

3. I quartieri dell'utopia

3.1 Platone

Il mondo, si è visto, non soddisfa l'uomo, che vi si sente capitato per caso e vi trova un ambiente ostile. Per questo, fin da quando risale la memoria storica, abbiamo notizia di progetti per migliorare la vita. Nessuno, per poco che si sia progrediti sulla via della civiltà, ha mai pensato seriamente di tornare a dormire dentro le caverne: cose come i servizi igienici e il riscaldamento sono percepite da tutti come un reale miglioramento della condizione umana, anzi, come ormai connaturati con essa e non negoziabili. Non la perfezione, certo, ma un passo avanti sì.

Il primo ambito organizzato in cui ci si è provati a migliorare la condizione umana a un livello sociale di una certa dimensione è senza dubbio la città, se non altro perché essa è stata la prima dimensione davvero statale e inoltre perché è difficile pensare di poter costruire una città senza averne almeno un embrione implicito di progetto. Le testimonianze più antiche che abbiamo in questa prospettiva ci vengono dalla Grecia di Ippodamo e Falea: non a caso, perché in quel paese per lungo tempo la città coincise con lo stato. In quel contesto, parlare di città ideale è la stessa cosa che parlare di stato ideale. Chi ha posto a fuoco in maniera imprescindibile e determinante per tutto lo sviluppo successivo della questione il problema del progetto di una città-stato ideale fu Platone, un pensatore al centro di molte altre que-

stioni fondative della civiltà occidentale¹. Lo stesso aggettivo “ideale”, seguendo una lunga tradizione, rinvia a quel filosofo, che impostò il concetto di “idea” nel modo in cui si è svolto nei millenni a lui successivi. La posizione di Platone è nota: le cose del mondo sono copie di modelli eterni, che hanno da qualche parte una sede. In quel luogo ci deve essere pure la città ideale archetipica di cui le città che conosciamo sono copie più o meno riuscite, così come c’è l’archetipo del cane, dal quale discendono i numerosi cani esistenti. Questo luogo, che prende il nome di *iperurano*, vale a dire “al di là del cielo”, non ci è accessibile, o almeno non lo è durante la nostra vita mondana.

Non è qui il luogo per approfondire ed eventualmente per criticare questa concezione, con la quale in verità si è confrontata tutta la filosofia successiva; ci basta segnalare un nesso che, ripreso implicitamente nelle teorie urbanistiche dell’età umanistica, trova la sua cittadinanza anche nelle arti. Per capirlo, facciamo un esempio: uno scultore che intende rappresentare una bella donna – forse il tema più trattato dall’arte figurativa occidentale – si propone non di mostrare questa o quella bella donna, ma una figura che riassume le caratteristiche che contraddistinguono il genere “bella donna”. Qualcosa del genere si riscontra nel classico aneddoto

¹ Ci si potrebbe qui porre il problema se i temi di cui ci stiamo occupando siano davvero universali come li abbiamo postulati, o relativi unicamente alla nostra civiltà. Non sono in grado di affrontare compiutamente la questione, che richiederebbe una competenza specifica su diverse altre civiltà, a voler essere quanto meno non superficiali. Come prima approssimazione, da cui partire per una verifica attenta e approfondita, propenderei per l’ipotesi che tutti gli uomini sono più o meno inquieti per la loro condizione: problema al quale danno le ipotesi di soluzione più svariate, dalla mistica alla costruzione di “città ideali” nei monasteri, dai percorsi iniziatici all’edificazione di villaggi esemplati sull’ordine cosmico, e si potrebbe tirare in lungo con gli esempi. Forse, la peculiarità della cultura occidentale è data da un modello di razionalizzazione, in particolare una razionalizzazione ottenuta con gli strumenti della matematica.

relativo al grande pittore Zeusi, che, nel tempio di Hera a Crotona, doveva rappresentare Elena, paradigma della bellezza femminile. Il pittore prese diverse modelle, facendo nel suo quadro un assemblaggio di particolari dei loro corpi per arrivare in via diciamo induttiva a una sintesi che avvicinasse quella bellezza¹. Un avvicinarsi all'idea, insomma. La ricerca della città ideale potrebbe tentare una sintesi analoga fra le varie città esistenti; in realtà segue un altro percorso: l'identificazione dell'idea viene per lo più dedotta da una base astratta, derivandola da principi. Come mai? la prima risposta che viene in mente è che le città esistenti fossero o sembrassero talmente imperfette da non poter nemmeno servire come esempio per qualche loro aspetto particolare. La seconda risposta è che, in qualche modo, riferimenti a città concrete ed esistenti ci sono anche in questi progetti, pure se in genere restano impliciti: succede che i principi da cui deriva il progetto ideale vengano sovrapposti a una città ideale, che si vuol trasformare in direzione dell'idealità. Qualcosa del genere si è visto nell'Italia del Rinascimento, a Pienza, a Urbino, a Ferrara; ne darò a suo tempo qualche ulteriore esempio. Quello che qui importa, è che la definizione della città ideale per via di deduzione razionale sembra essere un tema che occupa Platone, tanto che vi dedica, fra l'altro, due fra le sue opere più importanti, come *La repubblica* e *Le leggi*.

Che cos'è, nel contesto platonico, una città ideale? Dalle considerazioni del filosofo emerge che essa è semplicemente un luogo nel quale si vive secondo la natura. L'idea è comprensibile: la natura è governata dalle idee, il modello della vita deve adeguarsi all'idea. Ciò detto, ai nostri fini è come non aver detto niente: perché quello che ci interessa è risolvere davvero questa vita secondo natura, capire come si possa organizzare; la definizione

¹ Cicerone, *De inventione*, II, 1.

di città ideale si limita a spostare il problema, non lo risolve. Per dipanarlo, il filosofo comincia a spiegare che, nella città ideale, la classe dominante e la gente comune devono fare la stessa vita, evitando quello che non è essenziale; in questo è implicita una definizione della vita naturale: essa è quella che evita l'artificio. Una vita ridotta ai suoi termini più semplici, quindi una vita sana, moderata, "sportiva", saggia – e alcuni di questi termini richiederebbero chiarimenti, perché potrebbero essere soggetti a declinazioni alquanto variegata: a queste definizioni si possono far risalire, più o meno esplicitamente, un po' tutti i discorsi che verremo facendo.

Comunque si vogliano intendere queste definizioni, esse, per Platone, definiscono la vita in una città ideale in questi termini: un'esistenza senza eccessi, pronta all'azione, che si svolga in una piccola comunità – sembra che la popolazione perfetta della città ideale sia di 5040 abitanti – nella quale sia possibile, in un'assemblea generale, parlare contemporaneamente a tutti i cittadini¹.

La società naturale postulata da Platone vive nell'armonia; ciò significa che le funzioni sociali sono distribuite secondo le tendenze di ognuno e secondo le necessità della comunità. Realizzata quest'armonia, tutti saranno felici. Possiamo qui utilizzare una metafora che, nel Quattrocento, fu ripresa da Leon Battista Alberti: lo stato ideale è un organismo, che funziona finché è in equilibrio; se si va dal medico che fa fare le analisi, e trova che i risultati non sono in equilibrio, si certifica la malattia. Nell'organismo sociale, l'equilibrio si chiama

¹ Questa dimensione va ben inquadrata nel tempo in cui Platone scriveva: in una società moderna i mezzi di comunicazione di massa permettono di oltrepassare e assai ampiamente questi limiti: quanto a capire se e come la possibilità di rivolgersi a folle sterminate possa essere utile alla realizzazione di una società perfetta, è altro paio di maniche, e gli esperimenti fin qui visti non portano certo all'ottimismo.

giustizia; essa viene negata dallo squilibrio. Per questo il tema centrale della politica, e dunque l'oggetto del testo platonico più importante per la materia, *La repubblica*, è appunto la giustizia. Stando al nostro autore, la giustizia si ha con una società equamente divisa in classi, perché in questa maniera si realizza la distribuzione dei ruoli sociali secondo le caratteristiche individuali: ci sono uomini adatti a governare, altri adatti a combattere, altri ancora a lavorare. Se la distribuzione sarà corretta, si otterrà armonia e dunque giustizia. In dettaglio, per Platone alla virtù individuale della saggezza corrisponde la funzione sociale della difesa; le virtù che devono avere coloro che esercitano le altre funzioni – le altre classi, in questo accomunate – sono riassunte nella temperanza o nella moderazione. C'è infine un'altra virtù – la giustizia, o forse meglio il senso di giustizia –; questa deve essere un patrimonio comune, e assume una funzione in qualche modo sovraordinata.

Il risultato di questo impianto teorico è una società di tipo aristocratico¹: una delle caratteristiche del pensiero utopico è che non è detto che le utopie siano necessariamente democratiche, ce ne sono persino di monarchiche e, più spesso di quanto di solito si creda, di tiranniche. Platone sceglie la via intermedia dell'aristocrazia: ma alla sua realizzazione pensa vada posta una cura particolare: essa non è ereditaria, perché i migliori vanno scelti di volta in volta, e a questo scopo sono essenziali

¹ Ricordo che, nella poco più tarda classificazione aristotelica, le teorie politiche si dividono in tre grandi categorie: quella monarchica, dove comanda uno solo; quella aristocratica, dove comandano "i migliori"; quella democratica, dove comanda il popolo, cioè nominalmente tutti; secondo lo Stagirita, questi modelli di società possono essere tutti giusti, però possono degenerare in sistemi palesemente ingiusti: rispettivamente la tirannide, in cui il monarca abusa della sua posizione, e detta letteralmente una legge in contrasto con la giustizia; l'oligarchia, in cui governano pochi, ma non i migliori e probabilmente i peggiori; la demagogia, in cui il popolo si lascia trascinare da uomini o gruppi che agiscono per scopi ingiusti.

l'educazione e la formazione, soprattutto per quanto riguarda guerrieri e governanti, che saranno educati in comune, fuori da strutture come la famiglia. Anzi: le famiglie dei guerrieri e dei governanti e dunque tutta questa classe, sono permeabili anche al loro interno: i guerrieri, infatti, spesso, avanzando nell'età, diventano governanti. Essi vivono in comunità, stanno insieme, fanno pasti in comune, hanno templi tutti per loro; anche le donne sono in comune; i governanti scelgono i loro successori, ravvisando in essi le caratteristiche di saggezza necessarie e avviandoli a una formazione consona. Il problema, come si vede, è quello di garantire l'emergere dei migliori; per esserne più certi, opina Platone, un sistema è la selezione per così dire eugenetica: i governanti avranno cura di far accoppiare uomini e donne dotati di particolari virtù, in modo che esse si tramandino; idee di questo tipo, che possono sembrare un po' improbabili, vengono puntualmente riprese in progetti di molti secoli dopo¹. La ricorrenza di questo aspetto è un forte argomento per sostenere che l'antico filosofo sia il vero fondatore del pensiero utopistico.

Una concezione interessante e da sottolineare è il ruolo delle donne: in Platone non c'è un eccessivo maschilismo, come peraltro ci si potrebbe aspettare e come troviamo nella grande maggioranza delle utopie fino all'Ottocento: l'educazione, per fare un esempio, è comune fra maschi e femmine, che possono pure essere scelte per svolgere la funzione di guerriere e anche di governanti; la formazione non è fatta solo di libri: le appartengono la musica, che vuol dire tante cose, in sostanza quelle che pertengono alle arti poste sotto l'impero delle Muse; ed è fatta anche di ginnastica, di educazione fisi-

¹ In modo quantomeno ambiguo: un po' perché si ritiene utile migliorare la razza umana, e questo appartiene a utopie diciamo così umanitarie; un po', al contrario, perché c'è chi pensa di perpetuare forme di dominio di classe, di schiavitù e simili: e ciò appare dettato da un'utopia che potremmo chiamare "utilitaria".

ca: prefigurando in questo la massima latina *mens sana in corpore sano*. Inoltre, si è detto, per quelli che saranno guerrieri e governanti, essa diventa una specie di caserma, in cui si apprende una disciplina di tipo militare. Questi aspetti sono interessanti, perché mostrano che non tutto, in Platone, è dedotto dall'idea di città e di stato; in questo caso è abbastanza evidente, e lo hanno sottolineato un po' tutti i commentatori, il debito di Platone nei riguardi del sistema spartano.

Comunque sia, nel pensiero platonico si viene a delineare, almeno per le classi dei guerrieri e dei governanti, una vera e propria società comunitaria se non comunista: non c'è ricchezza, non c'è denaro, c'è la proprietà condivisa e il godimento dei beni in comune. Occupazione privilegiata è lo studio della filosofia, ritenuto così invitante e assorbente che anche i governanti svolgono il loro compito senza entusiasmo, come un servizio, desiderosi soltanto di ritornare agli studi. Questa, nelle linee essenziali, la città stato che viene pensata da Platone; se, avanti lettera, mi riferisco ad essa col termine rinascimentale di "utopia", è perché fornisce il modello, se non nei contenuti, almeno nella forma, di quel vero e proprio genere letterario che prenderà il via nel Cinquecento con il fortunato libretto di Thomas More.

3.2 Intermezzo cristiano

Non tratterò il tema dell'utopia nei quasi due millenni che separano Platone da Thomas More, per una ragione precisa: sia il primo che gli utopisti post-umanistici pensano che una società e uno stato se non ideali, almeno perfetti, possono essere costruiti in questo mondo, o almeno che ci si possa avviare sulla strada che porta alla loro edificazione, mentre il pensiero cristiano¹

¹ Si apre qui un problema: autori come More e Andreae sono certo cristiani, ma in

è radicalmente pessimista a questo proposito. Come ho già precisato in un breve accenno ad Agostino, la città ideale del cristiano è il paradiso, dunque si trova nel regno che sta al di là della morte. È una prospettiva, pertanto, non “politica”, bensì escatologica, che vede la fine della vita come apertura sul Regno di Dio.

Certo, vi sono delle posizioni che tendono ad avvicinare questa prospettiva a una logica umana e comprensibile. Per esempio, nel XII secolo Gioacchino da Fiore immagina una teologia della storia in cui si prevede una nuova discesa di Cristo sulla terra, dopo una fase apocalittica, una specie di fine del mondo. La nuova età dovrebbe vedere l’affermazione terrena del Regno di Dio; gli uomini, diventati finalmente santi e pienamente realizzati, trasformeranno il mondo in una sorta di gigantesco convento: sarebbe, nella prospettiva della storia del mondo di Gioacchino, l’età dei monaci.

È una questione da non trascurare: perché proprio il monachesimo, con la sua insistenza sulla dimensione comunitaria, fornirà ispirazioni, modelli e progetti, di cui parlerò in seguito. Potremmo, a questo proposito, definirlo come una vera e propria utopia cristiana. E che si tratti di un termine di confronto pertinente e presente in modo esplicito è documentato per esempio dall’episodio rabelaisiano dell’Abbazia di Thélème, che per analogia (è pur sempre un’abbazia) o per antifrasi (è fatta in modo programmaticamente contrario a quello dei monasteri) si richiama al mondo fratesco, che del resto Rabelais conosceva assai bene. Seppure non ne tratto, dunque, il pensiero cristiano ha lasciato più di qualche traccia sulle successive utopie; non foss’altro che, specie in quelle settecentesche, per un’opposizione polemica.

modo particolare, aperto comunque alla vita mondana. Per così dire, dei cristiani-umanisti, diversi da quelli della tradizione medievale. Questo ha certo lasciato influenze anche sulle loro dottrine politiche.

3.3 Utopie rinascimentali

Eccoci dunque alla nascita “ufficiale” dell’utopia. Siamo agli inizi del Cinquecento quando appare sulla nostra scena un importante umanista inglese, Thomas More¹. Figura complessa, che qui interessa soltanto come autore di un libricino, *Utopia* appunto, che costituisce il prototipo di infinite creazioni successive, fornendo al genere il nome, che è una sua personale creazione. L’operina racconta di un’isola felice e fortunata, in cui tutto è perfetto. L’isola si chiama Utopia: è un gioco di parole sottile, proporzionato alla perizia nella lingua greca del grande umanista. Infatti, la parola *utopia* potrebbe essere la traslitterazione di un vocabolo greco *ou-topia*, oppure *eu-topia*. Nella prima ipotesi, starebbe a significare “che non c’è da nessuna parte”, nella seconda “il posto dove si sta bene”. Unendo i due significati, si ottiene che il luogo dove si sta meglio è un’isola che non c’è. Un luogo dunque fantasticato e ideale.

L’Utopia raccontata da More è fatta a semicerchio, contiene cinquantaquattro città, lontane l’una dall’altra almeno 24 miglia; in essa tutto è regolato, tutto è perfetto: in questo si sente chiara la lezione di Platone. C’è una capitale, Amauroto, non molto diversa dalle altre città; il *focus* però della società utopiana non è urbano, perché vivono tutti di agricoltura, mentre i centri servono soltanto per alcuni servizi². Ad Utopia si lavora poco:

¹ Fu anche, come è noto, un uomo politico di rilievo, tanto da giungere a ricoprire la carica di cancelliere per Enrico VIII prima che costui passasse alla fede anglicana; More, cattolico, cadde in disgrazia al punto da essere condannato a morte; ciò lo fece passare per martire da parte della Chiesa romana, che lo canonizzò; in Italia, infatti, è più spesso noto come san Tommaso Moro.

² Comincia qui una lunga tradizione che vedrà il “ritorno alla terra” come garanzia per l’uomo di felicità o quanto meno di minore infelicità. Idee del genere hanno avuto sviluppi notevoli e sono presenti anche ai nostri giorni. Esse sottendono una filosofia della storia intesa come caduta e degrado, per cui l’unica soluzione è

sei ore al giorno; si dorme otto ore e il resto del tempo è lasciato alla libertà di ognuno. Questa almeno parziale liberazione del lavoro è possibile perché lavorano tutti: non ci sono principi, né speculatori né altri fannulloni che vivano senza lavorare. La comunità provvede, sempre con il lavoro di tutti, alle attrezzature collettive, strade, edifici. Un vero e proprio mercato non esiste: poiché il lavoro di tutti produce abbondanza di ogni cosa, ognuno prende quel che gli serve, e siccome sa che ne troverà comunque in caso di necessità, non ne prende mai di più del bisogno immediato. Lo scopo principale di More è la critica della società inglese del suo tempo, che sta vivendo una ristrutturazione economica gigantesca, da un'economia agricola a una commerciale e industriale, per cui si stanno moltiplicando coloro che, secondo i criteri di giudizio di una società agricola, non fanno niente. A ben vedere, dunque, l'utopia di More è regressiva, e propone una forma di società che era quella, a sua volta idealizzata, di un passato immaginato, ma mai realmente esistito.

Questa visionarietà è probabilmente presente nell'opinione, che abbiamo richiamato, secondo la quale la causa dell'infelicità si deve ricercare nell'avidità, con il corollario che l'avidità stessa è prodotta dalla paura del bisogno. Forse i comportamenti indotti da questi moventi psicologici appartengono a uno stato prerazionale dell'istinto umano e possono essere tenuti sotto controllo soltanto attraverso uno sforzo razionale continuo¹. L'ipotesi, perciò, per cui basta garantire tutto a tutti è doppiamente utopica, nel senso di irrealizzabile: perché

la reazione, il tentativo di tornare alla perfezione originaria o quanto meno di invertire il senso della storia.

¹ Si veda a questo proposito il breve ma stimolante scambio epistolare tra Sigmund Freud ed Albert Einstein sulle cause della guerra e i modi per evitarla, reperibile in Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, trad. it., Torino, Bolla-Boringhieri, rist. 2003.

non è possibile sul piano dell'economia, delle capacità produttive; e perché il desiderio dell'uomo è tale per cui non può mai essere davvero esaudito. In effetti, More si pone il problema, e progetta una società in cui è bandito ogni lusso: sono disprezzati metalli preziosi, perle e vestiti sfarzosi, i luoghi sono spogli e austeri, e vi sono delle figure sociali che sorvegliano perché non vi siano deviazioni dal cammino dell'austerità. Questo implica che il desiderio sia sostanzialmente negato.

Il modello platonico, la cui natura autoritaria è indubitabile, fornisce la forma di Utopia; i dettagli però divergono. Il più eclatante è che per More è centrale la famiglia, posta al centro della società. Certo, è una famiglia che nasce come rapporto diretto tra due giovani che desiderano una vita comune e che si devono conoscere bene prima di sposarsi, in modo da essere consapevoli della loro scelta (è previsto fra l'altro che i fidanzati si mostrino nudi l'un l'altro, per non avere segreti reciproci). Il divorzio è possibile in pochissimi casi, ma l'adulterio è punito pesantemente: chi se ne macchia viene fatto schiavo e gli fanno fare lavori ritenuti degradanti, come la macellazione di animali. La famiglia è la base dell'organizzazione economica, è un'unità imprenditoriale e politica; le famiglie sono organizzate in gruppi di trenta, guidati da un capo che si chiama *filarca*, nel palazzo del quale si riuniscono tutti per mangiare, quando non sono malati o all'ospedale. Ogni dieci filarchi c'è un *arcifilarca*, fra i duecento filarchi dei quattro rioni della città si elegge un principe; è un'organizzazione dunque notevolmente gerarchica e piramidale. Un aspetto rilevante e "liberale" di Utopia è la tolleranza per tutte le fedi, e vi è vietato ogni tentativo di convertire da una credenza a un'altra¹.

¹ Ciò permette delle illusioni alquanto stimolanti sul cattolicesimo di More: una concezione religiosa così relativista si inquadra in una prospettiva che all'epoca

Un tratto caratteristico, che evidenzia ancor più la natura autoritaria di Utopia, è che per uscire dal territorio di residenza occorre un permesso speciale: ciò rinvia da una parte alle pratiche medievali relative ai servi della gleba, legati alla terra come fossero piante; e dall'altra, in modo che mi sembra piuttosto inquietante, all'organizzazione dell'Unione Sovietica di età staliniana, quando era appunto necessario un lasciapassare per muoversi anche all'interno del paese.

Sarebbero molte le utopie di età rinascimentale e immediatamente successive di cui si potrebbe parlare: accennerò soltanto a qualcuna, rinviando per approfondimenti e un minimo di documentazione all'appendice. La prima delle teorie che propongo apparve più o meno un secolo dopo More, e fu proposta nel 1619 da Johann Valentin Andreae, autore di origine boema o morava, che divenne però un'importante personalità per tutto il mondo protestante, soprattutto nella sua versione inglese e anglicana. La sua utopia nasce, come è ovvio, in una prospettiva cristiana. Immagina un'isola in cui vi è uno stato perfetto, che si chiama programmaticamente Cristianopolis; sembra abbia dei confini naturali interni, che lo dividono in vallate¹; ogni vallata contiene una città, che consiste più o meno per intero di un enorme palazzo quadrato (il lato è di duecentocinquanta metri); ad ogni angolo si trova una torre, nello spazio interno le strade e il "mercato", che sarebbe il magazzino dove vanno a prendere le merci necessarie per vivere. Al centro sta il tempio, edificio circolare con trenta metri di

era riassunta nel pensiero erasmiano e che approda a concezioni assai possibiliste e dunque prossime almeno implicitamente a una parte del variegato mondo della riforma; si noti che, alla fine del secolo, Tommaso Campanella fu a lungo perseguitato proprio per aver affermato, fra le altre cose, l'equivalenza di tutte le fedi religiose: non così lontano, lui eretico, da Tommaso Moro promosso santo!

¹ Continua l'abitudine, da parte di questi autori, di ambientare i loro esperimenti in luoghi eccezionali, piegando alla loro fantasia la stessa natura.

diametro. Le costruzioni sono disposte su tre piani, con balconate e portici; i muri li fanno in pietra perché non siano soggetti ad incendi; tutto è disposto in modo da favorire una sana circolazione dell'aria. Intorno alla città, ad essa esterna e da essa distinta, viene dislocata la produzione agricola.

La città è suddivisa, secondo la funzione, in tre parti; nella prima si va a prendere il cibo, nella seconda a esercitarsi, nella terza a incontrarsi. La base produttiva di questi piccoli centri urbani (hanno quattrocento abitanti) è l'artigianato, organizzato su base comunista e cooperativa: va qui osservato che il termine "comunismo" era stato inventato soltanto qualche decennio prima, in ambienti religiosi riformati, e sottintendeva l'idea, che si pensava attuata nel cristianesimo primitivo¹, di costruire piccole comunità in cui tutto fosse messo in comune. Questa pulsione religiosa sarà alla base di alcuni fra gli esperimenti comunitari di cui dirò nel prossimo capitolo.

Per tornare all'organizzazione concreta di Cristianopolis, è da sottolineare l'assenza del denaro e del commercio; però la città, intesa come corpo collettivo, come organismo, ha un proprio tesoro: ricorda in questo la pratica degli ordini mendicanti, per i quali si deve rifiutare la ricchezza individuale, ma non quella collettiva. Gli uomini non sono differenti per ricchezza, ma si riconosce la superiorità di chi prevalga per forza, per genio, per moralità, per pietà. Si lavora poco anche qui ma, poiché tutti lavorano, la produzione è grande. Vi è la famiglia, di tipo nucleare, formata da marito, moglie e bambini piccoli, perché non appena crescono vengono presi dalla città ed educati in comune: e qui è evidente il debito nei confronti di Platone. Sul piano politico, sembra che il modello di riferimento siano i liberi comuni

¹ Ho già avuto modo di notare che il mondo dei primi cristiani ha fornito un archetipo fantastico a lungo utilizzato.

dell'Italia medievale, con un'organizzazione basata su associazioni industriali che precorrono per certi versi i modelli corporativi di età fascista. La città, in sostanza, viene governata dai produttori associati: una struttura non del tutto democratica, dunque, per quanto più aperta rispetto per esempio a Platone e allo stesso More. Ci sono cose inquietanti come la censura sui libri, e sono vietati gli avvocati, perché si immagina che essi intralcino in qualche modo il corso della giustizia. Però, dal punto di vista della vita individuale, a Cristianopolis si sta bene: si abita in grandi appartamenti con tre camere, il bagno, la zona notte distinta da quella diurna, la cucina, il giardino, il caminetto, le tende... E, per concludere in bellezza, la cantina è sempre a disposizione di tutti.

Fra le più note utopie di quegli anni, troviamo *La città del Sole*, di Tommaso Campanella, un monaco calabrese, per molti aspetti interessante, che ebbe la ventura, come Giordano Bruno e poco più avanti Galileo Galilei, di incorrere nelle ire della Chiesa cattolica, allora nel pieno della Controriforma. L'idea che lo condusse alla soglia del rogo, perché assai invisa agli ecclesiastici dell'epoca, era invece assai intelligente e feconda: le religioni, al fondo, sono tutte eguali¹. Dio, nella sua maestà misericordiosa ed infinita, non baderà troppo se il fedele è cristiano, musulmano o teista. Accusato di eresia per queste opinioni, Campanella fu perseguitato, imprigionato, e si salvò dal rogo soltanto fingendosi pazzo. Rispetto al nostro tema, immagina anche lui un luogo remoto, oltre l'equatore, che viene scoperto da un viaggiatore genovese. È un'isola con una città circondata da sette ordini di mura, ognuno dedicato a un pianeta, e quat-

¹ Ho notato *supra* la vicinanza di Campanella alle posizioni umanistiche di Erasmo da Rotterdam e Thomas More.

tro porte in corrispondenza dei punti cardinali. Questa insistenza sui parallelismi cosmologici evidenzia la convinzione che le leggi valide in questo luogo coincidano con le leggi naturali¹. Tutto questo viene ribadito dalla presenza di continui richiami alle leggi naturali, riportate sui muri, e degli incarichi pubblici dello stato, che hanno nomi come Cosmografo, Astrologo, Aritmetico. La società immaginata dal libretto è simile a quella che troviamo in *More*, con qualche maggiore debito verso Platone. Un elemento di novità è dato dalla fede nel progresso tecnologico. Campanella ritiene che ci sia molto da fare in questa direzione e che il futuro sia nelle mani della scienza e della tecnica, per cui nella Città del Sole troviamo progressi meccanici e macchine straordinarie. Ciò rende possibile l'abolizione della schiavitù e un'abbondanza senza limiti. Non ha perciò senso che esista la proprietà privata, anche perché si rinuncia all'amore per se stessi, a favore dell'amore per lo stato². Il modello a cui il filosofo si rifà è quello dei monasteri, in cui viene messa in parentesi la vita individuale. L'interesse principale di questa utopia è però il ruolo che la tecnologia può avere nella creazione della ricchezza necessaria affinché tutti i desideri vengano soddisfatti. In questo Campanella è buon profeta: la società tecnologica si

¹ Rinviano anche a una dimensione esoterica, certo non estranea a Campanella, che era fra l'altro cultore di magia. Naturalmente, questo aspetto va inquadrato nella cultura dell'epoca, in cui il metodo scientifico era ancora in formazione ed era perciò difficile distinguere fra scienze occulte e scienza *tout court*; le riflessioni di Campanella sono però ancora velate da concezioni medievalesganti, come la simbolica dei numeri.

² Questa opinione merita una riflessione: non è detto che davvero la disponibilità illimitata renda impossibile la proprietà privata; mi sembra che essa sia dovuta, più che alla necessità, al desiderio, insito nella natura umana e da essa ineliminabile; esso non ha limiti; una volta che un uomo prova piacere nel possedere qualcosa, e questo succede inevitabilmente, perché è l'esito ovvio del desiderio soddisfatto, fosse anche solo la fame del neonato, avrà il desiderio di possedere sempre di più, indipendentemente dalla possibilità di avere o meno, e si avvia così la meccanica dell'egoismo.

venne effettivamente a costruire nei secoli successivi; però essa non ha portato all'eliminazione dei desideri, semmai alla loro intensificazione; e la tensione, già allora rilevabile, fra le aspirazioni all'affermazione individuale e la rinuncia ad essa che il sistema tecnologico almeno parzialmente comporta è tutt'ora pienamente operante.

Tesi simili vengono sostenute pure da Francesco Bacone nella sua *Nuova Atlantide*: l'impianto generale della sua utopia è simile a quello di Andreae, però c'è un elemento nuovo e importante, la "Casa di Salomone", una specie di centro studi, di istituto universitario, che comprende laboratori, osservatori, cliniche specialistiche, aziende agricole sperimentali. Vi sono persino inquietanti personaggi che vanno a fare la spia negli altri paesi per copiare conoscenze e tecnologie. Queste proposte disinvoltate debbono probabilmente qualcosa all'altra attività di Bacone, che, oltre a essere stato un importante filosofo fu un politico, influente al punto di giungere al ruolo di primo ministro e spregiudicato quanto basta per essere, a un certo punto, incarcerato per malversazione. Questo spirito intraprendente ha trovato qualche riflesso nell'utopia di *Nuova Atlantide*.

Possiamo a questo punto cercare, in questi esordi dell'utopia moderna, qualche tratto unificatore. Il più evidente fra questi aspetti comuni sta nella concezione del tempo e della storia, o meglio nella negazione della storia. Gli immaginari stati utopistici si presentano come perfetti; una volta realizzati non ci sarà più bisogno in essi di alcun movimento. Tutto scorrerà in continuazione, sempre uguale a se stesso. Per qualche sensibilità, può essere una prospettiva tediosa: è la stessa noia del paradiso, che in effetti non deve permettere, a quanto se ne dice, grande varietà. Tale noia, tale uniformità erano

però auspicabili per gli inventori di questi progetti, che continuavano peraltro la vecchia idea aristotelica secondo cui l'immobile è preferibile al mobile, perché il movimento è un'imperfezione¹.

Un altro elemento di congruenza fra queste ideologie è la descrizione quasi maniacale nel suo realismo – che potremmo peraltro definire persino iperrealismo – della vita quotidiana che si farebbe in questi luoghi fantastici. Tutto viene dettagliato, circostanziato e particolareggiato; si direbbe che non esista alcuna distrazione dalla norma, alcuno scatto autonomo degli individui. Infine, la continuità è segnalata dalla netta prevalenza delle ragioni collettive su quelle individuali, qualsiasi sia la forma dello stato rappresentato: monarchia, democrazia, aristocrazia. Viene prima la società dell'individuo: questo fa sì che si possano definire società totalitarie avanti lettera; ed è probabile che una delle fonti del totalitarismo novecentesco stia proprio in queste teorie. Certo, spesso sono società egualitarie, ma quasi mai liberali. Dal mio punto di vista, la differenza fra essere eguali nella libertà ed eguali nella sudditanza è cospicua.

Altre idee comuni sono la centralità data al lavoro, che è il pilastro intorno al quale queste società si organizzano; la moralità con cui si comportano gli abitanti, che spesso appare una caricatura della morale proposta dai codici etici dell'epoca²; il benessere e la sicurezza di tutti i cittadini. Si direbbe che lo scambio alla base di questi progetti sia quello fra sicurezza e libertà. Infine, tema non generalizzato ma certo maggioritario è

¹ Va detto che quando scrivevano questi autori tale tesi non era stata ancora posta decisamente in dubbio, cosa che si farà in seguito; uno dei primi a contrastarla, ed anzi a irridarla bellamente fu Galileo Galilei.

² Anche questo aspetto richiama la sovietica ai tempi di Stalin, che pure poneva l'accento sul mito del lavoro – si ricordi come fu utilizzato l'"eroico" operaio Stachanov e quali fossero le posizioni sovietiche correnti in materia per esempio di morale sessuale.

l'abolizione della proprietà privata per una qualche forma di proprietà collettiva. Sono questi gli aspetti più tipici di queste che potremmo chiamare utopie classiche.

3.4 Utopie illuministe

Le utopie classiche rimasero senza seguito concreto, e dunque potrebbero essere relegate nel novero delle curiosità culturali, se nel frattempo non ci fosse stato un fatto nuovo, che riaprì la discussione sulla possibilità di una società perfetta: le grandi scoperte geografiche e il conseguente incontro degli europei con forme di civiltà e di società radicalmente diverse, che all'epoca furono definite "selvagge"¹. Fin da subito ci si interrogò, con esiti alterni, sulla natura di tali gruppi umani. Di tutto questo dibattito restarono una scienza, l'antropologia culturale, che si occupa di confrontare le diverse civiltà, e varie teorizzazioni, che cercarono di individuare in cosa l'esempio delle società pre-civili potesse essere utile agli europei.

Proprio all'esordio del XVIII secolo, nel 1703, viene pubblicato un libretto, *Nouveaux Voyages dans l'Amérique septentrionale et Mémoires de L'Amérique septentrionale*, scritto da Louis Armand de Lam d'Arce, Barone di Lahontan, che aveva passato dieci anni in quella che allora si chiamava Nuova Francia e ora ha preso il nome di Canada, a difendere Québec e Terranova dagli attacchi inglesi, e aveva conosciuto da vicino i nativi americani, soprattutto gli irochesi e gli uroni. Proprio con uno di questi pellerossa, personaggio di fantasia cui dà il nome di Adario, finge di aver intrattenuto dei dialoghi, nei quali il punto di vista indiano viene presen-

¹ Da *selva* (lat. *sylva*), bosco: si tratta degli uomini del bosco, che non hanno conosciuto la "civiltà" (da *civitas*, città); dunque, nel termine "selvaggio" non vi è, se non gli viene attribuita da chi la usa, alcuna connotazione negativa.

tato come superiore a quello europeo, e dunque come modello da imitare: è il mito del “buon selvaggio”, destinato ad avere molta fortuna. Nel Settecento, per esempio, lo sostiene Rousseau, ma attraversa i secoli e per molti aspetti è ancora vivo. Come dicevo, Lahontan lo riassume in Adario: sostiene che la condizione dei francesi (siamo nell'epoca di Luigi XIV) è la più lontana dalla libertà, mentre la comunità naturale degli uroni, libera e anarchica, che non conosce né leggi né denaro, né preti né re, contiene almeno un residuo della perfezione originaria. Difatti, per una società buona servono soltanto l'istinto e l'innocenza naturale, che suggeriscono fra l'altro il rispetto dei diritti di tutti: a partire dall'atteggiamento verso la proprietà, il quale suggerisce che si possa prendere tutto per sé soltanto ciò che non serve a nessun altro. Non c'è perciò nella felice società selvaggia la proprietà, né, tanto meno, l'avidità di accumulazione, che è causa diretta del fallimento della società borghese. Come si vede, nella posizione di Lahontan viene posta un'enfasi notevole sull'idea di libertà: assente nelle trattazioni classiche, con essa si confronteranno, sia pure producendo esiti diversi, un po' tutte le utopie successive.

Di qualche decennio successiva, l'opera di Jean Meslier appare più inquietante: costui era parroco in un villaggio presso Reims; rimase al suo posto, con uno stato d'animo certamente drammatico, anche quando si rese conto dell'inconsistenza della propria fede, propendendo ormai per un ateismo radicale. Come testimonianza di resistenza, si mise a scrivere un enorme libro di memorie, meglio noto come *Testament*, che tenne segreto fino alla morte, e che conteneva una critica completa ed estrema del cristianesimo. Insieme all'affermazione dell'ateismo, Meslier conduce un attacco violento contro l'ingiustizia sociale, alla quale oppone la visione utopica di una sorta di arcadia rurale e comunistica. Il memoria-

le, nelle intenzioni avrebbe dovuto essere letto alla sua morte, per chiamare il popolo, a partire dai suoi parrocchiani, alla rivolta per rifondare la società, rovesciando insieme preti e principi: i primi difendono i secondi con la menzogna, e ne sono ricambiati perché vengono sostenuti con la violenza: è l'alleanza tradizionale fra il trono e l'altare. Se l'analisi e la relativa proposta di distruzione è chiara e forse fin troppo semplice, non vi è in questo autore grande chiarezza su come debba essere organizzata la futura società perfetta; ricorrono, comunque, i soliti principi: uguaglianza dei godimenti, lavoro obbligatorio per tutti, gerarchia ma fondata soltanto sul merito, spirito di concordia. Si direbbe che questo prete ateo, oltre a pensare a valori che sono, tutto sommato, quelli di una società contadina, abbia in mente la vecchia immagine agostiniana della Gerusalemme celeste e che si proponga di rovesciarla sulla terra, mettendo fine allo sfruttamento della gente di campagna. C'è, nella sua concezione, un tratto di novità, la critica alla religione e la costituzione di una comunità atea, che ritroveremo di frequente anche in futuro.

Fra gli utopisti francesi di età illuminista, quello che ebbe più successo e influenza fu il per certi versi misterioso Étienne-Gabriel Morelly, nato nel 1717 e di cui poco altro si conosce, nemmeno la data di morte. Né sulle sue opere c'è maggiore sicurezza: sembra gli si possano attribuire una *Fisica della bellezza* e, soprattutto, il *Codice della natura*, apparso nel 1755 e nel quale si sostiene che il mondo è organizzato in un ordine ideale, che coincide con l'ordine naturale, il costante e immutabile regolatore del cosmo. Se vogliamo fondare una società perfetta, dunque, dobbiamo sottostare a quell'ordine e a quel codice. Di qui il titolo della sua opera.

Una delle leggi che formano il codice è che l'uomo viene mosso da esigenze materiali e da sentimenti morali. Se ne deduce che i due piani vanno soddisfatti en-

trambi, attraverso la solidarietà, che si direbbe il principio sociale fondamentale. Questo avveniva nello *stato di natura*, che per Morelly è storicamente esistito¹; per cui si deve ammettere che una società perfetta d'è stata. Successivamente, l'equilibrio si è spezzato, per motivi prevalentemente demografici: troppe famiglie, troppe migrazioni, i nuovi stanziamenti hanno impedito una convivenza corretta. Si potrebbe ritornare, volendo, alla felice condizione iniziale. Come?

La prima cosa da fare è abolire la proprietà privata che, come afferma anche Rousseau, è l'inizio della fine. Poi, occorre affermare una legge giusta, che coincida con una morale giusta: nella visione di Morelly non vi è in fondo differenza fra legge naturale, legge positiva e precetto etico. Il "codice" si compendia in tre leggi: la proprietà è collettiva, il cittadino va mantenuto dalla comunità, egli deve contribuire alla comunità lavorando secondo le proprie forze e capacità. Nessuno è esentato dal lavoro. Poiché si tratta di costruire uno stato, il territorio va diviso: in tribù, città, province, allo scopo di distribuire con equità le risorse. L'erogazione funziona come al mercato: si va in piazza e ognuno preleva quello che gli serve; non occorre denaro, si paga lavorando. In questo, vi è la più assoluta uguaglianza: possibile, come sempre succede in queste fantasie, perché vi è abbondanza di tutto. Questo ottimismo sulle possibilità produttive è tipico un po' di tutti gli utopisti, che si rifanno in questo ai vecchi miti di Cuccagna e dell'età dell'oro. Così è possibile anche per Morelly ipotizzare l'uguaglianza. Per organizzare la produzione, vi è un minimo di gerarchia: ma simile a quella di una scuola, dove l'insegnante è l'esperto, colui che sa le cose e può pertanto trasmetterle agli altri. Resiste la famiglia, in termini forti, addirittura patriarcali.

¹ Questo significa attribuire realtà storica a miti come l'Eden, l'età dell'oro e simili.

La città è progettata in forme geometriche, risentendo in questo dei modelli rinascimentali: il razionalismo dei lumi, si vede, si esprime secondo i criteri della matematica, nonostante le affermazioni sull'importanza delle passioni e dei sentimenti, ridotti forse essi stessi a geometrie. Le comunità, inoltre, non devono diventare troppo grandi, perché degraderebbero. Pure questa è un'opinione condivisa da Rousseau: e troverà epigoni nel favore a lungo accordato alla dimensione del villaggio in opposizione a quello per la città. Infine, nell'utopia di Morelly non vi è una vera e propria legge penale: l'unico delitto riconosciuto è quello di voler tornare alla proprietà privata; in questo caso, la pena prevista oscilla fra l'esilio perpetuo e la detenzione a vita.

Gabriel Bonnot de Mably è autore di un libro fortunato, i *Dialoghi di Focione* che, per quanto con qualche cautela, si può ritenere appartenente al pensiero utopico. Il libro è una finzione letteraria: Focione, personaggio storico effettivamente esistito, era un politico ateniese del IV sec. a.C., noto come oppositore di Demostene. Ne parla Plutarco, in una delle sue *Vite parallele*, in cui lo pone a confronto con Catone l'Uticense, l'uomo per eccellenza probò dell'antica Roma, l'avversario di Cesare che era il modello riconosciuto della virtù morale. Focione appartiene a questo stesso nobile tipo umano, e Mably (riprendendo la *Repubblica* platonica da cui è affascinato) gli mette in bocca un modello di società che, propone il ritorno allo stato di natura. Esso sarà caratterizzato dalle solite cose: eguaglianza, abolizione della proprietà privata, leggi concepite in modo da ridurre il più possibile le diversità fra gli uomini. Qui il discorso vira sull'etica: Mably è dell'avviso che il problema vero siano le passioni: esse sono la fonte di tutti i mali. La passione più negativa, e qui appare evidente il debito di questo

pensatore con l'ideologia cristiana, è l'avarizia¹; va dunque abolito prima di tutto il lusso, che dell'avarizia è la manifestazione più evidente e deleteria. In generale, lo scrittore è per una società organizzata in base a principi morali, se non addirittura moralistici; né più né meno che per Morelly c'è coincidenza fra legge e morale; a ben vedere, è la stessa concezione che troviamo nello stato etico proposto da Rousseau. Mi sembra che queste idee operino ancora, e che continuino a confrontarsi con altri pareri, provenienti pure da concezioni illuministiche², secondo i quali legge e morale sono due cose distinte, avendo a che fare la prima con l'utile della comunità, la seconda con la coscienza individuale; così come opera tutt'ora l'idea, a mio avviso discutibile, secondo la quale la soluzione starebbe nel tornare indietro, eliminando i danni prodotti dalla civiltà, riaffermando una convivenza pre-civile. Vedremo che altri pensatori, per esempio Fourier, si pongono questo problema e lo risolvono in modo radicalmente diverso, preconizzando una società non pre-civile, bensì post-civile.

Interessante per comprendere gli umori dell'epoca, anche se in vita non pubblicò niente e dunque la sua influenza fu minima se non nulla, è Léger Marie Deschamps, più noto come Dom Deschamps, poiché era frate benedettino, che ebbe qualche scambio epistolare con Voltaire, Diderot, Rousseau, ma lasciò inedito il suo *Vrai système*, che vide la luce soltanto a Novecento inoltrato. Questo solitario intellettuale è forse il solo, fra gli utopisti del Settecento francese, a tentare di dare una fondazione filosofica al suo modo di intendere la vita sociale, cercando di costruire un vero e proprio sistema metafisi-

¹ Potremmo forse meglio chiamare questa passione, riconosciuta come vizio da molti insegnamenti tradizionali, "avidità".

² Si veda per esempio cosa osserva Cesare Beccaria in *Dei delitti e delle pene*, in cui la legge civile è caratterizzata come una necessità sociale, mentre il comportamento morale è affatto individuale.

co per sorreggerlo. Il risultato sembra più una messa in scena che una vera argomentazione filosofica: Deschamps, sulla base di una impostazione razionalista di fondo, afferma che le teorie tradizionali non sono soddisfacenti e che si può esser certi che siano un mucchio di falsità, per cui occorre contrapporre ad esse la Verità, che va colta nella costruzione di una metafisica razionale, e fin qui la cosa fila con ordine e chiarezza; però, i procedimenti che vengono messi in atto per costruire questa Verità restano oscuri, non dichiarati, e il nostro pensatore si propone come una specie di veggente che ha avuto l'ispirazione di questo sistema, il quale dunque si presenta come irrazionale ed è, in realtà, nella migliore delle ipotesi, del tutto intuitivo.

Comunque, val la pena riportare rapidamente alcuni aspetti di questa "metafisica". Si parte con la definizione dell'essere, che è un concetto collettivo, il "tutto", che trascende le parti che lo compongono: per fare un esempio, l'esercito è più dei soldati che vi sono arruolati. Lo stesso ragionamento si può fare per qualunque organismo, come può essere il corpo di un uomo; ma, per questa via, si arriva facilmente alla conclusione che è la Natura stessa ad essere-di-più degli esseri che la compongono: è il Tutto, che è anche essere assoluto, l'unico comunque permanente: si sentono in questi ragionamenti echi di Averroè e del Cusano; e si conclude, in modo che riecheggia Spinoza¹ che questo Tutto è ciò che chiamano Dio: non c'è differenza fra Dio e Mondo, e in questo Tutto non c'è né creazione né legge morale.

L'idea panteistica prodotta da questi ragionamenti non è nuova; nuova è però l'ipotesi di fondare su di essa il progetto di un ordine sociale giusto e definitivo. Così come è nuova una concezione evolutiva della natura: Deschamps pensa che non vi sia mai stato un mondo per-

¹ Nel quale però questo era l'avvio, non la conclusione del ragionamento.

fetto, uno stato di natura originario da cui si sia prodotta la caduta del genere umano. Lo stato perfetto, quanto il mondo perfetto, bisogna costruirli; nel lessico di Deschamps si chiamerà *stato dei costumi*, e dovrà essere prodotto da un'evoluzione dell'attuale *stato delle leggi*¹.

La prima fase è distruttiva: occorre rifiutare la concezione corrente che vede i vizi individuali a fondamento dello stato, smantellare la legge, la religione, la cultura, ciò che tende a separare gli individui. Occorrerà favorire al contrario l'unione senza contraddizione: qualcosa di radicalmente nuovo, che vedrà l'affermazione della verità. La strada suggerita è segnata dalla meditazione e dalla riflessione, che porteranno ad abbandonare le attuali posizioni irrazionali.

Deschamps ritiene soprattutto pernicioso la nozione di dominio: fra le varie specie in cui il dominio si presenta, le peggiori sono la proprietà privata e il matrimonio monogamico². Poiché non fanno altro che sancire il dominio del più forte, alla stessa categoria appartengono le leggi: vanno eliminate, sono esse stesse a produrre la delinquenza; in effetti, quest'ultima è semplicemente definita come contravvenzione alla legge: se tolgo la legge, tolgo anche la delinquenza. Nonostante le sue pretese di originalità, il pensiero di Deschamps condivide con gli altri utopisti il punto centrale: una volta tolte dalla società le contraddizioni di fondo che impediscono la giustizia, non c'è motivo per cui essa non trionfi, e nemmeno motivo per cui debbano esistere poteri e leggi. Il processo è anche il risultato, quello che viene detto "stato

¹ La terminologia è dovuta alla necessità, secondo Deschamps ovvia, che la legge etica diventi altrettanto imperativa di quella fisica: non ci sarà, nel nuovo stato, una legge positiva che ha bisogno di sanzioni per affermarsi, ma soltanto il semplice "funzionamento delle cose" in modo per così dire spontaneo.

² Quando si parla di "matrimonio" si deve intendere "possesso di una donna da parte di un uomo": questi pensatori si pongono quasi sempre assai poco il problema del ruolo della donna nella società.

dei costumi” è definito soltanto in negativo: in esso non ci sarà furto, non ci sarà guerra, né politica, né giurisprudenza, né tasse, né commercio, né frode, né bancarotta, né legge penale. Non ci saranno vizi, per cui non servirà la repressione. L’unica pecca di questo progetto è che non sappiamo come ci si possa arrivare. Si potrebbe pensare che quella di Deschamps sia un’utopia anarchica, e per certi aspetti lo è; però, quando ci si ponga il problema della libertà, si scopre che nello stato dei costumi essa proprio non c’è, per il motivo che, essendo il cittadino, o meglio l’individuo, perfettamente inserito nel Tutto, ne condivide anche le leggi, che, abbiamo visto, funzionano come le leggi fisiche, le quali non permettono deroga alcuna. L’autonomia dell’individuo diventa del tutto innaturale, come tutti i suoi correlati, fra i quali il concetto di proprietà.

Per arrivare a questa società ideale bisogna, sembra, perseguire l’eguaglianza, che è la condizione naturale, dalla quale gli uomini si sono allontanati, lasciandosi dominare da una disuguaglianza innaturale. Questo si può fare soltanto puntando per così dire al ribasso: gli uomini dovranno produrre lo stretto necessario per vivere, in modo che non resti niente di cui qualcuno si possa impadronire¹. Stando a questa teoria, la proprietà privata e dunque la rovina del genere umano è cominciata nel momento in cui la produzione ha, anche una volta sola, superato il consumo; si direbbe che ciò sia avvenuto con l’invenzione dell’agricoltura. Lo slogan del ritorno allo stato dei costumi potrebbe essere “eliminare il superfluo”: vorrebbe dire, in sintesi, eliminare anche tutto ciò che l’uomo ha prodotto nei millenni della sua storia civile, la cultura, le arti, i sentimenti che reggono la vita sociale. A questa stregua si realizzerebbe un’uguaglianza vera, in cui tutti gli uomini sono per così dire fungibili;

¹ Questa è una concezione che sembra peculiare a Deschamps: nelle utopie di solito l’abolizione della proprietà è fondata sull’abbondanza, qui sulla penuria.

non ci sarà qualcosa come “quest’uomo” o “questa donna”, tutto sarà perso nel fluire del Tutto. Il modello che sembra essere presente a Deschamps è una società agricolo-pastorale primitiva, meglio ancora se si limita a vivere di raccolta. Al limite, una piccola comunità di villaggio, che tira avanti la sua esistenza in maniera “ecologica”: questo si intravede se si porta il concetto alle estreme conseguenze. Il ritorno al Neolitico! Cibi semplici, al diavolo la cucina raffinata! Semplificazione produttiva, coltivazione di cereali e frutteti. Questo frate benedettino ateo, più influenzato dalla sua condizione religiosa di quanto non si possa intuire a prima vista, è profondamente convinto che la felicità sia il contrario del piacere: eterna la prima, effimero e individuale il secondo. Ed è anche convinto che la felicità non si possa definire se non attraverso negazioni, un po’ come l’eternità nella tradizione teologica.

Un po’ a parte rispetto a questi progetti va considerato il lavoro di un brillante letterato e scrittore alla moda di fine Settecento, Louis-Sébastien Mercier che, poco prima della rivoluzione francese, pubblica un libro, *L’an 2440*, in cui descrive Parigi come, a suo parere, sarebbe stata nell’anno del titolo, scelto perché di sette secoli giusti posteriore alla nascita dell’autore. Non che si tratti di una novità assoluta: molti autori fingono di aver scoperto, durante un viaggio, un paese dall’ordinamento perfetto e degno di essere imitato; la variante di rilievo è che in questo caso il viaggio è situato nel tempo e porta l’autore in un futuro lontano.

La Parigi in cui per qualche motivo Mercier si ritrova per un paio di giorni nel 2440 è la stessa Parigi del suo tempo, riconoscibilissima: eppure è completamente diversa. Una città razionalizzata, scientifica, in cui si praticano costumi sobri ed è osservata una morale rigorosa. Sono stati semplicemente eliminati gli aspetti negativi. Per esempio, nella vecchia capitale si aggrovigliavano

strade e stradine tutte curve? le hanno raddrizzate: cosa che sarebbe stata davvero fatta meno di un secolo dopo, con le riforme urbanistiche del barone Haussmann. Quello che più importa, è l'aspetto sociale e antropologico: l'uomo è finalmente tornato al discernimento, a un modo di essere compiutamente umano e dunque alla razionalità; la storia ha fatto il suo corso, portando il progresso; in questo vi è una notevole differenza con la maggior parte delle utopie dell'epoca, perché Mercier non ha alcuna nostalgia per un passato mitico e pensa invece che si debba costruire un futuro migliore. La società di questa lontana stagione è comunque una società borghese, soltanto depurata dai detriti e dalle contraddizioni più evidenti e fastidiose. C'è ancora il re, ma, seguendo le concezioni di Montesquieu, ha rinunciato ai privilegi e ai poteri assoluti, sul modello inglese di monarchia; non vi sono riunioni di governo segrete, il sovrano parla coi ministri in pubblico, tutto è trasparente. Tre volte l'anno il monarca deve osservare un periodo di povertà e digiuno, per mantenere coscienza chiara di quella condizione. L'educazione stessa del principe procede attraverso un percorso che afferma questi valori: quando nasce, viene portato in campagna, in mezzo ai poveri; lo allevano nella maniera più misera possibile, in modo che abbia conoscenza vera e diretta di cosa sia la vita anche nelle sue manifestazioni più negative. Una delle attività del re è quella di distribuire il pane ai poveri, ma la società è talmente perfetta che questo pane non finisce mai, ne avanza sempre.

L'evento storico che ha prodotto questa società è stato il regno felice di un sovrano-filosofo: ciò riecheggia le opinioni di Platone sulla società giusta, come anche le più recenti concezioni di Voltaire sull'assolutismo illuminato, secondo le quali per realizzare la libertà occorre un periodo durante il quale un re-filosofo provvedesse ad

educare il popolo ad un'esistenza autonoma¹. La tesi che soggiace alla descrizione di questa Parigi felice è che non è tanto importante la forma dello stato a garantirne la stabilità, quanto piuttosto i principi fondamentali. Uno di questi principi è l'ordine: lo stato deve garantire la proprietà, la sicurezza, la libertà. Un altro è la *trasparenza*, che proviene insieme dalle concezioni liberali e dall'adesione allo spirito scientifico. Ancora, gli uomini hanno il diritto di ricercare la felicità, che è personale, non solo e non tanto comunitaria; i cittadini sono uguali di fronte alla legge, realizzando, così un egualitarismo solo politico, non economico; però tutti hanno diritto al benessere. Lo stato ha lo scopo di garantirlo, il che significa sostenere la proprietà, la sicurezza, la libertà.

Si tratta di uno stato soprattutto agricolo, formato da coltivatori diretti cui non è concesso di possedere più terra di quella che sono in grado di coltivare da soli. L'enfasi è dunque posta sulla piccola proprietà contadina, più che sulla proprietà in generale: il modo di intendere le cose di Mercier non è in questo molto diverso da quello per esempio di Mably, se non per il fatto che evita di riproporre modelli antiquati, reperiti nell'antichità classica o nel medioevo; rifiuta anche ipotesi egualitarie in senso economico o comunistico. A differenza di quanto vorrebbe Deschamps, per esempio, la società del 2440 promuove la cultura come valore e la realizza, organizzando biblioteche e musei, per celebrare i buoni costumi. Su questi, sulla moralità che deve ispirare la vita quotidiana, è posto un accento decisivo: chi non vi si attiene fa una brutta fine, non serve nemmeno che sia condannato, sarà talmente oggetto della riprovazione sociale che chiederà lui stesso di farsi rieducare: Mercier dà un

¹ Si tratta di un'illusione che non si è esaurita nel Settecento: qualcosa di analogo troviamo in Lenin, quando propone la "dittatura del proletariato", certo non più un principe, ma una classe sociale. I risultati, mi sembra, non sono stati entusiasmanti, e sembra difficile sostenere che sia quella la strada da seguire.

esempio di questo comportamento, raccontando di un tizio che aveva scritto libri diciamo disonesti, e che ora si stava pagando una cura per disintossicarsi da quei modi di essere che venivano ritenuti patologici, prima di tutto da lui stesso, perché non vi era nessuno che glielo imponesse: aveva solo la consapevolezza che la società rifiuta il vizio e disapprova chi ne è portatore.

3.5 Utopie socialiste del XIX secolo

Nel XIX secolo il tema dell'utopia si lega in modo strettissimo con quello del riscatto della classe operaia, in un dibattito sviluppatosi in conseguenza della rivoluzione industriale; un tratto in linea di massima comune a queste ideologie è l'accento posto sull'uguaglianza e sulla condivisione, per cui i può parlare con ragione di "utopia socialista"; Karl Marx definì i loro autori, in una sua celebre trattazione¹ "socialisti utopici", intendendo con questo esprimere una notevole riserva sulla loro validità. Fra le molte voci che potremmo interpellare in questo gruppo, ne sceglieremo un paio, quelle di Charles Fourier e di Étienne Cabet: avendo attenzione, oltre che al loro interesse intrinseco, alla capacità che ebbero di suscitare entusiasmi tali da portare a tentativi di realizzazione delle loro teorie.

Di Charles Fourier ho già avuto modo di accennare discorrendo della città ideale, in quanto ideatore del "falansterio", città-comunità indipendente che forma il nucleo del suo progetto utopico. Si trattava, sul piano sociale, di una specie di cooperativa, in cui tutti si mettono insieme per ottenere dei risultati condivisi, che in questo caso sono importanti e consistono in sostanza nella felicità di tutti gli associati. È interessante il percorso teorico con cui Fourier giustifica la sua proposta.

¹ Nel *Manifesto del Partito comunista* pubblicato con Engels nel 1848.

Il punto di partenza è che l'uomo è pervaso da passioni, che lo "mettono in movimento" attraverso un processo di attrazione: egli chiama questo fenomeno *attrazione passionale*. Sarebbe sciocco voler negare la natura umana cercando di domare queste passioni, di disciplinarle, di combatterle o peggio di tentare la loro eliminazione. Il compito del riformatore è invece quello di escogitare il modo di soddisfarle tutte, armonizzando una costruzione sociale in modo che ognuno trovi la sua soddisfazione. Va inoltre tenuto conto che ogni uomo è animato da più di una passione (anzi, questa di saltare da una passione all'altra è a sua volta una passione, che Fourier chiama *papillonne*, ossia *sfarfallante*): dunque, bisogna fare in modo che ci sia adeguata varietà. Per dare un esempio: nel mondo attuale, cui il pensatore attribuisce il nome di *civiltà*, il lavoro è considerato negativamente e per lo più rifiutato; perché? Il fatto è che è organizzato nel peggiore dei modi; esso incatena l'uomo per tutta la vita, per la gran parte della giornata, a una medesima occupazione, e ciò contravviene alla universale passione *sfarfallante*. Fosse pure la più appassionante delle attività, alla lunga produrrà noia e disperazione. Bisogna dunque fare in modo che gli uomini cambino sovente occupazione, più volte nel corso della stessa giornata.

Ed è proprio la passione *sfarfallante* ad esser posta alla base della nuova società, che sarà lo *stato societario* contrapposto alla *civiltà*. Il lavoro ne è al centro: ma organizzato per brevi periodi di un'ora e mezza o due, interframmazzato ad altre attività, destinate a portare piacere, in riunioni dei due sessi, in pranzi e cene, tutti strumenti di aggregazione sociale. Il lavoro stesso, in questo contesto, diviene un'attività positiva più piacevole che altro¹.

¹ Un secolo e mezzo più tardi, questo tema sarà ripreso da Herbert Marcuse, con un armamentario teorico più raffinato, e tenendo anche conto degli studi che era-

Ci sono altre due passioni fondamentali, per Fourier, che vanno soddisfatte: la *cabalista* (il gusto per gli intrighi, i giochi che potremmo dire di potere, la rivalità, e che genera “lo slancio attivo delle idee, la rapidità delle azioni e delle risoluzioni”) e la *composita*, che mescola i piaceri del corpo con quelli dello spirito, e che desidera pertanto piaceri insieme estetici e sensuali. La felicità, per l’uomo, consiste nell’aver il maggior numero possibile di passioni, le più ardenti, le più efficaci, e fare in modo che siano tutte soddisfatte. Lo strumento materiale che permette di farlo, e dunque l’oggetto la cui realizzazione è lo strumento per la liberazione della società, è il falansterio.

Si tratta di un luogo – di una specie di palazzo, in verità – in grado di ospitare la vita e il lavoro di una *falange*, cioè di un’unità sociale formata da 400 famiglie, per un totale di 1500-1600 persone. È questa la scala sulla quale si trovano nella misura giusta tutte le passioni, che possono essere così poste in armonia. Fourier giunge alla proposta e alla definizione del falansterio attraverso lunghi e complicati calcoli, in buona parte oscuri; ma non è questo l’elemento centrale: lo è invece la ricerca dell’*armonia*, che ne è il principio motore.

Le famiglie della falange devono abitare sotto lo stesso tetto – ci sarà dunque un’unica grande casa – e disporre di tutto ciò che serve alla vita, fra l’altro la mensa, in comune. Più precisamente, come se vivessero in un grande albergo, debbono avere a disposizione “servizi collettivi”, cucina, riscaldamento, illuminazione, bagni, e tutto quello che giustamente si definisce il servizio do-

no stati fatti nel frattempo. Nel suo *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, apparso nel 1955 (Trad. ital. di Lorenzo Bassi, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1980. Cfr. p. 227 segg.) si parla di una sorta di eroticizzazione del lavoro, che diventerebbe per questa via lavoro liberato e somiglierebbe al gioco. Marcuse non cita esplicitamente Fourier, ma appare abbastanza chiaro che le idee del francese costituiscono lo sfondo delle sue.

mestico; non solo alloggi dunque nel falansterio, ma spazi comuni per riposare e scambiare merci, tempio, luogo di discussione, biblioteche per lo studio, e poi strumenti di comunicazione: telegrafo, piccioni viaggiatori, edifici e piazze per le cerimonie; e infine spazio per il divertimento, compreso quello specializzato per i bambini che, si sa, sono troppo rumorosi per stare insieme con gli altri. Nel falansterio si lavora e si vive: è il luogo ideale nel quale operano e vengono realizzate le passioni.

Il lavoro è organizzato secondo il principio dell'*associazione industriale*, che corrisponde, in qualche modo, a un sistema in cui si sommano cooperative di produzione, cooperative di consumo e cooperative di alloggio¹. Siccome tutto è concentrato nel falansterio, in Armonia la produzione, soprattutto agricola, raddoppierà, o addirittura quadruplicherà: questo sarà dovuto al fatto che la gente, una volta che il lavoro è stato trasformato in gioco e piacere, lavorerà con più impegno e intensità. Per questo il falansterio si troverà in una situazione di grande abbondanza.

All'interno del falansterio, vige un principio che potremmo dire di mercato integrale: la cooperativa di produzione assicurerà a tutti grandi guadagni; alloggio e altri servizi saranno gratuiti; in Armonia non ci sarà dunque uguaglianza economica, ma piacere del commercio², garantito dal fatto che tutti dispongono di un reddito minimo, comunque tale da garantire un tenore di vita che sarebbe considerato lussuoso in Civiltà. Il mercato sopravvive, così come la proprietà privata, ma l'azionariato è diffuso: più o meno, tutti possiedono una parte della proprietà complessiva. E continuerà ad esistere

¹ Viene da pensare che proprio in queste idee di Fourier trovino la loro radice più antica manifestazioni assai più moderne e anzi di attualità proprio nel nostro tempo: si pensi agli esperimenti di co-housing.

² Forse c'è qualche ragione biografica: Fourier visse a lungo facendo il rappresentante di commercio.

anche la gerarchia: tutti avranno il diritto, se sono in grado, di fare carriera e di svolgere ruoli direttivi o organizzativi, perciò continueranno ad esistere capi che daranno ordine alle complesse modalità sociali di questo stato. Fra gli utopisti, Fourier è forse quello che presenta gli aspetti più originali, talvolta così originali da farlo sembrare alquanto bislacco. Il suo progetto si presenta articolato ed attento all'applicazione di una teoria certo complessa, ma unitaria, coerente e con qualche presa sulla realtà concreta. Si pone anche il problema di *come* arrivare alla società dell'Armonia, problema che viene spesso tipicamente eluso da questo tipo di pensatori, oppure risolto con passaggi autoritari: egli pensa che si tratti di una strada percorribile soltanto attraverso la cooperazione volontaria, quindi solo se c'è una volontà individuale alla cooperazione. L'importante è cominciare, poi, quando tutti vedranno che funziona davvero, si uniranno alla società di Armonia.

L'idea di associazione, che condivide con altri pensatori di idee magari molto diverse come Saint-Simon o il nostro Mazzini, fece proseliti: in fin dei conti, la ritroviamo alla base del movimento cooperativo, che vede Fourier fra i suoi ispiratori¹. L'idea dei falansteri il più possibile autonomi dall'esterno per i rifornimenti sembrerebbe un primo abbozzo di proposte che si sentono ai giorni nostri: basti pensare al successo che sta avendo la teoria della produzione a chilometri zero, cioè l'abolizione del commercio su lunghe distanze. Pensare che chi partecipa al falansterio ne sia un azionista ebbe un grande successo, perché non si allontana dall'ordine corrente: cosicché fu relativamente facile che vi fossero diversi esperimenti per costruire dei falansteri, in cui organizzare la vita di tutti su base volontaria, per gettare il germe della società perfetta. Comunità di questo tipo

¹ A questo proposito, una cosa piuttosto curiosa è che sono soprattutto le cooperative americane a riconoscere questo debito.

ne nacquero a decine, in Europa e in America, con esiti alterni, ma sempre piuttosto effimeri.

Qualche notizia su un ultimo utopista, che ebbe pure delle influenze concrete, soprattutto negli Stati Uniti: Étienne Cabet. Sfruttando un *topos* narrativo piuttosto consueto, descrive anche lui un viaggio, in un paese detto Icaria, la cui capitale è la città di Icara. Si tratta di una città perfetta, che sembra essere fatta sul modello di Parigi, con sovrapposta una pianta geometrizzante: per fare un esempio, c'è nel mezzo di Icara un largo fiume, le cui acque sono divise da una bella isola circolare: poco importa che sia piuttosto improbabile un'isola fluviale con questa forma, specie dove il fiume ha ancora un po' di corrente. Lo stato di Icaria è suddiviso in cento province, simili per dimensioni e popolazione; ogni provincia è divisa in dieci comuni. La città di Icaria comprende invece sessanta municipalità. Questa applicazione rigorosa del sistema decimale e di quello sessagesimale mostra un desiderio di omogeneizzazione che pervade tutta quanta l'organizzazione dello stato.

Le città sono disposte secondo i principi architettonici delle città ideali, su di una pianta con belle strade ad angolo retto, piazze e giardini pubblici che inframmezzano scuole, ospedali, templi, negozi, luoghi pubblici e monumenti. È una città moderna, più moderna di quelle dell'epoca in cui è stata immaginata e dunque in qualche misura profetica: ci sono portici vetrati, omnibus con stazioni dotate di pensiline, stalle, macelli, ospedali che vengono piazzati fuori del perimetro urbano, ferrovie e canali che servono fabbriche e magazzini. Con una soluzione che sarà poi adottata soltanto decenni dopo, metà delle strade è pedonalizzata: primo esempio, sia pure immaginario, di separazione dei flussi di traffico.

Icaria è stata fondata da un dittatore, Icaro, che ha regolato tutto, nei minimi particolari: fra l'altro gli orari

della vita e i menu di quello che si mangia nella mensa collettiva: siamo un po' come in caserma. Il lavoro è obbligatorio per tutti, sette ore d'estate, sei d'inverno. Tutti i mezzi di produzione sono statali, e il lavoro è tutto alle dipendenze dello stato, che organizza le fabbriche, l'agricoltura, i servizi. Tutti si vestono allo stesso modo e si cambiano d'abito ad ore stabilite. C'è la famiglia, e il matrimonio è libero; è ammesso anche l'adulterio, per quanto sia moralmente riprovato. L'istruzione è pubblica: generale dai cinque ai diciassette anni, poi professionale. Va da sé che l'economia è rigidamente pianificata, così come gli scambi interni necessari a perequare le necessità e le produzioni. Naturalmente, questo modo di procedere richiede una rigida burocrazia, capitanata dai funzionari della capitale. In teoria, vige una specie di democrazia rappresentativa, con un'enorme assemblea di duemila deputati: soltanto, non ha niente da fare perché, come si è visto, la vita è già stata regolamentata in tutti i suoi dettagli. La critica non è ammessa: si possono, è vero, presentare proteste alle assemblee popolari, ma non si può diffonderle attraverso organi di stampa o altri mezzi di comunicazione collettiva; i giornali, che pure esistono, pubblicano soltanto notizie, ma non commenti: come tutto il resto, sono semplicemente uno strumento per perpetuare la dittatura postuma di Icaro.

Quello che colpisce nella fantasia di Cabet è l'idea, forse mai portata a un grado così estremo, che lo stato si possa estinguere; e, per strano che possa apparire, che idee di questo genere possano aver trovato estimatori, anche tutt'altro che sprovveduti: si è già accennato dell'influsso che Cabet ebbe sul giovane Marx, ai tempi in cui meditava il *Manifesto* del '48. Icaria è il sogno cosciente della fine della Storia, e lo stesso Cabet ne è convinto. Si direbbe che sia tornata di moda la vecchia idea aristotelica, secondo la quale la fissità immobile dell'eterno è la sola perfezione. Simili concezioni erano state

irrise, fra gli altri, da Galilei, al quale va rivendicato un ruolo importante nella fondazione della scienza moderna: ora vengono rimesse in campo proprio da chi dichiara, almeno a parole, di rifarsi a quella scienza. Non vi è molta differenza fra le concezioni di Cabet e quelle sui paradisi delle tradizioni religiose: anche per Agostino la Gerusalemme celeste è sempre uguale a se stessa; e la sua ingenua traduzione mondana di Gioacchino da Fiore ne è una semplice imitazione. Colpisce la rassomiglianza di quello stato di monaci con l'Icaria di Cabet.

Si tratta di costruzioni fantastiche di straordinaria efficacia, certo; ma ci si provi a immaginare di viverci, e si troverà che si proverebbe una noia altrettanto straordinaria. Questo accomuna i due modelli di utopia che possiamo a questo punto classificare: quello "chiuso" di Cabet e quello "aperto" di Fourier. Ovvio che, anche sul piano della storia, il secondo sia stato e sia tutt'ora il più fecondo, mentre il primo ha portato, nei tentativi di realizzarlo, ad esiti alquanto perniciosi.