

Gustavo Adolfo Nobile Mattei

«Cieli nuovi e terra nuova».
Figure dell'avvenire nel prisma dell'utopia
A proposito di *Immaginare il futuro del diritto*.
Narrazioni utopiche, distopiche e ucroniche

«New heavens and a new heart».
Shapes of the future in the prism of the utopian thought.
About Immaginare il futuro del diritto.
Narrazioni utopiche, distopiche e ucroniche

SOMMARIO: 1. Un libro, undici visioni - 2. La culla dell'umanità - 3. In attesa di *Qualcos'altro* - 4. Di nuovo, verso l'antico - 5. Verso il mondo nuovo - 6. Il presente tra nuove utopie e critica distopica - 7. Per concludere

ABSTRACT: In its multiple interpretations, utopia represents one of the most characteristic manifestations of the Modern political thought. Developing indications from a recent book, this essay recognises within this literary genre the existence of two different strands and questions their persistent relevance.

KEYWORDS: Utopia, Revolution, Progress.

Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
νούσων τ' ἀργαλέων, αἶ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.

Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 90-92

*Calos novos et terram novam
et non erunt in memoria priora.*

Is LXV, 17

1. *Un libro, undici visioni*

Le seguenti riflessioni traggono spunto da un libro fresco di stampa, a cura di Giovanni Rossi, Daniele Velo Dalbrenta e Cecilia Pedrazza Gorlero. Col titolo accattivante *Immaginare il futuro del diritto. Narrazioni utopiche, distopiche e ucroniche*, esso si proietta nella dimensione onirica di un ordinamento ipotetico, che regge le dinamiche di un mondo 'altro' ma, in fin dei conti, non impossibile. Gli undici contributi raccolti – differenti per oggetto, impostazione metodologica e punti di vista – costituiscono altrettante variazioni sul tema: ne risulta un volume stimolante, plurale e sicuramente scorrevole. Esso costituisce il secondo numero di *Ius in fabula. Collana di studi su diritto e arti* e sviluppa gli interventi di un fecondo convegno veronese del dicembre 2016. Anche in questa occasione, il dialogo tra scienza giuridica e saperi umanistici si mostra opportuno e schiude prospettive altrimenti inaccessibili a chi si arrocca nei tecnicismi disciplinari.

Invero, ben prima che sull'onda dell'esempio statunitense attecchissero anche nel nostro Paese gli studi di *Law and Literature*, nel corso del I Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto uno studioso del pensiero politico come Luigi Firpo aveva richiamato l'attenzione dei giuristi sul tema dell'utopia, il cui successo letterario nel sec. XVI va inteso come tassello della montante polemica antigiusprudenziale. Le poche pagine confluite negli atti sintetizzavano un complesso itinerario di ricerca che già si era soffermato sulle figure di Campanella ed Agostini¹. Per formazione, anche Firpo era un giurista; eppure, dopo quel memorabile intervento, l'argomento non sembra aver suscitato particolare interesse nella storiografia del diritto, ricevendo maggiore spazio nella ricerca politologica. Questo libro, evidentemente, non intende

¹ L. Firpo, *Sfiducia nel diritto e riforma delle leggi nell'utopismo del Cinquecento*, in *La Storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto*, Firenze 1966, pp. 459-467. Cfr. anche Id., *L'utopismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, III, Torino 1987, pp. 811-888.

rimediare alla lacuna proponendo una rassegna completa ed ordinata delle opere di taglio utopico – del resto, è già disponibile un’agile sintesi apparsa nella collana *Lessico della politica*² – ma effettua un carotaggio su singoli aspetti analizzati con la sensibilità dello storico o filosofo del diritto.

Da parte mia, vorrei proporre un percorso che si snoda attraverso alcune tappe fondamentali, suggerendo un’interpretazione personale della parabola utopica a partire dalle sollecitazioni provenienti da questo volume. Le dicotomie natura/cultura, nostalgia/progresso, rivoluzione/riformismo fungeranno da chiavi di lettura per inquadrare meglio due declinazioni differenti di questo genere narrativo. Accanto ad esse, il cerchio e la retta come metafore per indicare l’alternativa fra due opposte concezioni della storia³.

2. *La culla dell’umanità*

Oh, tutto esattamente come da noi, ma sembrava che ogni cosa brillasse di una luce festosa (...) Il carezzevole mare color smeraldo sciabordava quietamente contro le rive, lambendole con un amore evidente (...) E, finalmente, scorsi e riconobbi gli abitanti di quella terra felice (...) I figli del sole, i figli del loro sole – oh, com’erano belli! Non avevo mai visto sulla nostra terra una simile bellezza in un essere umano. Forse soltanto nei nostri bambini nei primissimi anni della loro infanzia si può trovare un lontano e pallido riflesso di quella bellezza. Gli occhi di quegli esseri brillavano di una vivida luce. I loro volti risplendevano di intelligenza e di una sorta di consapevolezza compiuta e serena, ma erano volti allegri; nelle parole e nelle voci di quelle persone echeggiava una gioia fanciullesca. Oh, compresi immediatamente tutto, tutto, fin dal primo sguardo! Quella era una terra non lordata dal peccato, su di essa vivevano persone che non avevano peccato, e

² V.I. Comparato, *Utopia*, Bologna 2005. Con una prospettiva parzialmente diversa ma complementare G. Minois, *Storia dell’avvenire. Dai profeti alla futurologia*, Bari 2007; Id., *La ricerca della felicità. Dall’età dell’oro ai giorni nostri*, Bari 2010.

³ Naturalmente, tali categorie rivestono una funzione meramente esemplificativa e non vanno intese come strumenti infallibili. La fantasia dello scrittore può ben attingere ad ispirazioni diverse, talvolta contraddittorie, e partorire un ibrido di difficile collocazione. Ciononostante, ond’evitare una rappresentazione indifferenziata di un fenomeno culturale tanto vasto, sembra utile ricorrere ad una griglia concettuale che funga da bussola. Come si vedrà, le due declinazioni dell’utopia mostrano numerosi punti di contatto, eppure si ispirano a logiche ben diverse. Anche il cerchio e la retta sono solo segni per raffigurare il tempo che scorre, tanto che non son mancate proposte alternative. A ben vedere, però, sia la storia a spirale che quella dialettica non sono che compromessi tra queste due metafore.

vivevano in un paradiso simile a quello nel quale avevano vissuto, secondo le tradizioni di tutta l'umanità, anche i nostri progenitori⁴.

C'è stato un tempo, o forse un luogo, nel quale eravamo felici. Un tempo remoto, un luogo lontano che affiorano sbiaditi alla memoria, ma il cui bagliore rievoca con suggestione irresistibile la nostalgia di un'innocenza smarrita. Era l'infanzia del mondo, la mite stagione dove ogni frutto era dolcissimo e la meraviglia dell'uomo gioiva alla vista di una natura amica ed armoniosa. Dov'è finita l'età dell'oro, ricordo custodito nell'immaginario di ognuno? E, soprattutto, è esistita davvero o si tratta di un archetipo mitico, proiezione di un desiderio tanto diffuso da rappresentare una costante antropologica?

L'«uomo ridicolo» di Dostoevskij non ha dubbi, perché ha potuto vedere quella realtà trasfigurata proprio come il filosofo di Platone ha riconosciuto l'ἀλήθεια, relativizzando le ombre nella caverna. Per questo, nonostante lo scherno, predicherà che quel mondo è possibile: «perché io ho visto la verità e ho visto e so che gli uomini possono essere belli e felici senza perdere la capacità di vivere sulla terra. Io non voglio e non posso credere che il male sia la condizione normale degli uomini»⁵. Ma si tratta, appunto, del «sogno di un uomo ridicolo»: con fine ironia, lo Scrittore lascia in sospeso il lettore. Il protagonista è un altro 'idiota' in preda al delirio o è un 'folle di Dio', un eletto nella schiera dei profeti? Nelle poche pagine del racconto, si condensa tutto il dramma intellettuale di Dostoevskij, spiritualità travagliata che dagli abissi del 'sottosuolo' seppe intravedere la luce del riscatto morale. E non è un caso che perfino due personaggi destinati alla perdizione – lo Stavrogin de *I demoni* e il Versilov de *L'adolescente* – serbino l'ideale di un paradiso perduto, in tutto simile all'*Aci e Galatea* di Claude Lorraine.

La felicità è appesa ad un filo fragile, pronto a spezzarsi per il sopraggiungere di un elemento alieno e perturbatore. L'invidia, la competizione, le passioni sconvolgono la semplice bontà dell'uomo naturale. Così, anche il sogno di Dostoevskij s'increspa: il male irrompe con le sue seduzioni e si ritorce in una spirale degenerativa che pare inarrestabile.

Cominciò la lotta per la divisione, per la separazione, per la personalità, per il mio e per il tuo. Cominciarono a parlare in lingue diverse. Essi scoprirono il dolore e presero ad amarlo, erano assetati di sofferenza e dicevano che la verità si raggiunge soltanto attraverso la sofferenza. Quando essi furono diventati cattivi cominciarono a parlare di fratellanza e di umanità e compresero queste idee. Quando furono diventati colpevoli inventarono la giustizia e si prescissero interi codici per difenderla, e per far osservare i codici installarono la ghigliottina. Essi si ricordavano a

⁴ F.M. Dostoevskij, *Il sogno di un uomo ridicolo*, in Id., *La mansueta - Il sogno di un uomo ridicolo*, Milano 2011, pp. 83-84.

⁵ Ivi, p. 94.

malapena di ciò che avevano perduto e non volevano neppure credere che un tempo erano stati innocenti e felici⁶.

Dopo la malizia, subentrano lo scetticismo e il disincanto ad indurire ulteriormente i cuori. Ed è per questo che la terra ha ancora bisogno di voci profetiche che sappiano levare lo sguardo oltre il presente e risvegliare il desiderio di ritornare, finalmente, a casa.

3. *In attesa di Qualcos'altro*

La civiltà classica immagina il tempo come un susseguirsi di cicli: pertanto, l'*aurea aetas* non rappresenta soltanto uno splendido punto d'inizio ma anche la visione di una periodica ripartenza, nell'ottica dell'eterno ritorno⁷.

Il risultato finale si riconnette al suo principio. Questa visione comporta una concezione naturalistica dell'universo, che congiunge la conoscenza del mutamento temporale con quella di una periodica regolarità, costanza ed immutabilità. L'immutabile, quale anzitutto si manifesta nel movimento ordinato dei corpi celesti, aveva (...) un interesse maggiore e un significato ben più profondo di ogni progressivo e radicale mutamento. La rivoluzione è originariamente un'orbita circolare naturale, e non la rottura con una tradizione storica⁸.

A questa dinamica fatalista, che pone l'uomo in balia di forze superiori ed incontrollabili, si contrappone il racconto biblico, storia dell'amicizia difficile tra un Dio fedele e il suo popolo ribelle. Invero, anche qui ricorrono i τόποι propri della mitologia delle origini: il giardino ubertoso, la giustizia originale, la caduta, il castigo⁹. Ma la ὕβρις di Eva, pur così simile alla curiosità di Pandora, assume marcatamente i tratti del peccato di superbia; la colpa primigenia – non contentarsi di essere creati simili a Dio, ma aspirare a diventare proprio come lui – chiama in causa il libero arbitrio. L'agire umano risulta responsabile di ciò che accade, pur senza escludere l'intervento 'correttivo' di Yahweh che soccorre e castiga. Negli scritti profetici s'intravede la grande novità, l'avvento di quel messia che riscatterà Israele dalla schiavitù; in tal modo, il tempo assume una prospettiva lineare, ormai chiaramente proiettata verso la liberazione. Gli eventi

⁶ Ivi, p. 90.

⁷ *L'età dell'oro. Mito, filosofia, immaginario*, a cura di C. Chiurco, Venezia 2018.

⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 2015, p. 24. Sulla concezione ciclica propria dell'Antichità, cfr. l'interpretazione classica di M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Roma 2010.

⁹ Gn II-III.

si rincorrono, ma in filigrana si può leggere il progetto divino (*'eṣab*) che si dipana attraverso tre avvenimenti irripetibili: la creazione dal nulla, il peccato originale, la redenzione futura.

Eppure, con un approccio dissonante almeno in apparenza, il *Qoèlet* proclama la vanità dell'azione umana e l'inafferrabilità del tempo, considerando la storia come monotona ripetizione di stagioni sempre uguali (*zeman*, in greco *χρόνος*) ma anche di tempi convenienti (*'et*, in greco *καιρός*): «Ciò che è stato sarà e ciò che si è fatto si rifarà; non c'è niente di nuovo sotto il sole. C'è forse qualcosa di cui si possa dire: «Guarda, questa è una novità»? Proprio questa è già stata nei secoli che ci hanno preceduto»¹⁰. Dio «ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera (...) dal principio alla fine»¹¹. Rispetto all'inutilità degli affanni e delle domande, l'unico bene consiste nel godere serenamente di ciò che si ha.

Senonché il cristianesimo ha riconosciuto il compimento della promessa messianica in un uomo crocifisso, un Dio che entra nel tempo non per guidare la riscossa politica della nazione ma per redimere l'intera umanità soggiogata dal peccato. «Il mio regno non è di questo mondo» dice Gesù a Pilato, il quale rappresenta il massimo potere temporale¹². Ai farisei che gli chiedevano quando sarebbero maturati i tempi, aveva risposto: «Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: «Eccolo qui» o «Eccolo là». Perché il regno di Dio è in mezzo a voi!»¹³. L'ora del Regno è già scoccata, ma esso non assume le forme grandiose della dominazione: cresce silenzioso nel cuore degli uomini, «come un granellino di senapa», ed è destinato a portare molto frutto¹⁴. Cristo rifiuta, insomma, la tentazione diabolica di scambiare l'obbedienza verso Dio per «tutti i regni del mondo con la loro gloria»¹⁵. La gloria di Dio, l'unica

¹⁰ Qo I, 9-10.

¹¹ Ivi III, 11. «L'uomo, infatti, pur avendo una certa nozione del 'tempo totale' (*'ôlam*) e una 'visione d'insieme' del mondo, non riesce a comprendere (...) integralmente il progetto della creazione. È una specie di supplizio continuo che umilia l'intelligenza: da un lato pare che l'universo sia in armonia e di questo ordine si ha un'intuizione, dall'altro l'esperienza concreta fa saltare continuamente questi due presupposti e l'uomo non riesce a stendere 'dal principio alla fine' una trama sensata (...) Imprigionato in questa contraddizione tra senso e non-senso, l'uomo non ha nessuna attesa di salvezza e allora (...) deve accogliere l'unico bene possibile, le felicità disseminate nel tempo, senza pretendere di leggere in esse una soluzione alla vita né tantomeno un messaggio preciso divino»: G. Ravasi, *Qohelet. Il libro più originale e scandaloso dell'Antico Testamento*, Cinisello Balsamo 2001, pp. 149-150.

¹² Gv XVIII, 36.

¹³ Lc XVII, 21.

¹⁴ Mc IV, 31. Cfr. Mt XIII, 31; Lc XIII, 19.

¹⁵ Mt IV, 8; Lc IV, 5.

che non conosce alba né tramonto, si manifesterà alla fine dei giorni, con la ricapitolazione escatologica e la fondazione della nuova Gerusalemme.

Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più. Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Udii allora una voce potente che usciva dal trono: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il Dio-conloro. E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate.

E Colui che sedeva sul trono disse: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose»¹⁶.

Di tale città dei giusti, l'apostolo Giovanni ci offre una splendida descrizione (che fungerà, poi, da modello per l'immaginario utopico)¹⁷. Lì, la storia avrà raggiunto un punto di non ritorno. Fino ad allora, però, l'uomo è tenuto a rispettare come legittima l'autorità di Cesare, al punto da configurare la sovversione come un peccato contro l'ordine stabilito da Dio¹⁸. Il tempo che segue l'Ascensione e precede la *παρουσία* è dunque un tempo di attesa vigile ma paziente¹⁹, il tempo del 'già' e del 'non ancora' durante il quale non conviene rivoluzionare i rapporti sociali quanto trasfigurarli secondo uno spirito di carità fraterna²⁰. Su questa terra, né l'*ἐκκλησία* né tantomeno la *πόλις* possono essere trasformate in 'società dei perfetti': il male, sia nelle forme di *malum culpæ* che di *malum pænæ*, non può essere debellato. Il loglio sarà separato dal grano soltanto al momento della mietitura²¹. È un'affermazione perentoria che dovrebbe ostruire il cammino all'interpretazione gnostica e alla deriva settaria ma, com'è noto, nei primi secoli gran parte delle eresie attinsero proprio al pozzo copioso dello gnosticismo²².

Nonostante la condanna del mondo materiale, lo gnosticismo antico non sembra valicare l'orizzonte della salvezza individuale, da raggiungere tramite

¹⁶ Ap XXI, 1-5.

¹⁷ Ivi XXI, 10-27.

¹⁸ Mc XII, 13-17; Mt XXI, 15-22; Lc XX, 20-26. Per la riflessione teologico-politica medievale e moderna, sarà ancor più importante Rm XIII, 1-7.

¹⁹ Mt XXV, 1-13. Cfr. O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna 2005.

²⁰ Il tempo si è fatto breve ed il mondo è destinato a passare: più che affannarsi a cambiare il proprio stato – fosse anche quello servile! – bisogna vivere nel mondo secondo le sue leggi ma senza aderirvi nell'intimo. La veste giuridica è conservata ma va riempita con una diversa disposizione interiore: 1Cor VII, 20-27; Fm I, 15-17.

²¹ Mt XXVII, 30; Ap XXII, 11.

²² G. Lebreton-G. Zeiller, *La Chiesa primitiva*, in *Storia della Chiesa*, a cura di A. Fliche e V. Martin, Torino 1979, I, pp. 342-346.

un percorso di conoscenza. Ne risulta una certa indifferenza per la dimensione politica e giuridica, mentre l'antinomismo di alcune correnti giunge fino al rifiuto della norma morale. Rovesciare l'esistente per instaurare il mondo nuovo non è, perciò, un'istanza propriamente gnostica. Piuttosto, è un passo dell'*Apocalisse* a suggerire la possibilità di un Regno di Dio precedente al Giudizio e alla Nuova Gerusalemme: un regno millenario di pace e di giustizia dove i giusti risorgeranno per governare insieme a Cristo²³. Su questa visione, declinata in chiave politica, si appuntano le aspirazioni millenariste²⁴.

Contro questa immanentizzazione del Regno si pronuncia Agostino, il quale nella *Città di Dio* traccia le linee guida di una teologia della storia che caratterizzerà la concezione del tempo per tutto il Medioevo cristiano. Il Vescovo di Ippona riprende un'immagine già presente nella *Lettera a Diogneto*, secondo cui i figli di Dio «vivono nella carne, ma non secondo la carne. La terra è la loro dimora, ma la abitano da cittadini del cielo»²⁵. Nel trattato agostiniano questo concetto si sostanzia nella metafora delle due città:

Due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste (...) Quella cerca la gloria tra gli uomini, per questa la gloria più grande è Dio (...) L'una, nei suoi capi e nei popoli che sottomette, è posseduta dalla passione del potere; nell'altra prestano servizio vicendevole nella carità chi è posto a capo provvedendo, e chi è sottoposto adempiendo (...) Nella prima città, perciò, i sapienti, che vivono secondo l'uomo, hanno cercato i beni del corpo o dell'anima (...) Mentre si dichiaravano sapienti (...) sono diventati stolti (...) Hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore (...) Nell'altra città invece non v'è sapienza umana all'infuori della pietà, che fa adorare giustamente il vero Dio e che attende come ricompensa nella società dei santi, uomini e angeli, che Dio sia tutto in tutti²⁶.

Ad uno sguardo più attento, questa visione si pone agli antipodi del discorso utopico e ucronico. La Città di Dio non è situata in qualche luogo immaginario o in un futuro ipotetico ma è presente qui ed ora, sebbene proiettata verso l'eternità e non immediatamente percepibile: come il grano matura col loglio, così la *civitas Dei* convive con la *civitas diaboli* (senza peraltro coincidere con le istituzioni ecclesiastiche o secolari). La separazione avverrà alla fine di tempi; fino ad allora – anche se Cristo ha già vinto il mondo²⁷ – nessuna delle due

²³ Ap XX, 1-6.

²⁴ Sulla quali, cfr. L. Pellicani, *Millenarismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma 1996, V, pp. 692-701.

²⁵ *A Diogneto*, Milano 2008, cap. V, 8, p. 31.

²⁶ A. Agostino, *La città di Dio*, Milano 2015, lib. XIV, cap. 28, pp. 691-692.

²⁷ Gv XVI, 33.

annullerà l'altra e non sarà possibile distinguerne i cittadini²⁸. Agostino descrive il cristiano come *homo viator*: attraversa i sentieri di questa terra, ma è diretto altrove. Lungo il cammino potrà cadere innumerevoli volte, perché la storia della salvezza non è l'ingresso trionfale di Dio nel tempo, né la grazia annulla il libero arbitrio²⁹. I fatti si susseguono, con la loro specificità, in modo irrevocabile ma non predeterminato da alcuna legge dell'evoluzione; la loro irrevocabilità non esclude la possibilità di una reazione contraria, mentre la loro specificità non esclude la presenza di alcune costanti. Il bene e il male continueranno a combattersi continuamente fino all'ultimo.

La battaglia per la salvezza si consuma nel cuore di ognuno e le vicende umane sono scandite da una serie di scelte individuali; ma, a livello macroscopico, si deve credere che la Provvidenza sappia guidare il corso degli eventi, riuscendo a ribaltare l'azione malvagia e a ricavarne un esito positivo ed inatteso: «Dio si serve in bene anche degli iniqui e tutto concorre al bene di coloro che amano Dio»³⁰. È una certezza che si radica nella teologia paolina³¹. Infatti, Egli tesse l'ordito e la trama intrecciando in modo imprevedibile i singoli fili. In questo modo, l'Ipponate ha assicurato un senso complessivo alla storia: ma esso tende a sfuggire ad uno sguardo troppo ravvicinato, e comunque va colto più sul piano della *salus animarum* che non secondo l'assiologia del mondo. Imperscrutabile e finanche paradossale, il disegno divino verrà rivelato solo nel giorno del Giudizio³².

Ciò non impedisce al Filosofo di suddividere la storia in sette epoche: la prima da Adamo al diluvio, la seconda dal diluvio ad Abramo, la terza da Abramo a Davide, la quarta da Davide alla cattività babilonese, la quinta dalla cattività babilonese alla nascita di Cristo, la sesta in atto fino alla rigenerazione del mondo. Il trapasso avverrà tramite la conflagrazione, la fine del divenire e la metamorfosi della sostanza³³.

Dopo quest'età Dio riposerà come nel settimo giorno, facendo riposare in Lui quello stesso settimo giorno che saremo noi (...) Ricostituiti da Lui e resi perfetti

²⁸ Ivi, lib. XX, cap. 5, p. 995.

²⁹ Ivi, lib. XXII, cap. 23, pp. 1170-1171.

³⁰ A. Agostino, *La città di Dio*, cit., lib. XVIII, cap. 51, p. 926. «Indubbiamente molte cose accadono contro la volontà di Dio per opera dei cattivi, ma la sapienza e la potenza di Dio è tale che tutto ciò che sembra contrario alla sua volontà tende in realtà verso gli scopi e i fini che Egli ha già conosciuto come buoni e giusti»: ivi, lib. XXII, cap. 2, pp. 1122-1123.

³¹ Fondamentale Rm VIII, 28: «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio».

³² A. Agostino, *La città di Dio*, cit., lib. XX, cap. 2, pp. 990-992.

³³ Ivi, lib. XX, capp. 14-18, pp. 1018-1026.

da una grazia maggiore, saremo liberi per la vita eterna, vedendo che Egli è Dio, di cui saremo ricolmi quando Dio sarà tutto in tutti³⁴.

Questa è certamente la meta, ma Agostino avverte che non è possibile conoscere i tempi della persecuzione finale e della seguente ricapitolazione³⁵. In particolare, egli neutralizza la carica eversiva dell'ipotesi chiliastica, negando l'interpretazione letterale e politica di quel passo apocalittico in cui si parla della prima resurrezione dei giusti e del regno dei mille anni. Quel regno non rappresenta una realtà futura conseguente alla *παρουσία*, ma è già presente in seguito alla prima venuta: è la Chiesa, Regno di Dio 'in mezzo a noi'. Siamo già nella pienezza dei tempi, e non è dato sperare in un'epoca migliore se non dopo il Giudizio. La prima resurrezione cui accenna Giovanni non riguarda affatto il corpo, ma l'anima rinata nel battesimo: i santi che regnano con Cristo sono perciò i fedeli, che già partecipano del Regno. Del resto, il millennio dev'essere inteso come cifra simbolica e non va preso alla lettera³⁶.

In definitiva, l'Ipponate ammette che la storia ha una scansione e una direzione senza ritorno, ma nega all'uomo la facoltà di conoscere i dettagli. Ha indagato il doppio significato di 'regno dei cieli' ma ha riconosciuto un primo regno, nel tempo, come realtà spirituale e trascendente ed un secondo, nell'eternità, come realtà escatologica. In questo modo, ha delegittimato le rivendicazioni di quanti intendevano costruire il regno di Dio in terra, riportando l'umanità alla felicità perduta. Tutti i mali scaturiti come castigo dal peccato originale son destinati a permanere, sebbene in forme più o meno esplicite o edulcorate: morte, sofferenza, ostilità della natura (come si ricava direttamente dalla *Genesi*); matrimonio, lavoro, soggezione politica, schiavitù, proprietà privata (come deducono diversi esegeti). L'Eden, che pure si presume esistere in qualche angolo del pianeta, è assolutamente inaccessibile, difeso dalla spada fiammeggiante del cherubino³⁷. La sesta epoca è dunque l'età dell'attesa indefinita.

In linea con questa impostazione, Isidoro di Siviglia elabora una 'concezione negativa' della politica, priva di qualunque finalità eudaimonistica. Tramite il diritto e le sue sanzioni, i governanti si limitano alla deterrenza, per evitare mali peggiori. Compito precipuo della Chiesa, la salvezza è proiettata in una

³⁴ Ivi, lib. XXII, cap. 30, pp. 1192-1193.

³⁵ Ivi, lib. XVIII, cap. 53, pp. 930-932.

³⁶ Ivi, lib. XX, capp. 6-9, pp. 998-1013.

³⁷ Sull'Eden nell'immaginario medievale, cfr. A. Graf, *Il mito del Paradiso terrestre*, in Id., *Miti e superstizioni del Medio Evo*, I, Torino 1892, pp. 1-238; J. Delumeau, *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie*, Bologna 1994.

dimensione squisitamente ultramondana³⁸. La storia lineare di Agostino evapora nella staticità di rapporti quasi immutabili; la stessa cosmologia dell'ordine, descritta con successo da Dionigi, impone un'idea di giustizia come restaurazione:

Dunque la giustizia divina è celebrata come salvezza di tutti, in quanto salva e mantiene la sostanza e l'ordine proprio di ciascuno puro dalle altre cose (...) Infatti, se qualcuno intende come ineguaglianza le differenze nell'universo di tutti gli esseri rispetto agli altri, la giustizia è colei che mantiene anche tali ineguaglianze, non permettendo che tutte le cose vengano mescolate a tutte le altre, mantenendo tutti gli esseri secondo ciascuna specie in cui ognuna esiste per natura³⁹.

Immobilismo, dunque, ma fino a un certo punto. Perché dieci secoli di Medioevo conoscono inevitabilmente innovazioni giuridiche, ritrovati tecnici e perfino promozioni sociali. L'autorità di Agostino non è in discussione, ma la sua concezione si contamina con percezioni differenti. Il ritmo delle stagioni e lo stesso anno liturgico mostrano una sequenza ciclica, evidentemente sottesa anche all'iconologia della ruota della fortuna che appare sui manoscritti e sulle facciate di alcune basiliche⁴⁰. Inoltre, almeno a partire dall'idea gioachimita di età dello Spirito⁴¹, riprende quota l'aspettativa millenarista. Al di là di improbabili continuità, i 'fanatici dell'Apocalisse' mescolano rivendicazioni politiche – rifiuto delle istituzioni, libertà personale, eguaglianza, povertà evangelica, comunione dei beni – a motivi soteriologici già presenti nell'esoterismo gnostico⁴². Si pongono così i presupposti di quella che sarà la caratteristica saliente dello gnosticismo moderno: l'evento pantoclastico dev'essere realizzato quanto prima attraverso l'attiva cooperazione degli eletti, gli unici che vedono la verità oltre l'apparenza del mondo corrotto. Grazie a costoro, maturerà una salvezza intramondana, politica e collettiva⁴³. Gli anabattisti di Münster rappresentano il punto di congiunzione tra l'eresia medievale e la prassi rivoluzionaria moderna⁴⁴.

³⁸ N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella Storia del pensiero politico*, Torino 1976, pp. 59-62.

³⁹ Dionigi, *De divinis nominibus*, cap. VIII, parr. 351 e 355, in Tommaso d'Aquino, *Commento ai Nomi divini di Dionigi e il testo integrale di Dionigi*, vol. II, Bologna 2004, pp. 185 e 187.

⁴⁰ P. Pomarici, *Fortuna*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma 1995, VI, pp. 321-325.

⁴¹ Sulla quale, cfr. E. Gabrieli, *L'utopismo di una età spirituale dell'abate calabrese*, in «Fides Quærens», II (2011), pp. 237-245.

⁴² N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano 1965.

⁴³ E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, Milano 1970, pp. 73-74. Cfr. S. Marega, *L'attesa dell'Apocalisse: dall'antico gnosticismo alla moderna rivoluzione*, in «Matàbasis. Filosofia e comunicazione», I (2006), n. 1, pp. 1-22 (https://www.metabasis.it/articoli/1/1_Marega.pdf).

⁴⁴ F.P. Reck-Malleczewen, *Il re degli anabattisti: Storia di una rivoluzione moderna*, Milano 1971.

Il peso di queste correnti, comunque, non dev'essere sopravvalutato. L'egemonia della Chiesa romana durante l'Età di mezzo garantì il primato dell'impostazione agostiniana. San Tommaso è perentorio: «Non si deve (...) attendere uno stato futuro in cui si possa avere la grazia dello Spirito Santo più perfettamente di quanto è avvenuto finora»⁴⁵. La perfezione non è di questo mondo. Ai migliori, sarà possibile sperimentarla in monastero⁴⁶. A tanti altri, vagheggiarla nella bellezza di un giardino⁴⁷. Sarà lecito fantasticarla in qualche luogo immaginario, dotato di ogni sorta di abbondanza⁴⁸; oppure ipotizzare cosa sarebbe stato se i progenitori non avessero peccato⁴⁹. Ma non sarà ammissibile tentarne l'attuazione nel secolo.

4. *Di nuovo, verso l'antico*

Date queste premesse, si comprende perché l'utopia va considerata un fenomeno prettamente moderno. Del resto, è noto che Thomas More inventò il genere e coniò la parola stessa, pubblicando nel 1516 il *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*. Il toponimo si rivela ambivalente, giacché può indicare sia un luogo inesistente (οὐ-τόπος) sia un luogo felice (εὐ-τόπος)⁵⁰.

Tale esercizio letterario non si riduce alla descrizione di una terra prospera – ché allora nulla cambierebbe rispetto allo stereotipo del Paese di Cuccagna – ma delinea i caratteri istituzionali e giuridici che assicurano siffatta felicità. Ponendosi in antitesi con la realtà del tempo, questo ordinamento immaginario rappresenta un'alternativa: lungi dall'essere un mero *divertissement*, le utopie celano in sé un progetto politico⁵¹. Come le profezie millenariste, esse promettono la felicità sulla terra; ma, diversamente da quelle, la loro felicità è aliena da qualsiasi riferimento alla divinità trascendente. Spesso, nei racconti utopici, manca persino una religione istituzionale, e in questo gli utopiani sembrano la trasfigurazione narrativa degli 'uomini spirituali'.

Ad ogni modo, la perfezione della *res publica* è frutto dell'eccellenza morale dei cittadini, strettamente connessa alla vigenza di buone leggi. È un circolo

⁴⁵ T. d'Aquino, *Somma teologica*, Bologna 2009, I-II, q. CVI, art. 4.

⁴⁶ F.E. Manuel - F.P. Manuel, *Utopian thought in the Western world*, Cambridge 1979, pp. 48-51.

⁴⁷ F. Cardini, *Nostalgia del Paradiso: il giardino medievale*, Roma – Bari, 2002.

⁴⁸ G. Cocchiara, *Il Paese di Cuccagna*, Torino 1956.

⁴⁹ G. Briguglia, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma 2017.

⁵⁰ C. Quarta, *Utopia: genesi di una parola*, in «Idee», XIV (1999), n. 42, p. 29.

⁵¹ G. Imbruglia, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Roma 2021.

virtuoso: la legge svolge una funzione pedagogica ma l'educazione rende meno urgente il ruolo delle leggi e dei tribunali stessi.

Hanno ben poche leggi, ché pochissime sono bastevoli a uomini così organizzati; anzi è questo che rimproverano prima di tutto agli altri popoli, che cioè infiniti volumi di leggi e di esposizioni non bastano. Invece il loro pensiero è che somma ingiuria è legare uomini con leggi o troppo numerose per esser lette, o troppo oscure per potersi da chiunque capire⁵².

È un tratto tipico delle utopie, presente anche in quella Evandria vagheggiata da Ludovico Zuccolo. Rispetto al contenzioso e alla delinquenza, l'educazione svolge una formidabile funzione deflattiva: eppure, in ultima analisi, essa è comunque finalizzata all'osservanza di una legge tanto giusta e limpida da coincidere con la morale. La chiave del sistema è costituita dalla magistratura censoria, che si occupa di disciplinare i costumi; nella Repubblica tira un vento di integralismo che non sembra qualitativamente diverso dallo spirito inquisitorio della Prima età moderna⁵³. Se la *παιδεία* veicola nel genere utopico un'istanza squisitamente umanistica, il moralismo giuridico lo pone in contrasto non solo col realismo amorale di Machiavelli ma anche con quello cristiano di Contarini. Piuttosto, l'utopia si ricollega alla *Repubblica* di Platone, filosofo tornato in auge con le traduzioni ficiniane ed assunto a modello del rinnovamento antiscolastico⁵⁴. Il nesso tra educazione e legislazione è certamente un'eredità platonica, carica di premesse per i secoli a venire⁵⁵. Eppure, bisogna aggiungere, Platone aveva ben chiara l'impossibilità di calare il modello dell'*ἀρίστη πόλις* nella Atene del suo tempo, e persino a Siracusa fu costretto a fare i conti con la realtà.

⁵² T. More, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, Roma-Bari 1999, p. 102.

⁵³ D'altra parte, la critica di Zuccolo a More si appunta proprio sul carattere chimerico e poco retto di alcune soluzioni prospettate nell'*Utopia*. Rispetto al prototipo inglese, l'Autore accentua l'importanza del fattore giuridico per stabilire una convivenza ordinata. Cfr. F. D'Urso, *La razionalità giuridica di una penisola fantastica: la Repubblica d'Evandria di Ludovico Zuccolo*, in *Immaginare il futuro del diritto. Narrazioni utopiche, distopiche e ucroniche*, a cura di G. Rossi, D. Velo Dalbrenta e C. Pedrazza Gorlero, Napoli 2021, pp. 43-59.

⁵⁴ C. Lottieri, *Venezia quale utopia realizzata e 'mercato comune del mondo'*. In margine al *De republica et magistratibus Venetorum* di Gasparo Contarini, in *Immaginare il futuro*, cit., pp. 143-160.

⁵⁵ Un consolidato filone storiografico – prendendo le mosse da G. Oestreich, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in Id., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin 1969, pp. 179-197 – ha individuato nel neostocismo l'ispirazione filosofica che ha guidato la politica del *Sozialdisziplinierung*. Invero, proprio la letteratura utopica suggerisce il platonismo come radice ulteriore. Rispetto alla riflessione stoica, più attenta alla morale individuale, il platonismo si sofferma maggiormente sul diritto come strumento di perfezionamento.

La *Repubblica* è destinata a risplendere nell'iperuranio, perché incolmabile è la distanza che ci separa dal mondo delle idee. Le utopie sono invece proposte concrete e sorgono da una precisa disamina dei problemi che affliggono il presente, come avviene nell'opera di More. Se il libro primo denuncia le contraddizioni dell'Inghilterra d'inizio Cinquecento, il secondo si conclude con un'affermazione che palesa le aspirazioni dell'Autore:

Considerando meco questi Stati che oggi in qualche luogo si trovano, non mi si presenta altro (...) che una congiura di ricchi, i quali, sotto nome e pretesto dello Stato, non si occupano che dei propri interessi (...) non ho difficoltà a riconoscere che molte cose si trovano nella repubblica di Utopia, che desidererei pei nostri Stati, ma ho poca speranza di vederle attuate⁵⁶.

Difficile, ma non impossibile. Sennonché buona parte delle storture attuali discendono dalla proprietà privata e dal denaro, i quali fungono da surrogato del peccato originale. Gli utopiani, al contrario, vivono secondo un regime di comunione dei beni: ne consegue il benessere diffuso, l'assenza di furti, il disprezzo per il lusso, l'uniformità dell'abbigliamento ma anche l'unicità di lingua, abitudini e leggi. La schiavitù è notevolmente ridotta, limitandosi a colpire i criminali peggiori. In altri termini, in quella terra fantastica vige l'armonia perché la concezione organicista è spinta fino agli estremi dell'egualitarismo. Nell'isola si lavora poco, si onorano i sapienti, si disprezza la guerra. Finanche il corpo degli abitanti appare trasfigurato: «in nessuna parte del mondo (...) si vedono corpi di uomini più vigorosi, soggetti a meno malattie»⁵⁷.

Non è peraltro un caso che nell'immaginario utopico scompaiano proprio molti di quei mali che l'esegesi biblica aveva identificato come conseguenze della Caduta. Qualcosa ha trattenuto questi uomini dal peccato, probabilmente un legislatore avveduto che ha posto un argine all'egoismo. *De iure condendo*, ciò significa che anche altrove un re-filosofo o una schiera di eletti potrebbero sradicare l'errore primordiale e dare avvio alla palingenesi dell'uomo. Nell'auspicio di questi scrittori – che del resto condividono con buona parte della cultura protomoderna il mito della legalità⁵⁸ – il Paradiso terrestre può essere recuperato, senza attendere la *παρουσία* e l'avvento della Nuova Gerusalemme. A questo punto, le utopie si rivelano una formidabile cartina di tornasole, testimonianza precoce del processo di secolarizzazione positiva⁵⁹.

⁵⁶ T. More, *L'Utopia*, cit., pp. 131 e 134.

⁵⁷ Ivi, p. 93.

⁵⁸ P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano 2007, pp. 15-39.

⁵⁹ Come ha spiegato C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in Id., *Le categorie del politico*, Bologna 1972, pp. 29-86 e Id., *Teologia politica. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, pp. 7-88 la secolarizzazione non avviene

Non stupisce perciò che il genere utopico sia stato inaugurato da un giurista capace di coniugare una solida preparazione umanistica con un vigoroso afflato religioso. La sete di giustizia del cattolicissimo More chiede di essere saziata nel secolo, tramite quelle buone leggi che giocano un ruolo strategico nel garantire l'equilibrio interno alla società. Questa circostanza segna lo scarto decisivo rispetto all'antinomismo delle sette, secondo il quale lo Spirito avrebbe dato inizio ad un'età nella quale la legge sarebbe stata accantonata come un fardello inutile. Eppure, l'invenzione letteraria di More non spunta dal nulla, ed anzi si sviluppa in un mondo che avverte l'imminenza di una catastrofe da cui sorgerà un rinnovamento totale. La fiducia in una prossima età dell'oro è connessa alla ripresa dell'ermetismo, la *prisca theologia* riscoperta nella Firenze di Marsilio e di Pico⁶⁰. Col classicismo, risorge la teoria dei cicli storici, peraltro determinati da regolari cicli astronomici⁶¹. Lo stesso Savonarola aveva annunciato la *rinovazione* della Chiesa che, dopo vari flagelli, avrebbe ricevuto il dono di un Papa angelico.

Nel volume, si mette in luce come l'ansia da rinnovamento delle istituzioni universali fosse già diffusa intorno alla metà del Quattrocento, quando un fatto inaudito come la caduta di Costantinopoli aveva scosso le coscienze ed alimentato la profezia. Sarebbe crollata anche Roma e, con essa, il papato? Cosa sarebbe successo, all'indomani di uno sconvolgimento così profondo⁶²? È una prospettiva intrigante, che ci ricorda l'importanza di valorizzare i precedenti pur senza cadere nell'equivoco del continuismo. Per ragioni diverse, le generazioni che hanno preceduto More aspettavano il travaglio e poi la rinascita, anche se con una predisposizione diversa rispetto agli utopisti del Cinquecento.

Ma se la profezia apre uno squarcio sul futuro, la peculiarità di *Utopia* consiste piuttosto nello spostare il 'totalmente altro' nel 'totalmente altrove'. La trovata si può spiegare per due motivi: la condanna dei falsi profeti – formulata nello stesso anno dal Lateranense IV⁶³ – ed il crescente entusiasmo suscitato

solo per sottrazione (ripudiando il sacro) ma anzitutto per assorbimento (attraendo alla sfera profana valori, finalità ed istituti precedentemente assegnati alla sfera ecclesiastica). In questa ottica, l'utopia si rivela come la secolarizzazione dell'anelito alla salvezza.

⁶⁰ E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari 2007.

⁶¹ Naturalmente, la teoria dei cicli storici troverà un'esposizione filosofica compiuta nella *Scienza nuova* di Vico. Ma già a partire dal sec. XV la letteratura è piena di riferimenti a questo tema: G.M. Giglioli, *Tra oro e ferro. Realtà e filosofia nel Rinascimento*, in *L'età dell'oro*, cit., pp. 145-166.

⁶² M. Cavina, *La caduta di Costantinopoli fra progetti e profezie*, in *Immaginare il futuro*, cit., pp. 27-41.

⁶³ Bolla *Suprema maiestatis*, in *Conciliarum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo, G.A. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi e P. Prodi, Bologna 1973, pp. 634-638: «Tempus quoque præfixum futurorum malorum, vel antichristi adventum, aut certum diem iudicii prædicare, vel asserere nequaquam præsumant, cum Veritas dicat, non esse nostrum nosse tempora vel

dalle scoperte geografiche. Queste ultime, peraltro, possono ben inquadrarsi nell'ottica di una teologia della storia in cui l'evangelizzazione dei nuovi popoli coincide con lo scoccare dell'*aurea atas*. Cristo non aveva forse promesso di tornare solo allorquando tutte le genti avessero ricevuto il lieto annuncio⁶⁴? In questo senso si esprime, a più riprese, Egidio da Viterbo⁶⁵. In alcuni ambienti, la curiosità per questi uomini così diversi stimola un atteggiamento di simpatia che sfocerà nell'idealizzazione del 'buon selvaggio', ipotizzato come creatura assolutamente semplice e virtuosa⁶⁶. Un discorso analogo verrà sviluppato prendendo a modello il bambino, che si presume modello di innocenza. Presupponendo l'integrità morale dell'uomo posto nello stato di natura, ne consegue che la corruzione attuale va imputata alla civiltà. Ma se tale distorsione non è intrinseca, allora essa può essere corretta con gli stessi mezzi che l'hanno introdotta: potere, leggi ed educazione, stavolta utilizzati in direzione invertita. È il tempo stesso a dover tornare alle origini, perché nelle origini è posta la natura delle cose, che è buona per definizione⁶⁷. Simili spunti, già circolanti nel Rinascimento, troveranno terreno fertile ogniqualvolta la commiserazione per il presente si combinerà alla nostalgia del paradiso perduto. L'ottimismo antropologico del sec. XVIII alimenterà una ricca letteratura in proposito, talora camuffata come il resoconto di un viaggiatore tornato da una terra incontaminata e ferma nel tempo, i cui abitanti sono beati come eterni fanciulli.

momenta, quæ Pater posuit in sua potestate: ipsosque qui hactenus similia asserere ausi sunt, mentitos». Il provvedimento dispone la scomunica *late sententiæ* per i contravventori; l'assoluzione è riservata alla Sede apostolica «præterquam in mortis articulo».

⁶⁴ Mt XXIV, 14.

⁶⁵ J.W. O'Malley, *Chiesa e Riforma in Egidio da Viterbo. Uno studio sul pensiero del Rinascimento*, Firenze 2021.

⁶⁶ S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari 1972; F.A. Cappelletti, *Il diritto e il diverso: per una storia dei diritti umani*, Torino 2004, pp. 3-91.

⁶⁷ Questa equazione tra natura ed origine deriva dalla semplificazione del concetto aristotelico di φύσις. Cfr. J. Maritain, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Brescia 2001, pp. 161-164. Si tratta di un passaggio fondamentale e gravido di conseguenze. Per Aristotele, la natura non s'identifica soltanto con la materia ma anzitutto con l'essenza o forma delle cose; ciò implica un compimento e la possibilità di uno sviluppo teleologicamente ordinato. Cfr. Aristotele, *Fisica*, Milano 1996, lib. II, cap. I, p. 81; Id., *Politica*, Roma-Bari 2007, lib. I, cap. II, p. 6. La riduzione moderna, rifiutando l'impostazione metafisica, identifica la natura di una cosa col suo stato primordiale. Di conseguenza, chi assume che lo stato di natura sia ottimale concentrerà ogni sforzo per ripristinare le condizioni primitive (Rousseau). Chi invece ritiene che lo stato di natura sia infelice insisterà sulla civilizzazione come fuoriuscita dalla natura (Hobbes). Entrambe le prospettive stabiliscono una frattura tra natura e cultura che, dal punto di vista aristotelico, risulta esasperata.

L'utopia tradizionale viene allora allargandosi e trasformandosi sotto la spinta di questa volontà illuministica di realizzare il paradiso in terra, di creare una società tutta umana, egualitaria e libera, di allargare al di fuori dei piccoli gruppi di eletti, di santi e di monaci, una regola comunitaria che valesse per tutti⁶⁸.

Sarebbe interessante verificare quante proposte elaborate dai vari utopisti siano state recepite dal legislatore di Età moderna. Non è da escludere che qualche principe avesse letto quelle pagine: di certo, molti di loro ne condivisero la tensione moralizzatrice o eudaimonista; pur considerando talune soluzioni troppo ardite per essere attuate. È significativo che le ordinanze dei secc. XVI e XVII mostrino un inasprimento sanzionatorio per quei 'reati senza vittima' che si sostanziano nella trasgressione morale (lussuria, gioco d'azzardo, ubriachezza, oziosità); il giro di vite operato dal legislatore è accompagnato, e forse suggerito, dall'invettiva di predicatori ed utopisti⁶⁹.

C'è una singolare corrispondenza tra il regime dell'adulterio introdotto da Augusto I in Sassonia e quello prospettato da More per Utopia. Nell'isola, il coniuge fedifrago è punito con la schiavitù perpetua ed è costretto al celibato, mentre l'altro può ottenere dal Senato la facoltà di risposarsi⁷⁰: è una proposta clamorosa, perché avanzata da un cattolico prim'ancora dello scisma. In Sassonia, l'introduzione del luteranesimo porta con sé quell'interpretazione letterale di Mt XIX, 9 che legittima il ripudio del coniuge adultero e, dunque, le nuove nozze per l'innocente. Ad Utopia, «se l'uno o l'altro, che ha ricevuto il torto, persiste ad amare il proprio coniuge, pur così indegno, non gli vieta la legge di restar unito con lui, purché voglia seguirlo nella condanna all'ergastolo»⁷¹. In Sassonia, il diritto positivo è tornato più volte sul punto, circoscrivendo la *remissio* della parte lesa entro limiti ben precisi: l'attenuante riduce la *pœna gladii* nella *relegatio perpetua*. Per ottenere questo effetto, però, non basta il perdono gratuito: il coniuge accusatore che intende rimettere è costretto a migrare insieme al reo⁷². Emergono differenze di non poco conto, eppure si coglie un tratto comune: il perdono implica la convivenza e, dunque, l'assunzione di una condizione onerosa da parte dell'innocente. Entrambi gli ordinamenti, oltretutto, perseguono sia l'adulterio della moglie che quello del marito: dettaglio che marca la differenza con l'impostazione romanista e mette in risalto

⁶⁸ F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino 1970, pp. 121-122.

⁶⁹ Sui quali, cfr. M. Cambi, *Il prezzo della perfezione. Diritto, reati e pene nelle utopie dal 1516 al 1630*, Napoli 1996.

⁷⁰ T. More, *L'Utopia*, cit., p. 99.

⁷¹ Ivi, *L'Utopia*, cit., p. 100.

⁷² *Verordnung* (1572), 4.19; *Kirchenordnung* (1580), tit. von Straffe der Unzucht und des Ehebruchs; *Ebeordnung* (1625), 4. Cfr. B. Carpzov, *Practica imperialis Saxonica rerum criminalium*, Lipsiæ 1739, pars II, q. LV, n. 8, p. 29.

un'ispirazione rigorista. Considerando che l'attività legislativa dell'Elettore si svolge circa un sessantennio dopo la pubblicazione del libello di More, non si può escludere qualche influenza più o meno diretta. In ogni caso, la fonte giuridica e quella narrativa sgorgano dallo stesso terreno.

Al di là dell'impatto sulla legislazione, il contributo degli utopisti si mostra estremamente rilevante sul piano della filosofia politica. La condanna dell'egoismo proprietario e delle istituzioni tiranniche, nonché la contestuale esaltazione del primitivo innocente e dell'armonia egualitaria ci rimandano immediatamente a Rousseau e Robespierre. Tramite costoro, si può discendere fino ai diversi totalitarismi del Novecento, che si proposero di fare l'uomo nuovo non senza una malcelata venatura di gnosticismo rivoluzionario. La rivoluzione – nella sua duplice accezione di trasformazione radicale e di ritorno al punto di partenza – si preannuncia come evento violento e rigeneratore, guidato da una *élite* di intellettuali e, in particolare, da un salvatore. Un evento assolutamente secolare che, tuttavia, sarà in grado di ripristinare il Paradiso terrestre inaugurando un regno di libertà, eguaglianza, fraternità e felicità. Tutto ciò a patto che si rimuova la causa prima dell'alienazione, qualunque essa sia⁷³. Eloquenti le parole di Marx:

Il comunismo come soppressione positiva della proprietà privata intesa come autoestraniazione dell'uomo, e quindi come reale approvazione dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere sociale, cioè umano, ritorno completo fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico sino a oggi. Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanesimo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo e tra l'uomo e uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e il genere. È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione⁷⁴.

⁷³ Pionieristica l'analisi di R. Guardini, *Il Salvatore. Una riflessione politico-teologica*, Brescia 2020 che si sofferma sull'esaltazione del *Führer* nel nazismo tedesco. Riserva particolare attenzione al comunismo sovietico L. Pellicani, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Soveria Mannelli 2012. Sul fascismo italiano, *L'uomo nuovo del fascismo. La costruzione di un progetto totalitario*, a cura di P. Bernhard e L. Klinkhammer, Roma 2017.

⁷⁴ K.H. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, Torino 1970, p. 111. In questa sede, è inutile chiedersi se il Filosofo ammettesse la possibilità di forzare i tempi tramite l'azione rivoluzionaria o se si affidasse al corso necessario della storia. Importa, piuttosto, rilevare che persino il materialismo storico reca i segni di una concezione mitica che postula il ritorno al passato: in *L'ideologia tedesca*, Marx ed Engels descrivono le tappe che dall'*Urkommunismus* primitivo porteranno, attraverso una serie di conflitti, fino alla società comunista, nella quale lo Stato sarà destinato a sparire nuovamente. Tuttavia, proprio in virtù della struttura dialettica derivata da Hegel, l'esito sarà al contempo sintesi del passato e del progresso.

Quando il peccato d'origine sarà soppresso, l'uomo rientrerà finalmente in sé stesso. Senonché simili tensioni palinogenetiche si sono rovesciate nelle peggiori catastrofi della storia, e l'utopia si è realizzata in un incubo.

5. *Verso il mondo nuovo*

Insieme a Kopernik, Galilei e Newton, Francis Bacon è comunemente annoverato tra i padri della Rivoluzione scientifica⁷⁵. Il suo contributo, però, non si sostanzia in particolari scoperte nel campo della fisica o dell'astronomia; giurista per formazione e per mestiere, egli getta le fondamenta epistemologiche della scienza moderna, teorizzando il metodo induttivo-sperimentale come unico procedimento affidabile per giungere a conclusioni certe. Nel *Novum Organum* (1620) spiega che la formulazione di una legge generale deve attraversare passaggi precisi: l'osservazione del fenomeno, l'analisi dei dati, l'ipotesi, l'esperimento e la falsificazione. Si tratta di un approccio empirico, destinato ad imporsi come cardine della scienza moderna. Questa proposta si affianca alla demolizione degli *idola*, quei pregiudizi radicati che hanno frenato l'avanzata del sapere: la ricerca della verità si compie tramite il dubbio ed è per questo che occorre svincolarsi dal principio di autorità. Come suggerisce il nome stesso dell'opera, Bacon intende emancipare la scienza dall'ipoteca aristotelica. Tra le innovazioni più radicali c'è il rifiuto di indagare la *causa finalis*, che non riveste alcun interesse per lo studio dei fenomeni naturali: rifiuto che non solo segna una cesura tra scienza e teologia, ma che implica il rigetto del *ius naturale* inteso secondo la concezione scolastica⁷⁶. Se l'uomo del Medioevo aveva tratto l'ordine giuridico dai fatti⁷⁷, la scienza moderna rifiuta qualunque rapporto tra

⁷⁵ M. Fattori, *La Rivoluzione scientifica: i protagonisti. Francis Bacon*, in *Storia della scienza*, Roma 2002, V, pp. 265-282.

⁷⁶ Infatti, nell'accezione dell'Aquinate come in quella dello Stagirita, il termine *natura* assume un significato fisico-finalistico: R.M. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000, pp. 436-440 e 534-539. Le conclusioni baconiane non sono così lontane da quelle cui perviene la corrente razionalista dei secc. XVII e XVIII. Essa elabora un'epistemologia opposta rispetto a quella degli empiristi, tanto da consentire la dimostrazione dell'esistenza di Dio e la costruzione di una morale e di un diritto *more geometrico*; eppure, autori come Descartes o Spinoza condividono con Bacon il rifiuto della causa finale. Il diritto naturale dei razionalisti (Leibniz, Wolf) è perciò ben diverso da quello che s'ispirava al realismo aristotelico, giacché questo crea il sistema deducendolo esclusivamente da principi innati ed intuitivi, quello ammette l'esistenza di alcuni principi primi (anche in ambito giuridico) ma considera la verità come *adaequatio rei et intellectus*. Cfr. M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1986, pp. 469-491.

⁷⁷ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 2010, pp. 56-60.

giudizio di valore e giudizio di fatto. La ‘legge di Hume’ è già insita nella speculazione baconiana: da ciò che è non si può desumere ciò che deve essere⁷⁸.

Fine della scienza è la realizzazione del *regnum hominis*, cioè del dominio dell’uomo sul mondo. Ma «il dominio dell’uomo consiste solo nella conoscenza: l’uomo tanto può quanto sa; nessuna forza può spezzare la catena delle cause naturali; la natura infatti non si vince se non ubbidendole»⁷⁹. Occorre soffermarsi su questo concetto, solitamente sintetizzato nell’aforisma ‘Sapere è potere’. Svelando i segreti della natura, l’uomo se ne rende signore fino al punto di manipolarla⁸⁰. La scienza cessa di avere interessi meramente teorici e si traduce in tecnica. Tale successo non si realizza tramite la magia nera, bensì osservando le leggi proprie della natura. È chiaro, tuttavia, che queste ‘leggi’ non hanno più nulla in comune con la vecchia *lex naturalis*; sono vere ma non buone, giacché le cose hanno perduto qualsiasi finalismo e pertanto non possono neanche orientare il comportamento umano. La conoscenza scientifica apre possibilità inaudite ma quel poter fare non incontra nel sapere alcun dover essere, e dunque un limite. Quel dover essere è spinto nella sfera dell’indimostrabile, perché non soggetto ad esperimento. Rimediare a questo dramma sarà il rovello di Kant.

Se la ragione si separa dalla fede, ciò non significa che Bacon neghi a quest’ultima qualunque ruolo. Del resto, nel suo orizzonte culturale, non manca affatto il riferimento al cristianesimo. Lo stesso concetto di *regnum hominis* si rifa al primato di Adamo sulla creazione⁸¹. La conclusione del *Novum Organon* è indicativa: l’uomo «per il peccato, cadde dal suo stato di innocenza e dal dominio sulle creature. Entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, anche in questa vita: la prima, con la religione e la fede; la seconda, con le arti e le scienze»⁸². Ciò significa che la condizione umana, per quanto decaduta, è tuttora redimibile. La storia matura e la condizione umana procede verso un futuro migliore.

⁷⁸ Coglie il nesso tra legge di Hume e crisi del diritto naturale classico N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino 1983, pp. 67-79.

⁷⁹ F. Bacon, *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in Id., *Scritti filosofici*, Torino 1975, p. 389.

⁸⁰ Siamo di fronte ad un cambio di paradigma rispetto al Medioevo. L’uomo non si sente più parte integrante di una natura che lo sovrasta, ma se ne vuol fare arbitro e padrone. Su reicentrismo e primitivismo come caratteri dell’Età di Mezzo, cfr. P. Grossi, *L’ordine giuridico medievale*, Milano 2021, pp. 72-78.

⁸¹ Gn I, 26 e 28. Ma è anche vero che nella *Bibbia* questo dominio si contempera col mandato di custodire il creato (Gn II, 15).

⁸² F. Bacon, *Nuovo Organo*, Milano 2002, p. 531.

L'opinione che dell'antichità nutrono gli uomini è del tutto superficiale e quasi non risponde al significato della parola. Per antichità, infatti, si devono propriamente intendere la vecchiaia e l'età avanzata del mondo; esse si devono attribuire ai nostri tempi, non a quelli degli antichi, che del mondo erano invece l'età più giovane. Infatti, quell'età, antica e maggiore rispetto alla nostra, è nuova e minore rispetto a quella del mondo. E come da vecchio, per l'esperienza, la varietà e l'abbondanza delle cose che ha visto, udito e pensato, ci aspettiamo una maggiore conoscenza delle cose umane e un giudizio più maturo che da un giovane, così per la medesima ragione, anche dalla nostra età (...) dovremmo aspettarci molto di più che dai tempi antichi, com'è naturale da un'età del mondo più adulta, rafforzata e accresciuta da un'infinità di esperimenti e di osservazioni⁸³.

In tal modo, Bacon ha sfatato il mito dell'antico, che in fondo è il anche il mito di quanti vagheggiano l'età dell'oro, per promuovere quello dell'*advancement*, cioè del progresso lineare dell'umanità per mezzo della ricerca e della tecnologia. Può sembrare strano che proprio questo rigoroso filosofo della scienza abbia fantasticato sui caratteri di una città ideale, componendo la sua utopia. Ma tutto ciò si spiega bene nell'ottica di una fede incrollabile nelle potenzialità della scienza; fede che reinterpreta non pochi motivi di derivazione religiosa. D'altra parte, la venatura millenarista insita nella mentalità baconiana è già evidente nel frontespizio dell'*Instauratio Magna*, con quella nave che valica le Colonne d'Ercole e soprattutto con quel motto «Multi pertransibunt et augebitur scientia» che parafrasa la profezia escatologica di Daniele circa la resurrezione dei dotti⁸⁴. Qualunque possa essere l'influenza rosacrociana sul retroterra culturale di questi scritti⁸⁵, è certo che la scienza moderna non nasce aliena da qualunque rapporto con l'ermetismo⁸⁶. Oltretutto il pensiero di Bacon si sviluppa in un contesto di forti aspettative chiliastiche, che condurranno il puritanesimo prima alla Rivoluzione inglese e poi alla ricerca oltreoceano di una terra promessa, una terra vergine dove sarà possibile 'fare nuove tutte le cose'⁸⁷.

La nuova Atlantide tratteggiata da Bacon nel 1627 si presenta migliore rispetto alla vecchia Atlantide di Platone, decaduta a causa della corruzione e dell'aggressività militare. In lingua indigena, il suo nome è Bensalem, crasi

⁸³ Ivi, pp. 157 e 159.

⁸⁴ Dn XII, 4.

⁸⁵ Ne ha parlato F.A. Yates, *L'illuminismo dei Rosa-Croce*, Torino 1976, pp. 141-155.

⁸⁶ Il rapporto tra scienza moderna ed ermetismo, sul quale hanno insistito gli studi di Garin e della stessa Yates, è stato successivamente ridimensionato ma mai negato completamente. In generale, cfr. P. Rossi, *Tradizione ermetica e rivoluzione scientifica*, in Id., *Immagini della scienza*, Roma 1977, pp. 149-181. Specificamente sull'Inglese, cfr. Id., *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Torino 1974.

⁸⁷ C. Webster, *La Grande Instaurazione. Scienza e riforma sociale nella rivoluzione puritana*, Milano 1980; E. De Mas, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625)*, Firenze 1982.

evidente tra Betlemme (la città dove nacque il Redentore) e Gerusalemme (la città dove l'umanità fu riscattata sulla croce). I protagonisti del racconto vi approdano fortunatamente, navigando per mari ignoti: torna il tema della navigazione, prima epopea della Modernità ma al contempo metafora di un uomo che sfida la potenza della natura (l'oceano) perché ne domina le leggi (i venti). «Dio si è sicuramente manifestato in questa terra» – affermano i marinai nel verificarne i pregi – «terra felice e santa (...) terra di angeli»⁸⁸. Ma cosa suscita il loro stupore?

Senza altro l'ospitalità degli abitanti, la loro urbanità e quella disciplina patriarcale che appare premessa indispensabile per garantire la convivenza pacifica ed il progresso degli studi. «Non c'è sotto i cieli nazione più casta di questa Bensalem, né così libera da qualsiasi contaminazione o sozzura. È la vergine del mondo»⁸⁹: Bacon intende descrivere un luogo moralmente più elevato di quello immaginato da More. Invero, leggenda vuole che le sue leggi siano così rette perché redatte da «Mosè, attraverso una cabala segreta»⁹⁰. Da qualche riferimento fugace come questo, apprendiamo che Bensalem dispone di norme scritte e di un re. Tuttavia, la narrazione non riserva particolare attenzione a tale aspetto, in ciò differenziandosi nettamente dalla precedenti utopie che, sulla scia di More, inseguivano il mito repubblicano. Perché tanta indifferenza? Il curatore dell'opera, pubblicata postuma, sostiene che lo scrittore non ebbe modo di portarla a termine: tuttavia, pur mancando «un ordinamento di leggi e lo Stato migliore», essa offre un modello valido per quanto attiene l'organizzazione della ricerca scientifica. Quel «collegio istituito per interpretare la natura e produrre grandi e meravigliose opere» è probabilmente un modello troppo «alto per essere imitato in ogni punto», eppure non risulta affatto chimerico⁹¹. Per quanto possa pesare l'incompiutezza dello scritto, è chiaro che lo sviluppo di Bensalem dipende più dalla Casa di Salomone che dalle istituzioni politiche. In questa accademia di scienziati ammantati di sacralità, Bacon individua il cuore pulsante della sua utopia scienziata. I membri del consesso impartiscono benedizioni ed azzardano predizioni: sono insomma sacerdoti e profeti di un culto che trova nella Galleria delle invenzioni il suo *sancta sanctorum*.

Ciò che desta lo stupore dei viaggiatori, e stuzzica la fantasia del lettore, è proprio lo straordinario avanzamento tecnologico dell'isola. «Il fine della nostra istituzione è la conoscenza delle cause e dei movimenti segreti delle cose e l'ampliamento dei confini dell'umano dominio, per la realizzazione di tutte le cose

⁸⁸ F. Bacon, *La nuova Atlantide*, Roma 2001, pp. 65 e 71.

⁸⁹ Ivi, p. 115.

⁹⁰ Ivi, p. 113.

⁹¹ Ivi, p. 49.

possibili»⁹²: le parole del padre della Casa di Salomone mostrano chiaramente che tra l'immaginazione utopica di *La Nuova Atlantide* e l'impostazione filosofica del *Novum Organon* non esiste alcuna contraddizione. I membri del collegio sanno alterare la natura minerale e vegetale. La loro esperienza botanica consente di accelerare i processi di crescita, fruttificazione e maturazione; dal loro giardino provengono frutti più grandi e più dolci, dotati di proprietà curative. Il ricordo del pomo proibito, dal quale scaturì la morte, sembra ormai svanito nell'immaginario baconiano. Non è tutto; indagando i segreti della natura animale, i Padri conoscono metodi per manipolare la stessa natura umana.

Creiamo numerose specie di serpenti, vermi, mosche e pesci dalla natura putrefatta; e alcuni di questi sono arrivati, in effetti, ad essere creature perfette (...) Abbiamo anche parchi e recinti con ogni sorta di animali e uccelli, che noi non usiamo solo per il loro aspetto o per la loro rarità, ma anche per dissezioni ed esperimenti; ché in tal modo possiamo gettare una luce su cosa si può fare sul corpo dell'uomo. E qui riscontriamo molti straordinari risultati, come la continuazione della vita in essi, anche se diversi organi, che voi considerate vitali, sono distrutti e asportati; e come la resurrezione di alcuni che sembrano all'apparenza morti e così via⁹³.

I padri della Casa conoscono rimedi incredibili per curare le malattie e preservare la salute, ad esempio la portentosa Acqua del Paradiso. In questo modo, essi sono impegnati in una sfida titanica per vincere la caducità dell'esistenza.

A questo punto, emerge nitidamente la matrice utopica di un racconto che, tuttavia, si rivela coerente con l'idea di *advancement*. Rispetto al paradigma inventato da More, *La Nuova Atlantide* inaugura un filone alternativo che sfocerà nell'ucronia e nella fantascienza. Qui non si vagheggia il ritorno all'innocenza primordiale, magari sognando un angolo di mondo dove l'orologio si è arrestato, ma si prospetta un avvenire dorato in cui la ragione avrà finalmente debellato il giogo dei limiti naturali e dei pregiudizi. È l'ottimismo che si rinviene nell'opera di Louis-Sébastien Mercier *L'an 2440*, quadro di una Francia che ha tagliato i ponti col passato ed ha pianificato in modo impeccabile il suo assetto urbanistico e costituzionale⁹⁴. Mercier, come quasi tutti i progressisti, preferisce le modalità della transizione pacifica agli strappi della rivoluzione: ma più che mirare ad una *reformatio* in senso medievale – ridare forma alla materia per preservare la sostanza dalla corruzione del tempo – questo riformismo si associa al mito del cambiamento.

⁹² Ivi, p. 127.

⁹³ Ivi, pp. 134-135.

⁹⁴ G. Rossi, *L'an 2440 di Louis-Sébastien Mercier: un'ucronia illuministica alla vigilia della Rivoluzione francese*, in *Immaginare il futuro*, cit., pp. 61-86.

Il percorso intellettuale che prende avvio da More sostiene che la civiltà deve modellare le sue leggi sulla natura, che è buona; l'esito della rivoluzione si traduce in una società statica e primitiva. L'itinerario che segue le coordinate di Bacon afferma invece che le leggi della natura vanno strumentalizzate a vantaggio della civiltà, che è buona; il risultato consiste in una società dinamica ed avanzata. Il primo indirizzo, pur essendo frutto della modernità secolarizzata, reagisce ad essa innestando la morale nella politica e nel diritto, e cercando in questo connubio una religione immanente che possa reincantare la terra. Di base, si percepiscono una concezione ciclica della storia ed una visione panteistica della natura. Il secondo indirizzo scorge un'opportunità nei tempi moderni ma, lungi dall'arrestarsi, pretende di superarli tramite ulteriori acquisizioni; la sua religione immanente si identifica nella scienza. Di base, si riconoscono una concezione lineare della storia ed una visione desacralizzata della natura. Emerge, dunque, una malcelata contiguità tra la concezione provvidenziale e quella progressiva, giacché entrambe si svolgono secondo una dimensione lineare. A ben vedere, però, l'immanentizzazione altera profondamente il significato originale dell'evangelo, ancor più quando il progresso è immaginato in chiave meliorista e non come il percorso verso un risultato finale. Dall'escatologia trascendente a quella immanente, fino al continuo divenire dell'avanzamento infinito, ogni passaggio comporta una manipolazione dell'idea

Mentre i seguaci di More auspicano il ritorno ad un ipotetico stato di natura, quelli di Bacon li accusano di sentimentalismo; ma il confine è meno netto di quanto possa sembrare. Accanto a queste pur considerevoli differenze, emergono alcune analogie fondamentali. Entrambi i filoni dell'utopismo negano il peccato come colpa dell'uomo responsabile, spostando la causa della presente alienazione in un accidente esterno di carattere politico o culturale: una volta rimosso quest'ultimo, l'uomo sarà riscattato. Entrambi sostituiscono alla mediazione ecclesiastica un'altra esperienza comunitaria capace di condurre l'umanità verso la liberazione.

Infatti, neanche nella progredita Bensalem l'uomo si salva da solo: l'eclissi della politica coincide con l'apogeo di una comunità scientifica, non priva di tratti esoterici, che condivide le acquisizioni della ricerca e ne valuta le possibili applicazioni. Se gli utopiani coltivano gli studi umanistici e scientifici ma non mostrano alcun particolare interesse per le innovazioni tecnologiche, la crescita esponenziale di Nuova Atlantide dipende dalla funzionalità della macchina. Bensalem è, dunque, un paradiso artificiale, dove per un inspiegato magnetismo il benessere materiale porta con sé anche il perfezionamento morale e l'agognata felicità. Il seme piantato da Bacon germoglierà nel progresso illimitato di Condorcet (con la pretesa di pronosticare il futuro in base al calcolo delle combinazioni e delle probabilità), nella società industriale di Saint-Simon (con la

metamorfosi della politica in scienza della produzione) e, infine, nel positivismo di Comte. Quest'ultimo, attraverso una parabola intellettuale singolare ma rivelatrice, passerà dal rifiuto della metafisica all'introduzione di una vera e propria religione scienziata. Evaporando, l'assoluto lascerà un vuoto che sarà presto colmato con una fede diversa, la religione dell'umanità⁹⁵. Eppure il secondo Comte non sarà realmente in contraddizione col primo: la 'legge dei tre stadi' formulata nel 1822 è già una filosofia della storia di impronta gioachimita che prefigura l'instaurazione finale del *regnum hominis*. Questa visione ha risvolti giuridici immediati. Se Saint-Simon propone un sistema parlamentare articolato su tre livelli per esprimere le potenzialità di ingegneri, matematici ed industriali, Comte affida il potere spirituale agli scienziati e quello temporale agli industriali. Con l'avvento dello stadio positivo il giurista dovrà cedere il passo al sociologo, capace di una conoscenza oggettiva. Tramite le sue regole imparziali, la politica positiva garantisce l'ordine ed esorcizza lo spirito rivoluzionario che tende alla dissoluzione anarchica⁹⁶.

Alimentata dal divampare della Rivoluzione industriale, la fede nel progresso rappresenterà un tratto caratteristico del sec. XIX⁹⁷. Alla ricerca di uno statuto epistemologico certo, la dottrina giuridica si lascerà ammaliare dalle sirene del positivismo: l'antropologia criminale, la sociologia del diritto ed il socialismo giuridico saranno frutto di quella stagione. A livello costituzionale, però, le proposte tecnocratiche di quegli anni resteranno complessivamente infeconde. Se l'utopia di More si è avverata in un incubo, quella di Bacon si è forse arrestata sopra un binario morto?

6. *Il presente tra nuove utopie e critica distopica*

Dopo aver dipanato in modo autonomo i due fili dell'utopia, è giunta l'ora di reintrecciarli e di complicare le cose. Infatti, per quanto i due discorsi seguano ispirazioni alquanto diverse, è pur vero che sia nell'elaborazione letteraria che nell'impostazione filosofica non è possibile negare interazioni ed ibridazioni. Il pensiero di Saint-Simon, Fourier ed Owen non si esaurisce nell'esaltazione del progresso, ma cerca un completamento nella filantropia e nell'organicismo. In esse, si percepisce un retaggio cristiano puntualmente stigmatizzato da Marx ed Engels:

⁹⁵ C. De Boni, *Storia di un'utopia. La religione dell'Umanità e la sua circolazione nel mondo*, Milano – Udine 2013.

⁹⁶ D. Fisichella, *Il potere nella società industriale. Saint-Simon e Comte*, Roma – Bari, 1995.

⁹⁷ J.B. Bury, *Storia dell'idea di progresso*, Milano 1964, pp. 144-240.

Continuano sempre a sognare la realizzazione sperimentale delle loro utopie sociali, l'istituzione di singoli falansteri isolati, la fondazione di colonie in patria, la creazione di una piccola Icaria – edizione in dodicesimo della nuova Gerusalemme – e per la costruzione di tutti questi castelli in Ispagna debbono fare appello alla filantropia dei cuori e delle borse borghesi (...) Quindi si oppongono aspramente a ogni movimento politico degli operai, poiché esso non potrebbe procedere che da cieca mancanza di fede nel nuovo vangelo⁹⁸.

Il proletariato non necessita di carità ma di un socialismo scientifico, saldamente ancorato alle leggi dell'economia e della storia. Con questa memorabile condanna, i due tedeschi tacciano i rivali di utopismo e rivendicano alla propria teoria il crisma di una scientificità inappellabile. Eppure, anch'essi hanno ereditato tramite Hegel una filosofia della storia intrisa di archetipi religiosi e soteriologici⁹⁹.

Il socialismo reale è stato il più grandioso tentativo di coniugare palingenesi antropologica e sviluppo industriale. Per longevità e diffusione, ha sopravanzato di gran lunga ogni altro esperimento in tal senso. La dittatura del proletariato implicava il primato del partito sullo Stato; ma la politica economica si orientava alla pianificazione più rigorosa, secondo criteri che si ritenevano scientifici e che, nondimeno, richiedevano un'adesione fideistica. Per altro verso, perfino il nazionalsocialismo – coi suoi deliri esoterici¹⁰⁰ – ha fondato la palingenesi su un sedicente razzismo scientifico e sulla sperimentazione eugenetica. Quest'ultima si è spinta fin dentro il recinto di Auschwitz, un luogo dove la libertà di ricerca si è svolta 'al di là del bene e del male'. Con le sue catastrofi umanitarie ed ecologiche, il Novecento ha dimostrato che la scienza è fallibile come ogni altra impresa umana; soprattutto, ha smentito il postulato per cui il progresso tecnologico e lo sviluppo economico procederebbero di pari passo col perfezionamento morale e la salute psicologica. Nessun secolo ha visto

⁹⁸ K.H. Marx - F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Torino 1998, cap. III, par. 3, pp. 45-46.

⁹⁹ Insiste sull'influenza gioachimita un teologo cattolico come H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, II. *Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Milano 1984, pp. 375-427. Parla di «messianesimo marxista» anche K. Löwith, *Significato*, cit., pp. 51-68 che alle pp. 207-212 insiste sull'impronta gioachimita nella filosofia ottocentesca. Non a caso, da una prospettiva ben diversa, E. Bloch, *Il principio speranza*, Milano 2005, pp. 583-591 riconosce il valore positivo del pensiero di Gioacchino, considerato come un precursore di Marx e del comunismo, tanto che «il terzo regno (...) comincia a iniziare in Unione sovietica». In anni più recenti, in rapporto con le parallele elaborazioni teologiche, la Filosofia della liberazione ha riscoperto il nesso tra discorso marxiano e lessico religioso: E. Dussels, *Metafore teologiche di Marx*, Roma 2018.

¹⁰⁰ Ci si è soffermato G. Galli, *Hitler e il nazismo magico. Le componenti esoteriche del Reich millenario*, Milano 2005.

creocere in modo tanto vertiginoso la scienza ed il benessere materiale; eppure, nessun secolo ha prodotto così tanta insoddisfazione e così tanti cadaveri. Impianto di produzione, fabbrica della morte e laboratorio eugenetico, Auschwitz non è stata l'antitesi della mentalità illuminista ma il suo emisfero buio e, quindi, un prodotto schiettamente moderno¹⁰¹.

Il mondo postmoderno non sembra più in grado di concepire utopie e, anzi, riversa le sue angosce profonde nell'opposto filone distopico¹⁰². L'ingenuo ottimismo che aveva entusiasmato i lettori di More e di Bacon lascia il campo ad un futuro disperato, dove il potere penetra fin dentro i recessi della coscienza avvalendosi di tecnologie all'avanguardia. *La fattoria degli animali* e *1984* ribaltano il mito della società egalaritaria, denunciando le perversioni del totalitarismo: l'Unione sovietica è lo spettro che turba l'immaginazione di Orwell. Ma in romanzi come *Il mondo nuovo* di Huxley e *Fabreheit 451* di Bradbury il discorso si fa più sfumato: qui non è tanto il Capo o il Partito ad utilizzare la tecnica come mezzo per scopi antiumani ma, nel suo anonimato, è la tecnica ad imporsi come piattaforma ideologica capace di impadronirsi dei rapporti umani. Il progresso ha posto rimedio alle incertezze del presente, ma il prezzo da pagare è salato: smarrito qualunque anelito metafisico, l'uomo ha dimenticato la ferita d'amore, la responsabilità dell'impegno, il brivido della libertà. Un piatto conformismo indotto dalla comunicazione di massa e dal condizionamento psicologico induce verso piaceri effimeri, mentre la droga o l'antidepressivo mettono a tacere quel vuoto emotivo che si è aperto come voragine dello spirito. L'uomo distopico non invecchia e perciò non matura, è condannato a di-vertirsi per non pensare a sé stesso e alla morte. È peraltro significativo che tutto ciò si realizzi attraverso un *reset* della memoria, la rinuncia all'intimità e l'imposizione, più o meno sottile, del pensiero unico¹⁰³. È un *leit-motiv* che si ripete sul grande schermo: il cinema degli ultimi anni predilige le cupe atmosfere distopiche ai bagliori promettenti della fantascienza¹⁰⁴.

Abbiamo ancora bisogno di distopie, adesso che i sistemi totalitari son crollati sotto il peso di una perfezione irrealizzabile? Per quale motivo questo genere continua a stimolare la penna di romanzieri e sceneggiatori? La risposta può essere avventata, perché tocca questioni di stretta attualità che non offrono allo storico la prospettiva adatta per un giudizio. Mi pare, tuttavia, che la letteratura distopica – con tutte le forzature che solleticano la paranoia – conservi la sua

¹⁰¹ Almeno secondo la tesi di M. Horkheimer, *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino 1969, p. 151.

¹⁰² J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981.

¹⁰³ G. Saraceni, *La grande distopia del mondo nuovo*, in *Immaginare il futuro*, cit., pp. 179-190.

¹⁰⁴ C. Pedrazza Gorlero, *Nella tana del bianconiglio: visioni distopiche tra diritto e cinema*, in *Immaginare il futuro*, cit., pp. 9-23.

suggestione nella misura in cui riesca ad interpretare la critica dell'esistente e a smascherare alcune utopie che si ripresentano sotto mentite spoglie. Diversi contributi presenti nel volume suggeriscono una simile interpretazione. Con il tramonto delle 'grandi narrazioni' del Novecento sembrava che l'immaginario utopico si fosse esaurito, ormai sconfessato dai fatti. Recuperando lo schema delineato in precedenza, però, c'è da chiedersi quale filone abbia subito il contraccolpo maggiore: l'utopia della natura o quella del progresso?

L'implosione dei regimi comunisti dell'Europa orientale è stato salutato, con toni marcatamente chiliastici, come *End of History*. Per Fukuyama, la storia muove verso il progresso materiale ed umano, strettamente intrecciati perché lo «spirito della scienza» e il «desiderio di riconoscimento» fungono da forze motrici parallele. Quanto al primo aspetto, la vittoria del capitalismo dimostra che non esiste sistema migliore dell'economia di mercato; quanto al secondo, la dignità umana trova il suo pieno compimento nei principi liberaldemocratici. L'Occidente, che ha realizzato la saldatura tra i due piani, è dunque giunto al termine del movimento storico e presto sarà raggiunto dal resto del pianeta¹⁰⁵. Negli anni Novanta, con il crollo del Muro, l'ideologia del progresso si è sganciata dai principi socialisti innestandosi sul tronco del liberismo, al quale peraltro non era originariamente estranea¹⁰⁶. L'accelerazione digitale e la nascita della *New Economy* hanno contribuito a suscitare un clima di generale entusiasmo. Il decennio successivo – segnato dalla contestazione *no global*, dal terrorismo islamico e dalla recessione – avrebbe contraddetto la previsione radiosa del politologo statunitense; proprio in quegli anni, Serge Latouche ha cominciato a delineare il concetto di *décroissance sereine*¹⁰⁷. Si tratta, ancora una volta, di manifestazioni riconducibili alle due diverse tipologie di utopia; la loro ispirazione di fondo travalica gli ormai logori steccati tra destra e sinistra.

Se le teorie dell'economista francese appaiono difficilmente attuabili in una società affetta da bulimia di consumo, una formidabile smentita del teorema di Fukuyama proviene dall'evidente involuzione del sistema democratico in corso nei paesi occidentali, lì dove il meccanismo rappresentativo versa in uno stato di crisi permanente e i partiti hanno smarrito la propria funzione di raccordo tra istituzioni e cittadini. Nel vuoto postideologico, la liberaldemocrazia sbanda pericolosamente tra due polarità opposte: il carisma del *leader* populista e la

¹⁰⁵ F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1992.

¹⁰⁶ La prospettiva del progresso economico infinito era già presente nel liberismo Adam Smith: C. Lasch, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Milano 1992, pp. 46-51. Ma anche il liberalismo politico di John Locke si reggeva sull'ottimismo antropologico.

¹⁰⁷ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Torino 2008.

razionalità dell'apparato tecnocratico¹⁰⁸. Se il primo incarna, ancora una volta, il mito del Salvatore – ma in modo effimero e finanche caricaturale – la seconda sembra avverare l'utopia baconiana. Anche la Nuova Atlantide aveva neutralizzato il conflitto, minaccia per lo sviluppo, tramite la depoliticizzazione; a dispetto dell'autarchia verso l'esterno, essa aveva istituzionalizzato un cardine del mercato quale la divisione del lavoro e la conseguente specializzazione¹⁰⁹. A ben vedere, non esiste alcuna contraddizione intrinseca tra il mito del progresso e l'attribuzione di pubblici poteri ad esperti non legittimati democraticamente. Né la sovranità popolare né l'assetto parlamentare garantiscono, di per sé, una maggiore efficienza. Checché ne pensasse Fukuyama, la democrazia liberale non è conseguenza necessaria dello sviluppo capitalistico (eloquente l'esempio cinese).

Tecnocrazia, del resto, è concetto complesso e non riducibile all'esperienza dei tecnici al governo o alla moltiplicazione delle *authorities*. Esso implica un predominio della tecnica sulla politica, del calcolo sulla scelta, della razionalità strumentale sul valore morale. Se il fine ultimo dello Stato liberaldemocratico diventa la crescita del PIL e la regola aurea s'identifica nel pareggio di bilancio, il suo orizzonte di senso si riduce al materialismo. Il mercato globale divora la politica e, negando l'alternativa, si propone come necessità irreversibile. Nonostante la diversità degli scopi, quante analogie col materialismo marxiano e con le sue inappellabili leggi della storia?

Il carattere necessitato e metastorico dello sviluppo delle forze produttive e la neutralità della tecnica sono gli elementi che determinano, nell'immaginario collettivo, la scomparsa del soggetto politico dalla scena del mondo. Se il senso della vita è la soddisfazione dei bisogni, ciò che consente di realizzarla è il sistema della produzione per il mercato (il luogo dove i bisogni incontrano le merci). Non c'è spazio per la politica, se non per favorire questo sviluppo¹¹⁰.

Il diritto, avendo disconosciuto la preesistenza di un ordine naturale soggiacente, fluttua sul nulla e si risolve in pura forma, «un apparato di procedure che pongono e impongono contenuti di volontà»¹¹¹. Più in generale, si fa notare

¹⁰⁸ R. Escobar, *Le illusioni dei maghi. Tecnocrazia e populismo*, in «Teoria politica», VII (2017), pp. 65-85.

¹⁰⁹ Condivisibile sul punto M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'Utopia*, in M. Cacciari – P. Prodi, *Occidente senza utopia*, Bologna 2016, pp. 84-89. Nel complesso, però, il filosofo veneziano sembra minimizzare troppo la differenza tra l'utopia di Bacon e quella di More, appiattendolo la seconda sulla prima.

¹¹⁰ P. Barcellona, *L'epoca del postumano*, Troina 2007, p. 26.

¹¹¹ In questo senso N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari 2004, p. 36.

come la tecnica, da mezzo, sia diventata un fine capace di oggettivare ogni ente, ivi compreso l'uomo¹¹².

Se è vero, come sosteneva Foucault¹¹³, che oggi il potere risiede più nella disciplina che nella spada, più nella norma che nel divieto legislativo, più nel sapere che nel comandare, allora questo potere non coincide più con la dimensione politica e nemmeno con lo Stato. Il dispositivo panottico con la sua capacità di controllare non è un'esclusiva degli Stati totalitari, ma ben si presta agli scopi di un sistema industriale che raccoglie continuamente dati per le sue indagini di mercato. L'omologazione ideologica, attuata mediante l'indottrinamento, cede il passo alla standardizzazione del gusto e del comportamento, indotta dalla *réclame* pubblicitaria e, in ultimo, dagli *influencers*: lo scopo è differente ma l'effetto conformista garantisce che, in entrambi i casi, ci si trova in una società di massa. Il ruolo dei media è decisivo, come avevano intuito già nel 1947 Horkheimer e Adorno:

Il progresso separa letteralmente gli uomini. Essi sono isolati nel collettivo. Ma il mezzo di comunicazione separa gli uomini anche fisicamente (...) Attraverso il crescente isolamento, sono venuti ad assomigliarsi sempre di più. La comunicazione provvede ad uguagliare gli uomini isolandoli¹¹⁴.

¹¹² Non si tratta di discutere la bontà del singolo ritrovato, che di per sé potrebbe prestarsi a scopi molto differenti: un conto è tappezzare la città di telecamere a fini di sicurezza, un altro è utilizzarle a fini di spionaggio. Cosa ne garantisce l'uso corretto? La legge, si risponde; ma una simile risposta può risultare insoddisfacente agli occhi del cittadino. Chi ha fiducia nell'uomo è pronto a correre il rischio, nonostante qualunque possibile trasgressione; chi non ne ha preferisce rinunciare al vantaggio perché, nonostante qualunque regolamentazione, ritiene sia meglio evitare il pericolo. I filosofi che hanno intravisto l'avvento della tecnocrazia si spingono oltre, scorgendo nello sviluppo tecnologico in quanto processo storico una certa carica ideologica. Nel vasto dibattito sull'argomento, occorre quantomeno citare le pionieristiche osservazioni M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Milano 1976, pp. 5-27 e la più recente disamina di E. Severino, *Il destino della tecnica*, Milano 2009: punti di vista geniali ma non privi di venature distopiche.

¹¹³ M. Foucault, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Torino 1976; Id., *Storia della sessualità*, I. *La volontà di sapere*, Milano 1978; Id., *Nascita della biopolitica: corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano 2019.

¹¹⁴ M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 2010, pp. 239-240. Per i due esponenti della Scuola di Francoforte, il lato oscuro del progresso consiste nella perdita del limite, fino al regresso morale. In questo si sostanzia la 'dialettica dell'illuminismo': il rischio della strumentalizzazione è intrinseco all'assolutizzazione della ragione. e, pertanto, non può essere inteso come esclusiva dei regimi totalitari. Su questa scia si collocherà, vent'anni più tardi, il 'gran rifiuto' di H. Marcuse, *L'uomo ad una dimensione*, Torino 1999, p. 21: «Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà prevale nella civiltà industriale avanzata, segno del progresso tecnico».

Settantacinque anni dopo, si può affermare che questi processi, allora in fase embrionale, abbiano subito una brusca accelerazione con l'introduzione di *internet*. Rispetto ai mezzi oggi disponibili, fa sorridere l'allarme con cui i due consideravano il cinema, così come risulta davvero poca cosa il teleschermo immaginato da Orwell come mezzo di controllo e propaganda; 1984 è stato pubblicato due anni dopo la *Dialettica dell'illuminismo* e, dopo la tragedia nucleare, ne condivideva l'apprensione per una tecnologia che avrebbe potuto fornire strumenti di dominazione più sottili ed efficaci. Ma ciò che il romanziere non aveva capito, e che i due filosofi avevano invece presagito con chiarezza, è che nel mondo interconnesso non è più necessario un Grande Fratello politico per realizzare il controllo di massa né occorre un Ministero della Verità per uniformare il pensiero e le abitudini. La seduzione del consumo è più potente di qualunque mezzo coattivo¹¹⁵, e non è un caso che buona parte della distopia contemporanea si soffermi sui grandi cartelli e sui bisogni indotti. *Player piano* prevede un futuro dove *managers* ed ingegneri governeranno il mondo mentre i lavoratori, sostituiti dalle macchine, saranno addetti a mansioni inutili e riceveranno dallo Stato un salario da immettere completamente nel ciclo economico¹¹⁶.

I *social networks* accarezzano un narcisismo di massa che crea l'illusione del successo e stimola il bisogno di ammirazione¹¹⁷; al contempo moltiplicano il voyeurismo, distogliendo lo sguardo dell'uomo da sé stesso e proiettandolo su immagini e notizie superficiali se non insignificanti. La vita dell'uomo contemporaneo sembra completamente assorbita nella rete, fino all'enigma prossimo venturo del Metaverso, un paradiso artificiale che maschera l'alienazione virtuale con una promessa di riscatto e di libertà: ciò che non si può nel mondo reale, si potrà nell'universo parallelo. A ben vedere, la realtà virtuale è solo l'ultimo dei 'nonluoghi' dove si trova immerso l'uomo contemporaneo¹¹⁸. La letteratura si è finora confrontata con macchine che vogliono diventare umane e che, in un giorno non troppo lontano, potrebbero ribaltare gli equilibri col proprio inventore¹¹⁹. Adesso, assistiamo ad uomini in carne ed ossa che vogliono trasformarsi in *avatar*.

La scienza ha gettato un fascio di luce sui fenomeni ma non ha saputo rispondere all'enigma della natura umana; ha liquefatto le certezze tradizionali senza riuscire ad imporre un'alternativa soddisfacente. Dopo la morte di Dio

¹¹⁵ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Roma-Bari 2011, pp. 50-98.

¹¹⁶ M. Cian, *L'economia immaginaria: spigolature*, in *Immaginare il futuro*, cit., pp. 87-101.

¹¹⁷ G. Pietropolli Charmet, *L'insostenibile bisogno di ammirazione*, Roma-Bari 2018.

¹¹⁸ Non sfugge che dietro la categoria coniata da M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano 1996 fa capolino l'ὄν-τόπος di More.

¹¹⁹ C. Pedrazza Gorlero, *La persona artificiale nel futuro del diritto: The Bicentennial Man (1976) di Isaac Asimov*, in *Immaginare il futuro*, cit., pp. 191-216.

assistiamo, così, alla dissoluzione dell'uomo. Cosa resta della creatura plasmata con la polvere ma vivificata col soffio divino¹²⁰? Le neuroscienze stanno ponendo nuovamente in dubbio il libero arbitrio, riproponendo un determinismo genetico gravido di implicazioni per il diritto¹²¹. Se gli si negano ragione e volontà, cosa differenzia l'uomo dall'animale o dal *robot*? Per paradosso, la traiettoria dell'antropocentrismo umanistico si capovolge nella filosofia dell'assurdo, che è sì negazione di senso ma anche sfida incessante ed intensità della vita¹²².

Così, l'uomo che non conosce sé stesso intende manipolare sé stesso, superando i limiti che la natura gli ha imposto. Siamo in un tempo privo di prospettive metafisiche; viviamo l'istante nell'oblio del passato e senza particolari progetti per il futuro. Eppure «l'infatuazione moderna per l'idea di progresso (...) non è svanita»: il nostro è un tempo carico di aspettative nei riguardi della scienza e, in particolare, della medicina e delle biotecnologie¹²³. È il momento dell'utopia transumanista, estremo sviluppo del programma baconiano, che tramite le tecnologie GRIN proietta l'umanità verso una trasformazione radicale. L'ibridazione con le macchine è preannunciata come risultato necessario del processo evolutivo; la selezione naturale spinge verso l'avvento di un essere superiore. L'uomo che disconosce il discrimine con l'animale e col *robot* anela tuttavia a tramutarsi in un creatore immortale, e dunque a farsi Dio¹²⁴. L'albero della vita, che la *Genesi* preclude all'umanità decaduta e l'*Apocalisse* colloca al centro della Nuova Gerusalemme, sembra adesso più vicino.

Ma senza spingersi fino alla «rivoluzione (...) di orientamento prometeico» dei transumanisti¹²⁵ – suggestione che può apparire improbabile ma che ha destato il plauso o l'allarme di non pochi studiosi¹²⁶ – è certo che le recenti

¹²⁰ Gn II, 7.

¹²¹ Lo notano, con particolare attenzione all'ambito penale, P. Marchetti, *Un'indagine filosofica. Diritto penale e neuroscienze in un romanzo di Philip Kerr*, in *Immaginare il futuro*, cit., pp. 106-113 e D. Velo Dalbrenta, *Criminalità come destino? Philip. K. Dick e lo straniato mondo di Minority Report*, in *Immaginare il futuro*, cit., pp. 115-139.

¹²² È un'immagine ben rappresentata da A. Camus, *Il mito di Sisifo*, Milano 1947.

¹²³ Z. Bauman, *Modernità*, cit., pp. 140-160.

¹²⁴ Una recente teorizzazione in Y.H. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Milano 2017.

¹²⁵ *Manifesto dei transumanisti italiani*, (http://www.transumanisti.it/2_articolo.asp?id=45&nomeCat=MANIFESTO+DEI+TRANSUMANISTI+ITALIANI). Per un'antologia di testi fondamentali del transumanesimo, cfr. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, a cura di M. More e N. Vita-More, Wiley-Blackwell 2013.

¹²⁶ In senso favorevole, cfr. R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva postumanista*, Bari 2009, Per una serrata critica ai principi transumanisti, cfr. F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Milano 2002; J. Habermars, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2010.

acquisizioni permettono d'intervenire su ciò che prima appariva intangibile, come la vita o la morte¹²⁷. Procreazione *in vitro*, clonazione, aborto, mutamento di sesso, eutanasia: sono solo alcune delle pratiche fino a ieri materialmente impossibili ed oggi prospettabili, praticabili o attuabili in modo più sofisticato. Sapere è potere e potere diventa un volere che aspira a farsi diritto soggettivo; giudici e legislatori sono continuamente sollecitati a dare veste giuridica a tali richieste.

È indubitabile che siamo di fronte a mutamenti radicali del rapporto tra natura e cultura (...) all'abbandono di una dimensione dove alla biologia veniva assegnata anche la funzione di limite. Questa funzione non può essere recuperata invocando ritorni al passato, ritenendo che l'unica regola possibile sia quella del divieto – l'opposto di un diritto. La norma dovrebbe ricostruire una situazione artificiale di impossibilità al posto di quella naturale, travolta dal progresso scientifico. Ma può il diritto divenire solo il custode di arretratezze, di paure, dietro le quali non si fatica a scoprire una incapacità di fare i conti con una realtà impegnativa?¹²⁸

La risposta di un giurista come Rodotà è senz'altro negativa: la lotta per il riconoscimento dei diritti è irresistibile, come inarrestabile è l'incedere del tempo. «Tecniche nuove e rimozione di antiche costrizioni giuridiche e culturali aprono la strada ad una nuova cultura dell'autodeterminazione»¹²⁹: la scelta va dunque rimessa alla volontà individuale, nell'ottica più generale del 'diritto di avere diritti'. Già da tempo, la tecnologia ha disancorato sessualità e procreazione; su questa scia, anche il sesso come presidio naturale dell'identità personale andrebbe sostituito col genere, concetto più fluido che consente di dare rilevanza giuridica all'autopercezione¹³⁰.

Va precisato che Rodotà riconosce nella «dignità personale e sociale (...) un ineludibile principio» che deve guidare «l'utilizzazione delle tecnologie per il potenziamento dell'umano»¹³¹. Ma questo limite rischia di rivelarsi un muro fragilissimo; in assenza di un'assiologia condivisa e di un accordo sui fondamenti metapositivi del diritto, il problema bioetico è destinato a rimanere controverso.

¹²⁷ Si sente spesso ripetere, da parte di chi sostiene posizioni conservatrici, che la vita è sacra. La radice **sake*, da cui gli aggettivi latini *sacer* e *sanctus*, rimanda a qualcosa di inviolabile, che appartiene al Totalmente altro e, pertanto, è sottratto all'uomo: E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1989, II. *Potere, diritto, religione*, pp. 426-429.

¹²⁸ S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari 2012, pp. 351-352.

¹²⁹ Id., *Tecnologie e diritti*, Bologna 1995, p. 149.

¹³⁰ Lo propone A. Cordiano, *Corpi ambigui e narranti, da Lady Macbeth e oltre: utopie e distopie di genere*, in *Immaginare il futuro*, cit., pp. 161-177.

¹³¹ S. Rodotà, *Il diritto*, cit., p. 348.

La dignità umana è un valore sul quale tutti possono dirsi d'accordo, salvo attribuire all'espressione contenuti diversi¹³².

Si riconosce, in questa insaziabile sete di novità e di diritti, un preciso substrato culturale. Non occorre scrutare troppo a fondo per scorgervi l'impronta di Francis Bacon, peraltro ripetutamente citato da Rodotà. Chiaramente, non sono mancate voci dissonanti, *in primis* dal fronte cattolico. L'enciclica *Caritas in veritate*, riferendosi ad un concetto di dignità umana evidentemente diverso, ribadisce la necessità di ancorare la libertà ad una verità oggettiva che si esprime nel diritto naturale:

L'assolutismo della tecnica tende a produrre un'incapacità di percepire ciò che non si spiega con la semplice materia (...) La tecnica assume un volto ambiguo. Nata dalla creatività umana quale strumento della libertà della persona, essa può essere intesa come elemento di libertà assoluta, quella libertà che vuole prescindere dai limiti che le cose portano in sé (...) Davanti a questa pretesa prometeica, dobbiamo irrobustire l'amore per una libertà non arbitraria, ma resa veramente umana dal riconoscimento del bene che la precede. Occorre, a tal fine, che l'uomo rientri in se stesso per riconoscere le fondamentali norme della legge morale naturale che Dio ha inscritto nel suo cuore (...) si deve recuperare il senso vero della libertà, che non consiste nell'ebbrezza di una totale autonomia, ma nella risposta all'appello dell'essere, a cominciare dall'essere che siamo noi stessi.

Si tratta di una posizione coerente col magistero ecclesiastico, anche nel riproporre il necessario rapporto tra *fides* e *ratio* di origine medievale: «Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia», afferma perentoriamente l'enciclica¹³³. Pochi anni prima, la *Spe salvi* aveva riconosciuto nella civiltà moderna la tendenza a sostituire la «speranza cristiana»

¹³² La dignità umana è il primo dei diritti riconosciuti dalla *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, in un articolo tanto lapidario quanto laconico. All'art. 2 si riconosce il diritto alla vita, ma nel concreto non si va oltre la proibizione della pena di morte. L'art. 3 sancisce il diritto all'integrità fisica e psichica della persona. A questo proposito, emerge qualche precisazione più dettagliata: «Nell'ambito della medicina e della biologia devono essere in particolare rispettati: il consenso libero e informato della persona interessata (...) il divieto delle pratiche eugenetiche, in particolare di quelle aventi come scopo la selezione delle persone, il divieto di fare del corpo umano e delle sue parti in quanto tali una fonte di lucro, il divieto della clonazione riproduttiva degli esseri umani». Siamo in presenza di una formulazione elastica che lascia spazio al legislatore nazionale ma anche, in seguito al Trattato di Lisbona, alla Corte di giustizia dell'Unione europea.

¹³³ Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, in Id., *Encicliche di Benedetto XVI*, Bologna 2013, nn. 68, 70, 77 e 78, pp. 183-185 e 190. L'enciclica si riallaccia espressamente alla *Populorum progressio* di Paolo VI ed al concetto di sviluppo integrale.

con la «fede nel progresso»; Bacon veniva presentato come il primo ideologo di questa credenza¹³⁴.

Nel bene o nel male, il Cancelliere di Sua Maestà fa ancora parlare di sé, ponendo interrogativi di non poco conto alla società di oggi. E l'altra utopia, quella che invoca il ristabilimento dell'armonia naturale ed il ritorno ad un passato mitico di uguaglianza e libertà? È strano, ma non troppo, che essa stia trovando terreno fertile proprio in seno al cristianesimo. In seguito al Vaticano II e ancor più dopo l'implosione del socialismo reale, il laboratorio latinoamericano ha elaborato una teologia della liberazione che, combinando motivi marxisti ed ecologisti, considera la storia come un processo di redenzione intramondana, realizzata dall'uomo attraverso la prassi rivoluzionaria e la conseguente liberazione politica e sociale. La storia della salvezza e la storia profana, che Agostino aveva tenuto distinte nella *Città di Dio*, finiscono per coincidere: il Regno di Dio viene immerso, così, in una prospettiva squisitamente temporale¹³⁵. È l'eterno ritorno del messianesimo politico.

7. Per concludere

L'ultima pandemia si è rivelata un formidabile banco di prova per testare la sopravvivenza di certe mentalità che parevano sorpassate. *Mutatis mutandis*, dalla psicologia collettiva sono riemerse le logiche fondamentali della mitologia utopica e distopica.

Tanti sono rimasti increduli di fronte all'esplosione del contagio. Le restrizioni del *lockdown*, nel villaggio globale, risultavano intollerabili; sembrava inconcepibile che, nel progredito sec. XXI, una malattia potesse costringere la frenetica società iperconnessa alla stasi della solitudine domestica. Tra il 20 febbraio 2020 ed il fatidico 9 marzo, la reazione più diffusa consisteva nella negazione del problema, segno di un ottimismo ferito. Quando i fatti non permettevano più di esorcizzare il problema, si è passati rapidamente dal rifiuto all'ansia. Sono riemersi gli spettri del passato. Alcuni hanno identificato nella pandemia la ribellione di una natura ferita dal riscaldamento globale, variante ecologista del castigo divino. Molti hanno atteso il vaccino con trepidazione messianica, salvo restare delusi dalla sua efficacia parziale. Affidando alla scienza una missione salvifica, ci si dimentica che essa procede per tentativi ed errori; per il

¹³⁴ Id., *Spe salvi. Lettera enciclica sulla speranza cristiana*, in Id., *Encicliche*, cit., nn. 16-17, pp. 73-75.

¹³⁵ In proposito, sono fondamentali gli scritti di G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia 1972 e L. Boff, *Teologia della cattività e della liberazione*, Brescia 1977. Una sintesi in M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna 2007, pp. 206-211.

suo stesso statuto epistemologico, non può offrire le certezze granitiche del dogma. L'infalibilità dalla medicina è un'utopia: il rischio zero non esiste. Una minoranza rumorosa, attingendo alla speculazione foucaultiana sul biopotere come all'immaginario distopico, ha intravisto nelle limitazioni – e ancor più nel vaccino – un tentativo di controllo sociale; ne è scaturita una protesta nervosa di sapore antiscientifico, non priva di tonalità apocalittiche. Al di là della proporzionalità o meno delle soluzioni adottate dai governi, e al di là della buona prova comunque offerta dalla ricerca, è evidente che un evento tanto inatteso ha svelato umori latenti di segno opposto.

Narra un antico mito che gli dei dell'Olimpo, impastando la terra con l'acqua, forgiarono una creatura dotata di straordinaria bellezza. Forse per curiosità, forse per malizia, la donna scoperchiò l'urna che le era stata consegnata, e ne uscirono tutti i mali che affliggono la terra e che ancora oggi rattristano i mortali. Sola rimase, sul fondo, la speranza¹³⁶.

¹³⁶ Esiodo, *Le opere e i giorni*, Milano 1979, vv. 42-105, pp. 94-99.