

LOGOS

Rivista di Filosofia

n.s. 15 (2020)



Diogene Edizioni

Napoli, 2020

Giulio Gisondi

Thomas More e la sua Utopia*

Il volume *Thomas More e la sua Utopia. Studi e prospettive*, edito da Olschki, a cura di Francesco Ghia e Fabrizio Meroi, pubblicato nella Collana dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, raccoglie gli atti del convegno, *Thomas More e la sua Utopia. Cinquecento anni dopo*, svoltosi nel novembre del 2016 presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento. L'incontro ha visto la partecipazione di studiosi come Gregoria Piaia, Fulvia De Luise, Mauro Nobile, Bruno Pinchard, Roberto Celada Ballanti, Guido Ghia, Carlo Altini, Guido Boffi, Paolo Vanini, Mauro Moschini. I testi delle relazioni tenute nel corso del convegno costituiscono l'asse portante del volume. Questo è suddiviso in due parti: una prima, dedicata alle fonti di *Utopia* e al contesto rinascimentale, e una seconda incentrata sulla fortuna di More, nonché sul suo rapporto con la modernità e la contemporaneità, sulla sua attualità o inattualità.

Il contributo che apre la prima sezione *Utopia: genesi di un capolavoro* di Piaia, è teso a ricostruire la molteplicità e la varietà non solo delle fonti accertate, ma anche delle possibili ispirazioni sottese all'opera. Oltre a Platone e alla *Repubblica*, motivo ispiratore più antico e nobile e di cui sono analizzati dettagliatamente i richiami e i riferimenti, l'autore si sofferma ampiamente su un ventaglio di possibili fonti sino ad ora poco approfondite. Tra queste, non vanno trascurati gli accenni che Piaia individua alla città ideale presenti nelle *Vite* di Diogene Laerzio, con la critica della moneta e il ruolo delle donne nella comunità, così come i riferimenti all'altro «grande 'padre' di *Utopia*» (p. 7), ovvero il Nuovo Mondo. A tal proposito l'autore mostra come More ebbe modo di sentir parlare degli abitanti delle Americhe e del loro disprezzo per l'oro, nonché di conoscere il resoconto *Quattour Americi Vespuccij navigationes* apparso a Saint-Dié nel 1506, così come la *Cosmographiae intruductio* con la riproduzione della carta geografica di Martin Waldseemüller in cui per la prima volta si attribuiva a quelle terre il nome di 'Americhe'. Piaia sottolinea particolarmente, e a ragione, l'interesse di More per le scoperte geografiche avvenute in quegli anni e la loro influenza nella genesi di *Utopia*. Se da un lato More ha posto al centro del suo romanzo filosofico il tema di un nuovo o altro mondo rispetto all'Europa,

*A proposito di *Thomas More e la sua Utopia. Studi e prospettive*, a cura di F. Ghia e F. Meroi, Firenze, Olschki, 2018.

dall'altro, egli legge i resoconti geografici con gli occhi dell'umanista e dell'appassionato del mondo antico, tanto da ipotizzare che gli Utopiani siano originari della Grecia. Ma se «Mondo antico e Nuovo Mondo sono dunque ben presenti nella genesi del capolavoro moreano» (p. 8), Piaia osserva, altresì, come «i molti padri di *Utopia* riguardino anche quel 'mondo intermedio'». Se, infatti, è certamente presente nel libro I e II un disprezzo tipicamente umanista per la scolastica e un recupero del solo mondo greco, allo stesso tempo, non poche sono le fonti medievali dei secoli XII e XIII che sembrano ispirare *Utopia*: da Giovanni di Salisbury e Giraldo di Barri, passando per Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Vincenzo di Beauvais, fino a Tommaso Occleve e Giovanni Fortescue.

Un esperimento particolarmente interessante è rappresentato dal tentativo condotto da De Luise – *Platone ispiratore di More? Perché la Repubblica di Platone non è un'utopia* – di retrodatare il concetto di utopia, pur lasciando intatta la paternità di More, per applicarlo alla costruzione platonica. Ripercorrendo le pagine della *Repubblica*, l'autrice s'interroga sulla possibilità d'individuare all'interno una declinazione del concetto di utopia. Se questo è certamente assente nel senso generico di un sogno irrealizzabile, tuttavia, sono osservabili altre sfaccettature di significato: «se si dà allora al termine di 'utopia' il significato di progetto che ancora non ha un suo luogo proprio, ma si propone di rintracciarlo e di occuparlo, Platone è evidentemente il primo dei costruttori di utopie, anzi colui che pone la produzione di un'utopia come atto inaugurale della riflessione filosofica sulla politica, anticipando in un certo senso anche l'invenzione del termine» (p. 19). L'autrice ricostruisce e sottolinea, inoltre, le assonanze e le differenze osservabili tra Platone e More. Le loro città ideali appaiono come il rovescio delle città reali, ovvero delle *antipolis*, rappresentazioni di un'alternativa alla realtà politica in atto, sempre semplicemente presenti seppur senza mai esistere in nessun luogo, *ou-topia*, *eu-topia*. Ma al contempo, e in ciò risiede una profonda differenza, se il racconto di *Utopia* lascia al suo narratore, Raffaele Itlodeo, e allo stesso More, un atteggiamento di estraneità, diverso è il caso della *Repubblica*: «la pretesa platonica è che il discorso svolto per delineare il modello di un'altra città induca a riconoscere nel paradigma un luogo così giusto da volerne fare immediatamente casa propria» (p. 22).

Dedicati ad un esame più interno ad *Utopia* sono i contributi di Nobile, *Riflessioni sull'Utopia di Thomas More*, e di Ghia, «Una volta il futuro era migliore». *Utopia e l'ottativo della storia*. L'analisi di Nobile è guidata dall'ipotesi che «l'altrove' di Utopia» (p. 32), quel luogo che è detto non esserci, *ou-topia*, sia in effetti «il luogo del meglio del politico, *eu-topia*» (p. 32). All'interno di questa prospettiva di ricerca, l'autore sottolinea che, «se davvero a non trovare più posto è quel meglio, allora ciò che non si può escludere è che l'intenzione dell'opera non sia

semplicemente quella di suggerire margini di correzione a una società deformata, né di fornirle uno specchio ora ironico, ora sarcastico del proprio degrado, ma insinuare in più il dubbio che stia ormai svanendo la possibilità che tale società continui, come in fondo sempre era avvenuto, a tornare su di sé forte di autodescrizioni elaborate nella fiduciosa ricerca dell'*optimus rei publicae status*» (p. 32). Lo studio di Ghia è, invece, rivolto a ripercorrere suggestivamente il tema del non-luogo, *Nusquama*, dal latino 'nusquam', in nessun luogo: questo il titolo iniziale dato da More all'opera, come si evince da una lettera ad Erasmo da Rotterdam. *Nusquama*, poi sostituito dal neologismo greco *Utopia*, «passando forse per un intermedio *Udepotia* – calco greco, dall'avverbio *oudepoti*, "in nessun luogo", di *Nusquama*» (p. 55). Come sottolinea l'autore *Utopia* può essere inteso sia come *Eutopeia*, ovvero, l'«ottimo luogo», sia come *Outopeia*, il «non luogo»: «*Utopia* sarebbe, quindi, l'«ottimo luogo che non si trova in nessun luogo». Allo stesso modo, appare particolarmente suggestiva anche la proposta di rileggere *Utopia* partendo dalla fine e dall'avverbio *utinam* che chiude l'opera e che sembra aprire ad una sorta di futuro anteriore della storia, «che dischiude lo spazio a un desiderio, a una speranza sempre e necessariamente aperta» (p. 58). L'autore distingue così cinque «declinazioni» possibili di quell'*utinam*: una prima legata alle leggi, che devono essere poche e scritte in un linguaggio semplice, in modo da non dare adito a conflitti d'interpretazione; una seconda, legata alla mitezza del diritto, che deve garantire il rispetto della dignità della persona, anche di fronte ad un reo; una terza relativa all'organizzazione del lavoro, che deve garantire un giusto equilibrio nel rapporto tra vita attiva e contemplativa; una quarta legata alla sanità, che deve essere pubblica e per tutti; infine, una quinta legata ad una concezione religiosa che riconosca la legittimità di tutti i possibili e differenti culti praticati, a condizione che convivano pacificamente tra loro.

I contributi di Pinchard, *Rabelais en utopie. Le non-savoir du Pantagruelisme*, e di Meroi, *More e Bruno: per un confronto*, sono dedicati al possibile rapporto del concetto moreano di utopia nel contesto rinascimentale e in autori contemporanei o successivi. L'analisi di Pinchard indaga ciò che lo studioso francese definisce come «l'extension réelle de l'utopie chez Rabelais» (p. 63), non limitandosi ai soli utilizzi del termine utopia, né alla sola declinazione che fa del *Pantagruel* del 1532 una sorta di prolungamento dell'*Utopia* di More. Il cosiddetto *Pantagruelisme* è una denuncia utopica dello stato di cose. L'utopia non è, dunque, giunta a Rabelais attraverso altre fonti, ma essa è la radice stessa, secondo Pinchard, della riflessione rabelaisiana, di quella forma di *non-savoir* espressa dal *Pantagruel*. Essa trasforma ogni esistenza in fenomeno ed ogni apparizione in apparenza. È questa una caratteristica profonda di una forma di sapere tipica del Rinascimento. È questa, altresì, una forma di leggerezza che, come sottolinea l'autore,

il sapere «ne retrouvera jamais à l'âge classique et qui ne reviendra que dans les jeux baroques. Mais alors l'image sera devenue représentation, et l'utopie simple pil dans la représentation» (pp. 64-65).

Lo studio di Meroi è, invece, rivolto a ricostruire un possibile rapporto tra More e Bruno, oltrepassando il semplice e frequente accostamento legato alle vicende biografiche e alla morte dei due autori in questione. Meroi individua, piuttosto, alcune interessanti analogie tematiche sino ad ora poco osservate. Una prima è, ad esempio, legata al tema della fiducia e alla difficoltà di essere creduti quando chi ascolta non è propenso a prestar fede a quanto viene detto. È un tema questo presente nell'*Utopia*, seppur non in maniera centrale, e che costituisce un punto nevralgico della riflessione magica di Bruno. Ma oltre a questa, Meroi individua altre analogie di più ampio respiro, come, ad esempio, il tema della follia, quello dell'ozio, il rapporto tra Dio e natura e, infine, il problema religioso. Proprio quest'ultimo punto rappresenta il terreno di confronto più interessante. Se, da un lato, «la religione degli Utopiani non ha proprio niente a che fare con quella di Bruno» (p. 84), dall'altro, «delle analogie sono innegabili. Non sono pochi, infatti, i tratti della religione di Utopia che Bruno potrebbe senz'altro sottoscrivere; che anzi appartengono strutturalmente alla sua concezione filosofica del religioso e, anche del divino» (p. 85). Tra questi sono da segnalare, ad esempio, i riferimenti di More alla religione eroica dei Romani, punto centralissimo del discorso bruniano dello *Spaccio de la bestia trionfante*, o ancora il tema di una religione e di un Dio che quasi si confonde alla stessa natura. È questo il tema della tolleranza, della pluralità e della convivenza pacifica di diverse forme di religione, che devono apportare un'utilità pratica alla comunità e non essere fonte di intolleranza e di conflitto, prospettiva questa che unisce idealmente due autori come More e Bruno. Infine, come acutamente osserva Meroi, è nella «tensione tra sguardo utopico e istanze realistiche» che sembra rafforzarsi ancor più «il legame che in vario modo unisce – nonostante le molte, indubbie differenze – More e Bruno, l'inizio e la fine di quel secolo straordinario che fu il Cinquecento» (p. 92).

Proprio il primo dei contributi della seconda sezione, «*A men che in questa varietà di religioni non ci sia anche qualche cosa che dà gioia alla sua imperscrutabile volontà*». *Thomas More nella tradizione dei dialoghi religiosi* di Celada Ballanti, richiama il tema dell'ideale continuità rintracciabile in una stessa considerazione delle religioni, dal *De pace fidei* di Nicolò Cusano (1453) al *Colloquium in Heptalomeris* di Jean Bodin (1593-1596) e che vede l'*Utopia* di More come uno dei momenti centrali. Secondo l'autore, tra la caduta di Costantinopoli nel 1453 e la conversione al cattolicesimo di Enrico IV nel 1593, vi è una continuità nella riflessione sul problema della religione, della sua funzione, nonché sulla necessità dell'ecumenismo e dell'accettazione della pluralità e della differenza delle forme di culto

che accomuna Cusano, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Erasmo, More, Bruno e Bodin. «Ora, nell'orizzonte di simile coordinata, è possibile inquadrare il tema *religioso* e *interreligioso* presente nell'*Utopia*» (p. 99), cioè, in quella prospettiva ermeneutica che pone la struttura dogmatica di una religione in seconda linea rispetto alla sua funzione civile, che tace, in altre parole, sul problema della *vera* religione. Tema questo particolarmente presente nella 'favola dei tre anelli' contenuta in *Nathan il saggio* di Gotthold Ephraim Lessing, citato da Celada Ballanti e al centro del contributo di Guido Ghia, *Un Italo-deoassiano. Lessing e la 'piccola utopia' dei cristiani senza Bibbia*. In questo studio l'autore ricostruisce ed analizza la reinterpretazione svolta da Lessing del dogma luterano della *sola scriptura*. Questo è pensato non come l'esaltazione della Scrittura ritenuta l'unica fonte attendibile di fede, ma come il tentativo di sottrarla al processo di critica storica, ovvero al tempo e alla storia. Ricorrendo alla distinzione paolina tra lettera e spirito della Scrittura, ovvero tra ciò che nel testo si dice e ciò che tramite il testo si vuol dire, Lessing intende «salvare la Bibbia dalla sua decadenza [...], stabilire un'eterogeneità del contenuto biblico per guadagnare l'idea di una ispirazione del testo non omogenea, ma graduata e selettiva [...]. La soluzione di quest'*impasse* può essere data solo facendo ricorso proprio alla distinzione tra lettera e spirito della Bibbia e dicendo che questa lettera non è lo spirito così come la Bibbia non è la religione» (p. 111). La 'piccola utopia' di Lessing risiede, dunque, secondo l'autore, come nel caso di *Utopia* di More, nel tentativo di ripensare un cristianesimo senza Bibbia, ovvero di rifondare la religione non sulla monoliticità della Scrittura e della teologia dogmatica, bensì sul sentimento, su di un 'cristianesimo senziente' ispirato da un principio di tolleranza. Se «non ci sono dati certi che possono attestare (ma neppure escludere) una conoscenza di Lessing di *Utopia* di Thomas More» (p. 113), in questa concezione della religione sembra essere ravvisabile proprio un'ispirazione moreana.

Dedicato ad un'approfondita ricognizione delle interpretazioni e delle letture di *Utopia* è il contributo di Altini, *Nusquama, o la fortuna di Thomas More nella filosofia politica del Novecento*. Partendo dalla constatazione della pervasiva presenza e della fortuna del termine utopia nella filosofia, nella letteratura, nella religione, nella politica nonché nelle arti, l'autore s'interroga sull'accezione con cui nel corso del Novecento ci si è riferiti a tale concetto; se si è, cioè, trattato effettivamente del modello elaborato da More e su quale ruolo questi abbia avuto nella costruzione concettuale delle utopie della seconda modernità. In una prospettiva storico-storiografica e passando attraverso Benjamin, Popper, Ricoeur, Croce, Cassirer, Schmitt, Habermas, nonché attraverso le formulazioni marxiste di Bloch e Mosca, Altini ci mostra come il concetto moreano di utopia abbia poco a che vedere con quello coniato nel corso del Novecento da

questi autori e, allo stesso tempo, come abbia subito una profonda alterazione rispetto alla sua origine cinquecentesca. «Seppur profondamente presente in questi autori, l'utopia di More non ha avuto una particolare importanza nell'elaborazione delle utopie novecentesche» (p. 132). E la ragione profonda di questo mancato incontro è «individuabile nel cambiamento di paradigma dell'utopia tra la prima e la seconda modernità: da Eden collocato in un luogo distante geograficamente ma presente, l'utopia diventa un progetto per il futuro da realizzarsi nel corso storico» (p. 133). In altre parole l'utopia si fa filosofia della storia, temporalizzazione e storicizzazione, non più spazio di un discorso utopico. Punto quest'ultimo che sottolinea anche Boffi nel suo contributo, *Ceci n'est pas une utopie*, laddove osserva come le «due prospettive complementari» (p. 143) di *Utopia*, quella cioè spaziale e quella temporale, «hanno conformato le principali direttrici genetiche del pensiero utopico moderno» (p. 143).

Di particolare interesse sono anche i due contributi che chiudono il volume, quello di Vanini, *Tommaso Moro e il mondo alla rovescia. Le maschere di Utopia*, e quello di Moschini, *Sulla 'attualità'/'inattualità' dell'Utopia di More*. Il primo è incentrato su di una lettura del testo moreano come il racconto di «un'isola in cui l'ideale carnevalesco' di una società senza classi viene realizzato attraverso la più 'sobria' e la più 'platonica' delle costituzioni possibili» (p. 159), ovvero l'abolizione della proprietà privata e del denaro. In altre parole, *Utopia* equivarrebbe alla rappresentazione del rovesciamento sociale tipico del carnevale, nonché di quel tempo instabile e precario della festa, che può durare solo qualche giorno e non di più, in attesa di ritornare al lavoro: «come una domenica metafisica, che non farebbe altro che preannunciare il ritorno dell'ennesimo "lunedì della storia"» (p. 166). Il secondo contributo interroga, invece, l'essere ancora presente' dell'*Utopia* nella contemporaneità: se sia o meno ancora il tempo di «ascoltare e credere nelle narrazioni di terre lontane dove è possibile ritrovare quella immagine di un uomo che serenamente lotta per comprendersi e comprendere i suoi limiti, per vincerli con le armi di una virtù che discende dalla sentita 'unione delle cose umane e divine' e dalla capacità di mettersi in discussione senza paura, di udire la verità» (p. 169). È una questione centrale e cruciale e da cui emerge tutta la potenza di *Utopia* e la capacità, in quanto 'classico', di continuare ad interrogarci.

Proprio quest'ultimo rappresenta uno dei maggiori meriti sia dello studio di Moschini, sia dell'intero volume: quello di suscitare una necessaria e proficua riflessione non soltanto sulla genesi di *Utopia*, ma sul suo essere ancora viva oggi, sulla sua capacità di continuare a parlarci, a interrogarci, nonostante i suoi cinquecento anni. Questo volume risulta, dunque, uno strumento importante ed utile a qualunque analisi ed approfondimento del tema dell'utopia e dell'opera di Thomas More.