione comune si esprime nella legge come nell'orgia, espressione dell'armonia comunitaria. Fourier opera per modellizzazioni – il che è la possibilità di costruzione perpetua del modello originale, la Falange, rispettandone le regole e i presupposti. Nella città nuova e rinnovata vivrà dunque un uomo nuovo non soggiacente alle passioni ma regolato da esse. Non combatterà più la stessa natura dell'uomo da cui fino adesso era dominato e schiavo – le sue passioni indomite e trionfanti – ma le eleverà a suo stesso memento vitale. Pensiero, il suo, influente e determinante nell'architettura moderna, da “il vivere a misura” di Le Corbusier ai tragici modelli di periferia urbana descritti da Calvino, dove l'ideale utopico si piega e si distrugge – diventando distopico – nella tragedia esistenziale degli agglomerati urbani.

Giuseppe Panella, Susanna Becherini

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- F. Bacone, *Nuova Atlantide*, a cura di G. Schiavone, Rizzoli, Milano 2009.
- S. Bartolommei (a cura di), *Utopia e Illuminismo. Temi e progetti utopici nella cultura francese (1676-1788)*, Il Saggiatore, Milano 1978.
- M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016.
- T. Campanella, *La Città del Sole e altri scritti*, a cura di F. Mollia, Mondadori, Milano 1991.
- J. Fest, *Il sogno distrutto. La fine dell'età delle utopie*, trad. it. di M. Visintainer, Garzanti, Milano 1992.
- C. Fourier, *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mondo amoroso e altri scritti sul lavoro, l'educazione, l'architettura nella società d'Armonia*, scelta e introduzione di I. Calvino, trad. it. di E. Basevi, Einaudi, Torino 1971.
- T. More, *Utopia*, a cura di T. Fiore, con una prefazione di M. Isnardi Parente, Laterza, Roma-Bari 1981⁷.
- L.A.L. de Saint-Just, *Frammenti sulle Istituzioni Repubblicane*, seguito da testi inediti, a cura di A. Soboul, Einaudi, Torino 1975².
- J. Swift, *I viaggi di Gulliver*, trad. it. di G. Celati, Feltrinelli, Milano 2014⁷.

L'UTOPIA DALL'ISOLARIO DEL BORDON A ORTENSIO LANDO

Alessandro Scarsella

Una domanda ingenua - Europeista *ante litteram* fu Thomas More che, sebbene cancelliere di Enrico VIII, pagò con la testa il personale rifiuto di sottemmersi allo scisma da Roma voluto dal plurimaritato re d'Inghilterra. Moro avrebbe detto no alla Brexit? Quesito paradossale e banale nel contempo, ma inevitabile e attualissimo, la cui risposta è probabilmente sì, almeno a giudicare dalla rete umanistica in cui Moro era inserito – amico di Erasmo, estimatore di Aldo Manuzio, fermo assertore della priorità della cultura e degli effetti positivi del sapere sulla vita. “Ma creare un paese immaginario e amministrare un paese reale sono due operazioni senza alcun rapporto fra loro, e le necessità dell'azione non sono quelle del libero pensiero”, come osserverà André Maurois, assertore di un cosmopolitismo *d'antan* spentosi fatalmente tra le due guerre, a proposito della contraddizione tra la grande tolleranza da Moro predicata e l'inflessibilità del suo operato come primo ministro.

Pensiero e azione, utopia e distopia, cioè utopia negativa e dittature alla maniera di *1984* e di *Blade Runner*, sembrano situarsi l'una all'interno dell'altra, così come gli effetti di vari e apparentemente buoni proponimenti rivoluzionari si sono rivelati nefasti nella loro concreta attuazione. Però l'utopia è anche un genere letterario nuovo, il paradigma di una forma di narrazione che unisce elementi fantastici e principi politici. Dal tempo allo spazio, l'oggetto del desiderio si sposta con l'Utopia dall'Età dell'oro in pieno presente. Isola repubblicana, anche la Venezia di inizio Cinquecento è una specie di Utopia, poiché già la sua rappresentazione grafica l'avrebbe ben presto resa il più possibile simile all'icona descritta da Moro. Il libro uscì infatti nel 1516 e quindi in seconda edizione nel 1518. La descrizione di Moro può ricordare qualcosa di Venezia, essendo gli Utopiani padroni del loro mare e delle maree come i veneziani, al punto che la loro città, priva di mura, risulta inaccessibile agli stranieri che non conoscono i canali e arrivando vanno in secca.

Ma il punto non è questo, sono le illustrazioni del-

le due edizioni dell'Utopia a farsi riconoscere come affini alla morfologia di Venezia, al punto che Benedetto Bordon, artista colto e forse sodale di Manuzio, nel suo *Isolario* (1528) raffigura Venezia nel cuore del coronamento semicircolare, aperta e chiusa nel contempo, delle sue isole, che in realtà la proteggono in senso lineare, da nord a sud, abbracciandola maternamente tra gli estremi benauguranti di una luna crescente, proprio come l'Utopia di Moro. Ma si proceda con ordine lungo la rotta incerta aperta cinquecento anni orsono da una straordinaria intuizione letteraria.

Nella Galassia Gutenberg - Nel secondo libro dell'*Utopia* di Moro si esprime un riconoscimento alla produzione editoriale di Aldo Manuzio: di non poco conto e tanto più notevole, giacché affidato al personaggio centrale e testimone dell'esistenza dell'isola di Utopia.

“Dei grammatici posseggono solo qualcosa di Lascari, perché non avevo portato con me Teodoro né alcun dizionario, tranne Esichio e Dioscoride. Amano molto i libelli di Plutarco e si divertono con i motti e gli scherzi di Luciano. Di poesia hanno Aristofane, Omero, Euripide e Sofocle nelle piccole edizioni di Aldo Manuzio. Degli storici hanno Tuciddide, Erodoto ed Erodiano. Il mio compagno Trizio Apinate, poi, aveva portato con sé libri di medicina: alcuni opuscoli di Ippocrate e la *Microtechnè* di Galeno, che essi stimano moltissimo”.

La traduzione di Ortensio Lando, del 1548, renderà in tal modo l'apprezzamento del libro di piccolo formato: “in forma picciola di Aldo”; “minusculis Aldi formulis”, recita invece il testo originale del 1516, segnalando nella biblioteca utopiana l'edizione tascabile dei poemi omerici (1504), di Euripide (1503: le 17 tragedie) e quindi *Ecuba* e *Ifigenia in Aulide*, a cura di Erasmo (1507); le sette tragedie di Sofocle (1502). Aldo Manuzio era morto un anno prima, nel 1515: un lutto nell'ambiente umanistico internazionale. Lo stesso anno della *princeps* dell'*Utopia* stampata a Lovanio, Moro sarebbe entrato nel catalogo delle edizioni fregiate ormai postumamente dall'impresa dell'Ancora con il Delfino, attraverso la ristampa (voluta dallo stesso Aldo) della versione latina delle opere di Luciano, curata e pubblicata in precedenza da Erasmo.

Senza difficoltà è comunque possibile individuare all'interno del catalogo aldino gli autori greci letti avidamente dagli Utopiani. Galeno e Ippocrate sarebbero infatti stati stampati dagli eredi di Aldo rispettivamente nel 1525 e 1526.

Come Erasmo e Aldo, Moro individua nella lette-

ratura greca un valore aggiunto, cogliendone una freschezza non intaccata linguisticamente dal lungo passaggio in ombra della cultura mediolatina. Questo è lo spirito degli *Adagia* di Erasmo (ed. aldina 1508): proverbi desunti dagli autori greci, ma in equilibrio con la tradizione cristiana passibile di un declino solo apparente, perché destinata a risollevarsi su nuove basi; secondo i dettami del *mundus inversus* è possibile rovesciare le precedenze tra il padre e il figlio, tra il nuovo e l'antico, ma questo attraverso la filologia e la lettura. Presso gli Utopiani – ai greci dichiarati stranamente affini, quindi per loro natura ricettivi delle riedizioni umanistiche – l'esperienza stessa del leggere sembra temperare la conoscenza scientifica, i generi poetici e la letteratura serio-comica. C'è una forte motivazione nella ripresa di Luciano, quale sorgente di spunti filosofico-fantastici di rara efficacia e di notevole potenzialità allegorica, con la dedizione filologica di Manuzio e di Erasmo (il quale rimanda a Luciano il motto aldino del *festina lente* che accompagna Ancora e Delfino) e quindi con l'analoga dedizione di Moro, per cui Luciano è autore di riferimento centrale sotto più di un aspetto.

Poligrafi italiani in Utopia - La prima versione italiana, già citata, dell'*Utopia* sarà pubblicata a Venezia a trent'anni di distanza dalla prima edizione; attenzione, giacché essa anticipa di due e rispettivamente tre anni le traduzioni francese e inglese, a riprova di una ricezione sedimentata e pensosa. L'iniziativa parte da uno dei più ostinati assertori della continuità della lezione di Manuzio, Anton Francesco Doni, fiorentino, quindi della sopravvivenza a distanza dello spirito umanistico almeno nell'editoria, divenuta progressivamente attività faticosa e sospetta tra la prima e la seconda metà del Cinquecento, anche a Venezia. In verità, guardando al recente passato, nei momenti critici culminati nell'azione antiveneziana della Lega di Cambrai, Aldo aveva ritenuto di evitare la propria identificazione con Venezia, rimanendo equidistante, "romanus", e rinunciando a prendere posizione tra le parti in causa, Venezia, la Francia, l'Impero. La mediazione esercitata dalla figura di Erasmo, presente tra il 1499 e il 1514 sia in Inghilterra sia a Venezia, concentrava invece quella significativa convergenza nella ricezione dei dialoghi di Luciano: "Luciani quoque facetiis ac lepore capiuntur".

Autore parodistico sotto l'esplicita influenza di Luciano, latore di punti di vista anomali e promotore di forzature costanti del linguaggio e del senso comune, Doni sembra accusare con piena evidenza il logoramento del sogno umanistico, ormai debolmente ri-

flesso nel libro di Moro e pertanto indirizzato a un pubblico senza personalità. Nella prefazione dedicatoria di Doni a Girolamo e Jacopo Fava (soggetti che si direbbero quasi 'persone comuni') si esprimono da una parte il riflusso nel privato, che sembra designare nel microcosmo della famiglia e delle relazioni parentali la funzione di una comunità ideale, dall'altra l'estetizzazione della narrazione politica: "Però essendo tanto la virtù del padre, la bontà della madre, e la realtà di voi altri figliuoli così nota come chiara: tacerò per non ne saper dir quel bene, che meritate sia detto e verrò al particolar mio. Perché avendomi dato a questi di passati un libretto nelle mani d'una ottima Repubblica feci subito disegno d'inviarlo a voi acciò facesse paragone con la Repubblica della casa vostra".

In effetti, il ridimensionamento può risultare giustificato dalla struttura armonica e religiosa del nucleo familiare quale rievocata da Moro in questi termini: "Arrivati al tempio gli uomini si avviano verso il lato destro e le donne verso quello sinistro. Qui si dispongono in modo che tutti i maschi d'ogni famiglia siano seduti davanti al capofamiglia e tutte le femmine davanti alla madre. In questo modo tutti i loro gesti sono posti sotto il controllo di chi a casa li governa con autorità e disciplina. Si assicurano anche che i più giovani siano a fianco dei più vecchi, altrimenti i fanciulli in mezzo ad altri fanciulli si distrarrebbero in stupidaggini fanciullesche, mentre devono soprattutto assimilare il timor di dio, che costituisce il migliore e quasi unico incitamento alla virtù.

Ma le conclusioni tirate da Doni svoltano in direzione della favola morale piuttosto che della progettualità sociale: "voi troverete in questa Repubblica ch'io vi mando, ottimi costumi, ordini buoni, reggimenti savi, ammaestramenti santi, governo sincero, e uomini reali, poi ben composte le città, gl'uffici, la giustizia, e la misericordia, che ne avrete sommo diletto e non picciol contento: che più, leggendo il libretto intenderete cose bellissime".

Non sfugga nella breve epistola di Doni la ricorrenza del lessema *real-* nei due brani citati e in precedenza ("realtà", accanto alle altre virtù domestiche coltivate dal caro amico Fava). *Reale* vuol dire reale ma anche leale, sincero, onesto; *realtà* significa realtà e lealtà. Difficile non scorgere l'impronta di Doni, che aveva definito nel paratesto la "storia non meno utile che necessaria", nello sfruttamento di questo campo sinonimico, che riafferma comunque la supremazia del principio della realtà (quale la si voglia intendere) sul suo principio opposto. Alla medesima logica corrisponde nella *title page* e nell'indice del volume l'aver disambiguato il valore ipotetico del non-luogo in luo-

go felice, cioè Eutopia. Una semplificazione destinata a separarsi dallo spirito problematico e battagliero dell'originale.

Crisi della parola politica - Il principale collaboratore di Doni in questa avventura dei poligrafi del Cinquecento italiano in Utopia, ossia il traduttore Ortensio Lando (erasmiano forse pentito e agostiniano sicuramente spretato), rimarrà legato esteriormente a questa esperienza, firmandosi in seguito come l'Anonimo di Utopia e riproducendo anche altrove la metafora utopica. Il suo scopo risulta però limitato all'esplorazione del Bel Paese concepito come Cuccagna realizzata dalla natura e dalla cultura in invidiabile, provvidenziale concorso. Regressione pre-utopica: non tanto, poiché a ben vedere la Cuccagna esiste nello spazio geografico, come voleva Moro, ma esclusivamente in esso, cioè in Italia e non nell'orizzonte della parola politica.

In qualche maniera la stessa Utopia di Moro diviene oggetto di abbassamento parodistico, laddove la parodia era per Moro la chiave di volta su cui edificare un possente metadiscorso politico. Il manierismo di Doni e di Lando riscrive infatti l'impianto serio-comico dell'erasmismo nei termini di una stilistica della satira in cui il dialogo si svuota progressivamente della sua funzione fondamentale: l'ascolto; per cui la visione si trasforma in passione paradossale e delirio retorico.

A ben vedere erano state le più fervide aspettative dei lettori di inizio secolo ad aver indotto Moro a lavorare con modelli cognitivi dalle possibilità immense quanto l'immaginario delle scoperte geografiche. Accanto a Vespucci non mancano, nella prima parte e da considerare generativa del grande progetto utopico, rinvii dissenzienti ad altri generi risonanti nel contesto della produzione, giacché connessi ai fermenti sociali e alle risposte intellettuali in pieno atto; generi come la trattatistica politico-militare (Machiavelli) e la corrente cortigiana, già articolatasi prima della summa di Castiglione. Allo scopo di creare una configurazione nuova nella storia delle idee, il medesimo atteggiamento critico e autocritico è assunto da Moro nei confronti della lingua latina: una lingua barbara.

Il protagonista della narrazione, Raffaele Itlodeo, è infatti un lupo di mare portoghese che dimostra di sapere, a dispetto dell'etimologia 'ciarliera' del suo nome, meglio il greco del latino. Sebbene non sviluppato, si tratta di un indizio germinale di plurilinguismo che rimanda indubbiamente all'intima polifonia del testo moreano (che è *anche*, se vogliamo, la 'ballata di

un vecchio marinaio'). Nella trama del proprio latino 'barbaro' Moro introduce infatti nei momenti semanticamente cruciali parole chiave e giochi linguistici.

Non è casuale che Ortensio Lando non si dimostrasse all'altezza di una resa in toscano di questi modi, utilizzando una lingua troppo fluida e standardizzata. La professionalizzazione dei letterati ha istituito una lingua di cultura che tuttavia, spogliata della sua estrazione popolare, vive come un fiore essiccato; contemporaneamente la stessa lingua crea un mercato della lettura che legittima la produttività incessante dei poligrafi, ma con la conseguenza di escluderli dalla politica, in quanto intellettuali prestatari definitivamente alla filiera della letteratura. Autoreferenzialità e ludicità sono l'ultimo esito della destinazione di un messaggio convesso che selezionerà in anticipo un tipo di lettore affezionato all'affabulazione e alla chiacchiera. Al contrario indipendente e diversa nel sentimento della parola e altrimenti radicata nell'immaginario della 'ciarla', saprà delinearci l'elaborazione da parte di Rabelais delle stesse matrici erasmiane e moreane.

Fare Venezia in forma di Utopia - Un'ultima conseguenza della diffusione del mito dell'isola di Utopia e della descrizione propostane da Moro va cercata nella nuova raffigurazione grafica di Venezia; città 'rotonda' e simile a un anfiteatro (Marco Antonio Sabellico); senza mura e protetta tradizionalmente da acque infide per coloro che non le frequentano e non le mappano.

Ma si torni sul testo di Moro: "Nella sua parte centrale (che è quella più ampia) l'isola di Utopia misura duecento miglia. Anche il resto è all'incirca della stessa larghezza, tranne ai lati, dove si assottiglia a poco a poco. Le sue estremità, smussate e arrotondate come se le avesse tracciate un compasso, si piegano in una circonferenza di circa cinquecento miglia e le danno la forma d'una luna crescente. Fra le due estremità penetra un braccio di mare della larghezza di circa undici miglia, che poi s'allarga in una specie di grande lago. Questo, circondato dalla terra e per questo al riparo dei venti, non è mai agitato da grandi flutti, ma è quasi sempre calmo come una grande laguna stagnante. Ciò ne fa un ottimo porto naturale che, con gran vantaggio degli abitanti, può essere navigato in ogni sua parte. Il suo accesso è però reso molto pericoloso dalle secche e dagli scogli. A metà strada fra le due estremità dell'isola si erge una gran roccia che, essendo visibile, non crea pericoli. Sopra vi è stata costruita una torre in cui risiede una guarnigione di soldati. Tutti gli altri scogli sono a fior d'acqua e dunque

molto pericolosi. I canali che vi si insinuano sono noti soltanto agli utopiani, per cui è difficile che uno straniero privo della guida d'uno di loro riesca a penetrare in quel porto. Perfino loro stessi non potrebbero entrarci senza grandi rischi se non fosse per certi segnali che hanno posto. Spostandoli, potrebbero indirizzare qualsiasi flotta nemica, per quanto numerosa e potente, verso una fine certa. Nelle altre parti dell'isola non è raro trovare porti naturali: questi sono però talmente ben difesi, per opera della natura o per mano dell'uomo, che pochi assediati potrebbero facilmente respingere un gran numero di nemici”.

L'insularità, la forma di governo repubblicana e la buona fama di cui godeva Venezia presso gli ambienti umanistici, avrebbero potuto contrassegnare in essa l'idea tanto germinale quanto di superficie dell'isola di Utopia. Se si confronta questa descrizione con il modello grafico delle incisioni per le due edizioni del 1516 (nel verso del frontespizio) (fig. 1) e del 1518 (Ambrosius Holbein, fig. 2), la struttura morfologica di Utopia si verifica agevolmente nella semicircularità impressagli dal prototipo femminile e benaugurante della luna crescente.

Singolare il reperimento della medesima invenzione nel disegno di Venezia inciso da Benedetto Bordon nel suo *Isolario* del 1528 (fig. 3). Curatore nel 1494 per l'incunabolo Bevilacqua dell'opera di Luciano, di cui decorò un esemplare miniato con immagini della *Vera istoria* e dei *Dialoghi*, Bordon fu verosimilmente tra coloro che a Venezia lessero Moro con acume e che subirono la suggestione dell'Utopia, almeno a giudicare dalla rappresentazione omeomorfa di Venezia nel cuore del coronamento semicircolare, aperta e chiusa nel contempo, delle sue isole che in realtà la proteggono in senso lineare da nord a sud. Le connotazioni possibili in questa restituzione vanno a ben vedere a ribadire la percezione dello spazio in funzione dei mutamenti in corso nell'immaginario sociale, pertanto forzando tra interno ed esterno la linea e il limite delle identità culturali: dal progetto utopico, dunque, alla ricostruzione iconografica e autocelebrativa di una città sì eccentrica, non al punto però di non potersi candidare in Occidente come terza Roma.

Un Purgatorio senza Paradiso - Del resto Costantinopoli era caduta nel 1453; non a caso Moro aveva sottolineato che già in età costantiniana dell'esistenza di Utopia erano giunte notizie. Nell'*Isolario* di Bordon la città ideale degli architetti del Rinascimento è nel mondo nuovo: è la *Tenochtitlán conquistata da Cortés*; *l'Utopia è invece Venezia non come deve essere ma come appare*.

L'Utopia esce un anno prima dell'affissione da parte di Lutero delle 95 Tesi: fenomeni possibili solo nella Galassia Gutenberg; conseguenze diverse.

Moro avrebbe rifiutato la cosiddetta Brexit? Questa era la domanda iniziale, ingenua ma legittima, alla quale nessuno può naturalmente rispondere. Quello che si può dire è che la fedeltà al cattolicesimo per Moro significava non tradire la cultura umanistica e quindi fedeltà all'Europa. La crisi religiosa andava risolta secondo Moro con l'evidenza della ragione e per gli effetti di quel ben agire di cui, per esempio, la negazione della proprietà privata rappresentava in Utopia il presupposto simbolico.

La prima parte dell'opera è l'Inferno dello Stato inteso come apparato al servizio di dispotismi autocratici o teocratici o democratici qualsivoglia; la seconda parte dell'Utopia, isola nell'Oceano, ne è il Purgatorio. Gli elementi totalitari insiti nel dominio di Utopia indicano l'ambiguità della posizione di Moro, che sembra, come i suoi lettori, contemplare il governo di Utopia con ammirazione mista a terrore. Nell'intero racconto si avverte un'atmosfera apocalittica e profetica: pene corporali, detenzioni, lavori forzati, schiavitù, marchiature a fuoco, persecuzione dei dissidenti, incitamento alla delazione. I poligrafi italiani conoscevano a menadito Dante; quello di Moro era un Purgatorio senza Paradiso.

Alessandro Scarsella

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- T. MORE, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festiuus de optimo reip. statu, deque noua insula Utopia*, Thierry Martens, Louvain 1516.
- De optimo reip. statu, de que noua insula Utopia, libellus uere aureus, nec minus salutaris quam festiuus, apud Io. Frobenium, apud Basileam 1518.
- Utopia*, Latin text and an English translation; edited by G.M. Logan, R.M. Adams, C.H. Miller, Cambridge University Press, New York 2006.
- La Repubblica nuouamente ritrouata, del gouerno dell'isola Eutopia, nella qual si vede nuouo modi di gouernare stati, reggiar popoli, dar leggi a i senatori, con molta profondità di sapienza, storia non meno utile che necessaria. Opera di Thomaso Moro cittadino di Londra*, editore Anton Francesco Doni, In Vinegia 1548.
- Utopia: lo stato perfetto, ouero l'isola che non c'è*, traduzione e presentazione di D. Sala, Giunti, Firenze 2010.
- G. BELTRAMINI (A CURA DI), *Aldo Manuzio. Il Rinascimento di Venezia*, Marsilio, Venezia 2016.
- B. BORDON, *Libro nel quale si ragiona de tutte l'isole del mondo con li lor nomi antichi & moderni, historie, favole & modi del loro vivere*, per Nicolo d'Aristotile, detto Zoppino, In Vinegia 1528.
- V. FORTUNATI, G. ZUCCHINI (a cura di), *Paesi di cuccagna e mondi alla rovescia*, Alinea, Firenze 1989.
- LUCIANO, *Complura opuscula ab Erasmo Roterodamo et Thoma Moro interpretibus optimis in Latinorum linguam traducta*, J. Badius Ascensius, Parisiis 1506.
- C. RIVOLETTI, *Le metamorfosi dell'utopia. Anton Francesco Doni e l'immaginario utopico di metà Cinquecento*, Pacini Fazzi, Lucca 2003.
- G. RIZZARELLI (a cura di), *Dissonanze concordi. Temi, questioni e personaggi intorno ad Anton Francesco Doni*, Il Mulino, Bologna 2013.
- M.A. SABELLICO, *De situ urbis Venetae (1494)*; *Del sito di Vinegia*, a cura di M. Vittoria, Venipedia, Venezia 2016.