

# REALISMO E UTOPIA: UNA VARIABILE DISARMONIA

Vittor Ivo Comparato

Università degli Studi di Perugia, vicompa@tiscali.it

*Abstract. Realism and utopia: a shifting disharmony*

The essay presents a concise historical overview of the utopian tradition, focused on its relation with political realism. This has always been a complex and shifting relation, both for the conceptual richness and for the variety of literary works that it has produced, especially as far as the long history of the utopian genre – from classical antiquity to the XXth century – is considered. Since the publication of More's work, «utopia» serves several purposes: in addition to the original task of designing the optimal form of state, it conveys eschatological hope, disseminates the products of modern scientific and philosophical investigation, plans reformist and revolutionary projects, drafts practical experiments of building an ideal community.

*Keywords:* realism, utopia, political thought, utopian genre.

Nel titolo di questo saggio sono implicite due premesse che hanno indirizzato la mia ricerca sul rapporto tra termini e concetti apparentemente univoci, ma in realtà portatori di una lunga e controversa storia di interpretazioni. Realismo e utopia, nell'intuizione comune, sono antonimi simmetrici e quindi ogni utopia appare in primo luogo come una voluta presa di distanza dal realismo e ogni realismo una implicita critica dell'utopia. Ma questa intuizione presuppone una semplificazione, che non ha riscontro nella storia né dell'uno né dell'altro

termine. Evidentemente non possono identificarsi, e quindi la loro non può essere definita che una 'disarmonia', ma possono avvicinarsi o allontanarsi, e la storiografia può studiarne la variabilità, sia nel tempo che nelle circostanze.

Occorre in primo luogo prender atto che in termini concettuali realismo e utopia hanno una cronologia e una storia diversa e complicata. Bisogna attendere Kant perché realismo venga inteso filosoficamente come ciò che riguarda la realtà oggettiva e, dal lato opposto, idealismo come ciò che dipende dal pensiero, dal processo gnoseologico. Nella sfera politica realismo è un *ismo*, e come tale si afferma nel nostro linguaggio politico solo a partire dalla prima metà dell'800. Utopia nasce come termine dall'opera di More, ma come genere molto prima. Infatti la descrizione di un luogo che non c'è, ma ci può essere, ci sarà, c'è stato, o non potrà mai essere risale al mondo antico e non è esclusiva della cultura occidentale<sup>1</sup>. In realtà, la definizione dell'insieme delle molteplici scritture che chiamiamo utopie è convenzionale e variabile, tendenzialmente inclusiva. Nei due secoli che seguirono l'*Utopia* moreana le imitazioni e le riprese furono così numerose, che dalle loro multiformi denominazioni, funzioni e propositi non rimase in realtà, come definizione complessiva, che l'etimo originale, *u-topos*, un luogo che non c'è, un prodotto dell'immaginazione. Ancora nel Settecento «utopia» non compare nei lemmi del vocabolario della Crusca, né l'equivalente francese nei rispettivi dizionari e nell'*Encyclopédie*. In pratica, sino a Marx e Engels, che accolsero l'utopia nel novero degli *ismi*, come «socialismo utopistico», al secolo XIX arrivò più un aggettivo che un concetto, perché nel suo itinerario, «utopia» si era ridotta in frammenti: città ideale, viaggio, profezia, teatro filosofico, scienza, romanzo, satira, avventura... Occorrerà attendere il Novecento per veder iniziare un cammino

---

<sup>1</sup> Sulla bibliografia in tema di utopia e sulle singole utopie qui richiamate, mi permetto di rinviare a V. I. Comparato, *Utopia*, Bologna, Il Mulino, 2005.

esplorativo dell'essenza dell'utopia come categoria di pensiero, che si propone di individuarne il valore dominante e quindi, inevitabilmente, polarizza il giudizio politico tra i fautori e gli avversari.

Una seconda osservazione è che se vogliamo comunque adottare una definizione empirica di realismo come la tendenza a una visione disincantata e pragmatica delle relazioni umane, e di utopia come un progetto futuribile di cambiamento fondato sul principio della perfettibilità dell'uomo e delle società, occorre tener conto della differenza che intercorre tra il realismo *in* utopia e il realismo *dell'*utopia, cioè delle motivazioni che sono alla base della sua creazione e degli obbiettivi che si propone. Infatti, paradossalmente, ogni utopia è più 'realistica', in ragione della sua funzione comunicativa, del pensiero filosofico-politico di cui è portatrice. Abbiamo perciò bisogno, per questo secondo aspetto, di punti di riferimento accettabili da assumere come indicatori del minimo e massimo livello di realismo concesso all'utopia, prima di diventare un'altra cosa.

Proporrei perciò all'inizio di adottare il minimo comun denominatore più classico e più neutro, e perciò di considerare le utopie come appartenenti alla famiglia della ricerca dello «stato ottimo», ricerca presentata, nel caso dell'utopia, mediante una proiezione analogica nello spazio e nel tempo in forma narrativa. Come vedremo, le utopie in concreto esorbitano largamente da questa semplificazione, ma la definizione ci consente, per il tema che ci riguarda, di ricorrere a due punti di riferimento. Il primo lo trarrei dalla critica aristotelica al paradigma platonico. Lucio Bertelli ci ha insegnato quanto sia azzardato giudicare Platone a partire dalla critica aristotelica<sup>2</sup>, ma questa critica istituisce una differenza utile come strumento diagnostico. Nella

---

<sup>2</sup> L. Bertelli, *Paradigmi platonici*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, a cura di V. I. Comparato, Firenze, Olschki, 1987, vol. I, pp. 49-87. Vedi anche L. Bertelli, *L'utopia greca*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, *L'antichità classica*, Torino, UTET, 1982, vol. I, pp. 463-581.

*Repubblica* di Platone il governo della città ideale dovrà essere coerente con le tre partizioni dell'anima e rappresentarne l'armonia. Si basa quindi su di un modello *a priori* che ripete l'itinerario educativo dell'uomo *come dovrebbe essere*<sup>3</sup>. È vero che Platone, proponendo nel *Crizia* il mito di Atlantide è anche all'origine di un archetipo narrativo ben presente nelle utopie moderne e sicuramente vicino all'osservazione realistica di un regno ben amministrato, sia pure destinato al declino. Tuttavia la sua filosofia sposta sistematicamente la nozione di realtà dal senso comune alla illuminazione della conoscenza, che è insieme gnoseologica e morale. Per Aristotele, invece, non si può ridurre la città all'individuo, perché gli uomini sono diversi tra loro, né si può contare sull'edificazione di una durevole armonia su base razionale, perché anche le società sono diverse. Si può e si deve discutere sulla *ariste politeia*, ma il procedimento da impiegare per configurarla è l'opposto di quello dei costruttori di città ideali: è induttivo e pratico, mira a conservare la città ed evitarne la degenerazione. Può essere un modello ricavato dalla combinazione tra le migliori forme di governo, ma non può per definizione essere realizzato: può servire solo da guida<sup>4</sup>. La chiarezza di questa basilare distanza teorica tra due nozioni di modello può servire come riferimento per ripercorrere la lunga storia delle utopie, in quanto proposte di realizzazione della migliore forma di organizzazione sociale, alla luce della maggiore o minore prossimità al *paradigma* platonico o al procedimento induttivo aristotelico.

Il secondo punto di riferimento lo trarrei da un'osservazione di Spinoza nel *Trattato politico*, dove si legge che i filosofi tendono a giudicare gli uomini non come sono, ma come vorrebbero che fossero, trascurando il fatto che le azioni umane sono determinate dalle passioni e non dalla ragione. Perciò non hanno mai saputo concepire una politica

---

<sup>3</sup> Platone, *Repubblica*, VII, 541 a-b; Id., *Crizia*, 113-121.

<sup>4</sup> Aristotele, *Politica*, II, 1261-1263.

che potesse essere applicata concretamente, «sed quae pro Chimaera haberetur, vel quae in Utopia, vel in illo Poetarum aureo saeculo, ubi minime necesse erat, institui potuisset»<sup>5</sup>. Il giudizio di Spinoza, sia pure espresso incidentalmente, è che utopia ed età dell'oro siano luoghi puramente immaginativi e non realistici, per difetto di effettiva conoscenza della natura umana.

In realtà, le utopie concrete e reali nella storia non corrispondono ad un modello semplificato. Sono sempre prodotti ibridi. Chi si pone dinanzi al compito di osservarne per intero tutto il corso, non può non concordare con il giudizio dei Manuel che parlano di 'costellazione' utopica<sup>6</sup>. In questa costellazione è possibile individuare cicli e famiglie e valori dominanti, variabili nel tempo e fortemente soggetti alle circostanze reali: l'utopia è sempre un prodotto dell'immediatezza, anche se la sua forma si stabilizza e si ripete nei secoli. In quanto genere narrativo, il suo successo come *medium* ha consentito una quantità notevole di apparentamenti con altre forme di pensiero, filosofiche, scientifiche, morali e religiose. Occorre dunque includere nella ricerca la considerazione di tutte queste variabili e uscire continuamente dall'analisi interna per affacciarsi sullo scenario storico-contestuale per comprendere il «senso» di ogni specifica utopia e soprattutto delle tendenze che rappresenta.

Non c'è dubbio che gli archetipi dell'utopia siano ben visibili nel mondo antico e nel mondo medievale; che con l'opera di More l'utopia abbia avuto una vera e propria ri-nascita nell'Umanesimo, un culmine nel secolo dei Lumi, una fase sperimentale nell'Ottocento, una trasfigurazione nella distopia del Novecento. In ogni epoca, più o meno definibile come un segmento significativo dell'esperienza storica e

---

<sup>5</sup> B. Spinoza, *Tractatus politicus-Traité politique*, a cura di P.F. Moreau, Paris, Éditions Réplique, 1979, p. 10.

<sup>6</sup> F. E. e F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1979, p. 12.

intellettuale umana, riappaiono le due polarità in cui si dividono i modi di guardare il presente e il futuro dell'uomo: il senso della realtà e la ricerca della perfezione.

Se iniziamo dall'archetipo classico potremmo individuare un ciclo destinato a ripetersi. Esso inizia con la progettazione di una città reale, resa necessaria dalla costituzione delle colonie greche (con forme urbane, territorio agrario, popolazione, organi di governo accuratamente calcolati), e la proiezione del modello tecnico-urbanistico nella sfera del dover essere filosofico-morale. Nasce come concreto realismo, si muta in modello educativo (Platone) e più tardi, nelle utopie ellenistiche, si arrende alla crisi della *polis* e via via si trasforma in una scrittura immaginativa: non più città, ma isole più o meno felici, fino all'approdo nello scetticismo della *Vera historia* di Luciano di Samosata (non a caso una delle fonti di Cyrano). Possiamo definirlo un passaggio dal realismo della ragione politica della *polis* ad un nuovo realismo della natura umana, attraversando un itinerario filosofico-morale, che è appunto lo spazio dell'utopia.

Nel mondo medievale domina la ricerca di una meta e di un destino dell'uomo, già segnati e da ritrovare. L'elemento portante non è più il mito, ma la profezia. Le profezie bibliche reggono non solo la verità del cristianesimo, ma il destino del cristiano. L'apostolo Giovanni ha annunciato che la storia del genere umano, così come ha avuto un inizio, avrà una fine. Prima della fine e del ritorno del Messia, vi sarà un millennio di pace. Ed è questo che un'umanità infelice attende, convinta dalla drammaticità della vita presente di trovarsi nella fase finale dell'apocalisse. Questo mondo sacralizzato reca in qualche sua parte le prove della volontà divina, il paradiso terrestre<sup>7</sup>, di cui si va alla ricerca, e

---

<sup>7</sup> A. Graf, *Il mito esoterico del Paradiso terrestre*, rist. ed. 1873, Torino, Aragno, 1997; A. Scafi, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Milano, Bruno Mondadori, 2007; Id., *Alla scoperta del paradiso. Un atlante del cielo sulla terra*, Palermo, Sellerio, 2011; J. Delumeau, *Storia del paradiso. Il giardino delle delizie*, Bologna, Il Mulino, 1994.

attende il ritorno in terra della Gerusalemme celeste, la città d'oro e di luce<sup>8</sup>. La profezia, come ha scritto recentemente Paolo Prodi<sup>9</sup>, caratterizza in molti modi la spiritualità della chiesa occidentale e a sua volta porta con sé fermenti di cambiamento sociale, oltre che di purificazione della chiesa. Nell'interpretazione di Prodi profezia e utopia dovrebbero essere studiate in successione, la seconda come trasfigurazione della prima. Infatti, «lo stato assoluto [...] condurrà un'opera di lotta e di demolizione incessante di ogni profezia politica, ritenendola una minaccia pericolosissima per l'ordine stabilito e per la tranquillità pubblica. Anche se il profetismo continuerà a fornire armi ai monarcomachi, alle tesi della resistenza al tiranno»<sup>10</sup>. Profezia e linguaggio profetico continueranno per tutto il corso dell'età moderna e contemporanea ad ispirare l'obbiettivo-limite delle utopie che recano con sé la speranza della redenzione non solo delle società, ma dell'uomo come essere fisico e morale. In questo caso il sacro messaggio, o comunque il richiamo ad un'inevitabile palingenesi costituisce la massima garanzia realistica dei credenti. E quindi è anche l'anima di movimenti politico-sociali di anticipazione rivoluzionaria. Al confronto non è certo più realistica politicamente l'altra faccia del Medioevo utopico, quella dei viaggi, delle terre e isole misteriose e felici, dei Paesi di Cuccagna, che assimiliamo all'utopia in quanto «luoghi inesistenti», ma non hanno che la certezza del mito, accanto alla concretezza del desiderio<sup>11</sup>.

Con le celebrazioni del cinquecentesimo anniversario dell'*Utopia* di More sono tornate d'attualità le domande generali attorno all'essenza dell'utopia, che filosofia e storiografia si sono poste lungo tutto il secolo

---

<sup>8</sup> Cfr. F. Cardini, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente tra XI e XV secolo*, Milano, Il Saggiatore, 1991.

<sup>9</sup> P. Prodi, *Profezia vs utopia*, Bologna, Il Mulino, 2013.

<sup>10</sup> Ivi, p. 125.

<sup>11</sup> G. Cocchiara, *Il Paese di Cuccagna*, Torino, Einaudi, 1956.

breve, con risposte rimaste sostanzialmente in sospeso<sup>12</sup>. Spicca, tra i nuovi contributi, quello di Paolo Prodi e Massimo Cacciari sul rapporto profezia-utopia<sup>13</sup>. Quando «la profezia viene [...] respinta ai margini della vita della Chiesa, fuori dal tempo della storia, nell'attesa dell'Anticristo e della seconda venuta di Cristo, ingoiata dall'Apocalisse» è evidente il declassamento del profeta dalla sua funzione carismatica «a interprete oppure ad autore di predizioni, in un contesto fondamentalmente legato alle pagine dei libri» e orientato verso i movimenti ereticali e la riforma come reazione alla chiesa istituzionale. «L'epicentro di questa trasformazione della profezia in progetto politico – scrive Prodi – è da ricercarsi tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento», tra le prediche del Savonarola e l'*Utopia* di Tommaso Moro. È allora che la profezia sembra passare il testimone all'utopia, nel decisivo processo di desacralizzazione della politica e del passaggio allo Stato moderno delle funzioni «di regolamentazione della vita dell'uomo dalla nascita alla morte». Solo con la modernità e l'affermazione dell'idea di mutamento si affaccia la possibilità di progettare una società alternativa, e quindi l'utopia<sup>14</sup>. Massimo Cacciari riprende a sua volta la storia dell'utopia non solo come segno del passaggio alla modernità, ma come vero e proprio momento fondamentale della costruzione del mondo nuovo su basi razionali. L'utopia diventa «progetto», simbolo e strumento anticipatore necessariamente realistico. Il suo ciclo storico ha inizio con More «per giungere con Bacone al suo esito pressoché definitivo», nel senso che in Bacone «la forma utopica rivela la propria idea di fondo: la perfetta unità [...] di sapere e potenza», la condizione moderna in cui il Politico accetta

---

<sup>12</sup> Cfr. V. I. Comparato, *Utopia*, cit., pp. 217-243.

<sup>13</sup> M. Cacciari-P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Bologna, Il Mulino, 2016.

<sup>14</sup> P. Prodi, *Profezia, utopia, democrazia*, ivi, pp. 25-27.



di trasformarsi «in null'altro che in fattore del dispositivo tecnico-scientifico-economico»<sup>15</sup>.

Come ogni elaborazione di categorie epocali di logica coerenza queste proposte non possono che essere persuasive nella loro generalità. Ma seguendo un più tradizionale procedimento analitico, io credo che risaltino meglio le continuità e le differenze, i valori elettivi di ciascuna delle «famiglie» utopiche, nella persuasione che «utopia» resti un contenitore di materiali intellettuali molteplici e di risposte a differenti condizioni storiche. Ad esempio, se l'umanesimo filosofico vive del platonismo e del neoplatonismo ritornati in occidente con i dotti bizantini esuli in Italia e l'Accademia platonica fiorentina, le utopie rinascimentali, che sono opera di intellettuali, ne saranno influenzate. L'utopia moreana avrà dunque il segno di una forte richiesta di giustizia per l'Inghilterra e l'Europa del suo tempo, ma sarà anche un'eco di classici dibattiti sull'educazione dei governanti e sulla desiderabilità o indesiderabilità di un'organizzazione sociale comunistica. Così un forte elemento realistico si esprimerà nella forma di un antico modello.

Nelle utopie rinascimentali, infatti, si ripresenta spesso il ciclo classico della progettazione razionale e geometrica della *forma urbis* – una città ideale nelle sue proporzioni – per promuoverla a teatro di una società ideale per la sua armonia e vita giusta e virtuosa. Thomas More sembra appunto riprendere la platonica *politeia en logois*, sia pure spostandone il principio di verità dalla sfera della pura razionalità a quello della religione.

L'utopia di More e le utopie rinascimentali che compresero le potenzialità di uno strumento narrativo versatile e capace di rappresentare una critica della società, delle istituzioni e della chiesa esibiscono sia l'obiettivo platonico dell'*armonia*, dell'educazione e della virtù, sia quello della ricerca della *felicità*. Ma è il versante *festivus*, cioè l'utopia, che prevale. Eliav-Feldon ha a suo tempo censito e analizzato un

---

<sup>15</sup> M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, ivi, pp. 84-89.

gruppo di 13 utopie, da More a Zuccolo, da lei definite appunto «realistic utopias»<sup>16</sup>. In esse il realismo è percepibile come raccolta di rimedi preventivi o soluzioni ragionevoli per il benessere comune: dalla salute alla buona educazione, dalla migliore distribuzione dei beni all'amministrazione della giustizia. Solo una minoranza di utopie sono comunistiche (More, Doni, Campanella e Andreae); le altre suggeriscono in vari modi come ottenere la prosperità sociale, certo subendo chiaramente l'impronta delle società a cui appartenevano gli autori.

Ma l'attenzione minuziosa ai particolari di una vita in utopia (il realismo *nelle* utopie) non rende, ad esempio, quelle di Campanella e Andreae assimilabili alle altre. A me sono apparse come «utopie dell'attesa»<sup>17</sup>, quindi scritte con spirito messianico, nella speranza di una rigenerazione totale dell'universo, in parte eredità della profezia e in parte supportate da visioni anticipatrici astrologiche e alchemiche (o pansofiche, nel caso di Comenio)<sup>18</sup>, Campanella dà veste utopica ad una profonda convinzione di natura astrologica, ben visibile negli *Articuli prophetales*<sup>19</sup>. Le congiunzioni astrali e il calcolo numerologico dell'età del mondo lo rendevano certo che fosse imminente l'inizio del millennio e con esso l'avvento di un'unica repubblica cristiana, governata da una sola legge e da un solo pastore<sup>20</sup>. Nella *Città del sole* la vena profetico-millennaristica è ancora dominante, ma presiede ad una straordinaria sintesi tra la funzione simbolica di una filosofia naturalistica iscritta nella formazione del frate calabrese<sup>21</sup> e i caratteri propri di una città di utopia.

---

<sup>16</sup> M. Eliav-Feldon, *Realistic utopias. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

<sup>17</sup> Cfr. E. De Mas, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625)*, Firenze, Olschki, 1982.

<sup>18</sup> Cfr. F. A. Yates, *L'illuminismo dei Rosacroce*, Torino, Einaudi, 1972.

<sup>19</sup> T. Campanella, *Articuli prophetales*, ed. critica a cura di G. Ernst, Firenze, La Nuova Italia, 1976.

<sup>20</sup> V. I. Comparato, *Utopia*, cit., p. 85.

<sup>21</sup> Era stato infatti molto influenzato dalla filosofia di Telesio: cfr. T. Campanella, *De sensu rerum et magia libri quatuor*, Francofurti, 1620.

La città del sole riflette le forme geometriche legate al cerchio, quasi un cosmo concentrato entro le mura. È una città governata dai sapienti. Non ci sono né la famiglia, né la proprietà privata. Non si conoscono il potere, la ricchezza, l'egoismo. Dal punto di vista del realismo politico, la *Città del Sole* non cela le sue radici rivoluzionarie, che risalgono alla «congiura» del 1599: Campanella condanna lo sfruttamento feudale, l'avidità degli ecclesiastici, la persecuzione dei sapienti, e, in generale, il dominio dei prepotenti e degli ipocriti. Ma la città utopica non è la prefigurazione di una riforma della società e del governo, bensì lo scenario di una palingenesi. Nell'attesa essa ha per Campanella un valore filosofico e morale. Se vogliamo chiederci quale grado, o piuttosto segmento, del realismo vi sia rappresentato, siamo dinanzi al realismo di tipo profetico. Questa speranza era, del resto, il lievito dei movimenti contadini in Germania e la mentalità costante nelle rivolte popolari del XVI e XVII secolo, ben lungi dal tramontare nell'età degli stati assoluti.

Nel caso di Andreae, si deve considerare un prima e un dopo. Il prima è costituito dalle *Nozze chimiche di Christian Rosenkreutz* (1616) e dall'adesione alla confraternita dei Rosacroce: un esempio di teoria filosofico-politica di ispirazione alchimistica, riservata a chi, come Christian, approda ad un'isola e arriva ad un castello che simboleggia l'ascesi mistica e l'illuminazione interiore. Il dopo è la scrittura di *La repubblica di Cristianopoli* (1619), un'utopia in forma canonica, in cui l'autore rinnega la precedente esperienza occultistica e descrive un'auspicabile città ordinata, operosa e fraterna e la dedica a quel tipo di persone che nello stato «sopportano le cose umane, ma non esitano a desiderare cose migliori e ad accettare moderati cambiamenti»<sup>22</sup>. Con Andreae, che diffida ormai di ogni millenarismo, sia esoterico che campanelliano, siamo veramente dinanzi a quel tipo di rapporto che

---

<sup>22</sup> J. V. Andreae, *Descrizione della repubblica di Cristianopoli*, ed. a cura di E. De Mas, Napoli, Guida, 1983, p. 87.

avvicina l'utopia al realismo, in quanto accessibile a tutti e non indirizzata ai soli intellettuali; una descrizione che evita ogni esoterismo, e si rivolge al lettore col linguaggio ordinario della vita associata di un città luterana, per sostenere l'idea di un cristianesimo attivo, moderno e caritatevole.

In questo segmento della storia europea, convenzionalmente pensato come inizio della «modernità», l'utopia sembra destinata a svolgere la funzione di mezzo letterariamente efficace a molti fini, ma non più a quello di elaborare modelli dell'ottimo stato, a cui la scienza politica – da Bodin ad Althusius – offriva contributi ben più adeguati alle condizioni fortemente dinamiche e spesso drammatiche in cui si trovarono gli stati europei tra XVI e XVII secolo. Le utopie sono scritte da intellettuali umanisti o scienziati, non da intellettuali di formazione giuridica. Infatti, come forma comunicativa altamente plasmabile, l'utopia comincia a esplorare tutte le articolazioni permesse dallo stato delle conoscenze, anzi diremmo quasi a prenotarsi per assorbire via via tutte le nuove, sino alla metamorfosi da strumento politico a strumento intellettuale polimorfo. Proprio per la sua adattabilità a rappresentare sia immagini simboliche di aspirazioni politico-morali, sia concreti aspetti della rivoluzione scientifica, la forma-utopia è adottata da Bacone per disegnare una realistica organizzazione del lavoro scientifico come la Casa di Salomone, in tutto corrispondente alle tesi innovative del *De augmentis scientiarum*. L'editore della pubblicazione postuma della *Nuova Atlantide* scrive nella presentazione dell'opera che «Sua Signoria pensava di inserire in questa favola un sistema di leggi o dello Stato migliore»<sup>23</sup>, ma prevedendo che sarebbe stata cosa lunga (e io direi anche difficile) aveva preferito concentrarsi sul disegno di un meraviglioso collegio dedicato alla scienza e alle opere dell'uomo<sup>24</sup>. Keplero nel *Somnium* utilizza gli stilemi utopici

---

<sup>23</sup> F. Bacon, *La nuova Atlantide*, in *Opere politiche*, a cura di E. De Mas, Torino, Utet, 1971.

<sup>24</sup> Ivi, p. 781.

per un viaggio essenzialmente astronomico sulla luna. Viaggi cosmici come quelli di Godwin e Cyrano de Bergerac, sulla luna e sul sole, sono in gran parte esercizi letterari attorno alla nuova astrofisica galileiana. Il filone scientifico-filosofico non farà che irrobustirsi nel secolo XVII, mostrando quanto l'investimento utopico in riforme politiche e sociali si fosse parallelamente indebolito rispetto al realismo della rivoluzione scientifica.

Il secolo XVII appare veramente scisso nella storia dell'utopia. Da un lato, lo strumento letterario consolidato e versatile quale si era dimostrato a partire da *Utopia* di More non sembra più interessato a disegnare una società giusta ed eguale, ma piuttosto ad esprimere un sostanziale scetticismo sulla natura umana. Guardando alla costellazione delle utopie libertine di età barocca, da Cyrano a Veiras, da Foigny a Gilbert e Fontenelle, è ragionevole considerarle come l'approdo – eclettico, irriverente, letterariamente alla moda – a un territorio fantastico dove l'utopia ha in realtà rinunciato alla sua prima condizione di esistenza: la fiducia nella perfettibilità della natura umana e della società. L'uomo è rappresentato come un essere fondamentalmente deforme: in Cyrano è considerato dai lunari come una scimmia; per Sorbière le bestie sono migliori degli uomini; gli Australiani di Foigny sono ermafroditi; per Swift gli uomini sono degli «yahous», sorta di scimmie aggressive, infide e vendicative, tenute alla larga sull'isola dei cavalli sapienti per la loro pericolosità<sup>25</sup>. Il romanzo utopico libertino rispetta nelle descrizioni i canoni del più verosimile realismo. Eppure è anche il veicolo di un'irrimediabile sfiducia nell'utopia, perché mentre ne adotta tutti i caratteri estrinseci per usarla come strumento di espressione filosofica, dichiara il proprio scetticismo sulla possibilità della filosofia di cambiare

---

<sup>25</sup> Cfr. Cyrano de Bergerac, *Les états et empires de la Lune* (1648); S. Sorbière, *Discours sceptiques* (1656); G. Foigny, *La Terre australe connue* (1676); J. Swift, *Gulliver's Travels* (1726).

il mondo. Il racconto utopico diventa così mera evasione e specchio illusorio dell'unico mondo possibile, quello dominato dalle passioni immutabili dell'uomo. È un ciclo che culmina nei *Viaggi di Gulliver* di Swift, immaginati da un lettore attento di questa letteratura, con il quale si fa iniziare, non a torto, il ciclo della *distopia*<sup>26</sup>.

Laddove, invece, come nell'Inghilterra della rivoluzione, il bisogno di orientarsi nel presente produce una fortissima espansione del pensiero politico in tutte le sue forme espressive<sup>27</sup>, ritroviamo un ben diverso atteggiamento morale. Baczkó, il grande interprete della storia dell'utopia, ha parlato di epoche calde e di epoche fredde nella sua storia<sup>28</sup>. Si può dire che le epoche calde sono anche quelle in cui le utopie sono più realistiche? Direi di sì, ma nel senso che nei tempi della ribellione e dell'entusiasmo, è l'elemento messianico dell'utopia a diventare improvvisamente possibile entro il mondo reale, da remoto che era nel tempo e nello spazio. Il tempo non è più attesa indefinita, ma il presente (Levellers, Winstanley). Il viaggio non più immaginario, ma con una meta possibile (*Pilgrim Fathers*). Nasce in questo modo la ricerca materiale di una Nuova Gerusalemme, ma non necessariamente l'annullamento della distanza che continua a separare l'idea di un mondo totalmente rigenerato e la realtà. Questa distanza è solo sospesa. Finita la rivoluzione, Harrington, in *Oceana*, fa uso dell'utopia nella ricerca di un adeguata forma di governo politico per l'Inghilterra, rivolgendosi soprattutto al modello veneziano<sup>29</sup>, mentre, arrivando nel continente americano, i padri pellegrini guardano al proprio esperimento come ad

---

<sup>26</sup> Cfr. B. Baczkó, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979, p. 43.

<sup>27</sup> Ch. Hill, *The world turned upside down. Radical ideas during the English Revolution*, New York, Penguin Books, 1986.

<sup>28</sup> B. Baczkó, *L'utopia*, cit., p. 7.

<sup>29</sup> J. Harrington, *La Repubblica di Oceana*, a cura di G. Schiavone, Torino, Utet libreria, 2004.

un compito da svolgere alla vista di tutti, per essere poi imitato, come una città sulla collina<sup>30</sup>.

Viene fatto di osservare, proseguendo verso il fertile utopismo del Settecento, che in utopia, nella sua dimensione senza tempo, come nella natura, nulla si crea e nulla si distrugge. Così, se vogliamo, il secolo dei Lumi, diffidente verso lo spirito profetico, riprende un collaudato genere filosofico-politico per la funzione antica e ragionevole di «modello», lasciando il viaggio immaginario al suo ruolo di veicolo di filosofie morali ed evasione letteraria. I *philosophes* dettero poco credito al più visionario degli utopisti, Dom Deschamps. I cinque volumi del *Vray système* rimasero manoscritti, ma il benedettino aveva cercato di presentare e discutere la sua radicale utopia con i maggiori filosofi del suo tempo, a cominciare da Rousseau. Non poteva trovare accoglienza, perché era ben distante dal riformismo pratico degli illuministi: per lui la società nuova si poneva in una dimensione meta-storica e si sarebbe realizzata in virtù della sola evidenza della Verità, con la guida di un gruppo di iniziati<sup>31</sup>. Montesquieu, Voltaire. Casanova, Sade, Diderot e tanti altri scrissero delle microutopie, come *divertissement*, o in chiave morale, seguendo il filone filosofico e letterario che contrapponeva la virtuosa e pacifica vita delle popolazioni allo stato di natura rispetto alla violenza, all'ingordigia e allo sfruttamento degli Europei.

Dal punto di vista della nostra indagine, l'utopia come genere rimane agli antipodi di ciò che gli illuministi pensavano come realismo politico, ma il clima in cui scrissero alcuni degli autori più importanti dimostra che anche l'utopia poteva essere uno strumento dei Lumi. Intanto nell'età delle riforme, la distanza temporale che poteva dividere la concezione e la realizzazione di un modello ideale si era notevolmente ridotto. Persino

---

<sup>30</sup> T. Bonazzi, *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana*, Bologna, Il Mulino, 1970.

<sup>31</sup> Su Deschamps: Baczkó, *L'utopia*, cit., cap. III, pp. 109-46.

utopie retrospettive, come *Les aventures de Télémaque* di Fénelon e i *Dialoghi di Focione* di Mably erano in realtà proposte di riforma. Altri scritti che consideriamo utopie in quanto dell'utopia hanno il carattere dell'anticipazione riformatrice, ebbero direttamente una forma-progetto. *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713) dell'abate di Saint-Pierre non era certo l'opera di un visionario, ma del segretario di un diplomatico che aveva partecipato alle negoziazioni per la pace di Utrecht<sup>32</sup>. *Code de la nature* è il titolo dell'utopia comunistica molto più radicale di Morelly, che peraltro non pensava ad una prossima realizzazione. Mably, invece, guardava già agli stati generali a venire (*Des droits et des devoirs du citoyen*), mentre Mercier, l'iniziatore dell'ucronia, vedeva la Parigi dell'anno 2240 come una città progredita, nell'urbanistica, nella giustizia, nell'economia, nei trasporti, nella cultura, nei costumi e nel governo: insomma nella «pubblica felicità». Mercier non faceva, in sostanza, che situare nel futuro i risultati di un programma riformatore largamente condiviso dagli intellettuali illuministi.

Sul rapporto tra utopia e rivoluzione è difficile dire qualcosa di più di Baczko<sup>33</sup>. Per il nostro tema è pertinente il fatto che l'universo simbolico della rivoluzione – dall'urbanistica alle feste, dal calendario al linguaggio – sia chiaramente sovrapponibile a quello dominante nelle utopie<sup>34</sup>. Ma, ha scritto Baczko, «Le utopie non hanno né previsto né predetto la rivoluzione e gli utopisti non sono affatto dei 'prerivoluzionari' o dei 'precursori' della rivoluzione». Le utopie sono parte dell'immaginario sociale e la rivoluzione «conferisce un nuovo slancio e un dinamismo

---

<sup>32</sup> Su Saint-Pierre: S. Gregori, *L'enfance de la science du gouvernement. Filosofia, politica e istituzioni nel pensiero dell'abbé de Saint-Pierre*, Macerata, EUM, 2010.

<sup>33</sup> B. Baczko, *L'utopia*, cit., cap. IV, pp. 223-49 (calendario); V, pp. 252-304 (le feste), VI, pp. 350-442 (l'urbanistica).

<sup>34</sup> M. Ozouf, *La fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1976; J. Starobinski, *1789. Les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, 1979.



particolare all'immaginario»<sup>35</sup>, di cui anche le utopie sono portatrici, e portatrici influenti, grazie alla loro potenzialità divulgativa. Le utopie acquistano «realismo» quando, soprattutto nella fase iniziale della rivoluzione, offrono idee-guida coerenti con le speranze collettive<sup>36</sup>: ad esempio, l'idea della legislazione come edificazione di una società interamente rinnovata, o il modello della repubblica romana idealizzata – proprio di utopie come quelle di Mably, Morelly e Mercier – che fu anche la scelta dei rivoluzionari<sup>37</sup>. Non si può dire, perciò, che l'utopia si realizzi nella rivoluzione, per il fatto che l'avvenimento eccede la scrittura utopica, anche se ne adotta la simbologia allusiva alla rigenerazione radicale della Città. È certo, invece, che l'evento rivoluzionario deve considerarsi una cesura irreversibile in tutti i campi del pensiero politico europeo e quindi un nuovo grado zero della stessa utopia.

Dopo la rivoluzione, nell'utopia non è più centrale il modello politico del governo, ma quello della società. Dell'utopia tradizionale si conserva (anzi diventa anche una garanzia di sopravvivenza) la condizione dell'isolamento e il valore dell'armonia, e certamente anche lo spirito profetico. Il grandioso disegno futuribile di Fourier nella *Teoria dei quattro movimenti* differisce dal millenarismo per la cronologia dei periodi, non per la certezza dell'imminenza di una svolta positiva verso la felicità sociale, perché per Fourier l'umanità si trovava giusto verso la fine del periodo dell'infanzia e alle soglie dell'«aurora della felicità»: l'avvento delle «sette progressive» era imminente, mentre la fine del mondo sarebbe avvenuta dopo ottantamila anni. Per costruire le comunità sociali, i falansteri, dove si sarebbe spontaneamente realizzata l'armonia, grazie alla libera e positiva espressione delle passioni, occorreva solo una spinta, l'investimento di qualche ricco filantropo, cui dette, invano,

---

<sup>35</sup> B. Bacsko, *L'utopia*, cit., pp. 455-57.

<sup>36</sup> Ivi, p. 457.

<sup>37</sup> F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., p. 30; M. Ozouf, *La fête*, cit., p. 460.

appuntamento tutti i giorni a mezzogiorno. Oltre la profezia, saranno la scienza e il progresso, per le scuole socialiste del primo Ottocento, a scandire il passaggio ad una vita nuova (Saint-Simon, *L'industrie, L'organisateur, Le nouveau christianisme*); ovvero una forma di apocalittica cristiana, come in Lamennais, o uno spirito anabattistico come in Weitling, per annunciare l'avvento della pace, della giustizia sociale e della fraternità universale.

In realtà, il socialismo del primo Ottocento aveva annullato ogni distanza dall'utopia e ne aveva posto in primo piano l'attesa di un mondo nuovo, come un elemento non più di speranza, ma di certezza, per via di un processo oggettivo della storia. La critica di Marx e Engels al socialismo «utopistico» si basa appunto sulla convinzione che il vero processo storico con si può fondare su fragili esperimenti di comunità ideali, che applicano idee di verità e di giustizia assolute, ma diverse per ogni caposcuola, bensì sull'azione rivoluzionaria del proletariato industriale. Erano due nozioni di realismo antitetico, anche se entrambe ispirate dall'idea di un processo storico oggettivamente in atto. Gli animatori dei tanti esperimenti comunitari che caratterizzano il fervido Ottocento coltivano, invece, la certezza che, mutando le condizioni di esistenza, la naturale sociabilità dell'uomo avrebbe spontaneamente accelerato il processo rigeneratore. Ci sono le comunità progettate (il *Falansterio* di Fourier) o realizzate (*Icaria* di Cabet, *Réunion* di Considérant, *New Harmony* di Owen e le colonie oweniane negli Stati Uniti, il *Familisterio* di Godin). Molte di esse ebbero una vita breve e controversa. L'esperienza di Cabet è quella più indicativa del passaggio da un'utopia formale – con specifico riferimento a More e scritta secondo lo schema classico del viaggio-approdo nell'isola-incontro con la guida e visita della città – a una rappresentazione fortemente condizionata dallo spirito modernizzatore; tanto che la sua Icaria descritta assomiglia molto alla Parigi che pochi anni dopo sarebbe stata trasformata da Haussmann. Alla

vigilia della rivoluzione del '48 l'ansia di realismo che animava Cabet lo spinse a decidere per una sperimentazione diretta in America di sette colonie comuniste, che durarono alcuni anni, ma furono afflitte da rivalità e scissioni. L'armonia comunitaria era l'obbiettivo delle colonie, ma era anche la condizione perché si formassero e potessero sopravvivere. L'annullamento della distanza tra progetto utopico e realtà espone l'utopia ad una verifica impietosa: filantropia, solidarietà e fratellanza debbono fare i conti con la passione umane e perciò non possono sopravvivere se non in comunità isolate, chiuse e obbedienti alla dottrina dei fondatori, o al carisma di *leaders* avventurosi, come *Nuova Australia* di William Lane<sup>38</sup>.

Progresso scientifico, nuova urbanistica, tecnologia, modernizzazione entrano nella immaginazione utopica in maniera determinante: prima come orizzonte positivo del progetto anticipatore, come in *Icaria* di Cabet, o *Looking Backward. 2000-1887* di Bellamy, poi come denuncia dell'alienazione umana nella società industriale e progetto di recupero di un corretto rapporto con la natura, di valorizzazione dell'arte e della creatività del lavoro. *News from Nowhere* di William Morris (1891), scritta in polemica con Bellamy, è l'utopia gentile di un luogo in cui l'eguaglianza non si realizza a scapito della libertà, dove non vi sono autorità, proprietà privata, moneta, e tutto si discute in libere assemblee. Morris, per quanto fosse un militante socialista, non pensava a un progetto di immediata realizzazione, ma ad un fine a cui tendere, ad un obbiettivo per cui lavorare. Il realismo dell'utopia come progetto sperimentale si vela prima di qualche scetticismo con il fallimento della rivoluzione del '48, poi si incrina alla luce degli effetti nefasti della società industriale, infine si spezza dinanzi al ben più duro realismo delle teorie

---

<sup>38</sup> Cfr. H. Holloway, *Heavens on Earth. Utopian Communities in America (1680-1880)*, London, Turnstile Press, 1951; J.-Ch. Petitfils, *La vie quotidienne dans les communautés utopistes du XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1982.

darwiniane. Infatti, i romanzi di fantascienza (Verne, Wells) utilizzano la forma-utopia per disegnare il profilo di società future ben poco rassicuranti<sup>39</sup>. A Wells si deve una serie di opere, da *La macchina del tempo* a *La guerra dei mondi* e *Una moderna utopia* (1905), che dal darwinismo ricavano uno sguardo tutt'altro che ottimistico sul futuro dell'umanità (peraltro destinata a scomparire alla fine del tempo). In Wells non c'è nessuna fiducia nella naturale bontà dell'uomo, e la sua «utopia» prevede una società divisa in classi genetiche, che annunciano quelle ben note di Aldous Huxley in *Brave New World* (1932).

L'approdo nella distopia è l'inevitabile costo che l'immaginazione anticipatrice paga al realismo pessimistico sulla natura umana.

La distopia del '900 è tuttavia fortemente condizionata dalle vicende del drammatico secolo breve, sia negli scrittori come Zamiatin, Huxley, Orwell, sia nei critici dell'utopia come Mumford, Popper, Cioran, che hanno come obiettivo i regimi politici totalitari e vedono comunque nella società di massa, nella tecnicizzazione, nella sottomissione a poteri incontrollabili l'eclisse della libertà, della verità, dell'umanità, in nome della felicità/ragione di cui si nutre il progetto utopico della città ideale. Il ciclo dell'utopia come forte connotato della modernità si è in effetti concluso, come argomenta Cacciari in pagine molto belle e appassionante sul «principio speranza» di Bloch e *Storia e coscienza di classe* di Lukàcs<sup>40</sup>, ma ciò non impedisce che si ripresenti come modalità ineliminabile di pensare il futuro, senza più la *ybris* di prefigurare né l'idea di perfezione, né un immancabile traguardo della storia. Quando l'utopia si presenta come strumento gnoseologico o insegnamento morale, non può che prescindere dal realismo. Al realismo si avvicina quando è in sostanza un progetto riformatore, che indica anche, direttamente o indirettamente, il proposito, il valore o i valori da realizzare: a seconda di questi può

---

<sup>39</sup> D. Suvin, *Metamorfosi della fantascienza*, Bologna, Il Mulino, 1985.

<sup>40</sup> M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, cit., pp. 99 e ss.

### Realismo e utopia: una variabile disarmonia

avvicinarsi/allontanarsi dal realismo. L'utopia ha comunque un suo connotato costante da esibire come risultato, dopo l'eguaglianza, dopo la giustizia, dopo la virtù, dopo la felicità, ed è l'armonia. La città o società da rinnovare non può essere pensata troppo simile alla città/società reale, con l'egoismo, la diseguaglianza, l'incertezza, il conflitto, le angosce, le passioni che la caratterizzano. Quindi l'utopia non può essere per definizione identificata né con l'irrealismo né con il realismo. Ogni volta che l'utopia si avvicina alla realtà in senso operativo, lì viene in luce il grado di realismo della previsione. Ma non si può varcare il limite della disarmonia tra utopia e realismo senza dover rinunciare all'utopia, oppure negare la realtà della natura umana. È per essere almeno un po' diversa dalla realtà, ma non così lontana da creare sgomento, che la guardiamo con ragionevole simpatia.