

«MURDEROUS IDEALISM»: IL THOMAS MORE DI VOEGELIN

Mario Tesini

Università degli Studi di Parma, Dipartimento di Lettere, Arti, Storia e Società,
mario.tesini@unipr.it

Abstract. «*Murderous Idealism*»: Voegelin's reading of Thomas More's work

In 1951 Eric Voegelin dedicated a long and very dense essay to the *Utopia* of Thomas More, subsequently integrated in a larger portrait of the Renaissance political thought. The critical interpretation of Voegelin focuses on the breakdown of the traditional order and the emerging of a new vision of Man and Politics in the early sixteenth century, and particularly on the risks related to the mundane eschatology of which the work of More is involuntary and somewhat inconsistent anticipation.

Keywords: More, Voegelin, utopia, eschatology.

All'autore di *Utopia*, Eric Voegelin ha dedicato un lungo e denso saggio, apparso originariamente nel 1951 in lingua tedesca in una rivista austriaca di diritto pubblico e poi pubblicato due volte nelle *Collected Works*: come saggio autonomo e ricompreso quale seconda parte del capitolo *The Order of Reason: Erasmus and More*, nel quarto (*Renaissance and Reformation*) degli otto volumi che compongono la sua imponente *History of Political Ideas*¹.

¹ *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht* n.s. 3 [1951]; *More's Utopia*, in *Published Essays, 1940-1952*, vol. 10 de *The Collected Works of Eric Voegelin* (di seguito: CW), edited with an introduction of E. Sandoz, University of Missouri Press, 2000, pp. 197-217; *History of Political Ideas. Volume IV. Renaissance and Reformation*, edited with an

Se ne può leggere subito la prima e l'ultima frase. L'*incipit* ha un tono di ironia: «Sir Thomas More ha un posto di rilievo tra gli uomini per essere un santo della Chiesa cattolica e al tempo stesso del movimento comunista». E la conclusione, venti pagine dopo: «Da tutto ciò possiamo cogliere l'importanza storica di More, nel fatto che nella sua *Utopia* possiamo vedere in formazione un complesso di sentimenti e di idee che nei secoli successivi sarebbero divenuti un fattore decisivo nella storia dell'Occidente». «Le attuali atrocità» – siamo nel 1951 – «dell'imperialismo coloniale occidentale, del nazionalsocialismo, e del comunismo segnano la fine della parabola il cui inizio è segnato dalla giocosa atrocità dell'intellettuale umanista» [*playful atrocity*]².

Verrebbe la tentazione di fermarsi qui, con il rischio però di una duplice ingiustizia: innanzitutto nei confronti di sir Thomas More, gravato di una responsabilità storica che l'autore dell'*aureus libellus* mai avrebbe potuto sopporre, ma anche nei confronti di Voegelin il cui saggio lascerebbe l'impressione di uno scritto a tesi, brillante forse ma superficiale – quasi pamphlettistico.

In realtà la rilettura dell'opera di Moro da parte di Voegelin è consapevole di tutti i problemi interpretativi che vi sono connessi: è su di essi che si innesta la tesi che in modo quasi brutale la conclusione riassume, per cui alla fine si tratta del «Thomas More di Voegelin» – ma a partire da una rigorosa aderenza al testo e alle sue ambiguità, insopprimibili e costitutive del resto, e della realtà concreta, anch'essa altrettanto costitutiva dell'enigma, del dato biografico.

introduction by D. L. Morse and W. M. Thompson, vol. 22 delle *CW*, ivi, 1998, pp. 88-130. Avverto che l'espressione *Murderous idealism* che si trova nel titolo del presente saggio è ripresa dal titolo redazionale di una *entry* del sito *Voegelinview*: mi sembra che in modo efficace riassume le linee di fondo dell'interpretazione di More da parte di Voegelin.

² *More's Utopia*, in *CW*, 10, p. 197 e p. 217.

Dunque, l'*Utopia* di Moro come una sorta di vaso di Pandora da cui sarebbero usciti tutti mali del ventesimo secolo? Sullo sfondo delle pagine di Voegelin stava la controversia storiografica anglo-tedesca sulle origini e la natura dell'espansionismo imperiale britannico³.

Voegelin, tedesco di nascita, viennese di formazione e che da oltre un decennio vive nel mondo anglosassone, assume al riguardo una posizione equanime: eccessivo vedere in *Utopia*, soprattutto nel luogo ove si discute del *bellum justum*, una sorta di manuale dell'imperialismo e dello sfruttamento dei popoli coloniali; non privi peraltro di ragioni gli storici tedeschi nel cogliere, a livello «olfattivo» (la parola è di Voegelin) il preannuncio di una mentalità e di un clima storico che a partire dal consolidamento dell'egemonia marittima avrebbe segnato le linee della politica estera inglese nei successivi secoli⁴.

È una questione importante che meriterebbe una comunicazione a sé, in relazione ai temi contemporanei della guerra tra XX e XXI secolo, in particolare con riferimento al motivo umanitario delle guerre («per sentimento umanitario [*out of humanitarian sentiment*] gli utopiani aiutano i popoli oppressi a liberare se stessi dal giogo della tirannia e della servitù»)⁵ e più in generale ai temi dell'immigrazione, se pur in una prospettiva rovesciata: oggi non sono i popoli dalla vita prospera e sana, come quello che abita l'«isola felice», a rovesciare la popolazione eccedente nei continenti vicini.

³ Voegelin vede le origini di questa interpretazione negli anni di Weimar, a partire dal libro di Hermann Oncken, *Die Utopie des Thomas Morus und das Machtproblem in der Staatslehre* pubblicato nel 1922 e nell'introduzione dello stesso autore alla traduzione dell'*Utopia* di Gerhard Ritter apparsa nel medesimo anno; interpretazione ripresa ancora da Ritter nel suo libro *Machtstaat und Utopie* del 1940, in particolare nel terzo capitolo dal titolo «Morus als Ideologe des Englisch-Insularen Wohlfahrtsstaates» (cfr. nota 1 a p. 197). Su questo tema accennato in premessa, Voegelin ritorna nelle pagine conclusive del saggio: «The German historians found that More was a perfidious Englishman who invented all the pretexts for the expansion of the British empire and with characteristic English hypocrisy endowed them with a moral halo» (*CW*, 10, p. 215).

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 214.

Ma non è questo il tema essenziale per Voegelin. Decisivo per lui è l'elemento di incertezza e di contraddizione autobiografica che sostanzia, nel libro primo, la parte del dialogo dedicata alle forme e alle possibilità di quello che oggi potremmo definire il problema dell'*engagement* dell'intellettuale in politica. Così come posto da More l'interrogativo, quali siano i limiti e appunto le forme del servizio allo stato, e nel suo caso specifico al Re, implica la definitiva dissoluzione del principio ordinatore cristiano portato a compimento dalla grande sintesi tardo-medievale della scolastica e il definitivo declino del potere spirituale «an ordering power in the Commonwealth» [come principio ordinatore dello Stato]⁶.

Così come in modo parallelo in Erasmo – all'idealismo utopico di More corrisponde l'ascetismo aristocraticamente intellettualistico di Erasmo, e il 1516 è anche l'anno in cui, sincronicamente, appare l'*Institutio principis christiani* – si assiste alla «trasformazione del potere spirituale nel potere dell'intellettuale secolare»⁷: posizione scomoda, osserva Voegelin, che rischia di trasformare l'intellettuale, l'uomo di pensiero e di cultura, in una mera appendice del potere politico.

Il dilemma esistenziale di More, quell'interiore e irrisolta tensione intellettuale e morale che lo avrebbe accompagnato come sappiamo fin sui gradini del patibolo, si riflette nell'opera: nonostante «the far-reaching decomposition of his Christianity» rimane in lui l'esigenza di un'alternativa, ma quell'alternativa – che non poteva essere più – qui secondo Voegelin More la pensava esattamente come il suo contemporaneo Machiavelli – un'istanza superiore, sovraordinata ed in grado di imporsi all'ordine temporale e alle sue insufficienze, alle sue

⁶ Ivi, p. 202.

⁷ *Ibidem*. Si veda tutto il paragrafo 3 dal titolo «The Year 1516» nel saggio dedicato ad Erasmo in *CW*, 22, pp. 89-91.

aberrazioni e ai suoi crimini, diviene un altrove che corrisponde sostanzialmente a un *Nowhere*.

Se l'ideale rimane dunque in questa dimensione sostanziata di tutte quelle sfumature di ambiguità, di buon senso, di provocazione intellettuale, di paradosso e di umorismo che fanno il fascino dell'opera, il *Somewhere* di Moro rimane, rimarrà fino all'ultimo, e nonostante tutto, «his king and his country»⁸. *Impasse* teorica che soltanto la morte avrebbe potuto sciogliere: ma una morte, dal punto di vista storico, più enigmatica che politicamente esplicativa.

Al di là dell'uomo, l'opera, «il piccolo libro» per usare le parole di Luigi Firpo, «che è tra i pochi di cui può dirsi che abbiano davvero inciso sulla storia del mondo»⁹. Sotto questo profilo, Voegelin – è l'aspetto originale e se si vuole anche controvertibile del suo contributo – considera le pagine di *Utopia* alla luce e nella prospettiva dei successivi sviluppi escatologici secolari, di quelle che nel contesto intellettuale di quegli anni, da Raymon Aron, Jacob Talmon fino appunto a Voegelin, cominciavano ad essere definite come le religioni politiche. L'attenzione è richiamata su un passo assai trascurato, almeno a quanto afferma Voegelin, dell'opera di More [*a much neglected-passage that leaves no doubt about More's opinion concerning the status of his ideal*] in cui si afferma che il mondo intero sarebbe da tempo convertito alle istituzioni di quell'isola felice «se non opponesse resistenza un unico mostro – la superbia – madre signora di tutte le calamità»¹⁰.

Superbia: il termine di evidente ascendenza agostiniana, è nella versione inglese, sia in quella utilizzata da Voegelin che in quella corrente

⁸ Ivi, pp. 206 e ss.

⁹ L. Firpo, *Introduzione* a Th. More, *Utopia*, Testo latino, versione italiana, introduzione e note di L. Firpo, Vicenza, Neri Pozza, 1978, p. XXI.

¹⁰ «nisi una tantum belua, omnium princeps parensque pestium superbia reluctaretur», ivi, p. 234. La discussione di questo passo in Voegelin in *CW*, 10, p. 207.

dei *Cambridge texts*, tradotto con *Pride*, orgoglio¹¹. La, superbia, *pride*, «è l'origine autentica di tutti i mali, poiché essa misura il proprio stato di appagamento non in termini di ricchezza, ma in rapporto all'infelicità degli altri». La rimozione della superbia è dunque la chiave di tutto: gli utopiani, osserva Voegelin, «hanno realizzato l'impossibile», eliminando dalla natura dell'uomo l'elemento fondamentale che impedisce la creazione dell'ordine sociale¹².

È, al fondo, lo strumento analitico di Hobbes: «More, come Hobbes – osserva Voegelin – dispera di trovare nel risveglio della vita dello spirito una cura per le anime malate»¹³. Ma qui le posizioni si divaricano: Hobbes concepiva il Leviatano come il potere esterno in grado di reprimere con la forza l'orgoglio» [*The king of all the children of pride*, Job 41], More immagina che una società priva di proprietà sia nelle condizioni di procedere all'estirpazione del male sociale. L'abolizione della proprietà non risponde tuttavia ad alcuna motivazione o finalità egalitaria: è un errore [*a fallacy*], secondo Voegelin, vedere in More «un precursore del socialismo». La questione della proprietà si pone in lui esclusivamente in relazione all'analisi, potremmo dire alla fenomenologia dell'orgoglio, «ed è inseparabile da essa»¹⁴. Nonostante si possano cogliere in *Utopia* alcune che potremmo definire come anticipazioni rousseauiane (ad esempio la società è a un certo punto definita come «conspirazione dei ricchi», *conspiratio divitum*)¹⁵ non è quella la chiave di lettura di Voegelin e il nome stesso di Rousseau non compare mai nelle pagine dedicate a More, neppure quando ci aspetteremmo di vederlo in modo quasi spontaneo comparire. E questo neppure in relazione al tema

¹¹ Cfr. T. More, *Utopia*, Edited by G.M.Logan and translated by R.M.Adams, *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, 2016.

¹² Cfr. Voegelin, *CW*, 10, pp. 208 e ss.

¹³ Ivi, p. 210.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 211.

degli sviluppi in chiave totalitaria del pensiero utopico, che è l'approdo ultimo della riflessione di Voegelin.

La Repubblica ideale sta dunque in nessun luogo. More, sottolinea Voegelin, è troppo ancorato ad una visione cristiana per accedere alla visione della salvezza intramondana «dei successivi progressisti, positivisti, marxisti»¹⁶. Se indulge ad un ideale – ed è a giudizio di Voegelin una pericolosa indulgenza, tanto più pericolosa quanto più smagliante ed evocatrice la forma letteraria – egli è almeno consapevole che l'ideale è *nowhere* e non può collocarsi nello storico contesto di una realtà politica» [*in the historical somewhere of a commonwealth*]. Ma con l'*Utopia* di More – e questo è il punto di Voegelin – «noi siamo nella transizione da una escatologia cristiana ad una rivoluzionaria e completamente terrena [*intramundane*]»¹⁷.

Moro non arriva dunque alle conseguenze ultime delle sue tutt'altro che ambigue premesse: c'è per Voegelin un limite alla proverbiale ambiguità dell'autore di *Utopia*. Il quale però in qualche modo si ferma a metà strada [*halfway*]; il suo è un *half-serious play*, più da apprendista stregone che da rivoluzionario consapevole. L'idea di sostituire la bontà dell'uomo con quella delle istituzioni come soluzione del male sociale sarebbe tuttavia pervenuta – messaggio nella bottiglia insidioso da leggersi – alle generazioni future. E se More aveva abbastanza buon senso per sapere che con quelle premesse l'unico luogo ove era possibile approdare era *Nowhere*, non solo perché consapevole dell'impossibilità di condurre a perfezione la natura umana attraverso la soppressione della superbia (che nell'isola immaginaria portava ad un singolare mix di ascetismo e di edonismo) ma anche della sua indesiderabilità in quanto aveva abbastanza gusto per i piaceri della vita [*joy of the world*]¹⁸, i

¹⁶ Ivi, p. 205.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 212.

successivi fanatici mistici dell'instaurazione di un ordine nuovo in politica non avrebbero esitato di fronte alla prospettiva della realizzazione di qualche terrificante *Somewhere*.

A More non doveva essere chiesta la coerenza del pensatore politico [*political thinker*] «se così – scrive Voegelin – possiamo per cortesia [*by courtesy*] definirlo»¹⁹. Ma, al di là delle letture e delle conseguenze storiche, esito di infinite mediazioni, un merito essenziale la sua opera l'aveva avuto e su questo Voegelin sarebbe ritornato a più di un decennio di distanza, quando rientrato nel 1964 dopo una pluridecennale assenza in una Germania non solo trasformata ma inedita rispetto alla sua storia, avrebbe nel semestre estivo di quell'anno tenuto a Monaco una serie di lezioni sul tema «Hitler e i tedeschi»²⁰. Per decifrare quella tragica vicenda Voegelin ricorre alle nozioni di «prima e seconda realtà»²¹, quest'ultima da intendersi come reazione alle condizioni insopportabili di un mondo il cui disfacimento permette ogni genere di violenza e di ingiustizia. Portata a compimento dall'opera letteraria di Musil e Doderer nella Vienna della sua giovinezza, passata in età moderna attraverso le grandi creazioni letterarie di Cervantes e di Rabelais, la nozione di *seconda realtà* aveva fatto la sua prima comparsa nell'*Utopia* di Thomas More: nei confronti del quale si intravede, nell'ultimo Voegelin, come l'indizio di un giudizio più benevolo.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Hitler und die Deutschen* [1964], Wilhelm Fink Verlag 2006; opera che con il titolo *Hitler and the Germans* costituisce il vol. 31 delle *CW* e che può leggersi anche in traduzione italiana: *Hitler e i tedeschi*, Milano, Edizioni Medusa, 2005.

²¹ *Ivi*, p. 213.