

MORE E L'UTOPIA POLITICA MODERNA OLTRE LA CONTINGENZA

Saffo Testoni Binetti

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, stestoni1718@gmail.com

Abstract. More and modern political utopia. Beyond contingency

This new reading of Thomas More's *Utopia* focuses on the dialogue as literary genre disclosing several aspects that illustrate the close relation between the original design of the utopian political system and the contemporary English political arrangement. The author also examines the reasons for the lasting interest of this work in the centuries. Still today political utopia results useful and even necessary to good politicians who in their practice never forget their ideal goals.

Keywords: More, utopia, contingency, utopian political system.

1. Il quinto centenario dell'opera del grande umanista Thomas More offre l'occasione per riflettere sul concetto stesso e sul vocabolo, che appartiene ormai da cinque secoli al nostro lessico, usato e abusato con connotazioni positive e, soprattutto, negative, con riferimento, in quest'ultimo caso, a puri prodotti della fantasia, a progetti fantascientifici o comunque avulsi dalla realtà, utopistici appunto. Si tratta di un'ambiguità riscontrabile nella stessa storiografia. Ma va detto che spesso le utopie, più che utopistiche, sono propriamente utopiche ed hanno anch'esse la loro origine e il loro fine nella concretezza della storia, ma che, a differenza di molte irrealistiche fantasie, presuppongono l'idea di un mondo difficilmente ma concretamente migliorabile e comunque passibile di correzioni di rotte consolidate. Esse sono forme

della comunicazione politica, registri che l'autore sceglie per motivi precisi. La letteratura politica è ricca di linguaggi, di forme e di significati diversi¹.

Nell'età moderna in particolare si assiste a una ricca fioritura di utopie politiche. Centrale naturalmente è la comparsa, nel 1516, di *Utopia* di Thomas More², l'opera che dà il nome al filone degli scritti utopici e che da subito riscuote grande successo – il fatto non è da sottovalutare! – proprio presso i pensatori politici. Essa infatti si diffonde rapidamente in Europa, tanto da essere citata in moltissimi scritti di diverso o contrapposto indirizzo ideologico. Ne riprendo qui alcuni aspetti, prescindendo dalla storiografia sterminata, se non per quanto concerne la mia lettura.

La fortuna della breve opera si impone, si direbbe, a dispetto delle tante ambivalenze e ambiguità che vi sono contenute, perlopiù non sciolte nel testo, anzi rese volutamente evidenti, a cominciare dal nome: luogo inesistente se si attribuisce valore negativo al prefisso *u*, o luogo felice se si valorizza la derivazione dello stesso prefisso da *eu*, o Stato che è contemporaneamente ottimo e inesistente, dunque immaginario, ottimo appunto e, o perché, o ma inesistente. Basta questo a far sbizzarrire la critica. Ma altre suggestive ambiguità ricorrono in tutta l'opera: si pensi al fiume A-nidro, letteralmente 'senz'acqua', o al personaggio centrale, navigatore in un primo tempo con Amerigo Vespucci e sedicente testimone oculare della città ideale, ossia Raffaele Itlodeo, letteralmente un ciarlatano 'raccontafrottole', o all'artificio-finzione con cui si isola geograficamente, in senso letterale e metaforico, la città felice, originariamente una penisola, che il fondatore Utopo

¹ Si segnalano, nella vastissima bibliografia, V.I. Comparato, *Utopia*, Bologna, Il Mulino, 2005 e V. Fortunati e R. Trousson (ed.), *Dictionary of Literary Utopias*, Paris, Honoré Champion, 2000.

² L'edizione definitiva è la terza, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festinus*, riveduta dall'autore, promossa da Erasmo da Rotterdam, stampata a Basilea da J. Froben nel 1518.

separa dal continente e dalle altre società col taglio dell'istmo³. Aggiungerei, se è lecito, l'errore casuale ma simbolicamente significativo (se Thomas More vi avesse pensato, probabilmente l'avrebbe provocato!) che riguarda le carte di *Utopia* nelle edizioni del 1516 e del 1518, la seconda ricalcata sull'originale dal disegnatore Ambrosius Holbein, fratello di Hans Holbein, il grande ritrattista di Thomas More; fu proprio Ambrosius che, ottenendo in tal modo una raffigurazione in controparte della mappa, ebbe la svista di porre la scritta «Fons Anydri» sulla foce del fiume e «Ostium Anydri» sulla sua sorgente⁴: allegoria perfetta di un mondo alla rovescia, equivoco quanto mai appropriato al nostro tema. Il testo di Thomas More guida in maniera esemplare alla comprensione del significato dell'utopia politica moderna.

2. *Utopia* si compone di due libri. Il primo, in cui è tracciato un quadro analitico della situazione sociale ed economica dell'Inghilterra del tempo, fu scritto dopo il secondo libro, il quale contiene il disegno enigmatico della città ideale. Qui una sorta di ritorno alla natura fa scoprire l'uguaglianza originaria, un tutt'uno con la libertà, mentre si addita nella disuguaglianza l'infausto risultato di una deviazione culturale, di un allontanamento dalla ragione consolidato da lunga tradizione. Il testo è scritto in forma dialogica: una conversazione fra amici, idealmente ambientata nella casa di Pieter Gilles. È importante la scelta del dialogo quale forma letteraria con cui trattare di argomenti gravi con semplicità e apparente leggerezza, forma che permette riflessioni e commenti da parte

³ Ciò potrebbe servire, come osserva anche Luigi Firpo, a stabilire un parallelo con l'Inghilterra, di cui Utopia sarebbe «l'immagine speculare capovolta», l'isola in cui tutti i problemi descritti nel primo libro sarebbero risolti. Cfr. L. Firpo, in T. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Napoli, Guida editori, 1979, p. 167 (in seguito, salvo diversa indicazione, si farà riferimento a quest'opera con T. More, *Utopia*, 1979).

⁴ V. le carte di Utopia pubblicate nell'edizione originale del 1516 e nell'edizione definitiva del 1518 in T. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Torino, UTET, 1971 (in seguito T. More, *Utopia*, 1971), pp. 74-76, e Id., *Utopia*, 1979, pp. 164-165.

di interlocutori diversi, sì da far emergere perplessità e opinioni dissimili, e con esse, in ultima analisi, la complessità della politica nell'individuare e nel realizzare soluzioni adeguate a problemi concreti⁵. Una storiografia relativamente recente coglie in questa forma letteraria una tipica espressione del Rinascimento⁶, ma in realtà, fin dall'antichità, molte delle più importanti opere politiche sono dialoghi, a partire dal λόγος τριπολιτικός erodoteo. In *Utopia* la discutibilità delle posizioni più radicali, che riapparirà alla fine del secondo libro, è avanzata già nelle prime pagine dallo stesso Itlodeo, quando, caduto inevitabilmente il discorso sul tema dello Stato, il navigatore ricorda «con molto acume le cose che funzionano male da noi come da loro, che certo non sono poche né qui né laggiù, e quelle cui dall'una e dall'altra parte si è provveduto con maggiore saggezza»⁷.

Il primo problema dell'Inghilterra riguarda la giustizia, in cui si riscontra una sproporzione fra la gravità eccessiva delle pene e le colpe commesse, come per esempio la pena capitale per il furto, senza che tale travalicamento della giustizia giovi alla società⁸. Non disgiunta da ciò è la questione economico-sociale delle *enclosures*, causa di disoccupazione, miseria, inurbamento, vagabondaggio, nonché di lusso sfrenato e di forte rincaro dei prezzi, causa insomma di estrema diseguaglianza e

⁵ Rimando al mio *La finzione dell'incontro fra amici nel pensiero politico*, in *De amicitia. Studi dedicati a Arturo Colombo*, a cura di G. Angelini e M. Tesoro, Milano, FrancoAngeli, 2007, pp. 29-38, e in S. Testoni Binetti, *La stagione dei maestri*, Roma, Carocci editore, 2006, pp. 151-162. V. Cox, *The Renaissance Dialogue, Literary dialogue in its social et political contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, parla di «dialogocentrisme» nel Rinascimento e del coinvolgimento, in questa forma letteraria particolarmente utilizzata nel Rinascimento, del lettore in un vivo scambio di idee.

⁶ Cfr. E. Kuschner, *Le dialogue à la Renaissance, Histoire et poétique*, Genève, Droz, 2004, in cui l'a., riprendendo J.-F. Vallée, *Les voix imprimées de l'humanisme, Un dialogue entre l'utopie et le Cymbalum mundi*, Montreal, 2001, e V. Cox, *The Renaissance Dialogue, Literary dialogue in its social et political contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, parla di «dialogocentrisme» nel Rinascimento e del coinvolgimento, in questa forma letteraria particolarmente utilizzata nel Rinascimento, del lettore in un vivo scambio di idee.

⁷ T. More, *Utopia*, 1979, p. 116.

⁸ Ivi, p. 121.

sperequazione sociale e, infine, dello spaventoso incremento di furti e delitti e del gravissimo disordine, efficacemente reso da More con espressione divenuta pressoché proverbiale: «Le vostre pecore [...] son diventate tanto fameliche e aggressive da divorarsi addirittura gli uomini e da devastare e spopolare campi, case e borghi»⁹.

Come l'amico Erasmo, anche More lamenta la vanità degli avvertimenti dei filosofi («Presso i principi non c'è posto per la filosofia»¹⁰), sembrando i principi interessati soltanto ad espandere i propri territori con armamenti onerosi, incuranti dell'indebolimento fisico, spirituale e morale dei sudditi¹¹. Ma nel dialogo con Raffaele Itlodeo More lascia già trasparire propositi politici di cambiamenti parziali ma concretamente migliorativi: «Anche se non è possibile sradicare del tutto le opinioni distorte, [...] non per questo si deve abbandonare lo Stato, come non si abbandona una nave nella tempesta solo perché non si possono imbrigliare i venti»¹². E precisa: «Bisogna darsi da fare per vie indirette [...] in modo da ridurre almeno al minimo il male quando non riesci a volgerlo in bene»¹³.

Il bene per Itlodeo è quello realizzato in Utopia, dove poche e chiare leggi bastano a promuovere il riconoscimento dei meriti e il benessere generale attraverso il livellamento economico¹⁴, un rovesciamento radicale delle istituzioni europee. In questa contrapposizione quasi manichea fra bene e male, fra popoli materialmente e mentalmente impossibilitati a comunicare, geograficamente e culturalmente opposti, in cui gli Europei, nella visione degli Utopiani, sono identificati come

⁹ Ivi, p. 126.

¹⁰ *Ibidem*, p. 152.

¹¹ Ivi, p. 149.

¹² Ivi, p. 152.

¹³ T. More, *Utopia*, 1979, pp. 153-154. Per A. Maffey questo aggancio alla realtà rende *Utopia* un'utopia imperfetta (cfr Saffo Testoni Binetti, *La stagione dei maestri*, cit., p. 141).

¹⁴ Ivi, p. 157.

Oltrequinoziali¹⁵, l'autore proietta il lettore fuori dal tempo e fuori dallo spazio, nell'ottica totalmente altra degli Utopiani, in cui ritiene necessario immergersi per coglierne la logica e la natura. Ecco quindi la descrizione dell'isola australe fatta da Itlodeo nel secondo libro dell'opera. Ma già nel primo libro l'umanista colto e per professione esperto di legge e di vita manifesta l'intenzione di sondare la possibilità di trarre da quell'ideale tutto filosofico qualche spunto di riflessione e di concreta realizzazione. Si relazionano in tal modo filosofia e storia, necessità e contingenza, verità e opinione, razionalità e irrazionalità, astrattezza dell'idea e concretezza dei problemi. Il dialogo si dimostra ancora una volta uno strumento efficace per trasmettere pensieri e rapporti complessi, riproducendo aspetti e temi del dibattito istituzionale in corso. In questo senso il primo libro dell'opera, che delinea nettamente le cause di una situazione politica, economica e sociale angosciata e rende conto degli ostacoli soprattutto culturali che impediscono l'individuazione di misure convenienti, introduce al loro approfondimento e induce infine ad un ragionamento radicale su problemi seri ancorché evocati attraverso il racconto fantastico di costumi esotici secondo il gusto di un'epoca ricca di viaggi e di scoperte.

Nell'isola l'uguaglianza è mantenuta attraverso un disciplinamento che annulla qualsiasi aspirazione a conquistare potere o ricchezza o prestigio. Non c'è ricchezza né povertà, ma benessere per tutti. Nella vita in comune i piaceri convivono con rigide regole di comportamento, secondo usi sostenuti da una solida educazione¹⁶, nella quale la ragione non contrasta con i principi della fede¹⁷, né con la ricerca della felicità. Ecco una citazione riassuntiva: «Virtù è [...] vivere secondo natura, perché questo è il fine cui siamo destinati da Dio; e segue la guida della

¹⁵ Ivi, p. 160.

¹⁶ Ivi, pp. 217 sgg.

¹⁷ Ivi, pp. 222-223.

natura chiunque, nel desiderare o nell'abborrire le cose, obbedisce alla ragione»¹⁸. Natura, ragione e Maestà divina ispirano una generale solidarietà nella ricerca del piacere, l'avversione verso falsi piaceri e onori effimeri e la promozione di un continuo progresso delle scienze e delle arti nella direzione che il fine umanista Thomas More auspicherebbe per l'Inghilterra.

La conservazione dello stesso regime di vita e di costumi implica tuttavia una vigilanza tenace e severe misure mirate. È il prezzo della perfezione, come suggerisce Maurizio Cambi¹⁹. Si giustificano così l'istituto della schiavitù per i lavori umili e pesanti²⁰, l'eutanasia o l'invito al suicidio per i malati ormai incurabili²¹, leggi rigorose e pene corrispondenti, e infine anche la guerra²². Il pacifismo di More poggia sulla comune natura degli uomini più che su trattati e alleanze, ma all'occorrenza non esita a privilegiare l'uso di truppe mercenarie e persino la corruzione del nemico, sempre preferibili all'onere di sanguinose battaglie.

Allo stesso criterio pacifista risponde infine la norma della tolleranza religiosa, in virtù della quale la scelta del cristianesimo non contrasta col principio che «nessuno possa venire perseguitato per la propria religione»²³. Negli stessi templi si svolgono riti compatibili con diverse fedi²⁴. More insomma ammette sostanzialmente una sorta di deismo razionalistico, mentre condanna esplicitamente l'ateismo, fonte di inaffidabilità politica e sociale²⁵.

¹⁸ Ivi, p. 224.

¹⁹ M. Cambi, *Il prezzo della perfezione, Diritto reati e pene nelle utopie dal 1516 al 1630*, Napoli, E.S.I., 1996.

²⁰ T. More, *Utopia*, 1979, pp. 247-248.

²¹ Ivi, pp. 248-251.

²² Ivi, p. 196.

²³ Ivi, p. 286

²⁴ Ivi, pp. 301-302.

²⁵ Ivi, pp. 288-289.

Nella conclusione di Itlodeo si trova la sintesi politica del racconto, ossia l'attribuzione allo Stato descritto del nome di «repubblica» per la giustizia e l'equità che vi regnano, e la parallela negazione dello stesso titolo agli altri Stati conosciuti. «Repubblica» è solo lo Stato che ha riguardo all'interesse personale di ciascuno ed è pertanto capace di superare le distinzioni sociali e i disagi della povertà, come in Utopia, dove ogni male è vinto dalla stessa soppressione di «qualunque avidità di denaro grazie all'abolizione del suo uso»²⁶.

Il dialogo però non si conclude con l'esposizione di Itlodeo, ma con alcune significative riflessioni di More, base di una discussione al momento solo accennata, che l'autore finge di rimandare ad altra occasione. Egli avanza perplessità soprattutto sulla comunione dei beni e sull'assenza di ogni scambio di denaro, «cosa che basta da sola a spiantare alle radici qualunque nobiltà, magnificenza, splendore o maestà, che rappresentano, secondo l'opinione corrente, il decoro e il vanto di uno Stato»²⁷, ma riconosce nel racconto diversi aspetti che vorrebbe veder instaurati anche, come dice, «dalle nostre parti»²⁸, accanto ad altri più discutibili, che tuttavia si ripromette di approfondire.

3. Diversi studiosi, sulla scorta di Luigi Firpo, intravedono in questa conclusione del dialogo una certa ironia, insistendo piuttosto sull'identificazione evidente di Utopia con un'immagine speculare dell'Inghilterra del tempo²⁹. Ma lo storico torinese coglie nell'autore lo spirito dell'uomo nuovo già sensibile ai valori di libertà e di uguaglianza che saranno propri della borghesia, e ne intuisce pertanto il pessimismo

²⁶ Ivi, p. 312.

²⁷ Ivi, p. 315.

²⁸ Ivi, p. 316.

²⁹ Ricordo, per tutti, G. M. Barbuto, *Il pensiero politico del Rinascimento. Realismo e utopia*, Roma, Carocci, 2008, per il quale l'ironia costituisce un aspetto essenziale di *Utopia* presente in tutta l'opera (p. 141).

riguardo a cambiamenti significativi almeno nel breve periodo. Proprio a questo aspetto egli riferisce il lucido realismo del pensatore inglese, il quale, uomo colto e inerme, ben consapevole della reticenza diffusa ai mutamenti della situazione sociale, lancerebbe ai posteri un «messaggio nella bottiglia», come in seguito, a suo avviso, avrebbero fatto tutti «quei lucidi realisti, che il mondo chiama con termine moreano ‘utopisti’»³⁰.

La sua lettura dunque, distinguendosi nettamente da quelle che considerano l'opera di More un puro gioco fra realtà e fantasia³¹, non sgancerebbe né l'autore né la sua opera dalla storia, non considererebbe *Utopia* un astratto prodotto del puro pensiero, ma piuttosto un appello disincantato destinato a fecondare le coscienze dei posteri. Né gli sembra che il libro abbia mancato l'obiettivo, considerata la sua fortuna nei secoli. Partendo da More lo studioso dà un senso a tutta la tradizione utopica attribuendovi un intrinseco valore educativo, sebbene di efficacia non immediata, che nascerebbe proprio dall'estremo realismo dello scrittore di utopie. Per Luigi Firpo infatti l'utopista, intimamente riformatore e pertanto consapevole del carattere prematuro delle sue idee, rinunciarebbe a formulare un programma concreto, preferendo escogitare una forma diversa di comunicazione, «gettando un seme che maturerà molto lentamente nei secoli futuri»³².

La fiducia nella ragione che Firpo intravede nel pensatore del Rinascimento risulta centrale, pur con diversi accenti, anche nella lettura di Felice Battaglia. Mi riferisco al suo libro *Saggi sull'«Utopia» di Tommaso Moro*³³. Si tratta di una raccolta di saggi significativamente scritti a Bologna negli anni della guerra e durante l'occupazione tedesca, quando il filosofo trova in More la conferma che di fronte alla follia «non

³⁰ L. Firpo, *Introduzione*, in T. More, *Utopia*, 1979, cit., p. 15.

³¹ Sono tuttora diverse le interpretazioni, che qui non segnalo, improntate a tale visione.

³² L. Firpo, *L'utopismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III, Torino, UTET, 1987, pp. 811-812.

³³ F. Battaglia, *Saggi sull'«Utopia» di Tommaso Moro*, Bologna, Zuffi, 1949.

bisogna abdicare», bensì ricercare nella «ragione che è moralità» i criteri dell'agire individuale e sociale³⁴. Nel volume è presente anche un'importante *Appendice* contenente *Alcuni epigrammi latini di argomento politico* con la loro versione in italiano collazionata dallo stesso Battaglia e rivista nel testo da Giovanni Battista Pighi³⁵. Battaglia dedica il libro all'amico Napoleone Orsini, il quale ha illustrato nelle sue ricerche l'irrazionalità della politica spregiudicata di Machiavelli³⁶. Il filosofo calabro-bolognese gli contrappone la moralità politica di More. Pur riconoscendo che l'irrazionale è presente nella storia e nella vita, ossia nelle scissioni indotte dall'economia e dalla politica, afferma che proprio questo è, a suo avviso, il male cui bisogna reagire³⁷.

Non v'è dubbio che il filosofo Battaglia riceve il «messaggio nella bottiglia» e ne trae motivo per riflettere sulla sua epoca e sul recente passato. Scopre in tal modo la funzione dello scritto utopico come richiamo alla ragione quando, con la guerra, predominano l'irrazionalità e la follia. Ne deduce in tal modo un importante insegnamento, che supera la contingenza del contesto moreano, e, pur riconoscendo nelle pagine di *Utopia* il costante crudo riferimento alla realtà inglese, intravede che per i posteri vi è qualcosa di più, la comunicazione di un metodo per trovare soluzioni nei momenti di grave disordine, tenendo presente che la ragione non si contrappone alla natura umana se questa è incorrotta, integra e libera³⁸. Battaglia dà rilievo al fatto che More si muove su un terreno umano, che pertanto è naturale e razionale, prescindendo da ogni riferimento trascendente, e per questo la sua opera finirebbe per avere un «senso pratico» universalmente valido³⁹, capace di comunicare anche a

³⁴ Ivi, p. VII.

³⁵ Ivi, pp. 102-113.

³⁶ N. Orsini, *Bacone e Machiavelli*, Genova, E. Degli Orfini, 1936.

³⁷ F. Battaglia, *Saggi sull'Utopia di Tommaso Moro*, cit., p. VII.

³⁸ Ivi, p. 145.

³⁹ Ivi, pp. 22-23.

distanza di secoli con ogni spirito riformatore che aspiri a conciliare concretamente l'uguaglianza e la libertà di ciascuno. Per Battaglia *Utopia* non è tanto un programma di governo, quanto un ideale operoso; egli non sa «se il Moro abbia piena fede nelle capacità riformistiche dell'ideale, se egli pensi l'ideale appieno realizzabile o solo suscettivo d'influire sulla realtà per parzialmente orientarla; certo è che, nato da un'intenzione realistica, fondato sulla natura e non estraneo alla ragione, [...] non può non rioperare sulla realtà»⁴⁰.

Entrambi i nostri maestri dunque attribuiscono a More un realismo profondo, diverso da quell'aspirazione alla perfezione, da quel bisogno insopprimibile in alcuni uomini di progettare un'altra storia di cui parla Aldo Maffey, bisogno che egli chiama «l'utopismo dell'utopista»⁴¹. Per loro, per Firpo e per Battaglia, il realismo è sì la possibilità di riferire l'opera ai fatti storici, ma è anche la convinzione che essa si espliciti compiutamente nel futuro attraverso il dialogo costante che i posteri intrattengono proficuamente con il classico in questione, testimoniandone la perdurante attualità.

Che More sia profondamente ancorato al suo tempo, lo conferma lui stesso proprio nelle ultime righe del dialogo. Le parole conclusive testé ricordate infatti, a mio avviso non sono ironiche, ma serissime. Egli avverte che nei momenti difficili per la convivenza civile, se non si pensa a una politica diversa, fondata su un'etica nuova, su principi altri, i problemi che affliggono il presente non potranno certo risolversi, ma saranno destinati ad aggravarsi.

L'utopia si rivela in questo modo un prezioso strumento della comunicazione politica fondato sul registro della finzione. Non si dimentichi lo slancio creativo della finzione nel pensiero politico moderno, efficacemente sottolineato da Yves Charles Zarka nel suo

⁴⁰ Ivi, p. 51.

⁴¹ Cfr. A. Maffey, *Utopia*, in *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1990, e Id., *L'utopia della ragione*, Napoli, Bibliopolis, 1987.

celebre libro *Philosophie et politique à l'âge classique*⁴², quando ci ricorda che nell'età moderna (e non solo) l'idea che forse ha prodotto i più grandi cambiamenti, ossia lo stato di natura, altro non è che una finzione. L'utopista si avvale dell'arma formidabile dell'assurdo per proiettare problemi contingenti fuori dal tempo e dallo spazio, fuori dalla storia e da ogni cultura, in mondi sconosciuti, ma senza mai levare l'ancora dai mari nostrani. Ciò gli permette di analizzare radicalmente i problemi, di approfondirli concettualmente, di conoscerli filosoficamente, sì da avere una visione chiara delle conseguenze estreme derivanti dagli eccessi, dalla perdita del senso del limite e della misura, che sono propri della politica intesa come pratica tecnico-prudenziale. Certo questo disorienta i posteri e gli storici impegnati nella lettura e nella comprensione, i quali sono fuori dal suo mondo, ma non coloro che, con lo scrittore, in quel mondo sono immersi, ossia i suoi contemporanei primi destinatari del messaggio, i quali senza difficoltà intendono anche le più criptiche allusioni. Questo è, a mio avviso, il senso di molte utopie moderne, compresa quella di More, utopie che si potrebbero raggruppare sotto un'etichetta contrassegnata dal titolo significativo di un'altra interessantissima opera un po' dimenticata, quella di Joseph Hall, *Mundus alter et idem*, del 1605, in cui si descrivono mondi 'diversi e identici', mondi solo apparentemente altri, una fra le prime distopie moderne tradotta e pubblicata da Giampaolo Zucchini⁴³.

Nella prima età moderna la sensazione della grande trasformazione verso un futuro oscuro e imprevedibile e il conseguente impegno a contribuire alla ricerca di un ordine politico capace di gestire le tensioni sociali e religiose produce la felice fioritura di una letteratura ricca di idee, di proposte, di ipotetiche soluzioni e di principi che ancora oggi appartengono alla nostra coscienza. A questa ricerca concorrono anche

⁴² Y. C. Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 1998.

⁴³ J. Hall, *Un mondo diverso e identico*, a cura di G. Zucchini, Napoli, Guida, 1985.

le elaborazioni teoriche e concettuali più originali e inaspettate, comprese le utopie. Ma nei casi più fortunati di opere di grande spessore, come appunto *Utopia*, la loro efficacia indirettamente pratica va oltre l'occasione e si estende nel tempo. Luigi Einaudi parla a questo proposito di Città di Pericle: in alcune belle pagine dei suoi *Miti e paradossi della giustizia tributaria*⁴⁴, trattando di finanza, ma anche più in generale di politica, indica nella città periclea, ossia nella città ideale, uno strumento di critica perenne e una «meta verso la quale gli uomini camminano»: un faro insomma, probabilmente irraggiungibile, ma chiaro e costante indice della direzione. In questo senso platonicamente⁴⁵ Einaudi ritiene che la città ideale, più vera e reale della città contingente, sia in ogni tempo una necessità per il vero politico⁴⁶.

Anche in questo aspetto risiede il realismo dell'utopia politica.

⁴⁴ L. Einaudi, *Miti e paradossi della giustizia tributaria*, Torino, Einaudi, 1940², pp. 299-300; queste pagine sono state riportate e commentate da A. Passerin d'Entrèves, *Luigi Einaudi e la «Storia delle dottrine»*, in «Il Pensiero Politico», IV, 1971, pp. 450-456.

⁴⁵ Penso alla *Repubblica*, laddove si accenna alla possibilità che la città descritta sia concretamente improbabile, ma viva tuttavia nell'intimo e sia in questa visione che il buon politico opera; cfr. Platone, *Repubblica*, IX, 591.

⁴⁶ Per B. Bacsko, *L'Utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo* (1978), tr. it. Orino, Einaudi, 1979, le utopie, che si presentano come tappe finali di itinerari da percorrere, sono in realtà crocevia per itinerari nuovi, incidono sulle collettività e si impongono come «immagini-guida e idee-forza» che ne orientano le speranze e ne mobilitano le energie soprattutto nei periodi rivoluzionari (p. XI).