

#### UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI Facoltà di Lettere e Filosofia Corso di Laurea in Lettere

# Geografie Utopiche Rinascimentali Iuoghi e territori tra immaginario e progettualità

Tesi di: Cristiano Pala

Relatore: Prof.ssa Clara Incani

Anno Accademico 2011-2012

## Sommario

Introduzione	3
Capitolo 1 - II problema della definizione	7
I fondatori di città greci.	11
La Repubblica di Platone	14
L'età ellenistica: i viaggi immaginari	19
Le leggende popolari del medioevo	23
Le città ideali del Rinascimento	26
Capitolo 2 - Utopia e realtà: l'urbanesimo rinascimentale	29
La città e la campagna	39
Capitolo 3 - L'altro nell'utopia	57
Capitolo 4 - l'Altrove	83
L'Eden	83
L'Oriente	88
Oltre l'equatore: gli antipodi	95
Il Nuovo Mondo	102
Capitolo 5 - Utopia, natura e paesaggio	109
Il mare e la montagna	120
Conclusioni	128
Bibliografia	133

#### Introduzione

Le cose non devono essere avvenute realmente per essere vere. Le storie e i sogni sono verità rivestite d'ombra che sopravviveranno quando i nudi fatti saranno polvere, cenere, oblio.

Neil Gaiman

Quello dell'utopia è un campo d'indagine vastissimo, che comprende al suo interno fenomeni anche molto diversi fra loro. È necessario, per avviare qualunque tipo di analisi che possa dirsi esauriente, tracciare delle linee di demarcazione ben precise.

Questo lavoro si occuperà di determinare quali siano le basi geografiche che costituiscono le fondamenta delle costruzioni letterarie utopistiche e per fare ciò si è deciso di delimitare il campo di indagine sia sul piano cronologico, prendendo in esame il periodo storico che va dal XVI al XVII secolo, sia su quello delle opere prese in considerazione, concentrando l'analisi sulle tre maggiori utopie letterarie del Rinascimento: *L'Utopia* di Thomas More, *La città del Sole* di Tommaso Campanella e la *Nuova Atlantide* di Francis Bacon.

Il campo definito da queste coordinate presenta alcune importanti caratteristiche; il pensiero utopico, che aveva goduto di una certa vivacità nell'antichità, per poi rimanere nell'ombra per tutto il Medioevo, riemerge da questo percorso carsico proprio nel Rinascimento grazie all'opera di

Thomas More, che, pur ricollegandosi agli antichi e soprattutto alla Repubblica di Platone, ne ridefinisce modalità e concetti. Com'è noto, infatti, la parola "Utopia", sconosciuta in passato, fu creata e impiegata per la prima volta proprio dal lord cancelliere inglese. Il Rinascimento fu inoltre un periodo cruciale per quanto riguarda il progresso delle conoscenze geografiche con l'inizio delle grandi esplorazioni oceaniche, che allargarono a dismisura ciò che era percepito come ecumene, portando all'attenzione degli europei nuove terre, nuove popolazioni e nuove esotiche culture. Il Rinascimento fu anche il periodo in cui lo sviluppo dell'urbanesimo europeo ebbe una notevole accelerazione e vi furono le prime esperienze di pianificazione urbana; i frutti di queste esperienze furono molteplici, esse posero il rapporto tra uomo e ambiente costruito in prospettiva, modificarono molte delle caratteristiche dell'urbanesimo e favorirono la fondazione di nuove città progettate su criteri razionalistici.

Tra il XVI e il XVII secolo, inoltre, la lunga evoluzione del rapporto tra uomo e natura arrivò a un punto di svolta fondamentale con la nascita del metodo scientifico, che, in brevissimo tempo, scosse le conoscenze acquisite fin dalle fondamenta, rendendo superata l'autorità degli antichi, sulla quale era stata costruita l'intera visione del mondo europea, e irrinunciabile il nuovo concetto di evidenza sperimentale.

Le utopie di questo periodo erano tutte, in modo diverso, riflessi di queste caratteristiche, risentivano della fascinazione per la diversità e per l'Altrove e esprimevano la voglia di rinnovamento e di sperimentazione di nuovi

rapporti tra uomo e uomo, uomo e le sue creazioni, uomo e natura.

Queste opere avevano, quindi, la pretesa di rappresentare, in piccolo,
l'intero cosmo con, al centro, l'essere umano, in un compendio capace di
unire reale, immaginario e verosimile.

Il primo capitolo si occuperà di definire in maniera dettagliata l'oggetto dell'indagine, e di tracciare un *philum* storico e culturale attraverso il quale, all'inizio del'500, si è giunti alla composizione dell'utopia di More, che ha a sua volta influenzato gli altri due autori analizzati in questo lavoro nella composizione delle proprie opere utopiche.

Il secondo capitolo si occuperà, invece, di tracciare un'immagine di quale fosse lo stato dell'urbanesimo rinascimentale e in che modo, l'organizzazione urbana, sia a livello pratico che teorico, influenzò gli utopisti nelle creazione delle loro opere.

Il terzo capitolo cercherà di mettere in evidenza ciò che emerge, nelle opere di More, Campanella e Bacon, dagli incontri a volte pacifici, a volte cruenti, non solo con le popolazioni del Nuovo Mondo, ma anche con gli abitanti delle zone più distanti dall'Europa. In che modo, insomma, l'uomo post medioevale e rinascimentale si rapportasse con l'Altro e come questo rapporto si manifestasse nelle utopie.

Il quarto capitolo prenderà, invece, in esame la questione dell'Altrove: quanto le nozioni sulle nuove terre, che furono scoperte all'inizio dell'età moderna, avessero influenzato gli utopisti e di come la massa di informazioni che l'Europa acquisì grazie a queste esplorazioni, si mescolò con le conoscenze ereditate dal mondo antico e medioevale. Si darà

notevole importanza al mito del Paradiso terrestre, fondamentale nella visione del mondo medioevale, del quale le utopie non sono nient'altro che un aggiornamento in chiave moderna, avendone ereditato molti dei suoi aspetti più caratterizzanti.

Nel quinto capitolo l'attenzione si sposterà sul paesaggio naturale; il percorso cercherà di toccare diverse topiche, tra le quali il ruolo dell'ambiente naturale nelle utopie rinascimentali, quanto questo ambiente coincidesse con quello reale e la percezione che gli esseri umani avevano di esso in quel determinato periodo storico. Soprattutto, si cercherà di determinare che cosa, culturalmente, fosse compreso nei termini di "Natura" e "Naturale".

### Capitolo 1 - Il problema della definizione.

Ogni lavoro che si occupi di Utopia deve preliminarmente affrontare la questione della definizione dell'oggetto a cui si riferisce. Sebbene l'origine del termine "Utopia" sia una delle più chiare e meglio conosciute, essendo apparsa per la prima volta proprio nel celebre trattato di Thomas More pubblicato a Luvanio nel 1516, l'ambiguità della sua etimologia, voluta proprio dall'autore inglese e che consisteva nell'opposizione tra  $\sigma \hat{v} = Non - \tau \hat{\sigma} \pi \sigma \varsigma = Luogo$ , «Non Luogo» o Luogo che non esiste e  $\varepsilon \hat{v} = Buon - \tau \hat{\sigma} \pi \sigma \varsigma = Luogo$  «Buon Luogo», ha fatto sì che la parola, con il passare del tempo, estendesse il proprio significato fino a comprendere una notevole quantità di fenomeni, spesso, di natura molto diversa.

Senza voler entrare in questo dibattito già molto articolato e ricco di contributi importanti, ci limiteremo qui a distinguere tra Utopia in senso stretto, in riferimento alle opere letterarie e filosofiche che hanno caratteri contenutistici e formali simili a quelli dell'opera di Thomas More (sia quelle che la precedettero, che quelle che la seguirono), e Utopia in senso largo, spesso chiamata «*Utopismo*», che comprende sistemi filosofici, tensioni spirituali, progetti di rinnovamento sociale e urbanistico, dottrine politiche, azioni rivoluzionarie e molto altro, tutti elementi e fenomeni non facilmente classificabili in modo univoco.

Ernst Bloch trova nella Docta Spes, ovvero "la speranza concettualizzata",

il minimo comune denominatore di tutti i fenomeni che compongono il vasto fenomeno utopico 1, «inteso sia come caratteristica ontologica propria dell'essere umano, consistente nell'andare sempre al di là dell'esistente, sia come struttura permanente dell'agire sociale e delle rappresentazioni che lo orientano»<sup>2</sup>, insomma tutte le manifestazione del pensiero e dell'azione umana che tendono verso un mondo migliore e più giusto. Oltre a questa, che risulta essere un'accezione prettamente positiva, in quanto considera di maggior peso l'interpretazione del termine "Utopia" come "Buon Luogo", esiste anche un'accezione negativa che fa riferimento al significato di "Utopia" come "Non luogo", sottolineando il carattere velleitario e di irrealizzabilità di queste manifestazioni, anzi, facendo di questi due elementi i caratteri fondanti dell'utopia in generale. Vi è inoltre un'ulteriore ramificazione del concetto di Utopia elaborata dall'urbanista americano Lewis Mumford e che consiste nel dualismo tra le così dette "Utopie di Fuga" e le "Utopie di Ricostruzione". «L'utopia di fuga lascia il mondo esterno così com'è» scrive Mumford, mentre l'"Utopia" di ricostruzione «cerca di cambiarlo cosicché si possa interagire con esso nei modi determinati», e conclude, «In una, noi costruiamo impossibili castelli in aria; nell'altra, consultiamo un geometra, un architetto e un muratore e procediamo a costruire una casa che incontri i nostri bisogni essenziali altrettanto bene di quanto sarebbero capaci di soddisfarli le

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti 1994, Milano

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>M. MONETI, *Utopia*, La Nuova italia 1997, Scandicci (FI)

case di pietra e calcestruzzo» 3. Mumford sottolinea in questa categorizzazione non tanto il grado di realismo del progetto utopico, quanto i fini e la visione del mondo degli uomini che lo concepiscono. Gli autori delle utopie di ricostruzione concepiscono il mondo che li circonda come una realtà plastica, plasmabile dalla volontà umana e la loro azione è improntata alla progettualità di un mondo ideale ma, tuttavia, verosimile. In questa categoria compaiono spesso programmi politici e progetti urbanistici dettagliati e apparentemente realizzabili sia a breve termine che in un lontano futuro, ma anche opere di natura più astratta, come trattati filosofici e opere letterarie che invece non hanno questa pretesa, ma cercano di avviare un dibattito teorico capace di portare comunque al cambiamento in meglio delle condizioni reali. L'utopia di ricostruzione, quindi, secondo le parole di Mumford, "implica la visione di un ambiente ricostruito che serva, meglio di quello attuale, la natura e gli scopi dell'essere umano che vi abita; e non sia solo più adatto alla sua natura attuale, ma più adattabile ai suoi possibili sviluppi"4

Le utopie di fuga implicano, invece, che il mondo non possa essere modificato dalla volontà umana, le aspirazioni e le speranze sono quindi soddisfatte con delle pure fughe mentali verso luoghi astratti e immaginari, che non hanno nessuna possibilità, non solo di comunicare con il nostro,

\_

9

<sup>3&</sup>quot;the first leaves the external world the way it is; the second seeks to change it so that one may have intercourse with it on one own terms. In One We built impossible castles in the air; in the other we consul a surveyor and an architect and a mason and proceed to built a house which meets our essential need; as well as houses made of stones and mortar are capable of meeting them" da L. MUMFORD, *The Story of Utopias*, New York 1922, p. 10
<sup>4</sup>Ibidem

ma neanche di porsi come esempio ideale. Spesso questa categoria sposta gli elementi utopici in un passato remoto o, viceversa, in un futuro lontano, rispettivamente immagine di una perfezione originale ormai decaduta e speranza in un riscatto spirituale nel regno dei cieli; in entrambi i casi, l'uomo non si pone come artefice del proprio destino, l'εύ τόπος è sempre dato, che sia dono di una divinità o della natura, ma mai costruito. In questa categoria compaiono i romanzi fantastici, le leggende popolari ma anche i miti sull'Età Aurea, le speranze millenaristiche e le tensioni escatologiche.

Le opere analizzate in questo lavoro, cioè le tre maggiori utopie letterarie del Rinascimento, possono essere comprese appieno alla luce di queste opposte categorizzazioni (senso largo e senso stretto, accezione positiva e accezione negativa, utopie di fuga e utopie di ricostruzione) poiché, per la loro natura di opere complesse e multi stratificate, esse si muovono di continuo dall'una all'altra. Proprio per questo motivo esse, e in particolar modo *L'Utopia* di More, vengono considerate come uno spartiacque che, allo stesso tempo, accoglie l'intero patrimonio utopico precedente, lo rielabora e contribuisce a definirlo per la prima volta.

L'Utopia di More, pur nella sua profonda originalità, non emerge dal nulla; senza voler trattare qui del rinnovamento dei valori e della visione del mondo del Rinascimento, e limitandoci semplicemente a prendere in considerazione le fonti letterarie e culturali, possiamo affermare che essa non sarebbe stata composta se l'autore non avesse fatto proprio molto di

quel materiale. A giocare un ruolo importante fu sicuramente la riscoperta dei classici greci e, in particolar modo, i trattati politici di Platone e Aristotele, ma certamente non può essere sottovalutata la permanenza, a livello popolare di quegli atteggiamenti e di quelle credenze di derivazione medioevale anche solo vagamente utopiche, che fecero si che l'opera dell'umanista inglese fosse un po' la *summa* di ciò che la precedette e il punto di partenza verso una nuova coscienza utopica.

Qui di seguito, verranno elencate alcune delle tappe fondamentali del pensiero utopico che verosimilmente influenzarono il pensiero di Thomas More e, di conseguenza, quello di Tommaso Campanella e di Francis Bacon, sia che egli ne fosse a conoscenza per via diretta o ne fosse influenzato in maniera indiretta semplicemente respirando un certo clima culturale.

Si cerca, in questo modo, di delineare una sorta di lignaggio ideale che possa fungere da mappa in cui collocare le utopie rinascimentali.

### I fondatori di città greci.

I primi utopisti dei quali ci sia giunta notizia sono i fondatori di città dell'antica Grecia.

L'usanza delle polis di promuovere la fondazione di colonie oltremare e la possibilità di poter progettare un nuovo ordinamento urbano e sociale da zero, permise ai pensatori greci di concepire le prime idee utopiche.

E' difficile ricostruire in maniera coerente il pensiero di questi utopisti

poiché le loro opere sopravvivono in minimi frammenti o citazioni indirette da parte di altri autori. È questo il caso di Ippodamo di Mileto e di Falea di Calcedonia che vengono citati e criticati da Aristotele nella sua *Politica*.

L'architetto Ippodamo di Mileto viene indicato dal filosofo ateniese come l'inventore del piano regolatore. Egli fu il primo che, pur non occupandosi professionalmente di politica, tentò di rinnovare, contestualmente all'ordinamento urbano, la costituzione della polis<sup>5</sup>. Il progetto individua in 10000 il numero ideale di abitanti ed è dominato da una ricorrente tricotomia: tre erano le classi sociali in cui si doveva dividere la società (artigiani, agricoltori e difensori armati), tre erano le parti in cui doveva essere organizzata la terra (sacra, pubblica e privata) e tre i tipi di legge che componevano l'ordinamento giuridico (oltraggio, danno e omicidio)<sup>6</sup>. Ippodamo di Mileto, oltre a concepire magistrature elettive, dimostrando una capacità immaginativa capace di andare oltre le concezioni politiche a lui contemporanee, anticipa idee moderne in fatto di diritti politici, poiché, a differenza, ad esempio, di Platone, che li attribuiva solo ad una parte esigua degli abitanti dello stato, nella città stato, progettata dall'architetto Milese, gli appartenenti a tutte e tre le classi potevano godere del pieno status di cittadino<sup>7</sup>.

-

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>ARISTOTELE, *Politica*, Libro. Cap IV, trad. Berbardo Segni, Sonzogno, Milano 1905

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup>Ibid: "Costui adunque ordinò una republica di diecimila uomini, i quali, divise in treparti: in artefici l'una; l'altra in contadini; la terza in difensori, e in quei che avessin l'armi. Divise ancora costui la provincia in tre parti: in sacra, cioè, in publica e in privata. Sacra chiamò quella, onde avessin a trarsi le cose, che per leggi sono appartenenti agli Dei: comune quella, onde i difensori dovessin trarre il vitto, e privata chiamò quella dei contadini. Stimò costui medesimamente, che le leggi dovessin essere di tre fatte; e questa ragione lo mosse, cioè perchè tre sono le cagioni, onde si va in giudicio. E tali sono la contumelia, il danno e la morte." trad. Bernardo Segni

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup>BALDINI M., *La Storia delle Utopie*, Armando Editore, Roma, 1994 p.31

Un altro utopista citato da Aristotele, di cui possediamo però pochissimi elementi biografici, è Falea di Calcedonia, probabilmente un sofista. Egli asseriva che uno stato di nuova fondazione, per mantenere l'ordine a la pace sociale, avrebbe dovuto dividere il proprio territorio in parti uguali tra tutti i cittadini, mentre le attività manifatturiere sarebbero state affidate a degli schiavi di stato senza diritti civili, cioè mantenuti dalla comunità in cambio delle loro prestazioni.<sup>8</sup>

In questi due progetti, la cui concezione, probabilmente, non era un esercizio di pura astrazione, ma una risposta alle esigenze pratiche di rinnovamento politico, si possono intravedere alcuni degli elementi che poi diventeranno caratteristiche strutturali delle Utopie: la città ideale di Ippodamo di Mileto, con la sua triplice tripartizione di territorio, società e legge, anticipa il gusto per la simmetria che rivedremo nelle città ideali rinascimentali, nella *Città del Sole* di Tommaso Campanella e anche, anche se in misura meno rigorosa, nell'*Utopia* di Thomas More. Nell'ordinamento immaginato da Falea di Calcedonia possiamo invece ravvisare una tendenza all'immobilità, sottolineata anche da Aristotele, che afferma come la divisione in parti uguali risulterebbe poco realistica e totalmente inefficace senza una legge che stabilisca anche il numero massimo di figli, in modo che la proprietà terriera non si parcellizzi con il passare del tempo, determinando una futura diseguaglianza. <sup>9</sup> La repubblica di Falea soffre, quindi, di quella allergia alla Storia che sarà uno

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup>MONETI M., *Utopia*, La Nuova Italia, Scandicci 1997

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup>ARISTOTELE, *Politica*, Libro. Cap IV, trad. Berbardo Segni, Sonzogno, Milano 1905

degli elementi più comuni e maggiormente criticati dai detrattori del pensiero utopico<sup>10</sup>

Entrambi gli ordinamenti sono inoltre animati da uno spirito di egualitarismo riguardante, in particolar modo, l'ordinamento territoriale: più universale quello di Ippodamo di Mileto e maggiormente temperato quello di Falea di Calcedonia; Quest'ultimo, poi, risulta meno distaccato dalla cultura vigente nel suo periodo anche a livello sociale, ammettendo, come già accennato, la figura degli schiavi di stato, figura che, tornerà anche nell'*Utopia* di More, che prevedeva la riduzione in schiavitù e l'impiego coatto nei lavori più umili chi avesse contravvenuto alle razionali leggi di Utopia.

## La Repubblica di Platone

Lo stato ideale immaginato da Platone e descritto ne "La Repubblica" (390-360 A.C. ca) viene considerato quasi unanimemente come la prima utopia vera e propria o, almeno, una delle tappe più importanti di quel filone del pensiero umano che, precedentemente, è stato definito "utopismo".<sup>11</sup>

Senza la *Repubblica* platonica, probabilmente le tre maggiori utopie rinascimentali non sarebbero state scritte e la coscienza del senso utopico

 <sup>&</sup>lt;sup>10</sup>POPPER K. La società aperta e i suoi nemici: Platone totalitario, Armando Editore, Roma 1973
 <sup>11</sup>Sulla questione del carattere utopico o meno della Repubblica di Platone si veda il primo capitolo dell'opera di QUARTA C. , L'utopia platonica, il progetto politico di un grande filosofo, Dedalo Edizioni, Bari 1985

sarebbe rimasta monca.

Sebbene in alcuni aspetti strutturali se ne discostino molto, è a Platone che More, Campanella e Bacon pensavano quando componevano le loro opere.

Platone, seppur debitore dei teorici della città ideale che lo precedettero, porta l'astrazione mentale e la progettualità utopica a una nuova sintesi concependo un modello di polis che non sia solo la risposta alla necessità contingente di dare una costituzione buona e funzionante a città che sarebbero dovute essere costruite di li a poco; egli crea un modello assoluto, l'archetipo universale della città virtuosa e razionale.

La virtù dello stato consiste nella concezione che ogni sua parte deve compiere solo il proprio compito e non cercare di fare ciò che non è di sua competenza; per questo motivo Platone suddivide rigidamente la società in tre classi.

I reggitori che governano lo stato devono essere filosofi, conoscitori del mondo delle idee e capaci di guidare il resto della popolazione come un buon padre guida la famiglia, la virtù specifica di questa classe è la Sapienza.

A renderlo sicuro dagli attacchi esterni vi sono i difensori, cittadini allenati e temprati a combattere sul modello della classe militare spartana; la loro virtù specifica è il Coraggio.

L'ultima classe, quella più numerosa, è composta dal resto dei cittadini che si occupa delle attività produttive e mercantili, di cui lo stato ha bisogno; la

loro virtù è la Temperanza che consiste nella sottomissione dell'inferiore al superiore. 12

Platone descrive con dovizia di particolari le usanze che regolano la vita delle prime due classi a partire dall'educazione che deve essere uguale sia per maschi che per femmine e consiste soprattutto nell'educazione ad un'affettività corretta, al coraggio, alla resistenza alle tentazioni della corruzione e del tradimento. Notevole importanza è data dal filosofo ateniese alla ginnastica, che doveva garantire sia ai reggitori che ai difensori una perfetta forma fisica nell'ottica secondo la quale, la salute fisica era un vero e proprio dovere civico, poiché il cittadino appartiene allo stato ed è sua cura mantenere il suo corpo nelle migliori condizioni.

Secondo Platone inoltre, la musica, la poesia e l'arte in genere hanno il notevole potere di plasmare le emozioni, per questo, nella società ideale, esse devono essere sottoposte ad una rigida regolamentazione poiché possono rivelarsi vere e proprie fonti di corruzione: sono bandite quindi la musica troppo dolce e snervante, quella troppo ritmata ed eccitante e le poesie in cui si denigrano gli dei o li si presenti in atteggiamenti immorali. L'arte figurativa viene addirittura condannata da Platone da un punto di vita ontologico poiché, cercando di riprodurre il mondo naturale, essa non è altro che la copia di una copia imperfetta del più perfetto mondo delle idee, costituendo insomma un vero e proprio inganno dell'anima.

Dall'organizzazione sociale delle due classi dominanti è escluso l'istituto

-

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup>PLATONE, La Repubblica, Libro IV

della famiglia: i figli vengono tolti ai parenti e allevati in comune, in modo che i genitori naturali non abbiano la tentazione di favorirli nell'acquisizione delle cariche pubbliche. Anche l'accoppiamento è caratterizzato dalla comunanza delle donne e regolato da principi di eugenetica sotto la supervisione di uomini saggi che determinano le unioni più proficue dal punto di vista razziale.

In un opera più tarda, *Le Leggi*, Platone, tornando sulla questione dello stato ideale, aggiunge ulteriori dettagli alla sua costruzione utopica come, per esempio, il numero di cittadini, che la polis dovrebbe mantenere costante (5040) e la posizione geografica la quale dovrebbe essere lontana da ogni altra città-stato affinché si elimini la possibile influenza di tradizioni corrotte e si mantenga uno stato di totale autarchia sia economica che sociale.

Si delineano in questo progetto la maggior parte delle caratteristiche che confluiranno poi nelle utopie letterarie del Rinascimento e in quelle che le seguirono.

La simmetrica tripartizione della società e dei suoi domini, già vista nell'opera di Ippodamo di Mileto, è la fonte diretta da cui Tommaso Campanella prese l'organizzazione della sua *Città del Sole*, con i Magistrati Pon Mor e Sin che ricalcano alcune caratteristiche delle classi sociali platoniche.

Inoltre, ed è questa caratteristica che confluirà con maggiore forza nelle utopie letterarie rinascimentali, è il concetto dell'individuo come parte di un

organismo più grande al quale si deve sottomettere completamente. Il comunismo dei beni non è funzionale all'economia dello stato di per sé, ma è l'effetto pratico di questa rinuncia all'individualità in favore degli interessi più grandi della polis. Curioso è il fatto che le regole più marcatamente utopiche valgono solo per le due classi superiori, mentre i produttori ne sono esclusi. Se da un lato questa norma li esime dal sottostare alle durissime regole che ordinano la vita dei reggitori e dei difensori, automaticamente però elimina ogni possibilità di ascesa sociale, poiché la classe dirigente e quella militare vengono selezionate solo tra la prole messa in comune e "prodotta" seguendo i paradigmi dell'eugenetica. Diversamente da quelle del Rinascimento, si tratta quindi di un'utopia non egualitaria, "un'utopia della classe dominante", come l'ha definita E. Bloch<sup>13</sup>. Platone non spiega come si svolga la vita dei componenti della terza classe; egli, senza addentrarsi nei dettagli, affida loro tutte le mansioni che rimangono fuori dalle competenze dei reggitori e dei difensori e cioè tutto il lavoro pratico e materiale che è necessario per garantire la vita della città. La terza classe è, di conseguenza, quella maggiormente a contatto con il territorio, a differenza delle altre due che vengono descritte quasi come appartenenti ad una dimensione esistenziale superiore, più vicine al mondo delle idee che a quella della materia. Immaginiamo che l'esistenza dei produttori non si discostasse molto dalla vita comune della polis reale, almeno nelle attività di tutti i

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup>BLOCH E., *Il principio speranza*, Milano, Garzanti 1994

giorni.

Platone crea una polis che esiste su due territori sovrapposti, quello della vita in continua evoluzione in cui vivono i produttori e quello invece fisso dei reggitori e dei difensori, due mondi che comunicano solo secondo regole molto precise ma che fanno della propria separazione l'elemento di mantenimento del proprio equilibrio. Platone determina, in questo modo, quella dualità tra mondo reale e utopia che sarà una delle caratteristiche di ciò che venne dopo .

### L'età ellenistica: i viaggi immaginari

Dopo la repubblica di Platone, per molto tempo, le utopie politiche e le utopie della ricostruzione scompaiono. Le condizioni storiche cambiano irreversibilmente e alla libertà delle polis si sostituisce la monarchia assoluta di stampo alessandrino. Le possibilità per il cittadino di costruire proposte e progetti per la costruzione di uno stato migliore vengono meno. Lo stesso concetto di cittadino muta poco a poco in quello di suddito. È chiaro che, in un contesto del genere, progetti come le città ideali di Ippodamo e Falea non possono essere proposti, tanto meno un opera teorica come quella di Platone che agli occhi di un sovrano poteva sembrare addirittura sovversiva.

I pensatori, vista l'impossibilità di poter intervenire nel nuovo regime, coltivano l'unica libertà possibile: quella interiore. Nascono così i concetti epicurei del  $\Lambda$ άθε βιώσας , "vivi nascosto", e dell'*hortus conclusus* che

possiamo definire delle "utopie minime della fuga", vista la limitata estensione del territorio ideale occupato e dagli ancor più limitati obiettivi che questa costruzione cercava di raggiungere. Niente teorie radicali sulla convivenza umana, quanto un luogo sereno e silenzioso nel quale un gruppo di pari, legati da vincoli di amicizia, possa trascorrere un tempo immobile ad arricchire il proprio spirito alla ricerca della felicità. Siamo ben lontani dagli ambiziosi progetti teorici di Platone. I filosofi epicurei non hanno più intenzione di cambiare il mondo, l'utopia che creano è del tutto personale e si fa più esplicito il bisogno di chiudere questo piccolo mondo perfetto con delle mura che lascino fuori un mondo reale ormai non più trasformabile dalla volontà del filosofo. Queste mura torneranno anche nel rinascimento, sia nelle costruzioni dei teorici delle città ideali che nelle più complesse utopie politiche e avranno anch'esse la stessa funzione.

Sotto il profilo letterario, invece, l'età post alessandrina fu caratterizzata dall'emergere di un nuovo genere letterario che apportò un notevole contributo al pensiero utopico pur allontanandosene in diversi punti: si tratta dei resoconti di viaggi immaginari, di cui possediamo pochi frammenti ma che vengono citati e riassunti da Diodoro Siculo nella sua *Biblioteca Storica*.

Fanno parte di questo filone letterario la *Panachia* di Evemero, *gli Iperborei* di Ecateo dove si racconta dei popoli che abitano all'estremo nord della terra, e *la Città del Sole* di Giambulo che narra di un isola remota, scoperta dall'autore/protagonista a causa di un naufragio, nella

quale uomini molto longevi e dalla lingua biforcuta vivono in una società in cui vige il comunismo coniugale, dei figli e dei beni.

Ci è giunta per intero invece la "Storia Vera" di Luciano di Samostata che racconta, tra le tante cose, di un viaggio verso la luna e della società dei seleniti.

Il gusto per questi resoconti era probabilmente dovuto all'immaginario che si era venuto a creare con le spedizioni militari di Alessandro Magno che avevano allargato a dismisura la conoscenza del mondo della società ellenistica e avevano svelato l'esistenza di popoli dalle usanze esotiche e aliene al pensiero classico.

Il fatto che ancora nel I secolo A.C. Diodoro Siculo prendesse per veri i resoconti di Ecateo e di Giambulo ci fa capire come, l'impressione che queste imprese suscitarono e i resoconti che ne derivarono, avessero colpito sommamente l'immaginario dell'epoca. Seppure, per certi versi, molto lontane dalla sensibilità utopica che verrà ridefinita nel XVI secolo, queste opere introducono la novità narrativa del viaggio necessario per raggiungere il territorio utopico assente nelle manifestazioni precedenti. Le città ideali greche e *la Repubblica* di Platone invece dovevano possedere delle ben precise caratteristiche fisiche un ordinamento basato su criteri razionali, ma la localizzazione geografica e l'esperienza del viaggio non erano importanti; esse potevano essere immaginate in qualunque luogo che rispondesse a determinate caratteristiche.

Le narrazioni di viaggi immaginari invece erano "un mondo nuovo, di cui

nessuno aveva mai parlato, che nessuno aveva mai immaginato, fuori dal nostro mondo, ma sempre sulla nostra terra nel quale si crede che vivano uomini mortali come noi"14

Forse, come afferma Maria Ghidini Tortorelli, l'espediente narrativo del viaggio e "il bisogno di definire la localizzazione delle terre idealizzate corrisponde all'intimo desiderio di trasferire l'ideale dal mito alla realtà di rendere credibile l'esistenza di un mondo accessibile (per quanto lontano) migliore di quello in cui si vive realmente" 15, anche se, c'è da notare, queste opere non avevano certamente l'obiettivo di rendere edotti gli uomini su nuove forme di stato, quanto di stupirli con racconti esotici e avventurosi.

Nel 1506 Thomas More insieme a Erasmo da Rotterdam inizia la traduzione proprio della Storia vera di Luciano, potrebbe pertanto nascere in quel momento la nuova forma in cui si presenta il progetto utopico. Due dei maggiori pensatori politici del rinascimento affrontano un'opera che, da molti, è considerata come la conclusione della parabola dell'utopia greca<sup>16</sup>. Scherzo e desiderio di fuga si coniugano con una robusta dottrina politica dando forma all'utopia così come è conosciuta ancora oggi.

L'espediente di viaggio verrà infatti ripreso dalla maggior parte degli utopisti maggiori e la motivazione fu proprio quella spiegata dalla Ghidini Tortorelli. La terra idealizzata non doveva essere solo un astrazione,

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup>LUNA I., L'utopia di Teopompo, in Id Studi sul pensiero politico Classico op. Cit. p.279 <sup>15</sup>GHIDINI TORTORELLI M., Modelli utopici nel pensiero greco, i AA.VV., Lutpia e le sue

forme op. cit 66-67

<sup>16</sup> FIRPO L. *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, in: Questioni di storia moderna, a cura di Ettore Rota, Milano, Marzorati, 1948, pp. 345-408.

doveva avere la consistenza materiale di un luogo accessibile ma lontano, un luogo con il quale fosse possibile un confronto con il mondo conosciuto e reale, senza che si venisse accusati di idealismo astratto. Ogni allargamento dell'orizzonte territoriale umano, le spedizioni alessandrine nell'età classica e le grandi esplorazioni nel Rinascimento, rendevano in qualche modo più realistiche le visioni utopiche perché mettevano in contatto gli individui con l' "Altro".

# Le leggende popolari del medioevo

Per quanto si consideri il Rinascimento come una rottura rispetto alla temperie medioevale immediatamente precedente, possiamo con sicurezza affermare che le due età, almeno per un certo periodo, si compenetrarono. Questa convivenza lasciò sicuramente le sue tracce sia a livello intellettuale che a livello popolare dove, notoriamente, certi tipi di cambiamenti, vengono acquisiti molto più tardivamente.

Thomas More, ebbe una formazione intellettuale molto rigorosa, ma non visse in un iperuranio completamente slegato dalla realtà che lo circondava; è lecito quindi pensare che alcune delle istanze popolari che incarnavano speranze e bisogni arcaici facessero parte ad un certo livello della sua formazione.

Come molti studiosi affermano il Medioevo non fu un periodo fertile per l'utopia, a differenza di quanto accadeva nella tarda classicità; l'uomo non aveva ragione di riformare il mondo in cui viveva o migliorare le proprie

condizioni di vita progettando nuovi luoghi in cui iniziare un'era di felicità, poiché la felicità non si conquistava in questo mondo, quanto nell'altro, il regno di Dio, sia quello a cui si accedeva dopo la propria morte, sia quel regno a venire che sarebbe stato fondato alla fine dei tempi. Si capisce quindi, come ogni azione di rivalsa non potesse avere l'ampio respiro che era richiesto per poter immaginare l'utopia. La giustizia non poteva essere costruita dagli uomini ma solo concessa da Dio.

Eppure anche la rivalsa dal respiro corto, che incarnava i bisogni elementari di una popolazione endemicamente affamata, aveva bisogno di una risposta e di una speranza che la fatica, la fame e il dolore avrebbero avuto termine.

Si costituirono così due miti popolari che, pur avendo dei punti di contatto e, a volte, sovrapponendosi, erano comunque ben distinti: Il mito del paese della cuccagna e il mito del mondo alla rovescia.

Il primo è presente in moltissime culture ma è particolarmente vivo nell'Europa medioevale e all'inizio dell'Età moderna. Si tratta di una versione laica e popolareggiante del paradiso terrestre; nel paese della cuccagna, in cui "chi meno lavora, più guadagna", scorrono fiumi di vino e latte e agli alberi, anziché i frutti, sono appesi prosciutti e salsicce, Nell'iconografia classica di questo luogo immaginario l'uomo è raffigurato beatamente addormentato e quando, al suo risveglio, non avrà che da allungare la mano per cogliere tutto il necessario. Non è difficile capire come questo mito dava forma ai desideri più immediati del popolo;

nonostante in alcuni punti la leggenda si faccia molto particolareggiata, la sua struttura risultava comunque evanescente, più tipica delle leggende costruite dalla collettività che non delle utopie che erano sorrette da un impianto intellettuale più robusto.

Più interessante e anche più enigmatico è l'archetipo del mondo alla rovescia; collegato probabilmente agli antichi riti di passaggio e a quelli funebri, si manifestava in due modi.

Il primo nelle feste del raccolto e del carnevale in cui la popolazione inscenava il rovesciamento dei ruoli e delle gerarchie, gli uomini diventavano donne e le donne uomini, i re straccioni e gli straccioni diventavano re per un giorno. Il secondo invece, più sottile, si incarnava nella sensazione che il mondo di tutti i giorni fosse il vero mondo alla rovescia, in cui tutto va al contrario rispetto al buon senso, alla giustizia e a ciò che dovrebbe essere 17 Questa immagine fornisce lo spunto per una satira dell'esistente, che sarà molto presente nello spirito e nell'opera di molti utopisti sia del XVI che del XVIII secolo. In Thomas More, poi, questo approccio è evidente non tanto nella descrizione della repubblica di *Utopia*, quanto nell'atteggiamento del narratore, Raffaele Itlodeo, che per tutta la prima parte dell'opera, attraverso l'ironia, procede con un duro atto di accusa verso molte scelte legislative portate avanti dalla corona britannica, come il decreto sulle *enclosures* che aveva privatizzato gran parte delle terre comuni delle campagne inglesi e gettato nella miseria tantissimi

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup>Maria Moneti, Utopia, La nuova Italia, 1997, Scandicci (FI)

contadini, i quali, da quelle terre, traevano il necessario che l'attività agricola, per limiti tecnici, non poteva dare loro.

Anche Campanella, quando descrive il processo eugenetico con cui i magistrati della sua "Città del sole" decidono gli accoppiamenti per far si che gli abitanti della città siano sempre migliori e più forti, sottolinea quanto irrazionale e alla rovescia sia un mondo dove il miglioramento della razza sia riservata agli animali e del tutto trascurata per gli uomini.

#### Le città ideali del Rinascimento

La fine dell'età comunale e l'alba delle signorie e degli stati nazionali, furono percepite dai cittadini e dagli intellettuali del XV secolo con molta ansia. L'idea che il potere politico dovesse coincidere con il perimetro delle mura cittadine stava tramontando, lo stato ormai era un'entità complessa che comprendeva la città, ma che non coincideva più con essa. Le istituzioni cittadine che avevano animato il processo politico, come le corporazioni e i quartieri, entrarono in crisi e si diressero verso una lunga strada di decadenza.

Il tema della città ideale (il cui reale peso divide ancora gli studiosi) si afferma nel Rinascimento come reazione a questo cambiamento del ruolo della città. Il ritorno ad una struttura regolare e riconoscibile, in cui la componente fisica della città sia esattamente speculare alla controparte psicologica è uno dei tratti fondamentali di tutta la trattatistica prodotta in

quel periodo. La città torna ad essere un microcosmo chiuso, definito dalle proprie mura, la cui influenza all'esterno si estende solo al vicino contado che le fornisce il sostentamento.

La Città ideale è, dunque, un'idea conservatrice che cerca di riportare in auge una realtà irrimediabilmente trasformata, un'operazione che viene compiuta sia nella sua componente pratica, quella dei trattati di urbanistica che vennero prodotti soprattutto in Italia nel XVI secolo, sia nella sua parte filosofica, le celebri utopie rinascimentali.

Già nel XV secolo gli urbanisti si cimentarono nella progettazione di nuove città ideali; la maggior parte di questi progetti, tuttavia, rimase sulla carta, ma alcuni loro aspetti influenzarono le iniziative per la costruzione di città di nuova fondazione. Queste ultime, infatti, pur tradendo o nemmeno prendendo in considerazione le istanze sociali che molti di questi teorici allegavano ai propri progetti, fecero proprie alcune soluzioni urbanistiche senza dubbio di matrice utopica: lo schema geometrizzante, le strade larghe e un certo grado di simmetria erano senza dubbio caratteristiche di tutte quelle città ideali che intellettuali come Leon Battista Alberti o il Filarete avevano concepito ma che limiti tecnici e mancanza di volontà politica impedirono di realizzare.

Divenne presto evidente che l'utopia non poteva essere costruita nella realtà, pena la perdita di tutte le peculiarità che la rendevano tale.

Per quanto saldo fosse il rapporto tra teoria urbanistica e teoria politica, l'utopia non attecchiva, forse proprio a causa di alcune sue caratteristiche

intrinseche, in un contesto reale. Il concetto di città ideale, privata così dello slancio progettuale, venne quindi a insterilirsi molto presto, come ben delineato da Leonardo Benevolo. Alcune delle istanze formali vennero conservate e divennero parte del patrimonio dell'architettura militare, mentre quelle sociali vennero sviluppate dagli intellettuali umanisti che si cimentarono nella creazione di utopie letterarie, ma che, almeno per il Rinascimento, rinunciarono ad ogni proposito di realizzazione: «Così l'architettura del Rinascimento realizza il suo ideale di proporzione e di regolarità in alcuni edifici isolati e non è in grado di fondare un intera e nuova città. I letterati e i pittori descrivono e dipingono una nuova città che non si può costruire e che resta, appunto un obiettivo teorico.» 18.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup>BENEVOLO L. *Storia della città*, Editori Laterza, Bari 1982 p. 577

#### Capitolo 2 - Utopia e realtà: l'urbanesimo rinascimentale

Quando si pensa all'utopia, l'immagine più comune che viene alla mente, è quella di una città; una città bella, dalla pianta simmetrica e ben organizzata, sorretta da istituzioni degne, che abbiano come proprie colonne portanti la giustizia e il benessere dei propri cittadini, i quali, dal canto loro, sono tenuti ad abbandonare egoismo e individualismo in favore del bene comune, ad essere cittadini collaborativi, operosi e legati gli uni agli altri da legami di amore fraterno.

Il binomio Utopia-Città è talmente comune da essere addirittura dato per scontato e l'utopia, nella sua accezione ristretta, si assume il ruolo di immagine ideale del fenomeno urbano. Questo legame è tenuto insieme su due livelli, uno storico riguardante la realtà urbana nelle epoche in cui le utopie vennero concepite e uno strutturale riguardante le caratteristiche ontologiche della città.

La tipologia di utopia, come definita dal Mumford, "della ricostruzione" nasce in un contesto urbano senza eccezioni, ma non tutte le realtà urbane producono immagini utopiche di se stesse; affinché questo avvenga sono necessarie caratteristiche storiche ben determinate e chiaramente percepite almeno dalla classe intellettuale più avanzata.

Platone scriveva la sua Repubblica nel periodo immediatamente seguente la terribile guerra del Peloponneso, che segnò la vittoria di Sparta su Atene,

la quale venne trascinata da questa sconfitta verso un lungo periodo di crisi politica e sociale <sup>19</sup>: "parte della sua incisiva spregiudicatezza è probabilmente derivata dalle sconfortanti condizione che Platone considerava"<sup>20</sup>

L'utopia era il progetto che avrebbe dovuto guidare la ricostruzione di un'unità che la crisi aveva frantumato. La *polis* come corpo unico, che Platone teorizza, avrebbe dovuto far cessare ogni lotta intestina promuovendo l'interesse globale dello stato a discapito di quelli particolari delle varie componenti della *polis*.

In un periodo di simile disordine ma diversi secoli più tardi, invece, Thomas More crea l'isola immaginaria di Utopia proponendo un sistema di governo e uno stile di vita capaci insieme di risanare il *vulnus* che gli eventi storici che si erano verificati tra il XV e il XVI secolo avevano apportato al convivere civile e al concetto, tradizionale di città.

Queste trasformazioni furono avviate dal fatto che l'asse dell'economia europea si spostava sempre di più dalle campagne alla città, che non erano più solo dei centri dell'industria manifatturiera, ma diventarono dei veri e propri centri di smistamento delle merci; si passò insomma dall'economia agricola che perlopiù si configurava come un'economia di

-

<sup>1966....</sup> Per ciò, nella crisi aperta dalla guerra del peloponneso, nell'infuriare delle lotte per l'egemonia del paese, nello sbranarsi tra demi per il potere in ciascuna città (democrazia di quell'epoca), l'appello di Platone, che scrive la repubblica tra il 386 e il 370, e che considera quest'opera dovuta alla crisi apertasi con quella guerra – non a caso egli finge che il dialogo riportato nella politeia sia avvenuto proprio nell'ultima fase della guerra del Peloponneso \_ l'appello di platone è rivolto ai Greci perché si riconoscano come facenti parte di un'unica politeia umana..." ADORNO F. La Politeia di Platone, in Platone, La repubblica ,Rizzoli. Milano 1981, pag. XXIV

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup>MUMFORD L. Storia dell'Utopia, Roma 1997

sussistenza, a una vera e propria economia di mercato che aveva nelle città il proprio centro nevralgico. Per sostenere questo nuovo ruolo tuttavia le città configurate nella struttura comunale che aveva dominato per l'ultima parte del Medioevo dovevano cambiare.

Nel 1682, Alexandre Le Maitre, ingegnere al servizio di Brandeburgo, affermava in un libello intitolato *La Metropolitée ou de l'etablissement des villes capitales* che solo la città, definita «appuntamento generale» assicura agli uomini le condizioni ottimali di comunicazione, che si rivelano particolarmente fruttuose in due ambiti: il sapere e l'economia. La distribuzione degli uomini in uno schema spaziale ad alta densità permette di «incontrarsi, agire in modo concertato sulle scelte da fare, stabilire degli accordi, acquistare o vendere delle azioni, dare commissioni o riceverne» ma anche «scambiarsi informazioni e parlare di tutto ciò che accade nel mondo da un polo all'altro»<sup>21</sup>

Fino al Medioevo la città era vista come un organismo in cui struttura fisica, struttura politica e struttura simbolica si compenetravano a vicenda.

Questa nuova distribuzione urbana rendeva possibili, agli occhi degli europei, nuovi e inediti modelli di città, che poco avevano a che fare con i modelli tradizionali: "Quando Giovanni Botero, figlio di uno stato principesco e territoriale, segretario di principi e cardinali, scrive che per la sua densa popolazione, la Cina è un'intera città, e che la più grande città di Etiopia è la corte migrante del Negus, con le mille e mille tende, è ormai

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup>LE MAITRE A. *La Metropolitée ou de l'etablissement des villes capitales*, Amsterdam 1682 (riedizione, Paris, 1973)

al di fuori della grande cultura comunal-repubblicana. Una città senza quartieri, strade e muri, senza casati e fazioni e tradizioni non appartiene al patrimonio culturale italiano; sarebbe stata molto più che difficile, impossibile da concepire per un suo concittadino di due generazioni prima."<sup>22</sup>

L'estensione del potere politico e della sovranità coincidevano con il profilo delle mura cittadine e tutti gli elementi che giocavano un ruolo in questo equilibrio, le corporazioni dei mestieri, i casati, le fazioni erano contenuti all'interno di esse. Il Rinascimento fu uno dei punti di svolta in cui, alcuni elementi di crisi che si erano già presentati addirittura nel XIV secolo, diventarono stabili e non più modificabili. L'affermarsi degli stati nazionali e delle signorie fu un fenomeno che si compì a spese delle autonomie dei comuni, che vennero, quindi, incanalati, a seconda della loro condizione, su due strade diverse, quello della perdita di autonomia da una parte, quello dell'assunzione del ruolo di città capitale dall'altra. Non fu una trasformazione catastrofica, si trattò piuttosto di un processo graduale, che ebbe i suoi prodromi nel' 400, ma che si poté dire concluso e pienamente metabolizzato solamente nel' 600<sup>23</sup>. È la stessa storiografia di quei secoli che rivela con chiarezza la portata di questa divaricazione; dice Marino Berengo: «Quando idea di città e idea di repubblica si differenziano e

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup>BARENGO M., La Città dell'antico regime, in Dalla città preindustriale alla città del capitalismo 1975 pag 26-54

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup>"La tendenza fondamentale di questo nuovo ordine divenne chiaramente visibile soltanto nel Seicento; fu allora che ogni aspetto della vita si staccò dal modello medioevale e si riunì sotto un nuovo segno, il segno del Principe" MUMFORD L. *La città nella storia*, Etas Kompas 1967m p. 438

progressivamente si distanziano, lo studio dello Stato, della sua burocrazia, della sua corte, delle sue strutture subentra a quello delle lotte tra sette e tra consortati, o dello scontro tra nobili e popolo, patrizi e corporazioni, popolo grasso e popolo minuto.»<sup>24</sup>, Le dinamiche cittadine, così importanti nella definizione dell'identità urbana, vengono messe da parte in favore di di un attenzione maggiore allo Stato di per sé. Questa nuova situazione, in cui le città private della loro sovranità entravano a far parte di un organismo statale più grande di cui erano corpo ma che le sovrastava, portava a sviluppi inediti del ruolo delle realtà urbane: si afferma uno sviluppo diseguale delle varie città a seconda del ruolo che vengono ad assumere nella rete fisica dello stato. Da una parte ci saranno le città capitali che, grazie alla concentrazione nel loro territorio del potere politico, il potere economico e di quello della conoscenza con le università e il generoso mecenatismo dei signori, avranno un notevole sviluppo e le altre città meno importanti che, a meno che non fossero sedi di poli di sviluppo specifici, conobbero una decadenza politica e, a volte, anche fisica. Le città meno avvantaggiate diventano quindi città satelliti delle città capitali. Il già citato Alexandre Le Maitre esplicita la consapevolezza di questo fenomeno già nel XVII secolo, «i molti borghi e paesi non produrranno mai splendore e grandezza» e ancora «è necessario il concorso delle derrate che provengono da tutte queste vene (le città minori) per far apparire attraverso un corpo degno di nota (le città capitali), la fertilità del suolo».

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup>BERENGO M. La città dell'antico regime, in Dalla città preidustriale alla città del capitalismo, a cura di A. Caracciolo, il Mulino, Bologna 1975

Eppure, nonostante tutte queste trasformazioni che coinvolgevano il ruolo e in parte l'identità urbana, gli insediamenti non cessano di essere riconosciuti come città: "il sistema urbano che si è formato permane nella sua essenzialità. Le città modificano i loro assetti interni, la loro configurazione e i loro ruoli. Non cessano tuttavia di essere città. La rete secondo la quale sono distribuite nei territori europei diviene anzi elemento di stabile riferimento proprio per le nuove formazioni politiche che emergono nel frattempo."<sup>25</sup>

L'urbanesimo rimane l'asse portante dell'Età Rinascimentale non solo in Italia, ma in tutta Europa. Probabilmente la città non è mai stata così importante come in quel periodo e, nonostante l'attenzione degli storici politici si sia spostata verso altri obbiettivi, la città costituisce l'ossatura fondamentale di questo periodo e pone la base per gli sviluppi dell'economia di mercato che velocemente va ad occupare ogni spazio che l'economia feudale, in crisi ormai avanzata, lascia libero.

L'immaginazione utopica si inserisce in questo stato delle cose e cerca di riequilibrare gli scompensi portati da queste dirompenti trasformazioni.

I modelli ideali di città che vengono prodotti soprattutto in ambiente italiano, teorizzano un tipo di città che è molto più simile, nelle sue funzioni, alle città comunali che a quelle rinascimentali. La realtà urbana riacquista, nelle astrazioni di urbanisti come il Bruni e il Filarete, la propria unità e la propria autosufficienza non solo politica, ma anche economica.

<sup>25</sup>FIASCHETTI PARDO V., Storia dell'Urbanistica, dal 300 al 400,1982 Editori Laterza, pag 19

Anche le utopie sociali, dal canto loro, riprendono questo modello di città. Amauroto, la capitale della repubblica di Utopia, fa, certo, parte di uno stato territoriale la cui rete urbana è composta addirittura da 54 città, ma in quella repubblica immaginaria la volontà politica del legislatore Utopo ha fatto si che non si verificasse quello sviluppo diseguale che aveva caratterizzato le città europee: «Sono ne l'isola cinquantaquattro città grandi e magnifiche, di medesima favella, istituti e leggi, e guasi allo stesso modo situate quando il luoco ha permesso; le più vicine sono scostate l'una dall'altra miglia ventiquattro, ma niuna è tanto luntana da l'altra che non vi possa andare un pedone in un giorno.»<sup>26</sup> Thomas More. ricrea qui una simmetria che garantiva alle città pari importanza e pari funzionalità, in un ipotetico schema di Christaller, le città dell'isola di utopia avranno esattamente la stessa capacità attrattiva nel territorio che le circonda e questa area di influenza inoltre non si sovrapporrà mai, sia per volontà dei reggenti delle città stesse poiché «Niuna città brama di ampliare i suoi confini, riputandosi più tosto lavoratori dei campi che tengono che padroni.»<sup>27</sup>, sia per la distribuzione estremamente regolare sul territorio. Nell'*Utopia* non esistono località centrali in assoluto. Nell'opera, il narratore, Raffaele Itlodeo si sofferma nella descrizione della città di Ammauroto che è considerata un po' come la capitale poiché è sede del senato, in cui le varie città mandano i propri rappresentanti per discutere delle questioni che riguardano l'intera Isola. In realtà la

MORE T., *Utopia*, a cura di Luigi Firpo, UTET, Torino 1971, pag. 136
 Ibid. a cura di Luigi Firpo, UTET, Torino 1971, pag. 136

definizione di Ammauroto come capitale è molto azzardata, poiché nell'organizzazione dello stato di Utopia viene meno proprio quella funzione direttiva che stavano assumendo in quel periodo le città capitali. La scelta di Ammauroto come sede del senato viene fatta esclusivamente in virtù della sua posizione centrale, poiché le 54 città dell'isola potrebbero funzionare indipendentemente l'una dall'altra e ognuna replica all'interno delle proprie mura lo stile di vita e le direttive sociali politiche che erano state decise dal legislatore Utopo una volta per tutte all'atto di fondazione della repubblica. Si capisce come l'idea di una città centrale che abbia una capacità di attrazione maggiore sul territorio nella terra immaginata da More sia del tutto inappropriata poiché « Chi ha veduto una di quelle città le ha veduto tutte, tanto sono un' a l'altra simile, ove la natura del luoco lo consente.»

Tommaso Campanella invece immagina una città stato sul modello della Polis greca e, più precisamente, sul modello della polis ideale immaginata da Platone. Si tratta di un'inversione ancora più marcata rispetto a quella compiuta dal More, che aveva cercato di ricostituire l'unità caratteristica delle città stato medioevale inserendole comunque in un contesto di stato territoriale o meglio, in un contesto che ha tutta l'apparenza di uno stato federale. Campanella invece teorizza una città stato isolata, circondata da stati nemici e desiderosi di sottometterla. Non esiste nessun tipo di rapporto con altre città che non sia la guerra, che comunque, pur essendo vinta sempre dai solari, non modifica assolutamente l'assetto territoriale

poiché, nell'utopia campanelliana, non è ammessa la modifica dell'equilibrio raggiunto, di conseguenza non vengono conquistate altre città, che quindi non verranno mai inserite in una rete urbana gerarchica. Al massimo, le città conquistate e affascinante della potenza e dallo stile di vita dei vincitori, cambiano le loro costituzioni per rendersi simili alla Città del Sole e mandano i propri figli a conoscerne le istituzioni, «Le città superate o date a loro mettono subito ogni avere in comune, e ricevono gli offiziali solari e la quardia, e si van sempre acconciando all'uso della Città del Sole, maestra loro; e mandano i figli ad imparare in quella, senza contribuire a spese.»<sup>28</sup>. Campanella, però, non da altri indizi sui tipi di rapporti che queste città "solarizzate" intratterranno poi, facendoci intuire come anch'esse diventeranno delle monadi isolate i indivisibili come la città maestra.

Francis Bacon nella *Nuova Atlantide* non si sofferma a descrivere la rete urbana che caratterizza l'isola di Bensalem, segnalandoci l'esistenza di due sole città, quella in cui approda la nave del narratore della quale non viene detto il nome, e la città di Renfusa, localizzata nella costa orientale dell'isola, davanti alla quale avviene il miracolo che porterà la popolazione di Bensalem alla conversione al cristianesimo.<sup>29</sup> La struttura urbanistica dell'isola immaginaria non aveva una grande importanza per il filosofo londinese poiché non erano i rapporti da città ad essere importanti. Da alcuni indizi nella narrazione, la struttura sociale e fisica dell'isola di

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup>CAMPANELLA T., La città del Sole, a cura di Luigi Firpo Laterza, Bari 2008, pag. 32

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup>BACON F. *La Nuova Atlantide*, Milano 2009, pag. 31-37

Bensalem non differiva poi molto da quello dell'Inghilterra del XVII secolo; si può quindi dedurre che anche la distribuzione delle città e il loro ruolo all'interno dello stato fossero più o meno le stesse che Bacon osservava nel suo paese. I continui riferimenti al simbolismo rosacrociano, alle missioni segrete che i nuovi atlantidei intraprendevano nelle nazioni del mondo sotto mentite spoglie, ci indicano che per Bacon non fosse l'economia o la struttura dello stato, delle quali l'autore, per inciso, ci da ben poche notizie, a dare ad un paese delle caratteristiche utopiche, ma gli atteggiamenti dei singoli individui che potevano essere mantenuti e conservati sotto ogni regime politico.

La struttura principale in cui questi individui venivano formati non erano le strutture statali, ma la famiglia. Per questo motivo viene onorata addirittura da una festa nazionale: "La festa della Famiglia" di cui il narratore riporta la descrizione del rito che la caratterizza. Come in altre parti dell'opera, anche qui vi sono diversi riferimenti ai simboli rosacrociani, ma il messaggio più importante, che si rivela essere anche una delle differenze fondamentali con le altre utopie di quel periodo, è che la famiglia è il luogo privilegiato per la formazione degli ingegni del paese.

La Casa di Salomone, la vera e propria utopia nell'utopia, era il luogo prescelto in cui si sarebbero coordinati questi ingegni umani; stavano in questa sede le fondamenta di Bensalem, non nelle città né nel suo regime politico.

## La città e la campagna

Nell'immaginario urbano, se la città era vista come il centro nevralgico in cui si palesavano le migliori doti dell'uomo, come l'immagine della capacità di dominio sulla natura e di pianificazione, la campagna simboleggiava il territorio in cui il dominio della razionalità e dell'uomo cessava e le forze della natura, dell'irrazionalità, riprendevano il sopravvento: il contado era la terra della "maledittione", della povertà e della fatica.

La difficoltà che gli studiosi trovano nel dare una definizione al concetto di città può essere ovviata concependolo in opposizione a qualcosa che, chiaramente, non è Città. Sin dal Medioevo ciò che viene opposto alla città è il contado che la circonda. I cittadini si considerano moralmente diversi dagli abitanti della "villa", come se il loro abitare all'interno delle mura cittadina desse loro uno status esistenziale. È del 1585 il trattato di Tommaso Garzoni *Piazza universale di tutte le professioni del mondo*, che ci fornisce molti indizi in questo senso, cogliendo la condizione del villano come degradata e connotandolo con caratteristiche di razionalità e virtù completamente opposti a quelle normalmente attribuite al cittadino. 30

Ma se il quadro culturale e simbolico ci restituisce una netta separazione tra realtà urbana e realtà rurale, descrivendoci delle identità antitetiche e inconciliabili, le istanze dell'economia e quelle della politica lavoravano invece per favorire una maggiore integrazione tra campagna e città.

<sup>30« ..</sup> Come che il contadino, o villano, è da men che un plebeo, perché il plebeo pur riposa la domenica" e ancora "Egli par veramente maladetto da Iddio perché oltre alla maledittione generale, che per il peccato di Adamo ricevè la terra, riceve mille particolari maledittioni".
GARZONI T. La Piazza universale di tutte le professioni del mondo e nobili e ignobili, Venezia 1585

La politica degli stati nazionali e signorili avevano individuato nella campagna la fonte ideale dalla quale drenare le risorse da impiegare nelle loro continue campagne belliche. Non si trattava solamente di denaro prelevato con imposte dirette e indirette, ma anche di uomini che, tramite la leva obbligatoria, venivano avviati nei campi di battaglia soprattutto quando le truppe mercenarie non potevano essere più mantenute.

La crisi della signoria agraria e la sostituzione dei signori con potentati provenienti dai centri urbani, accelera l'ingresso del mondo rurale in un'economia di mercato molto lontana dalla tipica economia fatta di corvèes e servaggi che avevano regolato la vita dei contadini nei secoli fino al XV. Queste trasformazioni si attuarono non senza resistenze poiché vennero spesso accompagnate dall'aumento della pressione fiscale e dell'obbligo di leva, necessario agli stati nazionali per portare avanti le continue guerre in cui si impegnavano.

La tipicità della vita contadina, in queste condizioni, non veniva più solo rilevata dai ceti urbani in chiave di compatimento o, più spesso, di satira, ma veniva consapevolizzata e, successivamente, esaltata dalle classi contadine stesse. È in questo clima che maturano le frequenti e violente rivolte contadine, che infuriarono nell'Europa occidentale per tutto il XVI secolo. Quali fossero le rivendicazioni di queste persone è chiaramente illustrato dalle richieste contenute nei *Dodici Articoli* redatti dai contadini svevi nel febbraio del 1524-1525 e che univano saldamente l'aspetto economico, quello religioso, quello sociale e quello politico: all'abolizione

dei privilegi statutari e dei diritti di giustizia di nobiltà e clero, alla ripartizione equa dei gravami fiscali, alla confisca delle terre della Chiesa, all'effettiva utilizzazione delle decime più cospicue per l'assistenza ai poveri e agli ammalati si affiancano richieste di matrice più propriamente amministrativa come una maggiore autonomia locale e, in alcune aree, l'abolizione di ogni autorità politica oltre quella dell'Imperatore.<sup>31</sup>

L'alba dell'Età moderna vede questa opposizione acuirsi a causa del sempre maggior prestigio che andavano acquisendo non solo le attività artigianali, ma soprattutto il terziario che si configurava come un insieme di attività tipicamente urbane.

L'ingresso dell'agricoltura nell'economia di mercato mette in crisi la signoria agraria classica, dunque: i vecchi proprietari che non riuscivano ad aggiornare i propri metodi di gestione dei fondi terrieri venivano spesso sostituiti con una nuova generazione di figure padronali provenienti spesso dall'ambiente urbano che rilevavano poderi appartenenti a nobili non più in grado di trarne profitto o a istituzioni ecclesiastiche.

Questo nuovo tipo di rapporto, che venne accettato con forti resistenze, era frutto di un triplice scambio tra governanti, proprietari e contadini. Questi ultimi guadagnarono da questo nuovo regime una libertà personale sconosciuta alle generazioni precedenti, poiché non furono più legati alla terra come lo erano stati fino ad allora e alcuni dei contadini più prosperi riuscirono perfino a diventare piccoli proprietari. Di contro, però, la maggior

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup>AYMARD M. *L'europa e i suoi contadini*, in Storia d'Europa – L'età moderna. Giulio Einaudi Editore, Torino 1995.

parte dei lavoratori della terrà si avviò verso una proletarizzazione e, coloro il cui appezzamento di proprietà non riusciva a raggiungere una massa critica che avrebbe permesso loro di sostenere le esigenze familiari, erano costretti a vendere e lavorare la terra altrui come salariati o mezzadri; ciò favoriva senza dubbio la grande proprietà terriera che riusciva a produrre abbastanza sia per il sostentamento che per il mercato. I proprietari terreni, slegati dalle logiche feudali, potevano grazie a questo nuovo regime, prelevare una percentuale maggiore del prodotto agricolo poi prontamente inserito nel circuito commerciale che collegava il contado con la città, destinando poi, alcuni dei prodotti meno deperibili in circuiti di lungo raggio.

I sovrani invece si fecero pagare la libertà di movimento dei contadini con una maggiore imposizione fiscale e soprattutto una maggiore drenaggio di risorse umane per fini militari.

Quando le *enclosures*, ovvero le recinzioni delle terre comuni che a partire dal XVI secolo, iniziarono ad apparire in Inghilterra, divennero presto simbolo degli effetti della proletarizzazione della classe contadina ma vennero anche indicate dagli storici dell'economia come uno dei fattori scatenanti delle innovazioni tecniche che portarono poi allo sviluppo del capitalismo. Lasciando da parte i dibattiti storici sulla reale portata che ebbero queste innovazioni, le *enclosures* sono importanti per la rapidità con cui cambiarono sia il paesaggio, sia lo stile di vita dei contadini inglesi. Thomas More ne fa un punto centrale nell'esposizione dei paradossi della

società inglese ed europea nella prima parte della sua opera. L'atteggiamento del cancelliere inglese, che emerge dalle parole del narratore Raffaele Itlodeo, testimonia quanto fosse sentita la questione e le conseguenze alle quali essa portava. Non solo terre che venivano usate da secoli dai contadini per la caccia e la legna e che costituivano all'epoca un'irrinunciabile integrazione a ciò che produceva il lavoro nei campi, ma queste terre venivano sottratte in molte zone del paese all'utilizzo agricolo per essere destinate alla pastorizia e alla produzione di lane pregiate di cui l'Inghilterra era una grande esportatrice. «I nobili e i signori e perfino alcuni abati, che pur son uomini santi, non paghi delle loro rendite e dei prodotti annuali che ai loro antenati e predecessori solevano provenire dai loro poderi, e non soddisfatti di vivere fra ozio e splendori senz'essere di alcun vantaggio al pubblico, quando non siano di danno, cingono ogni terra di stecconate ad uso di pascolo, senza nulla lasciare alla coltivazione »32. Questo rapido cambiamento della destinazione d'uso dei terreni, lascia senza lavoro e senza casa centinaia di lavoratori della terra, poiché "Un solo pecoraio o bovaro è sufficiente per quella terra serbata a pascolo" e "dove nulla si semina nulla c'è da fare per i lavori dei campi ai quali erano stati abituati"33

La gestione del contado e, soprattutto la produzione del cibo, secondo More, dovrebbero essere sottratti all'interesse privato e restituito alla sfera pubblica. More organizza le campagne della sua repubblica immaginarie

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup>MORE T. *Utopia*, libro I, a cura di Tommaso Fiore, Laterza, Bari 1988. pag 24.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup>MORE T, *Utopia*, libro I, a cura di Tommaso Fiore, Laterza, Bari 1988. pag 25.

più sul modello del "contado" vigente nell'Italia comunale<sup>34</sup> che sul sistema a contee tipico dell'Inghilterra. Le campagne utopiane, come quelle italiane, fanno capo alla città più vicina, ma, a differenza dei comuni italiani sempre in lotta fra loro per accrescere il territorio sotto il proprio dominio, sull'isola di Utopia " le Terre sono state così ben distribuite fra le città che ognuna, in qualsiasi punto, misura non meno di 12 miglia di territorio e taluna, in qualche punto anche molto di più. Cioè là dove le città si trovano più lontane fra loro: nessuna desidera accrescere il proprio territorio" Se, come ha affermato l'autore in precedenza, le città distano in media 24 miglia l'una dall'altra, secondo la tipica distribuzione regolare e razionale degli elementi delle utopie, i terreni agricoli sono disposti in modo che ogni città domini in media l'esatta metà di questa distanza.

Gli uomini invece sono distribuiti su questo territorio secondo una trama ancora più complessa. Le unità minime di questa struttura sono le famiglie che abitano in case, che More descrive come "acconciamente distribuite per tutti i poderi, fornite degli utensili da lavoro e vi si recano a turno i cittadini ad abitarvi"<sup>36</sup>. La famiglia agricola è composta da circa 40 persone e, ogni 30 famiglie, è preposto un ufficiale o magistrato chiamato dagli utopiani *Filarco* o *Sifogranto* che viene eletto da queste famiglie ogni anno. Il compito di questo magistrato agricolo è quello di assicurarsi che ognuno

.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup>Per quanto riguarda le differenze strutturali del contado italiano rispetto ai modelli di organizzazione agricola vigenti nel resto d'Europa tra il XIV e il XVI secolo si veda il capitolo terzo di BERENGO M. *L'Europa delle città*. *Il volto della società urbana tra medioevo e Rinascimento*. Giulio Einaudi Editore, Torino 1999.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup>Ibid. pagg 56-57

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> MORE T. Utopia, libro II, a cura di Tommaso Fiore, Laterza, Bari 2007. pag 57

compia il proprio dovere e non ozi. Il lavoro, non solo quello agricolo, e suddiviso in sei ore giornaliere poiché, dice l'autore, nonostante sembri poco, il fatto che nessuno, nell'organizzazione rurale, si neghi al lavoro manuale, fa sì che "6 ore non sono solo sufficienti, ma anche troppe, ma anche di troppo per produrre in abbondanza tutto ciò che si richiede, sia pei bisogni che pei comodi dell'esistenza"37 La Città e il contado non sono realtà separate, unite solo da legami di dominio come magari accadeva nei rapporti tra contado e città nei territori italiani. Sull'isola di Utopia, questo rapporto è molto più stretto poiché non c'è soluzione di continuità tra cittadino e contadino, poiché la produzione agricola, nella repubblica di Thomas More, è considerata come uno degli obiettivi principali delle istituzioni, nonché base fondante dell'intera società. Ogni cittadino di Utopia è tenuto a dare il proprio contributo all'attività agricola e questo lavoro viene gestito quasi come un vero è proprio servizio militare. La ferma dura minimo 2 anni per tutti, uomini e donne senza differenza. L'avvicendamento di elementi in ogni famiglia è continuo poiché, ogni anno, 20 membri che terminano i due anni di servizio vengono sostituiti da altri giunti dalla città, i 20 rimanenti invece si occuperanno di istruire sulle attività agricole i nuovi arrivati i quali, l'anno successivo, diventeranno anch'essi istruttori.

L'importanza che l'agricoltura riveste nell'economia della repubblica immaginaria di More è testimoniata anche dall'insistenza con cui le

-

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup>Ibid. pag 65

istituzioni utopiane cercano di favorire la confidenza dei propri cittadini con l'agricoltura fin dalla fanciullezza " un po' imparandone le regole a scuola, un po' condotti come per isvago nelle campagne più vicine alla città, dove non stanno a guardare soltanto, ma vi metton mano, ad ogni occasione per esercitare i muscoli."

L'agricoltura è tenuta in assoluta considerazione, nonché attività nobile per eccellenza anche nella Città del Sole di Campanella che dice delle campagne attorno al centro urbano "non ci è palmo di terra che non frutti"<sup>39</sup>. Vi sono però molte differenze nell'organizzazione materiale del lavoro agricolo rispetto alla repubblica di Utopia; Se nello stato immaginario di More, la missione agricola era considerata come un servizio militare che, obbligatoriamente, ogni cittadino doveva prestare per almeno due anni, nella repubblica campanelliana l'intera cittadinanza era vista come un servizio militare, e non durava un tempo predefinito ma tutta la vita, difatti, le tre attività che tutti i cittadini devono conoscere senza eccezioni sono quella militare, quella agricola e quella pastorale<sup>40</sup>. Nella Città del sole il modello organizzativo del contado non è l'unità familiare allargata, ma l'esercito e la caserma. Ogni aspetto ricorda l'inquadramento militare, a cominciare dall'inizio della giornata lavorativa con i lavoratori che escono dalla città per dirigersi nei campi e che, nella descrizione dell'autore, ricorda lo schieramento di un esercito sul campo "escono tutti

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup>MORE T., *Utopia*, libro II, a cura di Tommaso Fiore, Laterza, Bari 2007. pagg 62-63.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup>CAMPANELLA T., *La città del Sole*, a cura di Luigi Firpo Laterza, Bari 2008, pag. 34.
<sup>40</sup>"devi aver inteso come commune a tutti è la militare, l'agricoltura, la pastorale; ch'ognuno è obbligato a saperle, e queste son le più nobili tra loro;" da Tommaso Campanella, La città del Sole. A cura di Luigi Firpo, Laterza Bari 2008, pag 33.

in campo armati ad arare utilizzando anche congegni che potremmo definire "Leonardeschi", come il Carro a Vela, «seminare, zappare e metere, raccogliere, vindemiare, con musiche, trombe e stendardi»41 e, a vigilare che il lavoro si svolga senza problemi, «Han li guardiani armati, che per li campi sempre van girando<sup>42</sup>», nonostante nessuno dei solari si sottrarrebbe mai al lavoro o all'obbedienza dei capi. Dalla descrizione di Campanella non risulta che il territorio attorno alla città sia diviso in poderi come quello attorno alle città di Utopia. Fedele allo schema centralizzato su cui ha costruito la città e pianificato la società, le campagne vengono gestite con uno schema radiale: ogni volta che è necessario, grazie ai segni astrologici e naturali interpretati dagli ufficiali della città, i cittadini organizzati in squadroni lasciano le proprie dimore in città per discendere sui campi, si presume poi per far ritorno in città a fine lavoro, come un esercito sempre pronto che ritorna in caserma alla fine di la battaglia. All'interno degli squadroni il lavoro è distinto tra quello svolto dagli uomini e quello svolto dalle donne a seconda della fatica necessaria per svolgerlo «quelle dove ci va fatica grande e viaggio, le fan gli uomini, come arare e seminare, cogliere i frutti e pascer le pecore; però nell'aia, nella vendemia, nel formar cascio e mungere si soleno le donne »43. Essendo la città del Sole espressione e riflesso della perfezione del cosmo, ogni direttiva per la lavorazione della terra viene desunta dalle interpretazioni degli astri,

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup>Ibid

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup>CAMPANELLA T, *La città del Sole*, a cura di Luigi Firpo Laterza, Bari 2008, pag. 35.

<sup>43</sup> Ibid

nonché da due libri nei quali sono contenute tutte le regole teoriche e pratiche dell'arte agricola. Uno di questi testi è La Georgica, nel quale sono contenute tutte le regole per l'agricoltura in senso stretto; Campanella sottolinea la regola secondo la quale non si dovrebbe utilizzare il letame per concimare il terreno poiché, come le donne "imbellettate ma non belle per esercizio" generano prole fiacca, anche una terra artificialmente alterata fa imputridire i semi i quali fanno vita breve. Piuttosto, attraverso tecniche segrete contenute nel libro, i contadini solari esercitano la terra a dare il meglio di se e a moltiplicare frutti e raccolti. L'altro libro, la Bucolica, tratta invece della pastorizia e dell'allevamento, arti anch'esse tenute in grandissima considerazione da Campanella, che, ricordiamo, veniva dai monti della Calabria nei quali la pastorizia era l'attività principale. Grande attenzione è riservata alla riproduzione dei capi, che doveva essere favorita e guidata seguendo le precise indicazioni degli astri. 44 Inoltre grazie alle attente tecniche eugenetiche di riesce a generare sempre ottimi esemplari di tutti gli animali allevati.

Francis Bacon non fa alcun riferimento, ne *La Nuova Atlantide*, alla questione agraria, alla dialettica tra coltivatori e padroni delle terre; l'agricoltura come questione sociale esula dai suoi interessi; Il regime economico di Bensalem, nel quale esistono mercanti e in cui c'è la possibilità per le persone di trovarsi in difficoltà economiche (eventualità sconosciute nelle utopie di More e Campanella), non è molto diverso da

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup>"Osservano Sagittario in ascendente, con buono aspetto di Marte e Giove: per li bovi Tauro; per le pecore, Ariete, secondo l'arte. Hanno poi mandrie di galline sotto le pleiadi..." CAMPANELLA T. *La città del Sole*, a cura di Firpo Luigi, Bari, Laterza, 2008, pag. 35.

quello vigente nell'Europa di quel periodo, ma la saggezza, l'onestà e la razionalità con cui viene gestito fa sì che, a differenza della sua controparte reale, ci sia giustizia economica per tutti.

Per questo motivo Bacon non fa cenno delle condizioni dei contadini nella sua isola immaginaria. Essi sono organizzati come i contadini europei ma godono sicuramente di condizioni materiali migliori proprio grazie alla gestione onesta dello stato e delle attività economiche.

Risolto probabilmente in questo modo l'aspetto sociale dell'agricoltura, l'autore si concentra su un altro suo aspetto, quello della tecnica agricola. I contadini spariscono dalla scena per far posto alla vera protagonista della de *La Nuova Atlantide*: la Casa di Salomone con le sue ricerche scientifiche.

Al cospetto di uno dei Padri di quell'istituto, il narratore viene edotto sulle ricerche d'avanguardia condotte dagli scienziati. Avendo queste ricerche anche finalità pratiche e produttive, il Padre della casa di Salomone parla anche delle tecniche agricole che vengono sperimentate e portate avanti. Egli spiega che l'istituto possiede tantissimi giardini e orti, ma che, a differenza di quanto si fa in altre parti del mondo, non vengono tenuti solo per la bellezza o per l'appagamento dei sensi di pochi privilegiati, ma vengono utilizzati come veri e propri laboratori nei quali si da estrema importanza alla varietà di piante coltivate. All'interno di questi giardini vengono condotti esperimenti di innesto e inoculazione tra alberi di diverse specie, comprese quelle selvatiche. Vengono svolti anche esperimenti per

favorire il controllo della fioritura o della fruttificazione in tempi diversi rispetto a quelli naturali o alterarne le dimensioni o addirittura modificarne la natura. Anche l'allevamento è un campo in cui la casa di Salomone compie le sue ricerche, che non si limitano solo all'aumento di produzione di cibo, ma a tutti gli esperimenti sulla vita, come le commistioni fra razze, le ricrescita di parti del corpo mancanti e, addirittura, la resurrezione. I risultati di questi esperimenti e le nuove tecniche ideate non vengono subito donate alla società. Ogni risultato ottenuto dalla casa Di Salomone deve seguire una trafila molto rigorosa di verifiche e discussione che non sempre finisce per essere resa pubblica. Pur essendo un ente pubblico, infatti, la casa di Salomone è pur sempre indipendente e spesso non comunica neanche ai maggiorenti dello stato ciò che ha scoperto. Per rendere pubbliche le scoperte, l'istituto possiede della figure professionali specifiche che vengono chiamate Benefattori e che si occupano di diffondere la conoscenza a coloro che poi ne trarranno beneficio. E' quindi così che, tutto ciò che riguarda le tecniche agricole, viene comunicato dagli scienziati ai contadini.

Dopo aver analizzato quali fossero le condizioni storiche della città e della sua controparte, il contado, tra il XV e il XVII e come queste condizioni influenzarono o resero necessaria la creazione di utopie che dessero nuovo ordine a una realtà che andava trasformandosi, il problema che si pone è perché proprio la città? Perché l'ambiente costruito si salda così

inestricabilmente con la progettazione di una società migliore?

Nella storia delle idee utopiche, come già accennato nel capitolo precedente, non mancano gli scenari in cui le città non giocano un ruolo fondamentale: il paese della cuccagna per quanto riguarda le manifestazioni più popolari, ma anche il concetto del "vivi nascosto" degli Epicurei. Eppure le manifestazioni più compiute dell'idea utopica riguardano proprio le città.

La letteratura e l'immaginario collettivo hanno da sempre identificato la civiltà con la città. Non si tratta certo di una relazione storicamente obbligatoria o sempre vera, spesso questo immaginario era formato su elementi soprattutto sentimentali, di appartenenza e orgoglio (l'orgoglio di essere cittadini di una città che aveva alle spalle una civiltà grandiosa) e, a un livello ancora più fondamentale, spesso questa convinzione era basata dal legame tra parole che contenevano la radice greca *polis* o le latine *urbs* e *civitas*. Pochi avevano la consapevolezza dei profondi motivi politici e sociali che portarono l'Impero romano alla decadenza, ma tutti ebbero la chiara percezione della fine di una civiltà quando la città di Roma cadde in rovina, seguita da tutto lo scenario urbano che aveva caratterizzato l'impero per lungo tempo. Lo stesso si può dire per altre civiltà, la cui nascita e morte vennero riassunte, agli occhi dei contemporanei e dei posteri, dallo sviluppo e dalla decadenza delle loro città.

Le costruzioni utopiche più avanzate sono espressione anche di questo immaginario, per questo la fondazione di una civiltà che raccogliesse ciò

che di meglio aveva da offrire la cultura contemporanea, ma che ne fosse, allo stesso tempo, anche un radicale superamento, comportava la costruzione di città che avessero le stesse caratteristiche e che fossero l'immagine sensibile dei valori e dell'ideologia che la sosteneva.

Nonostante si tratti un ambiente costruito e totalmente artificiale, nei secoli la città è stata considerata come la forma più compiuta e naturale di aggregazione sociale. Insomma, l'ambiente urbano era la vocazione naturale dell'essere umano, l'obiettivo verso cui portavano le sue pulsioni ad una vita sociale evoluta. Ben spiegano questo concetto le parole di Aristotele nella sua *Politica*, capace di esprimere un'idea che per secoli ha segnato le varie civiltà che, via via, si sono succedute in Europa.

Se tutte le associazioni tendono a qualche bene, a più forte ragione vi deve tendere quella che è sovrana fra tutte, e comprende tutte le altre: questa è quella che vien chiamata città e associazione.

Prima di tutto è necessario che si associno le gli esseri che sono fatti per vivere assieme, cioè l'uomo e la donna per assicurare la discendenza, e il padrone e il servo per le fatiche materiali. Da questa associazione per i bisogni fondamentali della vita nasce la famiglia. L'associazione di più famiglie per il raggiungimento di un'utilità più larga e più complessa è il villaggio. L'associazione di più villaggi è la città, che basta a se stessa, formandosi per lo scopo dell'esistenza, e dopo averlo raggiunto per conseguire la sua perfezione. La città esiste per natura, se sono per natura le associazioni più semplici, perché

la città è l'aspirazione finale a cui tendono tutte le altre.

Chiamiamo infatti natura di una cosa la sua condizione
all'ultimo stadio del suo svolgimento.

La città è dunque un fatto naturale, e l'uomo è per natura un animale politico. Ma l'uomo è un animale politico per motivi diversi e più forti che le api o qualsiasi animale che vive in gregge. Solo l'uomo fra gli animali ha la parola; la voce può esprimere dolore e piacere, e questa è posseduta anche dagli altri animali; ma la parola serve a manifestare ciò che è utile e dannoso, giuso o ingiusto. Questo è infatti il carattere dell'uomo: avere le nozioni del bene e del male, della ragione e del torto, e delle altre distinzioni morali. L'associazione degli esseri forniti di queste nozioni crea la famiglia e la città. La città poi è la condizione della famiglia e dell'uomo singolo. Se infatti ognuno basta a se stesso, sarà rispetto alla città nella stessa condizione della parte col tutto. Chi non è adatto a partecipare alla vita cittadina, o non ne ha bisogno, non può nemmeno dirsi propriamente un uomo, ma piuttosto una bestia o un dio. 45

Una tale visione della città come struttura finale per lo sviluppo del massimo potenziale umano non è dissimile dalla funzione che gli utopisti davano alle loro città ideali. La città, per un'intera schiera di intellettuali e ideologi, è già una vera e propria utopia: come l'utopia è una versione migliorata e perfetta della società e della città reale, la città reale è la versione migliorata e perfetta della natura. La città garantisce un grado più

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup>ARISTOTELE, *Politica* In *Opere*, tr. it. di Renato Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1986, vol. IX.

ampio di pianificazione della natura, così come le istituzioni della città ideale garantiscono un grado maggiore di pianificazione rispetto proprio alla città reale.

La natura stabile della città è un'altra caratteristica che la rende adatta ad essere la matrice privilegiata delle utopie. La loro atemporalità è una delle caratteristiche salienti delle utopie. L'utopia esclude ogni possibilità di evoluzione perché nasce perfetta e le istituzioni che la sorreggono, pensate alla sua fondazione, sono valide per sempre poiché sono basate su principi estremamente razionali.

La città reale, ovviamente, non può dirsi slegata dalla storia e dall'evoluzione della società, ma nello stesso tempo, la persistenza delle sue caratteristiche e della sua struttura fisica di base, garantisce una linea diretta con il passato che, altrimenti andrebbe persa, "il fatto materiale della conservazione fa che il tempo sfidi il tempo, il tempo si opponga al tempo: abitudini e valutazioni si tramandino oltre i vivi del momento, imprimendo il segno delle successive stratificazioni temporali a ogni singola generazione" <sup>46</sup>. Contemporaneamente, però, le caratteristiche fisiche dell'insediamento urbano hanno la capacità di accelerare processi sociali molto lenti.

Leonardo Benevolo sottolinea questa caratteristica parlando dello scenario fisico della città: «questo scenario» afferma lo studioso «ha un carattere di persistenza che taglia, nel tempo, le altre vicende ed è, nel momento

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup>MUMFORD L. *La Cultura delle Città*, *Edizioni di Comunità*, Milano 1954 pag. XXIV

attuale, un canale insostituibile di comunicazione fra presente e passato, come pure di condizionamento del presente sul futuro.

Questa funzione dalla della deriva natura città, corregge paradossalmente il suo dinamismo innovativo. L'insediamento urbano -a partire dal III millennio avanti cristo- serve a ottenere, mediante una dei rapporti spaziali, un'accelerazione dei cambiamenti compressione temporali, e imprime alla vicenda umana il passo più veloce che distingue la storia dalla preistoria. Nello stesso tempo, rende durevole il paesaggio costruito in un'epoca storica, lo trasmette alle epoche successive e vincola, in parte, il modo di vivere di ogni generazione alle scelte fatte dalle generazioni precedenti. E' contemporaneamente uno strumento per inoltrarsi più velocemente nel futuro e un'ancora per non perdere il legame col passato: in ambedue i casi è uno strumento per viaggiare nel tempo, per saltare la successione degli avvenimenti e avvicinare situazioni lontane, muovendosi nei due sensi.»47. Si capisce come la capacità di essere percorsa da un filo che rende contemporaneamente presenti il passato e il futuro assomigli moltissimo alla atemporalità delle utopie, che allo stesso tempo sono immagini del loro passato mitico e del futuro ideale della società reale.

Furono dunque queste tre caratteristiche ontologiche della Città che la resero indubbiamente il modello migliore su cui costruire le utopie: l'identificazione tra città e civiltà, la città come finalità naturale per l'uomo

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup>BENEVOLO L. *La città nella storia d'Europa*, Roma-Bari, Editori Laterza,1993, pagg. 3-4

e la città come fattore di persistenza che unisce passato e futuro.

## Capitolo 3 - L'altro nell'utopia

Raymond Ruyer definì l'utopia come "un esercizio mentale sui possibili laterali del reale"48; questo esercizio mentale è il vero nucleo ontologico del pensiero utopico, che esiste ovunque si immaginino strutture alternative all'esistente; a fare da catalizzatore per questo tipo di pensiero è stata, storicamente, la scoperta che quei "possibili laterali" non solo erano possibili, ma, anzi, esistevano già in qualche altra parte del globo terrestre. Non si può negare l'importanza per l'utopia del contatto con culture diverse, con un "Altro" che fungesse da paragone, che svelasse la relatività del proprio stile di vita e delle proprie istituzioni. Sono diversi i modi con cui l'uomo è venuto in contatto con l'alterità: la scoperta inaspettata di una realtà prima sconosciuta è sicuramente una delle modalità che più ha segnato il cammino storico dell'uomo, ma più spesso il contatto con l'altro è avvenuto in maniere sicuramente meno radicale. magari modificando il proprio modo di vedere una realtà che si pensava già di conoscere; entrambe queste modalità si sono riflesse nel pensiero utopico in tutto il suo percorso.

Falea di Calcedonia e Ippodamo di Mileto furono forse spinti a immaginare le loro città ideali dal senso di alterità geografica rispetto alla madrepatria

-

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup>RUYER R. L'Utopie et les utopies, Parigi, P.U.F. 1950 p.9

che comportava la prospettiva di fondare nuove colonie oltremare.

La Repubblica perfetta fu immaginata dal Platone, come già accennato, in un momento particolare della storia di Atene: la città usciva perdente e prostrata dalla lunga guerra che la contrappose a Sparta per l'egemonia sul Peloponneso, e proprio alle istituzioni spartane che il filosofo ateniese guarda per cercare un modello su cui fondare la propria polis ideale. Come non riconoscere nei governanti e nei difensori platonici in calco dell'aristocratica classe guerriera degli spartiati, totalmente devota allo stato, avvezza alla vita comunitaria e dai morigerati costumi? Atene ovviamente conosceva già prima della guerra le usanze degli spartani, ma fu la pesante sconfitta bellica che costrinse i suoi cittadini a vedere i vincitori con occhi nuovi. Platone aveva individuato, proprio grazie al confronto con la severa oligarchia militare spartana, le cause della fragilità della democrazia ateniese.

In epoca ellenistica, la politica espansionistica, condusse Alessandro Magno e il suo esercito fino ai confini estremi del mondo orientale. Fu grazie ai resoconti che seguirono queste imprese, allo stesso tempo belliche e di esplorazione, che i greci conobbero per la prima volta civiltà raffinatissime ma allo stesso tempo aliene come quella indiana. La rivelazione di queste genti così diverse e dei loro esotici stili di vita colpì profondamente l'immaginario degli intellettuali ellenistici, che non potevano fare a meno di riflettere sulla propria società alla luce dello stupore che seguì queste nuove conoscenze. Fu questo gusto per la

diversità e l'esotismo, che spinse molti autori a cimentarsi con dei resoconti di viaggi immaginari, sempre ambiguamente presentati come veri, che affiancavano a elementi favolistici e fantastici precise descrizioni di nuovi stili di vita e modi di costituire delle società.

L'Età moderna comincia, per decisione degli storiografi, con una data ben precisa: il 12 ottobre 1492, giorno in cui Cristoforo Colombo approdò, dopo un lungo viaggio, nell'isola che in seguito venne battezzata San Salvador.

Questa data fu uno spartiacque, non solo per gli storiografi, ma anche per i contemporanei, che erano entrati, come scrisse Las Casas "In questo tempo così nuovo e così diverso da ogni altro" Essi compresero quasi subito l'importanza della scoperta di quelle terre, che si rivelarono ben presto non essere il favoloso Oriente raccontato da Marco Polo, come si era creduto fino ad allora, ma proprio un "Nuovo Mondo" come venne definito quando le spedizioni di Amerigo Vespucci accertarono che ciò che gli Europei avevano di fronte era un vero e proprio continente.

La presenza di una terra ancora sconosciuta, non ancora toccata dai commerci e dalla cultura europea, aprì nella mente degli abitanti del Vecchio Continente una breccia nella quale si fece largo una nuova visione della Terra, ma anche di loro stessi e della loro posizione nel mondo.

Non era certo la prima volta che gli europei si trovavano di fronte all'

٠

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup>DE LAS CASAS B. *Historia de las Indias. III*, p.145

"Alterità", ma l'America poneva problemi diversi, « Nella *scoperta* degli altri uomini non vi fu un vero e proprio sentimento di estraneità radicale: gli europei non avevano mai del tutto ignorato l'esistenza dell'Africa, dell'India e della Cina; il ricordo di esse fu sempre presente fin dall'origine»<sup>50</sup>.

La natura di scoperta inaspettata e improvvisa dell'America scosse e sfidò in maniera profonda le conoscenze acquisite degli europei.

Gli autori delle utopie fanno riferimento continuo a questi viaggi ma, soprattutto, assumono come punto di vista quello del viaggiatore.

La figura del Navigatore di questo periodo a cavallo tra Medioevo e Rinascimento è una figura storicamente ambigua, della quale è difficile cogliere un tratto o una motivazione dominante che la animava e lo spingeva verso le imprese esplorative. Anche dove possediamo scritti autografi che ci restituiscono la voce viva dell'uomo, difficilmente emerge un carattere coerente, quanto piuttosto una figura sfaccettata e complessa che rappresentava appieno lo spirito del proprio tempo: avido avventuriero animato dalla brama di oro e ricchezze, scienziato e filosofo attratto dall'ignoto e spinto dalla volontà di allargare le conoscenze umane e, infine, araldo del cristianesimo animato dalla volontà di portare la parola del vangelo in ogni angolo della terra.

Gli autori utopici qui presi in esame rielaborano la figura dell'esploratore reale e la piegano ai propri scopi narrativi, sottolineandone però, ciascuno secondo la propria sensibilità, alcuni degli aspetti reali che la

 $<sup>^{50}</sup>$  TODOROV T. La Conquista dell'America, il problema dell'«altro» , Einaudi editore, Torino 1984. p.7

caratterizzavano. Thomas More, che scriveva la sua *Utopia* nel 1516, cioè solo 24 anni dopo l'approdo di Colombo, non poteva che avere una consapevolezza storica parziale della portata dei viaggi esplorativi, eppure non esita a legare, nella cornice narrativa della sua opera, la descrizione di stati e popoli immaginari con i viaggi oceanici. Raffaele Itlodeo, la voce narrante dell'opera di More, viene descritta come un marinaio-filosofo che, per sete di conoscenza, "si unì ad Amerigo Vespucci, né più lo lasciò nei tre ultimi viaggi, dei quattro che fece" decide di imbarcarsi dopo aver provveduto a disfarsi di ogni bene e a distribuirlo ai propri parenti per essere libero da ogni legame materiale e potersi dedicare in completa libertà spirituale e affettiva a ciò che gli preme di più: la conoscenza.

Persino i viaggi del Vespucci erano un contesto troppo limitato per contenere la sua volontà di viaggiare e conoscere "infatti cercò e ottenne a viva forza dal Vespucci di far parte anch'egli di quei ventiquattro che rimasero laggiù, nel castello, all'estremo limite dell'ultimo viaggio. Vi rimase dunque, per ubbidire al suo talento più sollecito di viaggiare che della propria tomba" 52 ed è da questo punto che, libero anche dalle motivazioni pratiche delle esplorazioni reali, inizia il vero viaggio di scoperta del narratore de *L'Utopia*. Animato da un acuto senso di osservazione, Egli impara e metabolizza le usanze delle popolazioni che incontra, ma non ne resta indifferente, ogni nuova informazione acquisita viene messa in relazione con la realtà europea e usata per rivelare la

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup>Thomas More, L'Utopia" a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 pag 13-14

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup>Thomas More, L'Utopia" a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 p. 14

relatività e, a volte, l'irrazionalità dei costumi europei.

Tommaso Campanella sceglie invece, come relatore delle mirabili usanze della Città del Sole, un marinaio genovese, già nocchiero nelle navi di Facendo questa Colombo. scelta, il frate calabrese completamente al di fuori della temperie del suo tempo (caratteristica, questa, che si delinea in tutti gli aspetti dell'opera<sup>53</sup>); La Città del Sole, viene vergata per la prima volta a Napoli nel 1602 e licenziata con testo definitivo addirittura nel 1637: in questo periodo i viaggi oceanici sono ormai diventati una prassi abbastanza comune, ma Campanella decide di ignorare questa realtà del suo tempo, cercando di recuperare le suggestioni dei primi viaggi esplorativi. Del suo personaggio, il frate calabrese, dice ben poco: non il carattere, non le motivazioni che l'hanno spinto all'esplorazione, e dopo aver raccontato delle difficoltà in cui si imbatte prima di incontrare la truppa di uomini e donne armate che lo condurranno alla Città oggetto della narrazione, il personaggio sembra evaporare sotto la pressione delle domande fatte dall'interlocutore, un cavaliere dell'ordine di Malta o "Ospitalario".

Più in linea con il suo tempo è invece Francis Bacon che sceglie come narratore della sua opera il membro dell'equipaggio di una nave mercantile che dal Perù si stava dirigendo verso la Cina e il Giappone attraverso il mare del sud<sup>54</sup>. Bacon scrive la sua opera tra il 1614 e il 1617

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup>FIRPO L., Introduzione a *La Città del Sole*, Editori laterza, Bari, 2008 p. XXXI

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup>BACON F. *Nuova Atlantide*, a cura di Giuseppe Schiavone, RCS libri, Milano 2009 p.9

per poi revisionarla intorno al 1624<sup>55</sup>;a quell'epoca i viaggi oceanici erano ormai la prassi e il raggio dei commerci si era allargato all'intera estensione del pianeta; è questa la realtà che il lord cancelliere ci restituisce con la sua narrazione, una realtà nella quale, tuttavia, non manca lo spazio per nuove scoperte. L'anonimo narratore di Bacon è completamente diverso sia da quello di More che da quello di Campanella: il primo era un filosofo prestato all'esplorazione, mosso esclusivamente dalla sete di sapere, il secondo, nonostante manchino delle dettagliate descrizioni, appartiene, nella finzione, alla prima generazione di esploratori che con la propria intraprendenza hanno portato a conoscenza nuove terre e nuove popolazioni. Il personaggio baconiano invece è parte di una spedizione mercantile; la figura dell'esploratore eroe negli anni in cui il filosofo inglese metteva mano alla sua operetta, era ormai tramontata, lasciando spazio a personaggi che navigavano in lungo e in largo i mari per profitto. L'arrivo sull'isola di Bensalem, la progressiva ammissione ai segreti di quella società perfetta in un percorso ricco di suggestioni esoteriche di ispirazione rosacrociana è compiuto quindi da dei mercanti, quasi come se il commercio avesse lo stesso valore conoscitivo della filosofia. Bacone, si capisce subito, non ha l'avversione viscerale per l'impresa privata, che invece caratterizzava i suoi due predecessori, suggerendo che la libertà d'impresa, quando condotta con spirito etico, non è di ostacolo allo sviluppo dello spirito umano.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup>ROSSI P. Nota storica, in *Scritti Filosofici di Francesco Bacone*, cit. pp.25-26, n.16

Nell'arco degli anni che vanno dalla stesura de "L'Utopia" a quella della "Nuova Atlantide" si verifica un notevole cambiamento della percezione della realtà geografica: il mondo al di là delle colonne d'Ercole, quello che avrebbe potuto condurre verso il limite estremo del mondo, non è più fonte di meraviglia e paura, poco più di un centinaio d'anni dopo le prime scoperte e la prima circumnavigazione planetaria, gli oceani sono percorsi da navi mercantili europee che trasportano merci da e verso quasi qualunque parte del mondo. La spinta esplorativa si è attenuata, ma permane comunque la sensazione che al di là di qualche oceano esista ancora qualche terra che vale la pena cercare; ma lo spirito che ha spinto l'uomo ad aprirsi per la prima volta un varco nell'oceano alla ricerca di un passaggio verso le Indie, così ricco di attrazione verso l'ignoto, di fervore allo stesso tempo religioso e scientifico, è cambiato irrimediabilmente.

Ma a parte la fascinazione spaziale per l'Altrove, in che modo l'uomo rinascimentale e, di conseguenza, gli autori di utopie, fecero proprio l'incontro con un "altro uomo" cioè coloro che materialmente vivevano in queste nuove terre?

Dai diari di bordo di Cristoforo Colombo e degli altri navigatori che guidarono le spedizioni esplorative emerge un grande interesse per il paesaggio, nei suoi elementi naturalistici, molto meno intenso invece per gli uomini. Gli scritti di Colombo sono molto indicativi da questo punto di vista; non mancano riferimenti anche importanti agli esseri umani, ma Colombo ne parla un po' come se fossero semplicemente delle parti del

paesaggio. Essi, agli occhi del navigatore genovese non hanno una cultura, una religione o, addirittura un'identità. Lo colpiscono per la loro bellezza, la mansuetudine del loro carattere, per la nudità ma soprattutto per l'oro che pende dai loro nasi. Decide addirittura di portare sei di questi indigeni ai regnanti spagnoli affinché siano istruiti sulla lingua spagnola, ma lascia a Ferdinando e Isabella la scelta se ridurli in schiavitù o rimandarli di nuovo nella loro isola.<sup>56</sup>

Questa mancanza di umanità nello sguardo degli esploratori europei venne in parte attenuata quando l'esplorazione si spostò dalle isole al continente e vennero contattate le civiltà sicuramente più raffinate che dominavano il centro e il sud America. Fu un'attenuazione dettata, però, soprattutto da motivazioni di convenienza, poiché gli esploratori e, più tardi, i *conquistadores*, non videro mai nelle società precolombiane dei propri pari e mai riuscirono a riconoscere loro stessi; per questo motivo, secondo Todorov, la colonizzazione delle Indie Occidentali assunse il carattere brutale del genocidio.

In Europa, la classe intellettuale fu sicuramente aperta alle istanze umanistiche di riflessione sull'Altro indotte dalla scoperta di queste nuove popolazioni, ma non arrivarono mai all'identificazione con questa umanità così diversa dalla loro. Perfino gli utopisti, nonostante il loro interesse per l'alterità umana, non sembrano essere interessati alle popolazioni delle isole caraibiche e alle loro usanze. Il mito del buon selvaggio è ancora al

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup>CRISTOFORO CALOMBO, Gli Scritti II, Einaudi editore, Torino, 1992.

di là da venire e gli utopisti, figli del loro tempo, non vedono nella condizione dei nativi delle isole caraibiche, che per primi vennero contattati dagli esploratori europei, quella condizione edenica che venne in seguito loro attribuita. Essi venivano considerati semplicemente dei selvaggi, ovvero umani incompleti, non in uno stato edenico, ma ferino; illuminanti, in proposito, sono le parole di Raffaele Itlodeo che rivelano quale fosse l'opinione diffusa nel Rinascimento sulle popolazioni primitive: «Sotto l'equatore infatti, per quanto spazio abbraccia di qua e di là l'orbita del sole, giacciono vasti deserti, bruciati sempre dal cielo infuocato: ovunque nudità e triste aspetto, tutto vi è orrido e incolto, vi abitano solo belve e serpenti o anche uomini, ma più selvaggi delle belve e non meno nocivi. Ma via via che si esce da là, tutto a poco a poco si addolcisce, il clima si fa meno aspro, il suolo dolcemente verdeggiante, la natura delle bestie più mite. Alla fine si scoprono popolazioni, luoghi forti, città che fanno per terra e per mare continui commerci, non solo fra loro e coi vicini, ma anche con popoli posti a gran distanza.»<sup>57</sup>

Questa considerazione può essere ricondotta all'aspirazione razionalistica dell'Umanesimo, per il quale lo stato di natura significa stato secondo ragione, poiché come già accennato, è la ragione la caratteristica fondante dell'animale uomo. La vita fatta di "nudità e triste aspetto" è una deviazione rispetto al vero crisma umano, che è quello, già sottolineato da Aristotele, di costituire una famiglia, di fondare e costruire città e darsi

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup>MORE T., L'Utopia a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 p. 15

delle leggi, vivere in un ambiente ricostruito e non a contatto con la natura selvaggia. E' su questo solco che si pongono More, Campanella e Bacon: l'uomo nuovo che teorizzano è l'uomo che realizza appieno quella che considerano la vera potenzialità umana. Rivelatrici, a questo proposito, sono le parole di More quando racconta dell'usanza degli utopiensi di fondare nuove colonie oltremare qualora la propria repubblica superasse il numero ideale di abitanti e dei rapporti che questi coloni instaurano con gli indigeni. «Quando poi per tutta l'isola» scrive More «ne è venuta una gran massa più del giusto (di abitanti), allora da ogni luogo si trascelgono cittadini cui mandano a fondare una colonia, con le loro stesse leggi, nel continente più vicino dove ci sia terra di troppo per gl'indigeni e non coltivata». I colonizzatori utopiensi, continua l'autore, non intendono sostituirsi ai nativi, ma, piuttosto, valorizzare e coltivare quella terra, per questo motivo la loro volontà è di assimilare queste persone alle proprie usanze, convinti che la razionalità delle loro istituzioni avrebbe portato solamente dei miglioramenti nelle loro vite. Ma «Quelli che poi non accettano di vivere secondo le leggi loro, li respingono via via dal paese che essi stessi si attribuiscono e, qualora si oppongano, fanno loro guerra: stimano infatti giustissimo motivo di guerra che un popolo abbia una terra e non se ne serva, anzi la tenga come vuota e inutile senza permetterne l'uso ed il possesso ad altri, che pure, secondo i dettati di natura, han bisogno di ricavarne nutrimento»<sup>58</sup>. Per More, che si pone sulla stessa

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup>Ibid. p. 70

linea di Aristotele per quanto riguarda la concezione della natura umana, i popoli che decidevano di non sviluppare il potenziale umano con quelle attività che lui riteneva naturali, la cultura, l'agricoltura e la civiltà in generale, non avevano alcun diritto di reclamare come propria neanche la terra in cui vivevano, che era invece legittimamente destinata a coloro che avrebbero saputo farla fruttare.

Dal punto di vista degli utopisti, ma anche da quello dell'uomo rinascimentale in generale, l'alterità non ha valore didattico in se, ma per essere presa in considerazione deve essere dotata di caratteristiche ben precise che Todorov, per capire il problema dell'alterità in generale, distribuisce schematicamente su tre assi. «C'è, in primo luogo», afferma il filosofo bulgaro, «un giudizio di valore (piano assiologico): l'altro è buono o cattivo, mi piace o non mi piace, o meglio, come si diceva allora, è mio pari o è un mio inferiore (perché ovviamente, il più delle volte, io sono buono, ho stima di me stesso. Vi è, in secondo luogo, l'azione di avvicinamento o di allontanamento nei confronti dell'altro (piano prasseologico): io abbraccio i valori dell'Altro, mi identifico con lui; oppure assimilo l'Altro a me stesso, gli impongo la mia propria immagine; fra la sottomissione all'Altro e la sottomissione dell'Altro vi è anche un terzo termine, la neutralità e l'indifferenza. In terzo luogo, io conosco o ignoro l'identità dell'altro (piano epistemologico); qui non vi è, evidentemente, alcun assoluto, ma un'infinita gradazione fra stati conoscitivi minimi e stati conoscitivi più elevati.»59

L'Altro, nell'utopia, sul piano assiologico, deve porsi a un livello superiore rispetto al narratore poiché, a differenza delle spedizioni reali che erano caratterizzati dall'immensa fiducia nella centralità della cultura europea<sup>60</sup>, i viaggi verso le terre utopiche nascevano dall'esigenza di critica proprio a quella cultura. I relatori di questi viaggi, in un capovolgimento dei ruoli rispetto alla realtà, sottolineano spesso come gli abitanti ora di Utopia, ora della Città del Sole, ora di Bensalem, rimanessero colpiti e spesso divertiti dall'apprendere delle usanze così irrazionali di quegli stranieri che facevano loro visita.

More riferisce delle reazioni tra il divertito e scandalizzato degli abitanti di Amauroto alla vista di un'ambasceria degli Anemolii (i ventosi o, anche, i vanitosi) i cui componenti erano abbigliati con vestiti sfarzosi, oro e gioielli per colpire il popolo utopiense con un immagine di ricchezza e potenza, senza sapere che, a Utopia, l'oro e i gioielli erano tenuti in scarsissima considerazione e riservati alle catene dei criminali prigionieri e ai ninnoli dei bambini<sup>61</sup>.

La superiorità morale degli utopiensi viene sottolineata dal narratore, Raffaele Itlodeo, narrando di come essi tengano in più alta considerazione il valore della persona che le sue ricchezze, sostenendo poi che «un qualsiasi zoticone, che può avere meno intelligenza di un ceppo ed essere

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> TODOROV T. *La Conquista dell'America, il problema dell'«altro»*, Einaudi editore, Torino 1984. p.225

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup>GREENBLATT S. Meraviglia e Possesso, lo stupore di fronte al Nuovo Mondo, Il Mulino, Bologna 1994

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup>Thomas More, L'Utopia" a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 pp. 78-80

disonesto non meno che sciocco, tiene tuttavia in servaggio molti uomini e sapienti e buoni, e ciò pel solo fatto che ha avuto in sorte un buon monticello di monete d'oro »62 La sicurezza del valore del proprio modo di vita che caratterizzava gli esploratori del Nuovo mondo nei confronti dei nativi è, qui, capovolta e viene riservata invece ai visitatori, parodia degli europei, da parte del popolo "scoperto".

La superiorità morale che dimostrano invece gli abitanti di Bensalem ne La Nuova Atlantide, non è radicale quanto quella dimostrata dai cittadini di Amauroto. Essi non disprezzano la ricchezza in se stessa, ma l'avidità e la disonestà. Quando l'equipaggio della nave, nella quale è imbarcato il narratore, decide di donare delle monete d'oro al funzionario di Bensalem giunto a trattare lo sbarco degli uomini, per la gentilezza e la generosità dimostrata, egli risponde loro che non deve essere pagato due volte per lo stesso lavoro «intendendo dire», precisa il narratore, «che egli aveva già un salario sufficiente dallo Stato per il suo servizio. Infatti (come io appresi) di un funzionario che prenda altre ricompense essi dicono: è pagato due volte» 63 e la stessa formula, "pagato due volte", viene loro ripetuta in seguito da un altro funzionario quando, condotti nella casa dei forestieri, essi lo vogliono ricompensare della sua gentilezza con venti monete d'oro. 64 Anche in questo caso gli abitanti dell'isola immaginaria sono posti ad un livello morale e di valore umano superiore rispetto agli europei, non

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup>Thomas More, L'Utopia" a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 p. 80

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup>Francis Bacon, La nuova Atlantide, a cura di Giuseppe Schiavone, RCS libri, Milano 2009 p.17 <sup>64</sup>Ibid. p.21

si tratta però della superiorità delle istituzioni razionali, ma della semplice onestà nello svolgere il proprio dovere senza pretendere più di quanto si fosse stati già pagati. E' doveroso, in questo caso, ricordare che *la Nuova Atlantide* fu scritta da Francis Bacon durante il periodo di forzata inattività politica, che seguì alla sua condanna per corruzione del 1621 e che segnò la fine della sua carriera politica<sup>65</sup>. Le puntualizzazioni sull'onestà, non solo dei funzionari della *Nuova Atlantide*, ma anche dei loro servi, sembra quasi un tentativo non solo di denunciare pratiche molto comuni nella dialettica politica dell'epoca, ma soprattutto di affermare quei principi a cui personalmente non era riuscito a rimanere fedele nonostante le aspirazioni espresse anche precedentemente alla *Nuova Atlantide*, condannandosi con le proprie mani alla definitiva rovina.

Nella *Città del Sole* invece il confronto fra Solari e Europei si svolge in un campo diverso da quello della considerazione della ricchezza; secondo Campanella, gli abitanti della sua città immaginaria "si riden di noi che attendiamo alla razza de cani e cavalli e trascuramo la nostra" <sup>66</sup> L'attenzione alla generazione, agli incroci genetici, insomma all'eugenetica della razza umana, è la caratteristica per cui i solari guardano gli europei da un livello di valore umano superiore.

Gli esempi qui riportati sono solo dei momenti in cui questo confronto viene esplicitato narrativamente all'interno del testo, ma la superiorità assiologica delle popolazioni utopiche è costantemente presente in ogni

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup>Giuseppe Schiavone, Introduzione, La nuova Atlantide, Rizzoli libri Milano 2009 pp. VIII-IX <sup>66</sup>Tommaso Campanella, La città del Sole, a cura di Luigi Firpo, Editori Laterza, Bari 2008

descrizione e in ogni notizia che i narratori riportano ai lettori.

A livello prasseologico, ovvero, secondo la classificazione di Todorov, il grado di lontananza o vicinanza dell' "altro", possiamo notare come i relatori delle utopie condividano immediatamente i valori degli stati da loro visitati. Essi non fanno alcuna fatica ad identificarsi con i cittadini di questi stati immaginari poiché, nonostante le differenze e la superiorità morale che li caratterizza, Utopia, Bensalem e la Città del Sole, non sono altro che riflessi di ciò che l'Europa avrebbe potuto essere se avesse seguito alcuni dei valori migliori che aveva saputo esprimere sia a livello tecnico che a livello culturale. Gli autori mostrano lo stile di vita degli europei quasi come se la realtà in cui vivono sia il mondo alla rovescia delle leggende medioevali, mentre il mondo reale, quello in cui tutto funziona come dovrebbe, ovvero secondo la razionalità insita nel cosmo, è la loro creazione utopica.

Per questo motivo Raffaele Itlodeo, l'anonimo relatore dell'isola di Bensalem e il Genovese non fanno alcuna fatica a riconoscere come giuste le istanze che riportano ai lettori e ad abbracciarle immediatamente. Le popolazioni utopiche d'altronde abitano in città, sono governati da entità statali stabili, possiedono abiti e praticano l'agricultura: le loro condizioni materiali non sono certo diverse da quelle europee e anche la loro vita culturale non genera quel senso di avversione che invece generavano molte delle usanze degli *indios* con cui gli europei venivano in contatto;

Sul versante spirituale, vediamo come gli autori delle utopie concepiscano la religione dei loro popoli immaginari su basi condivisibili anche dagli europei anche quando scelgono di non farli aderire esplicitamente al cristianesimo.

La base principale della religiosità dei popoli utopici è la razionalità, principio grazie al quale una religione può veramente essere considerata "secondo natura" e sul quale può essere costruito quel contesto spirituale di tolleranza e fraternità sempre auspicato dagli umanisti.

Nell'isola di Utopia, narra More, sono praticate tantissime religioni, ma quella più diffusa è la fede in un essere supremo, creatore dell'universo, che, tra loro, è chiamato Mitra. Si tratta di una religione che pur non essendo derivata dal cristianesimo ne condivide le basi teologiche. Lo stesso narratore in seguito dice che "quando appresero da noi il nome di Cristo, la sua dottrina, i costumi i miracoli e la costanza di tanti martiri" furono in molti a convertirsi al cristianesimo, "sia che a ciò li ispirasse più intimamente Dio, sia che che paresse il Cristianesimo molto vicini alle dottrine prevalenti presso di loro" 67

Anche Campanella, delineando la spiritualità dei Solari, descrive una religione naturale che vede i cittadini adorare, sotto la guida del sommo sacerdote e governatore della città, il sole come immagine di un unico dio onnipotente. Egli descrive i riti che caratterizzano questa fede ispirandosi alle descrizioni che Botero fa, nelle sue *Relazioni Universali*, dei riti solari

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup>THOMAS MORE, *l'utopia* a cura di tommaso fiore, editori laterza, bari, 2007 pp. 115-116

dei sacerdoti Peruviani e Messicani<sup>68</sup>, ma, a differenza dei primi testimoni di questi riti, egli cerca di riportarli ad un contesto razionale più vicino alla sensibilità cristiana e europea. A spezzare il continuo senso di ammirazione trasmesso dalle parole dei relatori intervengono le obiezioni degli ascoltatori che rappresentano un altro punto di vista nei confronti dell'alterità, quello del non viaggiatore o, meglio, dell'uomo di vasta cultura libresca ma di poca esperienza pratica quantunque animato da viva curiosità. Essi non mettono in dubbio in maniera ontologica le istituzioni delle città utopiche, perché ne intuiscono subito la bontà e la razionalità, ma fanno proprie le obiezioni della tradizione davanti a modi di vivere così radicalmente diversi dai propri.

L'ospitalario di Campanella mette in dubbio l'efficacia del comunismo, affermando che con tale sistema economico, avendo tutto in comune, nessuno avrebbe voglia di lavorare e faticare e preferendo piuttosto godere del lavoro di qualcun altro <sup>69</sup>; la stessa obiezione viene fatta presente anche da Tommaso More nel suo dialogo immaginario con Raffaele Itlodeo <sup>70</sup> e, ancora, ne *La Città del Sole*, alla notizia che i Solari non possiedono niente di proprio , l'Ospitalario obietta che, in tal modo, impossibilitati a fari piaceri l'un l'altro, sarebbe impossibile per loro instaurare legami di amicizia; entrambi queste obiezioni sono derivate dalle critiche che, nella *Politica*, Aristotele fece ai progetti utopici di Falea

\_\_\_

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup>BOTERO G., Relazioni Universali p. 498 3 p.501

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup>CAMPANELLA TOMMASO, *La città del Sole*, a cura di Luigi Firpo, Editori Laterza, Bari 2008

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup>MORE THOMAS, *L'Utopia* a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 p. 52

di Calcedonia e Ippodamo di Mileto e alla Repubblica Platonica. In un altro brano, invece, l'Ospitalario cita i padri della chiesa San Clemente e Tertulliano per obiettare all'usanza solare di mettere le donne in comune. 14 Le risposte date dal marinaio genovese in entrambi i casi servono a ricondurre le usanze dei Solari a un paradigma di razionalità; essi, dice, quando non si rifanno a concetti di pura razionalità, si riferiscono all'autorità degli antichi, come nel caso della comunione delle donne, osteggiata, certo, dai Padri della Chiesa, ma propugnata da autorità quali Socrate, Platone e Catone. Inoltre, ammette Campanella, è possibile che, quando gli abitanti Città del Sole conosceranno le "ragioni vive" del Cristianesimo, essi potrebbero abbandonare questa usanza alla quale, comunque, non obbligano le città a loro soggette.

A Bensalem invece la religione è proprio il Cristianesimo, diffuso nell'isola grazie ad un miracolo divino che fece conoscere agli abitanti le sacre scritture, tuttavia, nel paese, sono tollerate altre confessioni come per esempio, l'ebraismo<sup>72</sup>.

Qui, la vicinanza con gli europei è ancora maggiore, è proprio la religione cristiana a rendere possibile uno scambio tra gli atlantidei e l'equipaggio della nave. Il mutuo riconoscimento come correligionari rende più facile l'identificazione con l'Altro e condivisione dei valori. Ne *La nuova Atlantide*, in effetti, non si verifica quasi alcuna incomprensione tra i visitatori e i

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup>TOMMASO CAMPANELLA, *La città del Sole*, a cura di Luigi Firpo, Editori Laterza, Bari 2008 p. 25

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup>Francis Bacon, *La nuova Atlantide*, a cura di Giuseppe Schiavone, RCS libri, Milano 2009 pp.66-69.

nativi e la dialettica interculturale si svolge senza intoppi.

Il piano epistemologico dei rapporti con l'Altro nell'utopia è rappresentato dal grado di conoscenza che i narratori avevano di queste società immaginarie al momento del contatto. Nelle tre opere analizzate vengono descritte tre situazioni molto diverse, a seconda delle modalità di contatto dei relatori e della gestione dei contatti con gli altri che caratterizza ognuna delle utopie.

Nell'Utopia di More, Raffaele Itlodeo viene descritto come un esperto geografo, etnologo e un acuto raccoglitore di informazioni; prima di descrivere la società dell'isola di Utopia egli descrive molti popoli, tutti con usanze molto diverse, e le mette a confronto con quelle della società europea del suo tempo. In questa esposizione, gli Utopiani vengono citati come un popolo degno, che ha messo in pratica una delle costituzioni più efficaci che il marinaio avesse mai visto; solo nella seconda parte dell'opera essi vengono descritti in maniera più dettagliata. More ci fa intuire che, quella di Itlodeo, non è una scoperta fortuita, l'isola di Utopia è, si volontariamente isolata, ma la sua ubicazione e le usanze dei suoi abitanti non sono segreti o sconosciuti a tutti e soprattutto l'approdo su Utopia non è impossibile. Raffaele Itlodeo giunge a Utopia in uno dei suoi numerosissimi viaggi volontariamente, poiché aveva sentito parlare di quello stato. Egli arriva già preparato a ciò che troverà e afferma che anche gli utopiani conoscono gli europei grazie al naufragio sulle loro spiagge di una nave, che imbarcava sia romani che egiziani, nell'isola

milleduecento anni prima. Gli utopiani, scrive More, accolsero quegli stranieri e fecero tesoro di tutte le conoscenze che portavano con loro, sviluppandole e facendole proprie<sup>73</sup>.

Nell'opera di Campanella invece non è chiaro quale fosse il grado di conoscenza della Città del Sole del marinaio genovese al momento del primo contatto. Dai brevi cenni all'inizio del dialogo sappiamo che arrivò fortunosamente alla Città del Sole dopo essere fuggito dalla furia di alcune bellicose popolazioni dell'isola di Toprobana attraverso una foresta. Nulla ci è dato sapere sulle pregresse conoscenze dal narratore, ma sappiamo che anche la Città del Sole è sicuramente una realtà chiusa e isolata, ma non certamente sconosciuta; è infatti circondata da quattro regni che le muovono sempre guerra nel tentativo di prenderne possesso. Il navigatore all'arrivo nella città immaginaria non sembra essere a conoscenza di alcuna informazione a riguardo e fa trapelare dalle sue parole, la sorpresa per una città dalle istituzioni così razionali e ordinate. In questo caso il senso di smarrimento è reciproco non avendo i Solari alcuna conoscenza dell'Europa e delle sue usanze; lo testimonia la già accennata reazione divertita all'udire delle usanze europee sulla ricchezza.

La Nuova Atlantide invece rappresenta un caso diverso dalle altre due opere. L'isola di Bensalem, oltre a essere isolata, viene tenuta segreta dai suoi stessi abitanti che cercano di preservare in questo modo la purezza delle istituzioni gestendo in maniera attenta i contatti con l'esterno. La

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup>Thomas More, L'Utopia" a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 pp.53-54

nave in cui è imbarcato il narratore giunge, infatti all'isola per caso, dopo un susseguirsi di bonacce che l'avevano bloccata e avevano reso insufficienti le scorte di viveri e acque. L'equipaggio della nave viene fatto sbarcare solo perché bisognoso di cibo e cure, ma a condizioni moto severe sulla permanenza. Il narratore quindi parte da un grado zero dii conoscenza e trasmette, durante la narrazione, tutta la sorpresa di trovarsi in una terra così straordinaria. Come già accennato prima, questo impatto è in parte attutito da dei tratti in comune tra la cultura di Bensalem e quella europea come la religione, alcune caratteristiche delle istituzioni quali la proprietà privata e la famiglia patriarcale che rendono la comunicazione in qualche modo più facile. Diverso è invece il grado di conoscenza che gli abitanti di Bensalem hanno dell'Europa e del resto del mondo, "conosciamo molto bene la maggior parte del mondo abitato, ma siamo a nostra volta sconosciuti"74 afferma il Governatore della Casa degli Stranieri, parlando con l'equipaggio europeo. Egli afferma che il loro fondatore, il re Solamone, proibì ai suoi cittadini la navigazione, ma autorizzò la Casa di Salomone a organizzare delle missioni all'estero ogni dodici anni per trasportare nei paesi stranieri tre soci dell'istituto affinché a Bensalem si fosse informati su tutto ciò che succedeva nel mondo, soprattutto su tutto ciò che riguardava il progresso tecnico e scientifico. Queste missioni tuttavia erano avvolte nel più stretto segreto e le navi approdavano camuffate sotto le insegne di altri paesi.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup>BACON FRANCIS, *La nuova Atlantide*, a cura di Giuseppe Schiavone, RCS libri, Milano 2009 p.29

In questa dinamica di scoperta reciproca con l'Altro non ci sono solo due soggetti (l'esploratore e la popolazione utopica), esiste anche un terzo soggetto molto importante, l'ascoltatore (Thomas More e Pietro Gilles nell'Utopia, l'Ospitalario ne *La città del Sole* e il pubblico destinatario della relazione della *Nuova Atlantide*), che rappresenta in modo più profondo rispetto all'esploratore il punto di vista europeo o, per meglio dire, rappresenta un punto di vista eurocentrico, lo stesso che caratterizzava nella realtà i primi esploratori del Nuovo Mondo.

Nell'atteggiamento dell'uditore sono riscontrabili tre fasi ben distinte: la prima, quella di partenza, è la fase in cui il soggetto pensa di trovarsi nel miglior mondo possibile, retto da istituzioni che, per quanto inadeguate, sono sicuramente le migliori che la mente umana abbia concepito, ricco di beni materiali e comodità per gli uomini. La seconda fase è lo scetticismo, inizia davanti ai racconti delle istituzioni degli stati utopici; la mente eurocentrica fatica a credere che dei sistemi così diversi dai suoi possano addirittura funzionare meglio, e così fa appello a ciò che è stato tramandato per obiettare a ciò che il relatore narra. La meraviglia invece è la terza fase e arriva nel momento in cui il relatore spiega con maggiore dettaglio il funzionamento, la razionalità intrinseca e le conseguenze pratiche dei sistemi di vita dei cittadini utopici.

Nell'Utopia di More, la dinamica tra relatore e ascoltatore è più complessa rispetto alle altre opere poiché vi sono ben due gruppi di ascoltatori dalle caratteristiche e dalla mentalità molto differenti. Il primo gruppo è

composto dallo stesso Thomas More e dal suo giovane amico Pietro Gilles e il dialogo è ambientato nel presente narrativo ad Anversa; i due uomini sono due intellettuali, formati nella temperie umanistica, con una mentalità più aperta della media e sopratutto, si tratta di due persone affamate di sapere. "Non c'è al mondo nessun uomo che ti possa fare relazioni così ampie su uomini e terre conosciute; tutte cose di cui ti so molto ghiotto" dice il giovane Gilles a Thomas More per descrivere Raffaele Itlodeo e per stimolare la curiosità del dignitario inglese suo amico.

L'altro gruppo a cui il narratore si rivolge è più eterogeneo. La scena, che Raffaele racconta a Moro e a Gilles è ambientata in Inghilterra durante una cena a casa del lord cancelliere, il cardinal Giovanni Morton (sotto la cui ala protettrice crebbe More), e, oltre al narratore e al padrone di casa, sono presenti diversi altri ospiti, tra i quali un uomo esperto di leggi, un parassita e un monaco. A differenza del dialogo che si svolge ad Anversa, i cui protagonisti condividono delle basi ideologiche e le differenze sono sempre esposte con garbo e con l'apertura di chi non si sente costretto a difendere la propria posizione a tutti i costi, quello inglese rappresenta la difficoltà che una nuova idea possa essere accettata serenamente anche da chi non ne ha gli strumenti intellettuali. La discussione verte sui problemi sociali del regno inglese, a partire dalle severe pene inflitte ai ladri, passando poi per la piaga delle *enclosures* che getta nella disperazioni numerose famiglie di contadini e finendo, poi, sullo status

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup>MORE THOMAS, *L'Utopia* a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 p.13

sociale dei monasteri. Dei commensali citati, solo il cardinale ha la statura intellettuale adatta a prendere in considerazioni idee innovative come l'abolizione della pena di morte per i ladri e la riduzione della pena per buona condotta, come fa il popolo immaginario dei Polileriti o, ancora, l'opinione che molti dei vagabondi e dei poveri in Inghilterra stiano pagando le conseguenze della gestione del territorio che ha favorito le recinzioni dei terreni comunitari. Gli altri tre interlocutori rappresentano altrettanti atteggiamenti verso "l'Altro"; l'uomo esperto di leggi rappresenta l'ottusità dell'intellettuale che, non solo non riesce a immaginare nient'altro che non sia la realtà data senza il minimo dubbio che ci siano altre possibilità, ma si spinge a far intendere che non esiste un metodo migliore per gestire uno stato rispetto a quello in uso nelle isole britanniche<sup>76</sup>.

Il parassita, che secondo la descrizione di Raffaele "voleva mostrare di far il buffone e lo faceva sì bene da parere uno scemo vero e proprio"<sup>77</sup>; egli rappresenta chi, nel rapportarsi con l'alterità preferisce riderci su, in modo da esorcizzare proprio una possibile identificazione. Egli fa la parodia delle idee che divergono dalla realtà dei fatti e, così facendo, rende difficile un ragionamento concreto sull'Altro<sup>78</sup>.

Il monaco, che si mette a discutere con il parassita <sup>79</sup>, rappresenta l'individuo con dei diritti e dei privilegi, che l'identificazione con "l'altro" metterebbe in discussione.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup>Ibid. pp.21-22

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup>Ibid p.33

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup>Ibid pp.33-34

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup>Ibid p. 36

Prendere in considerazione l'altro, i possibili laterali rappresentati dai nuovi mondi, siano essi reali o immaginari, provoca un ventaglio di reazioni molto ampio, dal rifiuto all'accettazione entusiastica. Il radicamento è il fattore che determina in quale posizione di questo ventaglio si pone il soggetto che si protende verso la conoscenza dell'Altro.

## Capitolo 4 - l'Altrove

L'Altrove, per gli uomini, ha sempre avuto una sfumatura utopistica. Moltissimi libri sacri, miti e leggende narrano di un luogo sulla terra che era espressione incorrotta della perfezione del cosmo e della volontà divina. Che si trattasse delle Isole Fortunate, del Paradiso terrestre o della terra repromissionis sanctorum descritta ne I viaggi San Brandano, una delle caratteristiche portanti di tale luogo era la difficoltà di accesso per gli uomini che ne erano tenuti lontani non solo dalle difficoltà di un eventuale viaggio.

#### L'Eden

La tradizione ebraica prima e cristiana poi identificavano questo luogo perfetto con il giardino dell'Eden, il Paradiso terrestre narrato nel libro della Genesi; poiché, in tutte le terre conosciute, nessun luogo appariva anche solo vicino alla perfezione e, ovunque, la vita fosse ugualmente dura e la natura avara, essi, non nutrendo nessun dubbio sulla reale esistenza di tale archetipo, ritenevano che questo luogo dovesse trovarsi molto al di là del loro orizzonte geografico: lontanissimo e irraggiungibile, al sicuro dalla forza corruttrice del peccato umano. Eppure, come afferma Edoardo Coli ne *Il Paradiso terrestre dantesco* (1897), nonostante questa presunta irraggiungibilità « non v'era meschino mortale che si movesse da casa sua

per regioni lontane, che non si figurasse di trovare per via, un dì o l'altro, il paradiso terrestre»<sup>80</sup>

Per l'uomo non esiste un Altrove maggiormente degno di essere immaginato e cercato del luogo in cui regnano la perfezione e l'innocenza perduta.

L'Eden può essere considerato, almeno nella tradizione cristiana, come l'utopia per eccellenza, l'ultima tappa di ogni viaggio degno di essere intrapreso.

La leggenda medioevale di Alessandro Magno descriveva l'imperatore macedone come un uomo animato dall'ansia dell'Altrove, che lo avrebbe portato a compiere un viaggio verso l'Oriente che era allo stesso tempo di conquista e di scoperta. In queste leggende Alessandro interagirà anche con fatti e genti della tradizione cristiano giudaica, verrà indicato come il sovrano che esiliò in una terra remota le tribù apocalittiche di Gog e Magog, e il suo viaggio lo porterà fino alle porte dell'Eden.

I favolosi viaggi di John di Mandeville, che vennero ritenuti reali fino e, a volte, oltre le soglie del Rinascimento, descrivono anch'essi questa ricerca dell'Altrove perpetuo che porterà il cavaliere inglese da Gerusalemme (considerata nel Medioevo il centro del mondo) verso l'Oriente alla ricerca infruttuosa proprio del Paradiso terrestre.

Il Paradiso terrestre, posto sopra la montagna del purgatorio nella *Divina*Commedia, è anche l'ultima tappa dei viaggi di Ulisse, anch'esso icona

-

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup>COLI E. *Il Paradiso terrestre dantesco*, Carnessecchi, Firenze 1897, p.93

dell'infinita ricerca dell'Altrove.

La letteratura utopistica con la sua tensione verso una società perfetta e di perpetua felicità non poteva che essere influenzato da quella che ancora in pieno Rinascimento era un archetipo potentissimo. Quando More, Campanella e Bacon ideavano le loro repubbliche perfette pensavano sicuramente a una riproposizione in chiave razionale di quello che, per l'umanità che li aveva preceduti, era l'Eden.

Ci sono diverse convergenze tra il mito del giardino biblico e le utopie, prima fra tutte il fatto che si trattasse di un luogo chiuso. La natura del Paradiso terrestre era quella di essere un luogo reale, situato in qualche zona della Terra seppur remota, ma allo stesso tempo di essere separato da tutto il resto. Mentre il termine ebraico *Eden*, originariamente utilizzato per indicare il luogo in cui il giardino veniva piantato da Dio e non il giardino stesso, rimane ambiguo in proposito, il termine che venne scelto dai 72 anziani di Israele che composero la traduzione greca della Bibbia denominata "dei Settanta" fu la parola greca "παράδεισος" (paradeisos) derivante dal medio persiano e che indicava un giardino o un parco ben irrigato con una grande varietà di piante, animali al suo interno e circondato da un muro. Questo termine indicava con maggiore forza la separazione di questo luogo ameno dal resto del mondo, separazione che si fece ancora più netta dopo la cacciata dell'uomo a causa del peccato originale, quando l'Eden venne circondato da mura di fuoco alte fino al cielo e sorvegliato dai Cherubini. Questa condizione collocò il Paradiso su un piano avulso dalla storia pur mantenendolo in un luogo materiale forse raggiungibile. L'Utopia di More è, anch'essa collocata, nella finzione narrativa in un luogo reale, ma, come il paradiso, si distacca dal resto del mondo per preservare la propria perfezione e la propria purezza. Per questo motivo Utopo, il primo e leggendario re di Utopia chiamata fino al suo arrivo Abraxa (su cui non piove) e conformata come una penisola, "Impadronitosene appena, al primo sbarco, con la vittoria, fe' tagliare la terra per 15 miglia dalla parte dove era unita al continente e vi trasse il mare all'intorno."81 Questa separazione geografica diventa così anche una separazione storica. In Utopia il tempo non ha più bisogno di scorrere, poiché non esistono avvenimenti che possano apportare alla Repubblica di More una perfezione ulteriore. Certo, Utopia non è inaccessibile come l'Eden, non esistono leggi che tengano lontani gli stranieri, ma l'istmo scavato dagli uomini di Utopo e dalla popolazione indigena di Abraxa è, più che una barriera, una dichiarazione di intenti. Gli uomini nuovi, rigenerati nella società perfetta, decidono volontariamente di rinunciare a percepire lo scorrere della storia.

La città stato di Tommaso Campanella, invece, non è circondata dal mare; egli la immagina su un lieve colle al centro di un territorio pianeggiante all'interno di un'isola più grande. La Città del sole è circondata da quattro bellicosi regni che tentano regolarmente di sopraffarla ma vengono regolarmente sconfitti dall'estrema perizia bellica dei solari. Le sette

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup>MORE T., L'Utopia a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 p.56

cerchie concentriche di mura che circondavano la polis campanelliana dunque non avevano una funzione bellica poiché nessun esercito poteva sperare di arrivare abbastanza vicino alla città da metterla sotto assedio, esse dovevano segnare il confine dal tempo della storia al tempo immobile dell'utopia, il configurarsi della Città del Sole come l'Altrove irriducibile rispetto al mondo reale. Come il Giardino dell'Eden voleva essere specchio dell'intero cosmo, anche la città dentro le sette mura imitava la struttura del cosmo, ma cercava, sempre allo stesso modo dell'Eden, di distaccarsene, e di essere un universo autonomo rispetto all'esterno, i solari avrebbero potuto anche non uscire dalla propria città per conoscere ciò che ne stava all'esterno poiché tutto quello che avevano bisogno di sapere era presente sotto forma di figure nella parte interna delle mura. Una singolare corrispondenza con la Città del Sole è data dal castello degli spiriti magni posto nel Limbo, descritto da Dante nel IV canto dell'Inferno: una vera e propria cittadella fortificata, «sette volte cerchiato d'alte mura»82, nella quale risiedono le anime dei personaggi che furono espressione in vita delle virtù cardinali, ma che non ebbero la grazia della rivelazione. Essi non godono della luce divina, ma il castello è illuminato dalla luce della loro sapienza «un emisperio di tenebre vincìa»83, mentre attorno regna solo l'oscurità dell'inferno.

Francis Bacon invece pone la sua repubblica perfetta di nuovo su un isola come già aveva fatto Thomas More. A preservare la purezza delle sue

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup>DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Inverno IV canto, v.107
<sup>83</sup>DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Inverno IV canto, v. 69

istituzioni ci pensano quindi il mare, la sua posizione remota e fuori dalle rotte oceaniche e una radicale politica di segretezza. Bensalem è completamente chiusa agli stranieri e i marinai della nave mercantile che giungono fortunosamente alle sue coste sono ammessi nel paese solo dopo una lunga e burocraticamente complessa trafila. Essi devono prima di tutto giurare di non aver sparso sangue umano né di propria volontà né durante guerre e battaglie, poi vengono inviati nella Casa degli stranieri, un luogo ospitale ma a metà strada tra un centro di quarantena e un centro di detenzione per immigrati; solo durante la permanenza in questa struttura essi vengono lentamente messi al corrente della realtà dello stato della Nuova Atlantide e dei suoi segreti, e solo una volta pronti potranno essere accolti nella comunità.

### L'Oriente

Come è stato già accennato, l'Eden era un luogo che esisteva nella realtà materiale ma, allo stesso tempo, se ne distaccava. La sua materialità rendeva perciò necessaria una posizione, delle coordinate da seguire per chi avesse avuto intenzione di recarvisi. Mentre i padri della Chiesa come Agostino non diedero mai grande importanza alla questione dell'esatta locazione del giardino divino, privilegiando invece il significato che la sua reale esistenza aveva per la fede cristiana, durante il Medioevo divenne invece importantissima. Le poche righe della Bibbia erano chiare, così

come le parole di alcuni pensatori del cristianesimo antico: chi voleva recarsi nel Giardino dell'Eden avrebbe dovuto viaggiare verso est, la direzione da cui nasce il sole, immagine fisica della luce divina.

L'importanza che l'Oriente aveva nell'immaginario degli europei è testimoniato dalle Mappe Mundi medioevali che rappresentavano la terra con lo schema che oggi viene chiamato a T in O (o anche Y in O), l'est raffigurato in alto, con Gerusalemme al centro come ideale punto d'intersezione tra Europa, Africa e Asia e il Paradiso terrestre nell'estremo oriente, sul limite estremo dell'immagine, come a voler dominare la raffigurazione. Saveriano, vescovo di Gabala, in Siria, all'inizio del V secolo, affermava che il Creatore aveva voluto porre il suo paradiso in Oriente per prefigurare il futuro dell'umanità associando l'esistenza umana al sorgere e al tramontare dei corpi celesti<sup>84</sup>. Isidoro di Siviglia è ancora più specifico: "[l'Asia] ha molte province e regioni, di cui ricorderò brevemente i nomi e l'ubicazione, cominciando dal paradiso. Il paradiso è un luogo che si trova nella parte orientale dell'Asia."

La fascinazione per l'Oriente non era solo una caratteristica del cristianesimo, essa permeava la civiltà occidentale fin dall'antichità: la metafora del viaggio solare, dall'alba verso il tramonto era così potente che gli europei erano portati ad attribuire alle cose che stavano ad oriente una perfezione primigenia che faceva da contraltare all'immagini legate al crepuscolo o al passaggio nell'aldilà (come ad esempio le Isole dei beati o

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup>SCAFI A. *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p.

<sup>85</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, Etimologie, XIV.3.4-4 UTET, Torino 2004 p.166

Isole fortunate della mitologia classica) che invece si trovavano nell'estremo occidente del mondo conosciuto.

Alessandro Magno arrivò fino all'India e questo contatto ci ha lasciato notevoli commistioni artistiche indo-ellenistiche; si hanno poi notizie certe di contatti tra la civiltà romana e quella cinese nel II secolo D.C. e non dimentichiamo che le armate mongole di Gengis Khan si spinsero fino all'Ucraina. Queste notizie ci aiutano a comprendere che, nonostante la lontananza geografica, tra Europa e le estreme propaggini orientali dell'Asia ci furono diversi contatti che possiamo supporre regolari nonostante la mancanza di documentazione. Nonostante ciò, la realtà materiale non riuscì mai del tutto a sostituire l'immagine mitica dell'Oriente e, con la caduta dell'Impero romano, con il restringimento del raggio dei commerci, questa visione dell'est si tinse di colori ancora più fantastici.

Per tutto il Medioevo europeo, dunque, l'Oriente non corrisponde all'oriente reale, ma diviene un concetto astratto, sottomesso a una visione del mondo soprannaturale e, allo stesso tempo, reale e allegorica. L'immagine mentale che l'uomo europeo si è costruito delle terre orientali è il risultato della sedimentazione di cronache, distorsioni, tradizioni e storie tramandate sia oralmente che letterariamente. L'Oriente è sempre stato visto come la sede dell'altro più irriducibile, un serbatoio infinito di sogni e di miti. "Gli scrittori erano oppressi dal peso delle credenze tradizionali basate sull'autorità degli autori ellenistici e latini" 86.

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup>JACOBY D. Nuovi e mutevoli orizzonti: verso ed oltre l'oriente mediterraneo in Storia d'Europa

L'inizio dell'Età moderna è caratterizzato da una strana sovrapposizione che vede, da una parte, la riscoperta dell'Oriente vero e proprio grazie alla ripresa dei contatti diretti dei commercianti europei con le antiche civiltà dell'India e della Cina, dall'altra, invece la persistenza dell'immagine dell'Oriente favoloso del Prete Gianni, dei cinocefali e dei giganti che la forza dell'immagine reale che lentamente stava emergendo non riesce a cancellare del tutto.

La lentezza della diffusione delle notizie e la loro facile deformazione non favorivano certamente una percezione realistica dell'Oriente. L'afflusso di spezie, sete e pietre preziose che dal XII inizio ad arrivare alle corti europee contribuiva a diffondere le idee che le isole indiane producessero montagne di pepe e grandissime quantità di pietre preziose, tanto che era diffusa convinzione che il sovrano di Malabar andasse nudo ricoperto da capo a piedi solamente di perle<sup>87</sup>. Perfino molti resoconti di europei che effettivamente avevano soggiornato in oriente come, ad esempio Marco Polo, alimentavano il senso di meraviglia nei confronti delle ricchezze dell'Oriente affermando che vi fossero isole composte interamente di oro e di argento. Le "meraviglie dell'Oriente" influenzarono la percezione dell'uomo europeo dell'India sin dall'antichità, filtrando in ogni ambito del sapere, dalle scienze della natura alla geografia; Tracce di questa visione si trovano nelle enciclopedie e nelle cosmografie, nelle opere letterarie e nella storiografia, nell'arte visiva e nelle carte geografiche. Lo stesso

Vol.3 Il Medioevo, Torino, Einaudi 1994. p. 1189

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup>Ibid. p.1189

Cristoforo Colombo, nel suo primo viaggio oceanico, portò con se una copia dei viaggi di John Mandeville, opera che iniziò a circolare nella seconda metà del XIV secolo. Quest'opera è oggi ritenuta universalmente di natura fantastica e si nutrono dubbi persino sulla reale esistenza storica dell'autore, ma tra il XV e il XVI secolo era ritenuta un'opera completamente degna di fede poiché descriveva un Oriente che corrispondeva alle idee preconcette del suo pubblico riguardo a mostri e meraviglie, aggiungendoci il crisma della testimonianza diretta<sup>88</sup>.

Un'opera scientifica come la Geografia di Claudio Tolomeo, che era summa di tutte le conoscenze geografiche dell'antichità e che influenzò pesantemente tutta la visione della terra del rinascimento a oriente rappresentava l'Oceano indiano come un immenso mare chiuso dall'Africa a ovest, dall'Asia a est e a sud da una striscia di terra denominata Terra Incognita con, al centro, l'immensa Isola di Taprobana, identificabile molto probabilmente con lo Sri Lanka o qualche isola dell'arcipelago indonesiano ma molto più grande di entrambe le isole che cercava di rappresentare. Tolomeo probabilmente, nella definizione grafica, di quest'isola fu influenzato dalle leggende sulle sue immense ricchezze<sup>89</sup>.

L'Oriente però non era l'unico Altrove considerato dagli europei, si trattava solo del più vicino e reale. Come si è già detto, esso era certamente lo spazio in cui abitavano mostri e miracoli, ma era anche il luogo dal quale provenivano le preziosissime spezie, le gemme e la raffinata seta: non

<sup>88</sup>GREENBLATT S. Meraviglia e Possesso, lo stupore di fronte al Nuovo Mondo, Il Mulino, Bologna 1994

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup>LUZZANA CARACI I. Al di là di altrove. Milano 2009, pag 110

esisteva alcun dubbio che esistesse un Oriente e l'immagine che emergeva era la sovrapposizione di fantasia, cronaca e ricordi di lontani contatti.

Non è quindi un caso che gli utopisti rinascimentali collocassero i propri stati perfetti a oriente, non esisteva altro posto per collocare quelle realtà che costituivano una sorta di nuovo inizio per il genere umano. Tommaso Campanella, pur nella brevità delle indicazioni date al lettore, risulta molto preciso nel localizzare la Città del Sole nella più leggendaria delle isole che dominavano l'oriente mitico delle concezioni antiche e medioevali, proprio quella Taprobana posta nell'oceano orientale e che superava, nelle mappe tolemaiche, la grandezza (e grandiosità) dell'India. Campanella cerca di inserire la sua opera in un contesto razionalista, evita quindi di descrivere le meraviglie di quest'isola orientale, fatte di genti esotiche, pietre e metalli preziosi, le vere meraviglie sono le istituzioni della città che descrive.

Tuttavia, il frate calabrese fa propri alcuni dei misconcetti che caratterizzavano le conoscenze del tempo su questa terra. Egli, per esempio, la pone sulla linea dell'equatore probabilmente sulla scorta di quanto si leggeva in proposito nelle *Relazioni universali* di Giovanni Botero, opera dal quale traeva gran parte delle sue conoscenze geografiche; "Taprobana sotto l'equinoziale" affermava il Botero e con lui cadevano in questo errore anche moltissime carte dell'epoca, tant'è che molti navigatori identificarono Taprobana non con Ceylon, ma con l'isola

equatoriale di Sumatra. Un'altra fonte dalla quale Campanella trasse ispirazione, fu sicuramente l'omonimo romanzo ellenistico di lambulo, *La città del sole,* che viene citato nei testi di Diodoro Siculo che il domenicano sicuramente conosceva e che narrava di un avventuroso viaggio in un'isola posta nell'oceano orientale sotto l'equatore e che fino al 1700 veniva identificata con sicurezza con la Taprobana delle carte antiche.

Come afferma Luigi Firpo, nell'introduzione all'edizione da lui curata de *La Città del Sole*, una delle cose che stupiscono di più nell'utopia campanelliana è «il sapore fortemente anacronistico, la sua apparente dissociazione dalla storia dell'Europa e dalla sua cultura» <sup>90</sup>. Questa affermazione è vera non soltanto per quanto riguarda l'impianto dell'opera e gli ideali vagheggiati («il più schietto naturalismo umanistico, il comunismo economico e sessuale, il deismo religioso» <sup>91</sup> mentre fuori domina la Controriforma), ma anche per le concezioni geografiche sull'Oriente che risultano ancora legate a conoscenze medioevali e rinascimentali nonostante da più di un secolo, le terre descritte da Campanella, fossero state esplorate e integrate in una fitta rete commerciale dai mercanti portoghesi.

Forse proprio per evitare di correre troppo con la fantasia su zone ormai abbastanza conosciute, Francis Bacon presenta per la sua repubblica perfetta un'altra collocazione e, soprattutto un altro percorso per raggiungerla. L'isola di Bensalem, si trova in Oriente come la Città del

\_

<sup>91</sup>Ibidem.

<sup>90</sup>FIRPO L. introduzione a *La città del Sole*, pag XXXI , 2008 Bari

Sole, ma la nave in cui è imbarcato il narratore la raggiunge fortunosamente durante un viaggio dalle coste del Perù al Giappone. Ci troviamo in un contesto totalmente diverso rispetto a quello delineato da Tommaso Campanella. Mentre quest'ultimo descriveva un dialogo ambientato all'inizio dell'epoca delle grandi esplorazioni pur scrivendo nel 1602, il filosofo britannico descriveva invece un contesto a lui contemporaneo, in cui le grandi esplorazioni erano finite e al loro posto erano subentrate le più regolari missioni mercantili. Anche Bacon, accoglie nella sua opera le suggestioni che l'Oriente comunicava agli europei, ma le contestualizza all'interno della simbologia rosacrociana di cui *La Nuova Atlantide* è ricca. Secondo i rosacroce, che si rifacevano alle immagini bibliche della creazione, infatti, tutto ciò che di buono accadeva sulla terra veniva da Oriente e compiva il suo ciclo fenomenico volgendosi verso occidente dove si sarebbe concluso.

# Oltre l'equatore: gli antipodi

Oltre all'Oriente e il suo Paradiso terrestre esisteva al mondo un'altra frontiera che veniva considerata invalicabile: si trattava dell'equatore con la sua zona torrida.

Sin dall'antichità classica, la Terra veniva suddivisa in cinque fasce climatiche: due zone fredde ai poli, una mortale zona torrida nell'equatore e due zone temperate. Questa teoria venne accolta nel Medioevo senza

problemi poiché non era in contraddizione con le Scritture. Sin dal X secolo i piccoli mappamondi detti Macrobiani indicavano una zona torrida o "perusta", cioè interamente bruciata, posta tra le due zone temperate.

Diversi intellettuali medioevali, tra i quali Brunetto Latini e Vincenzo de Beauvais sviluppano questa teoria, affermando che, con tutta probabilità, la verticalità dei raggi solari rendeva la zona equatoriale completamente inabitabile e che un uomo europeo che si fosse trovato ad attraversarla sarebbe diventato istantaneamente nero<sup>92</sup>.

Gli antichi affermavano che nulla vietava ad altre popolazioni umane, potessero vivere nella zona temperata australe oltre la fascia torrida, la chiesa però, già dai suoi albori, rifiutava decisamente questa teoria degli antipodi, poiché contrastava in più punti con il racconto biblico che vedeva il genere umano creato e posto nell'Eden, nell'estremo oriente per poi essere distrutto dal diluvio e ricostituito dai tre figli di Noè: Sem, Cam e Jafet le cui discendenze popolarono rispettivamente l'Asia, l'Africa e l'Europa. Si pensava infatti che la zona torrida equatoriale, con le sue condizioni climatiche estreme, avrebbe fermato ogni espansione umana verso sud, sarebbe stato quindi impossibile per i discendenti di Adamo prima e di Noè poi attraversare questa zona per popolare anche l'emisfero australe il quale, proprio per questo motivo, veniva considerato disabitato. Eppure, grazie alla diffusione dei testi Aristotelici ,che avveniva grazie ai commentatori arabi e dei rabbini arabizzanti, già nel XIII secolo cominciò

<sup>92</sup>BROC N. La geografia del Rinascimento, Modena 1986, p.48

ad affermarsi, anche in ambiente cristiano, l'idea che anche gli antipodi potessero abitati. Un domenicano come Alberto Magno, vissuto nel XIII secolo, del quale Alexander Von Humbolt dice essere " per l'Europa cristiana ciò che Avicenna era stato per l'oriente"93, non dubita che la Terra sia abitata fino al 50° di latitudine australe; "Tutta la zona torrida è abitabile ed è una sciocchezza popolare credere che coloro che hanno i piedi rivolti verso di noi debbano necessariamente cadere. Gli stessi climi si ripetono dall'altra parte dell'equatore" 94 . Nel' XIV secolo il pregiudizio sull'inabitabilità della zona torrida viene scosso in maniere ancora più sostanziale: "Marco Polo non ha forse percorso parecchie zone dell'Africa e dell'Asia situate a sud del Tropico del Cancro?"95 Tuttavia il dogma resisteva ancora se un cronista portoghese, poco prima dell'attraversamento del capo Bojador (1434), ancora scriveva che "E' chiaro che al di là di questo capo non esistono né uomini né popolazioni di alcuna sorta. La terra non vi è meno sabbiosa di quella dei deserti della Libia, dove non c'è ne acqua, né albero, né erba verde"96. Ma fu proprio nel XV secolo che il mito della zona torrida venne definitivamente sconfitto grazie soprattutto alle esplorazioni intraprese dai Portoghesi in Africa che rivelarono un'immagine della zona australe completamente diversa da quella tradizionale: dopo il Senegal, infatti, non vi erano affatto acque ribollenti e montagne magnetiche, ma una vegetazione verdeggiante e

.

<sup>93</sup>VON HUMBOLT A. L'invenzione del Nuovo Mondo, Scandicci (FI), 1992 p. 39

<sup>94</sup>ALBERTO MAGNO, Liber Cosmographicus,

<sup>95</sup>BROC N. La geografia del Rinascimento, Modena 1986, p.48

<sup>96</sup>**Ibidem** 

popolazioni numerose<sup>97</sup>.

Gli utopisti rinascimentali, si pongono pienamente all'interno di questa nuova consapevolezza, eppure continua a persistere nei loro testi qualche reminiscenza di quelle che erano le concezioni più antiche. Thomas More non considera più un'assurdità l'esistenza di popolazioni anitpodali, grazie sopratutto alle esplorazioni di Amerigo Vespucci, ma conservava un'idea vagamente antiquata della zona torrida, considerata dall'autore inglese, come una zona in cui le condizioni climatiche difficili rendevano impossibile la nascita di una civiltà organizzata: "sotto l'equatore infatti, per quanto spazio abbraccia di qua e di là l'orbita del sole, giacciono vasti deserti, bruciati sempre dal cielo infocato"98 afferma Moro per bocca di Raffaele Itlodeo, eppure queste condizioni estreme non impediscono la vita, "ovungue nudità e tristo aspetto, tutto vi è orrido e incolto, vi abitano solo belve e serpenti o anche uomini ma più selvaggi delle belve e non meno nocivi"99. Egli mette in diretta relazione il grado di civiltà con le condizioni climatiche, infatti, usciti dal desolato paesaggio attribuisce alla fascia equatoriale «tutto a poco a poco si addolcisce, il clima si fa meno aspro, il suolo dolcemente verdeggiante, la natura della bestie più mite» 100 e "alla fine si scoprono popolazioni, luoghi forti e città che fanno per terra e per mare dei continui commerci non solo fra loro e

-

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup>Ibidem

<sup>&</sup>lt;sup>98</sup>THOMAS MORE, *L'Utopia*, a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 p. 15

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup>Ibid.

<sup>100</sup>Tbid.

coi vicini, ma anche con popoli posti a grande distanza 101, insomma una vera e propria Europa antipodale. Non è chiaro quanto questa concezione fosse veramente di More, uomo colto e, soprattutto, come afferma egli stesso nelle righe della sua opera, molto informato sulle grandi esplorazioni del suo periodo, o fosse semplicemente una sorta di tributo ironico ai tradizionali racconti sull'Altrove circolanti in Europa. Sicuramente egli considerava l'opera di John di Mandeville, ritenuta da moltissimi, per tutto il'XVI un resoconto geograficamente attendibile, un'opera di pura fantasia; Egli infatti scrive scherzosamente che, durante il dialogo con l'Itlodeo, essi continuavano a fare domande sulle istituzioni politiche e sociali di quei popoli esotici "senza già occuparci di quei mostri, che sono per noi tutt'altro che straordinari" visto che, proprio nelle pagine vergate dal misterioso autore del Viaggio d'oltremare, i mostri si incontrano più facilmente degli uomini, difatti, per More "Non c'è quasi luogo sulla terra dove non si trovino Scille e Celeni rapaci e Lestrigoni divorapopoli e altrettanti orrori prodigiosi; ma non in ogni luogo si possono incontrare cittadini con sani e savi ordinamenti."103

Quasi un secolo dopo, quando Tommaso Campanella vergava le pagine de *La città del Sole,* la zona torrida era scomparsa dall'immaginario occidentale e gli antipodi erano una realtà conosciuta. Il frate calabrese, come già affermato prima, situa l'Isola di Taprobana subito sotto la linea

 $<sup>^{101}</sup>$ **Ibid.** 

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup>**Ibid.** p. 16

<sup>103</sup>Thid

dell'equatore, ma non parla assolutamente di zona torrida. Come scrive Luigi Firpo nelle note all'opera, è molto probabile che Campanella con la sua Taprobana, pensasse proprio a Sumatra invece che a Ceylon come invece era noto sin dal'500, influenzato forse dal De Varthema che «a tale isola assegna "quattro re de corona li quali sono Gentili", quegli stessi quattro sovrani che si dividono il territorio dell'isola non soggetto alla città del Sole» 104. Se da un lato da *La Città del Sole* emerge una visione geografica priva di zone climatiche estreme con la possibilità di sviluppo umano e civile ovunque, dall'altro non si può non constatare come Campanella attribuisse erroneamente ad una regione equatoriale delle condizioni climatiche molto simili alla zona temperata come, ad esempio, la presenza di stagioni; infatti dice il Campanella parlando del vestiario dei solari, «Si mutano le vesti quattro volte varie, quando il Sole entra in Cancro e Capricorno, Ariete e Libra» 105, cioè nei due equinozi e nei due solstizi al mutare delle quattro stagioni.

Ne La Nuova Atlantide la visione è decisamente moderna, la nave nella quale è imbarcato il narratore compie la traversata del Pacifico, dal Perù diretto al Giappone, passando per il Mare del Sud, ma viene bloccata dai dei venti contrari a metà strada e costretta a virare verso nord est grazie al sopraggiungere di un provvidenziale vento proveniente da sud ovest. L'isola di Bensalem era dunque situata sempre nel Mare del sud, in una

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup>CAMPANELLA T. *La città del Sole*, a cura di Luigi Firpo, Editori Laterza, Bari 2008 nota 3, pp. 3-4

<sup>105</sup> Ibid

zona temperata della quale Francis Bacon non specifica la lontananza dall'equatore.

Se Thomas More aveva una visione della zona equatoriale "classica" e affermava ironicamente come le terre sconosciute brulicassero di Mostri, Campanella, dal canto suo, aveva una visione un po' più moderna ma comunque - prendendo Giovanni Botero come fonte privilegiata delle sue conoscenze geografiche- antiquata rispetto all'epoca in cui visse. Francis Bacon invece è pienamente nell'epoca moderna: ne *La Nuova Atlantide* non si fa cenno ne di zona torrida, ne di mostri e meraviglie e i mari del sud vengono descritti come, in parte, già esplorati.

Nella prima metà del XVII secolo ogni concezione soprannaturale del mondo è sparita: l'Eden scompare dalle mappe e ormai più nessuno si aspettava ancora di trovarlo viaggiando verso est. L'Oriente stesso perde gran parte della sue meraviglie: era ancora capace di stupire i suoi visitatori europei con usanze esotiche e culture così diverse da quella del vecchio continente, ma le leggende sulle immense ricchezze che lo caratterizzavano furono spazzate via non appena i contatti tra le due regioni si fecero più costanti e cominciarono a circolare tra gli intellettuali europei dei rapporti scritti. In quel periodo, cadde infine anche la frontiera meridionale con la scomparsa della zona torrida dalle mappe e la constatazione che nell'equinoziale non esistevano condizioni ambientali estreme. Vi era invece un paesaggio spesso verdeggiante, adatto non solo alla vita ma anche allo sviluppo di società avanzate, ed emerse

l'evidenza che le popolazioni antipodali erano una realtà.

La nuova frontiera era ormai un'altra: il Nuovo Mondo.

#### Il Nuovo Mondo

Nel 1410 il cardinale Pierre d'Ailly compone la sua enciclopedia, l'Imago Mundi attingendo informazioni dagli antichi, come Aristotele, Tolomeo e Pllinio, che dagli arabi e dai dottori della Chiesa come Agostino e Alberto Magno. Sappiamo che Cristoforo Colombo fu un avido lettore di quest'opera e sottolineò diverse citazioni che il cardinale trasse da Aristotele, tra le quali «La regione delle colonne d'Ercole e l'India sono bagnate dallo stesso mare» 106. Furono informazioni come queste, evidentemente errate, ma all'epoca tenute in grande considerazione poiché fondate sull'autorità degli antichi, che convinsero Cristoforo Colombo a ritenere valida la ricerca di una via occidentale alle Indie. Tolomeo per esempio sottostimava del 40% la circonferenza del globo terrestre, questo fatto portò l'ammiraglio genovese a localizzare il Giappone dove invece si trovava il Nuovo Mondo. Senza questa straordinaria serie di errori e coincidenze, probabilmente sarebbero passati ancora diversi anni prima che gli europei scoprissero il continente americano. Molti storici dibattono ancora su quanto Cristoforo Colombo fosse veramente cosciente del fatto che la terra che si trovò di fronte il 12 ottobre del 1492 non fosse l'India. È comunque risaputo che, pochi anni

<sup>&</sup>lt;sup>106</sup>BROC N. La geografia del Rinascimento p. 14

dopo il suo approdo nell'isola poi ribattezzata San Salvador, altri esploratori dimostrarono che non ci si trovava di fronte a un semplice arcipelago, ma a un vero e proprio sistema continentale e, soprattutto, che si era ben lontani dall'India. Tuttavia quelle nuove terre misteriose, quel Nuovo Mondo, non rivoluzionarono subito le concezioni geografiche degli europei, esse vennero inizialmente considerate come prove dell'esistenza delle numerose terre fantastiche che si credeva sorgessero nell'Oceano atlantico, come l'isola di Brasile, Antilia e le isole di San Brandano. L'uomo del Rinascimento, per un po', semplicemente trasferì i suoi miti dal vecchio al nuovo mondo, da oriente verso occidente, come afferma David Jacoby: «Paradossalmente, la mutevole frontiera orientale dei Latini era ora situata a occidente». 107 Numa Broc, a questo proposito, sottolinea come «Il gusto del meraviglioso, come la ricerca dell'oro o della conoscenza, rimane uno dei motori più attivi dell'avventura lontana e del processo scientifico» 108. Gli storici rilevano un intervallo a volte anche lungo tra la data delle scoperte e la loro diffusione e assimilazione da parte dei contemporanei. Uno dei casi più esemplari riguarda proprio la figura di Cristoforo Colombo, il cui primo viaggio è reso noto attraverso una lettera che il genovese indirizza al cancelliere della Corona Aragonese Luis de Santangel 109, che fu scritta nel febbraio del 1493 quando ancora le caravelle non avevano fatto ritorno nel continente europeo. Con lo scopo di gettare le fondamenta

.

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup>JACOBY D. *Nuovi e mutevoli orizzonti: verso ed oltre l'Oriente mediterraneo* in *Storia d'Europa: il Medioevo*, a cura di ORTALLI G. 1994, Torino

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup>BROC N. La geografia del Rinascimento p.14

Lettera a Luis de Santangel in Cristoforo Colombo, gli scritti, a cura di VARELA C. 1992, Torino

per il loro dominio sulle nuove terre, i re cattolici Ferdinando e Isabella, fanno subito tradurre la lettera dallo spagnolo al latino e la fanno stampare a Roma già nel maggio del 1493. In meno di un anno vengono stampate nove edizioni della lettera e la notizia della scoperta si diffonde rapidamente in quasi tutta l'Europa. I successivi viaggi di Cristoforo Colombo tuttavia non godettero della stessa diffusione: il secondo e il terzo furono conosciuti solo attraverso il Giornale di bordo, mentre l'ultimo solo grazie a una lettera, che passò per lo più inosservata perfino ai contemporanei<sup>110</sup>.

Questa conoscenza limitata dell'insieme dei viaggi di Cristoforo Colombo avvantaggiò nella fama il fiorentino Amerigo Vespucci, che seppe sfruttare letterariamente meglio il concetto di "Mundus Novus"; la lettera che il navigatore scrisse a Lorenzo di Pier Lorenzo dei Medici, ambasciatore di Firenze in Francia, nella quale riferisce della sua navigazione lungo le coste del Brasile, è uno dei resoconti di viaggio che ebbero maggiore diffusione insieme al suo opuscolo Quattuor Navigationes, che conteneva i resoconti dei quattro viaggi verso il Nuovo Mondo, presumibilmente intrapresi tra il 1494 e il 1504. Questo libello arrivò per vie indirette nella piccola corte del Duca di Lorena Renato II, dedito al mecenatismo intellettuale, con una preferenza per i geografi. Nel 1507 il letterato Martin Waldseemüller, umanista e protetto del Duca, decide di pubblicare l'opera accludendola alla propria Cosmographia introductio, nella quale scrive una

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup>BROC N. La geografia del Rinascimento p.19

delle frasi decisive che segneranno la storia: «Una quarta parte del mondo è stata scoperta da Amerigo Vespucio... io non vedo alcuna ragione per non chiamare questa parte Ameriga ossia terra di Amerigo, o America dall'uomo avveduto che l'ha scoperta». Si tratta del battesimo ufficiale per quella nuova terra ma, soprattutto, la dimostrazione che gli ambienti intellettuali tedeschi conoscessero il Vespucci molto meglio di quanto conoscessero Colombo. Non c'è da stupirsi quindi che Thomas More, nella sua *Utopia* faccia viaggiare il suo relatore nelle navi condotte dal navigatore fiorentino e non, invece, in quelle dell'ammiraglio genovese. Scrive More: «per bramosia di andar osservando il mondo tutto si unì ad Amerigo Vespucci, né più lo lasciò nei tre ultimi viaggi, dei quattro che fece (e le relazioni sono ormai a mano di tutti)». 111

More, che scrive prima del 1516 (data della prima edizione de *L'Utopia* pubblicata a Lovanio), si riferisce molto probabilmente (come deduce anche Tommaso Fiore nelle note all'edizione dell'opera di More da lui curata) proprio all'edizione delle *Quattuor Navigationes* pubblicate nel 1507 da Martin Waldseemüller. Pur essendo inglese, infatti, More concepiva la sua opera più famosa sotto l'impulso dei dibattiti che animavano l'ambiente umanistico tedesco tra il XV e il XVI secolo, sotto l'egida di Erasmo da Rotterdam, suo grande amico.

A rimettere la figura di Cristoforo Colombo in primo piano nella storia delle grandi esplorazioni ci pensa però, quasi cento anni dopo, Tommaso

<sup>&</sup>lt;sup>111</sup>THOMAS MORE, L'Utopia, a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 pp. 13-14

Campanella, che immagina il proprio relatore come nocchiero sulle navi di dell'ammiraglio genovese. I riferimenti a Colombo e, di conseguenza, al Nuovo Mondo, finiscono con questa brevissima notazione, poiché la Città del Sole che egli descrive è posta nell'antico continente dell'Asia.

More sembra posizionare la sua isola proprio nel Nuovo Mondo come appare da una frase messa in bocca nel racconto al giovane Pietro Gilles «non vi sarà facile persuaderci che in quel nuovo mondo si trovi un popolo con una costituzione migliore che in questo mondo che conosciamo»<sup>112</sup>. Si tratta di un Nuovo Mondo molto ambiguo però, senza guasi nessun riferimento a quello reale, se non fosse per il nome di Amerigo Vespucci, la sua opera Quattuor Navigationes e l'impianto urbanistico della città di Amauroto che ad alcuni studiosi sembra ricordare la pianta quadrata della città-tempio azteca di Tenochtitlan. Le regioni descritte da More sono costellate di terre e popoli immaginari, che egli pone nei pressi dell'isola di Utopia, come i già citati Anemolii (i ventosi), oppure gli Acorî (i senza paese). Il cancelliere inglese, dunque, pur facendo riferimenti a viaggi reali, preferisce essere fedele al titolo della propria opera, limitando al massimo ogni riferimento alla realtà e descrivendo proprio un où topos della sua fantasia, il Nuovo Mondo di More non era ancora uscito dalle nebbie dell'incertezza e dell'ambiguità, dato il breve lasso di tempo che separa la stesura dell'opera dall'effettivo approdo degli europei nelle Americhe. In un periodo in cui ancora si cercava di capire se le nuove terre fossero una

<sup>&</sup>lt;sup>112</sup>MORE T, L'Utopia, a cura di Tommaso Fiore, Editori Laterza, Bari, 2007 p. 53

propaggine dell'Asia o un continente a se stante, come pareva aver dimostrato il Vespucci, un intellettuale europeo non poteva avere così tante informazioni da poter dare, in un'opera di fantasia, dei riferimenti più dettagliati alla realtà fattuale. Che More non avesse un'idea chiara della geografia del Nuovo Mondo pare dimostrato anche da un brano dell'opera, in cui Raffaele Itlodeo, lasciato appunto il Nuovo Mondo, riesce a trovare una nave che, facendogli attraversare il pacifico in un breve quanto irrealistico tempo, lo porta sull'isola di Taprobana, dalla quale poi riesce a raggiungere Caliquit nel Malabar e da li, infine, il Portogallo.

Francis Bacon invece, fa iniziare il percorso dei personaggi della sua *Nuova Atlantide* dal Perù; egli scrive quasi cento anni dopo More e, a differenza di quanto accadeva nell'opera di Tommaso Campanella, qui il tempo trascorso si fa sentire. Mentre More scriveva pochissimo tempo dopo le prime esplorazioni, in un periodo di grandi scoperte e iniziative ardite, Bacon scrive in un tempo in cui la spinta propulsiva dell'Europa alla ricerca di nuove rotte e nuove terre si è affievolita, all'avventura è andata a sostituirsi lentamente la prassi, la navigazione su rotte conosciute con scopi eminentemente commerciali. Inoltre, elemento ancora più importante, la colonizzazione del Nuovo Mondo era ormai giunta a conclusione. In tali condizioni rimangono ben pochi spazi per porre uno stato immaginario proprio nelle Americhe, di conseguenza Bacon si rivolge ancora una volta all'Oriente, ponendo però l'isola di Bensalem in mezzo all'Oceano Pacifico, lontano dall'oriente classico, in una zona di mare poco sotto l'equatore che

«era completamente sconosciuta, e quindi poteva avere isole o continenti sino ad allora ignoti» 113. Nelle utopie letterarie si nota dunque un generale disinteresse verso quello che era veramente il Nuovo Mondo, sostituendolo, di volta in volta, con un mondo completamente inventato (*Utopia*), con un oriente di tipo classico, molto più simile concettualmente a quello delle leggende medioevale che a quello conosciuto del XVII secolo (*La Città del sole*) o un isola ancora sconosciuta nell'Oceano Pacifico meridionale (*La Nuova Atlantide*).

<sup>&</sup>lt;sup>113</sup>BACON F., *La nuova Atlantide*, a cura di Giuseppe Schiavone, RCS libri, Milano 2009 p.11

## Capitolo 5 - Utopia, natura e paesaggio

Già a partire dal XIV secolo sorgono i primi cambiamenti del rapporto tra uomo e natura; la rinnovata fiducia nelle capacità umane insieme alla progressiva trasformazione del paradigma culturale grazie alla riscoperta delle fonti antiche, iniziarono a intaccare la visione medioevale della natura per sostituirla con quella moderna.

Per tutto il Medioevo, infatti, l'uomo visse con un senso di spontanea soggezione il proprio rapporto con la natura, poiché essa non era una realtà fine a se stessa fatta di foreste, montagne, animali selvaggi e cicli stagionali: l'uomo medioevale considerava tutto questo come specchio e allegoria della realtà divina superiore. Ogni aspetto della natura aveva un valore morale e teologico e formava una ragnatela di segni e simboli, che l'uomo era tenuto a riconoscere e interpretare. Gli animali selvaggi diventavano perciò espressione della storia sacra: l'aquila, che non si cura dei suoi piccoli se non sopportano la vista del sole, ci insegna a rinnegare i nostri figli se non vogliono seguire Dio, il leone è il figlio di santa Maria e re del mondo; queste conoscenze, derivate dalle tradizioni dell'età antica, sono un rimando alla realtà divina e a quella umana.

Lo sviluppo dell'urbanesimo, la ripresa dei viaggi a lungo raggio, uno sviluppo generale della tecnica e la riscoperta della scienza antica tolsero

109

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup>DELORT. R, La vita quotidiana nel Medioevo 1997, Bari p. 70.

alla natura l'aura di sacralità che l'aveva caratterizzata fino ad allora e la rinnovata fiducia nella volontà umana la trasformò definitivamente da realtà divina a realtà da trasformare e asservire agli uomini.

L'uomo moderno, però, non vedeva questo asservimento in chiave antagonistica; secondo la sua visione, l'essere umano non si opponeva alla natura quanto, piuttosto, seguendo la propria tendenza, egli la migliorava, aggiungendo un elemento che la natura selvaggia non possedeva di per se: la razionalità. L'uomo quindi, nell'antropizzare la natura, curiosamente pensava di agire proprio "secondo natura". Come già scritto nei precedenti capitoli, l'urbanesimo era visto proprio in questa chiave: l'uomo, raggruppandosi in famiglie, tribù e poi in villaggi e città, non fa che seguire la propria natura e l'urbanesimo non è che il tentativo di migliorare la natura razionalizzandola.

Quando gli utopisti parlano di natura, in effetti, non oppongono, come fa l'uomo contemporaneo, il naturale all'artificiale; per loro, le sette mura concentriche della città del Sole sono un'espressione naturale al pari delle montagne che circondano il vasto piano su cui sorge la città campanelliana. Non c'è dunque da stupirsi se la vera natura, quella cioè, che oggi viene considerata tale, quasi scompare. Al caos privo di senso della wilderness viene a sostituirsi la razionalità umana, il mutamento perpetuo viene cristallizzato in un ordine eterno e sempre valido. Gli Utopiani, dice More, «definiscono virtù il vivere secondo natura: questo è il compito per cui siamo creati da Dio. Segue la natura colui che obbedisce

alla ragione nel desiderare o fuggire le cose». 115 Questa posizione rende difficilmente conciliabile la vita civile con l'esistenza del mondo selvaggio e si traduce infine con la necessità, da parte delle società utopiche rinascimentali, di sottometterlo senza eccezioni. Ogni autore, tuttavia, declina questa sorta di comandamento a proprio modo e, in ciascuna opera, il mondo viene rappresentato con un grado di dettaglio diverso. La tendenza tuttavia è sempre quella di far sparire tutto ciò che è naturale per sostituirlo con tutto ciò che è razionale.

Ne L'Utopia di Thomas More, questa tentazione è presente, ma l'autore possiede un certo grado di resistenza e non arriva mai a far scomparire del tutto il mondo naturale, le soluzioni che trova sono una sintesi tra l'artificialità e lo sfruttamento intensivo delle condizioni naturali già presenti. Il primo elemento che balza subito agli occhi è il fatto che una caratteristica fondamentale dell'isola di Utopia, cioè proprio la sua insularità, sia del tutto artificiale. Un elemento così fondativo per la classificazione di un territorio è frutto della scelta razionala fatta da re Utopo poco dopo la conquista di quelle terre, che, prima della sua venuta, erano conosciute come Abraxa. Il re decide infatti, per preservare meglio le istituzioni del suo regno, di far scavare un istmo largo 15 miglia nel tratto di terra che univa l'isola al continente. Nella parte dell'isola rivolta al mare aperto invece, gli utopiani non hanno bisogno di apportare grandi cambiamenti al paesaggio, poiché la conformazione della costa

-

<sup>&</sup>lt;sup>115</sup>MORE T., L'Utopia

corrisponde esattamente alle proprie esigenze di isolamento, l'isola ha infatti la forma di mezzaluna, nella parte concava vi è un'ampia insenatura al riparo dai venti, difesa da una serie di secche e scogli che rendono difficile l'accesso a chi non è pratico del luogo; in questo caso l'uomo non deve intervenire per modificare in senso razionale ciò che la natura ha fornito, dall'altra parte dell'isola invece, l'autore racconta che i porti non sono pochi, ma una combinazione di lavoro umano e difese naturali fa sì che, in caso di attacco, pochi uomini potrebbero essere capaci di resistere a forze ben più numerose.

Un altro elemento naturale che influenza la vita degli utopiani è il fiume principale dell'isola: l'*Anidro* (senz'acqua), che può essere anche considerato come il centro vitale della capitale di Utopia *Amauroto*, poiché ne costituisce il centro tagliandola in due parti. Esso sgorga 80 miglia sopra la città da una fonte modesta ma, grazie all'apporto di altri fiumi minori, dei quali, scrive More, due si distinguono per le dimensioni non trascurabili, si allarga proprio nei pressi del centro abitato, fino ad arrivare a cinquecento passi di diametro e, in questo stato, percorre sessanta miglia fino a sversarsi nell'oceano.

Nel tratto che va dalla città al mare il flusso della marea si alterna al riflusso e l'acqua salata penetra quindi all'interno, rendendo pregne di salsedine le acque del fiume per quasi trenta miglia della sua lunghezza; Il tratto che scorre all'interno di Amauroto è comunque composto esclusivamente di acqua dolce. La Città è inoltre percorsa da un altro

fiume più piccolo, la cui fonte è localizzata poco oltre le mura difensive facendo si che questo fiume scorra per quasi tutta la sua lunghezza all'interno dell'area urbana fino a congiungersi, sempre all'interno della mura, con l'Anidro. La fonte di questo piccolo fiume è cinta di difese e inclusa nell'area cittadina in modo che eventuali nemici non possano inquinarla o deviarne il corso. A differenza dell'Anidro, lasciato ai suoi ritmi naturali, questo corso d'acqua è fortemente antropizzato e sottomesso alle esigenze dei cittadini, non solo per le difese che lo cingono, ma anche per l'utilizzo delle sue acque, distribuite alla popolazione tramite tubi in terracotta, ideati sul modello degli acquedotti romani. Come si può intuire, la descrizione dell'isola di Utopia presenta sì degli elementi naturali, ma sono tutti elementi macroscopici del paesaggio, caratteristiche dell'isola difficilmente modificabili. Manca del tutto una descrizione della vita naturale: inutile cercare, nell'Isola di More, foreste e animali selvatici. More si limita a descrivere la disposizione delle ville e l'organizzazione agraria, ma le terre vergini e tutte le creature che esulano dallo sfruttamento agricolo, che pure erano presenti ancora in gran numero in Europa nel XVI secolo, sono lasciati nell'oscurità. L'unico riferimento alla wilderness è la citazione dell'assoluto divieto di caccia per gli utopiensi che postula indirettamente l'esistenza di una qualche varietà di animali in libertà: «Così gli utopiensi hanno rifiutato al tutto quest'esercizio del cacciare; come arte conveniente ai beccai, la quale hanno commessa ai servi. Anzi giudicano che il cacciare sia di quella la più infima parte, stimando le altre più utili e

oneste, quando si ammazzano gli animali per le necessità del vivere umano, laddove il cacciatore si piglia piacere della morte del misero animale.»<sup>116</sup>

Quando More descrive la sua isola, ha, come obiettivo, quello di delineare un contesto realistico, una terra non particolarmente avvantaggiata da caratteristiche geografiche particolari; egli, in proposito. continuamente esempi atti a sottolineare questo aspetto: per rimanere al fiume, possiamo notare come l'autore si premunisca di dirci come l'Anidro non abbia una portata gigantesca e le sue acque non siano ovunque così pure da essere utili, in un altro brano egli ci avverte che l'isola non ha un clima salubre ovunque e anche il suolo, in alcune parti della regione, è naturalmente avaro. Queste notazioni che aggiungono un pizzico di realismo alla descrizione servono a sottolineare due aspetti, uno conseguente all'altro: il primo è che la terra di Utopia, lasciata a se stessa, non è perfetta, anzi, nella mente di Thomas More, è probabilmente molto simile alla sua Inghilterra (e il fatto che l'isola sia costellata da 54 città, esattamente come 54 erano, al tempo, le contee in cui era divisa l'Inghilterra, è un indizio in questo senso), il secondo, invece, suggerisce che uno stato perfetto è frutto esclusivamente della volontà e della razionalità organizzativa dell'uomo, dato che non esistono in natura luoghi così fortunati e benedetti da fornire ai propri abitanti tutti i mezzi adatti a sostenere una vita civile e dignitosa.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>116</sup>MORE T., Op. Cit., p.

La Città del Sole invece, come afferma il DeMatteis, cede completamente alla tentazione di rifare completamente la natura secondo la razionalità umana<sup>117</sup>. Non solo lo schema urbanistico della città Campanelliana tende all'astrattismo geometrico, ma lo fa tutto il paesaggio da cui questa città è circondata. Le poche parole che l'autore gli dedica sono abbastanza incisive: dopo essere sfuggito ai feroci abitanti dell'isola di Taprobana nascondendosi in una foresta, il nocchiero genovese uscì in un'immensa pianura dominata da un colle sul quale sorgeva la città. Campanella, come possiamo vedere, riduce al massimo gli elementi del paesaggio semplificandone l'immagine. Il paesaggio naturale che circonda la città del Sole è quindi un immenso spazio bianco in cui può agire la volontà dell'uomo, difatti, scrive l'autore «non ci è palmo di terra che non frutti» 118. Ciò che non è costruito, o coltivato o messo a pascolo viene relegato in uno sfondo fumoso; Campanella, come per dare sollievo ai suoi solari dalla monotonia di una pianura sconfinata concede loro «le montagne e le cacce di animali» 119. Il De Matteis sottolinea come la ricerca di indipendenza dai cicli naturali, sostituiti con quelli più semplici e geometrici della ragione umana, non abbia tuttavia per nulla affrancato le popolazioni di Utopia e della Città del Sole da un economia prevalentemente di tipo agrario, dipendente cioè proprio da quei ritmi naturali che si era cercato di

<sup>&</sup>lt;sup>117</sup>DEMATTEIS G. L'organizzazione del territorio nelle utopie sociali di T. Moro, T.

Campanella, F. Bacone

<sup>&</sup>lt;sup>118</sup>CAMPANELLA T. Op. Cit. p.34 <sup>119</sup>CAMPANELLA T. Op. Cit. p

eliminare dalla vita degli uomini<sup>120</sup>. Se l'Utopia di More è caratterizzata da una dialettica continua tra natura e ragione, con continui compromessi e con un'economia agricola che si inserisce comunque nel progetto di educazione del cittadino, Campanella sembra eliminare completamente la complessità di questo rapporto. Nel tentativo di risolvere questa contraddizione attribuisce un'influenza sul ciclo agricolo non ai caotici processi climatici, che non vengono mai tirati in ballo, ma ai più regolari cicli degli astri e dei pianeti, cioè quei fenomeni naturali che l'autore considerava più vicini all'astrattismo matematico. Il mondo nel suo stato di natura è quindi completamente spazzato via dalla razionalità dei solari, esso trova spazio solo nella parte interna delle mura della città, in cui è dipinto, seppure scomposto in rigide categorie, al solo scopo di educare i giovani solari alla conoscenza del mondo: un mondo, però, come già detto, che è stato cancellato dalla realtà. E' utile, al fine di capire quale fosse la visione del mondo dell'autore, osservare come le varie categorie di oggetti venissero distribuite nelle varie mura concentriche della città: emerge come le sette mura nella complessa simbologia che caratterizza l'opera di Campanella non sono solo una difesa pratica e simbolica dell'integrità della città, ma sono anche le varie tappe di un percorso verso la pura ragione. Infatti, se le mura più esterne sono dedicate agli uomini saggi e alle arti, mano a mano che un ipotetico visitatore si addentrasse verso il centro della città vedrebbe dipinti nelle mura prima tutti gli animali di terra

\_

<sup>&</sup>lt;sup>120</sup>DEMATTEIS G. L'organizzazione del territorio nelle utopie sociali di T. Moro, T. Campanella, F. Bacone

divisi in varie sotto categorie, poi gli uccelli, in seguito i pesci del mare seguiti dai vegetali e le nazioni della terra fino ad arrivare, nelle mura più vicine al tempio centrale situato in cima al colle, ai minerali, alle figure matematiche e alle stelle, queste ultime dipinte proprio nelle mura esteriori del tempio<sup>121</sup>. Campanella vede quindi il creato ordinato in una gerarchia ben precisa nella quale, sul punto più alto sta la ragione divina della quale i pianeti e gli astri e i loro moti sono l'esempio più luminoso, al secondo posto la ragione umana e le sue astrazioni razionalistiche, rappresentate dalle figure matematiche, e, al terzo posto i minerali, l'oggetto naturale che più si avvicina all'immobilità e all'ordine della quale la città del sole vuole essere allegoria.

La *Nuova Atlantide* viene scritta in un contesto completamente diverso rispetto alle altre due utopie qui prese in considerazione; i 108 anni che la separano dall'Utopia di More e la sua distanza ideologica dagli schemi mentali che invece caratterizzavano la *Città del Sole* fanno si che, nel rapporto con la natura, l'opera di Francis Bacon, si ponga in una posizione del tutto originale. Benché l'obiettivo finale dell'opera sia simile a quello delle altre, e cioè, in ultima analisi, l'affermazione del dominio umano sulla natura, i mezzi utilizzati per ottenerla sono molto diversi. Se More e Campanella tendevano a cancellare la natura "naturale" per sostituirla con una natura "razionale" creata dall'uomo, Bacon mantiene la natura, ma ne fa uno strumento di cui l'uomo deve servirsi per migliorare la propria vita:

\_

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup>CAMPANELLA T. La città del Sole (op.cit.) pp. 8-9

d'altronde, come lo stesso Bacon affermava nell'aforisma IV del Novum Organon «L'uomo non può operare altrimenti che avvicinando o allontanando i corpi naturali: il resto è mosso solo dalla potenza della natura stessa, dall'interno delle cose» 122. Quindi, possiamo dire che, ne La nuova Atlantide l'uomo non si sostituisce alla natura come succedeva nelle altre due opere, ma la costringe a operare a seconda dei propri voleri. Al posto di un paesaggio razionalmente geometrico abbiamo un paesaggio che si trasforma in un vero e proprio laboratorio scientifico al servizio dei saggi della Casa di Salomone, posizionati in mezzo alla natura stessa, dove si conducono esperimenti di varia natura. Nella maggior parte dei casi è l'uomo che cerca di imitare artificialmente le condizioni naturali: gli scienziati di Bensalem hanno laghi naturali e artificiali, profonde caverne, alcune delle quali cercano di imitare le condizioni delle miniere naturali per la produzione di metalli artificiali, alcuni laboratori sono posizionati su torri o addirittura sulle montagne quando è necessaria l'altitudine, o in mezzo al mare per gli esperimenti con il moto e il vapore marittimo; si tratta di localizzazioni che rispondono e cercano di riprodurre condizioni naturali. Nel XVII secolo quindi, la natura riprende di nuovo un posto insostituibile nella visione del mondo dell'uomo; essa non può essere sostituita certo dalla razionalità, ma indotta dalla stessa, attraverso "l'avvicinamento e l'allontanamento" artificiale delle sue componenti, a servire l'uomo.

Esistono però elementi della natura che non sono addomesticabili come

<sup>&</sup>lt;sup>122</sup>BACONE F. *Nuovo Organo o veri indizi dell'interpretazione della natura*, in Opere Filosofiche, a cura di Enrico De Mas, Laterza, Bari, 1965.

l'aspetto del paesaggio, eventi che non possono essere sottomessi alla volontà umana e che hanno condizionato lo sviluppo umano nonostante non sempre le fonti storiografiche ne riportino la vera importanza. Nelle imprevedibili intrinsecamente utopie. questi elementi е semplicemente non vengono presi in considerazione; a Utopia, nella città del Sole e a Bensalem ad esempio non si contempla neanche la possibilità che un terremoto possa distruggere l'intera città e con lei la società di cui era espressione e i loro creatori non sembrano nemmeno preoccuparsi di trovare una fantasiosa soluzione all'eventuale presentarsi del problema. Le conoscenze scientifiche riguardo la natura degli eventi sismici era troppo bassa tra il XVI e il XVII per poter contemplare anche solo con la fantasia una soluzione al problema; More, Bacon e Campanella decidono di ignorare tale ipotesi, poiché un evento del genere avrebbe spezzato l'impianto perfetto che caratterizzava le loro creazioni. Un altro evento potenzialmente catastrofico che gli utopisti non citano mai nelle proprie opere sono le epidemie, essi tuttavia sembrano averlo presente pur non nominandolo mai. Allo stato delle conoscenze sulle malattie infettive nei secoli in cui vissero, gli utopisti non potevano far altro che sottolineare la salubrità e la luminosità delle città, poiché intuivano istintivamente un legame tra l'igiene urbana e la facilità di diffusione della malattie. Inoltre, tutte le società utopiche si distinguono per un'eccellente assistenza medica e, soprattutto a Bensalem, una conoscenza scientifica capace di sconfiggere ogni eventuale malattia.

Anche le carestie non sono possibilità contemplate nelle utopie: nell'isola di Utopia e nella Città del Sole, il lavoro agricolo praticato da tutti i cittadini, l'efficienza e l'organizzazione dello stesso, garantisce che ci siano raccolti abbondanti e il comunismo integrale garantisce che tutti abbiano il giusto. In Bacon invece si attua una soluzione diversa, la casa di Salomone si occupa anche di indagare le tecniche agricole che possano dare rendite maggiori e frutti più nutrienti, nonché frutti artificiali ottenuti con innesti e altre tecniche agricole. Il sistema economico di Bensalem non è quindi basato sulla scarsità del prodotto, ma è finalizzato a garantire l'abbondanza di ogni cosa. La fame è dunque sconfitta definitivamente nelle utopie, anche se, soprattutto Thomas More si dimostra sensibile all'argomento nella prima parte dell'opera, quando descrive le nefaste consequenze della politica economica inglese.

## Il mare e la montagna

More ci informa che in Utopia sono presenti diversi porti ben attrezzati, segno che la navigazione e le comunicazioni esterne sono attrezzati, tuttavia gli approdi principali si trovano nella parte centrale dell'isola, chiusa dallo stretto, che risulta difficilmente accessibile senza l'aiuto di esperti piloti utopiani. Bacon scrive che gli abitanti della nuova Atlantide sono degli esperti navigatori: «dovete sapere(cosa che forse giudicherete poco credibile) che circa tremila anni fa, o qualcosa di più la navigazione del mondo (in particolare i viaggi lunghi) era molto più estesa di oggi. Non

pensate nel vostro intimo che io non sappia quanto sia aumentata presso di voi negli ultimi centoventi anni. lo lo so bene; e tuttavia ribadisco che era più estesa allora che adesso: se sia stato l'esempio dell'arca, che salvò i superstiti dal diluvio, a dare agli uomini fiducia nell'avventurarsi tra le acque o se sia stato altro, fatto sta che questa è la verità. I fenici e specialmente i tiri ebbero grandi flotte. Così fu anche per i cartaginesi, loro colonia, che è ancora più a ovest. Verso est, la navigazione dell'Egitto e della Palestina era ugualmente considerevole. Anche la Cina e la grande Atlantide (che voi chiamate America), che hanno adesso solo giunche e canoe, abbondarono allora di grandi navi. Quest'isola (come appare dai fedeli registri di quei tempi) ebbe allora millecinquecento navi, di grande stazza. Di tutto ciò rimane a voi una vaga memoria o nessuna; ma noi ne abbiamo un'ampia conoscenza» 123. A un certo punto della loro storia però, i cittadini della Nuova Atlantide, accolgono la decisione del loro legislatore Solamone di vietare sia l'ingresso agli stranieri che i viaggi per mare per i propri cittadini, a differenza della Cina, scrive Bacon, che vieta l'ingresso di stranieri nei propri territori ma permette ai propri cittadini di viaggiare ovunque. Questo atto fa prevalere il ruolo del mare come barriera difensiva piuttosto che quello di zona d'incontro. La possente flotta dell'isola viene convertita in una flotta da pesca o da trasporto e comunicazione con delle piccole isole non lontane dall'isola principale

<sup>&</sup>lt;sup>123</sup>BACON F., *Op. cit.* p. 41

anch'esse sottoposte alla Corona. <sup>124</sup> Un utopia basata sui benefici del pensiero scientifico che però sia così chiusa al mondo non avrebbe una vita lunga e, probabilmente, cadrebbe nel dogma in brevissimo tempo, ma Bacon trova la soluzione permettendo, ogni dodici anni, un viaggio a lungo raggio in cui siano presenti almeno tre membri della Casa di Salomone, essi avranno il compito di informarsi sui progressi e lo sviluppo del mondo e, vincolati dal segreto, viaggiano sotto bandiere e acconciati con abiti tipici di altri paesi. Il mare in questo caso è visto come mezzo di comunicazione solo per quanto riguarda la conoscenza scientifica.

Il mare è uno degli elementi naturali che più hanno inciso sullo sviluppo delle civiltà, era un elemento di separazione, ma allo stesso tempo, se le condizioni permettevano, garantiva comunicazioni relativamente sicure. Il rapporto delle società utopiche con il mare è molto complesso, ma è dominato dalla funzione separatrice di questo elemento. Come già accennato ,infatti, una delle caratteristiche dominanti dell'utopia è l'insularità e l'isolamento. Queste particolarità fisiche venivano sfruttate e sviluppate dagli abitanti delle utopie sia per proteggersi dagli influssi esterni (sia morali che materiali), sia per regolamentare la vita dei propri cittadini che potevano spostarsi solo con molta difficoltà. Questa caratteristica è presente soprattutto nelle due utopie scritte in inghilterra: L'Utopia e la Nuova Atlantide. È facile intuire che More e Bacon fossero portati a immaginare questa condizione dalla realtà della propria

\_

<sup>&</sup>lt;sup>124</sup>BACON F., *Op. cit.* pp. 51-53

madrepatria, isolata sia fisicamente che politicamente e, da sempre, divisa tra un impegno totale nelle vicende europee e un fiero isolamento volto al raggiungimento dei propri interessi.

La Città del Sole potrebbe essere considerata anch'essa un isola, anche se di un tipo un po' diverso rispetto alle altre due poiché, per cominciare, non è circondata dal mare. Campanella fa della sua città immaginaria un'isola di razionalità pura in un mare agitato di follia e depravazione. Il rapporto con il mare fisico è del tutto assente nella Città del Sole; i solari sono un popolo di contadini guerrieri, non di pescatori ne, tanto meno, di mercanti. Il territorio urbano è posto molto lontano dal mare; i motivi di questa scelta non vengono spiegati all'interno dell'opera, ma sono chiariti dal Campanella nell'appendice al sua trattato, La Quaestio tertia, nel quale il frate calabrese analizza lo stato ideale prospettato da Aristotele nella sua Politica. Egli, a proposito della vicinanza al mare della città afferma che: « giova solo all'accesso, ma nuoce ai buoni costumi, perché gli abitanti riescono lussuriosi, tant'è che Venere si dice nata dalla spuma del mare» 125; il mare qui non è una barriera naturale che protegge dai forestieri, è un elemento corruttore di per se, poiché la sua vicinanza indurrebbe gli uomini a comportamenti immorali; secondo Campanella, l'accesso agli stranieri sarebbe addirittura favorito proprio dalla sua vicinanza, «risulta agevole e continuo l'afflusso dei forestieri» afferma l'autore « e il frequentarli, e questa è gente che corrompe i pubblici

<sup>&</sup>lt;sup>125</sup>CAMPANELLA T. Appendice: Sulla più perfetta forma di Stato in La città del Sole, 2008 Bari, p. 117

costumi, dal che deriva che gli isolani vengano considerati gli uomini più corrotti.»126

Le montagne e le alture in generale, invece, nell'immaginario umano, sono sempre state simbolo di ascesi e purificazione, ma allo stesso tempo di inaccessibilità. Non c'è da stupirsi, dunque, che l'altezza come elemento del paesaggio abbia un posto privilegiato nell'utopia. Già Platone localizzava la propria repubblica immaginaria in cima a un colle, posizione che avrebbe giovato alla difesa del territorio e impedito l'accesso ai forestieri con le loro idee sovversive di cambiamento. La posizione elevata aveva inoltre un carattere simbolico, stabiliva una posizione di superiorità dell'utopia rispetto al resto del mondo così incerto e imperfetto; in Platone, poi, definiva anche i rapporti gerarchici interni alla stessa società utopica, secondo cui solo i difensori e i governatori risiedevano sul colle in posizione elevata rispetto al resto degli abitanti ovvero quei non cittadini a cui erano affidati i lavori manuali e il commercio che risiedevano a valle.

Thomas More crea una realtà molto più complessa e varia rispetto alla polis platonica, ma non rinuncia a posizionare la capitale Amauroto sulle pendici di un colle «è posta sul dolce declivio di un altura ed è di forma quadrata: infatti nella sua larghezza, cominciando da poco sotto la cima del colle si stende per due miglia sino al fiume Anidro» 127 Quella che viene definita come la più degna delle città di Utopia, colei a cui le altre fanno omaggio come sede del senato non poteva non essere che in una

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup>CAMPANELLA T. *Op. cit.* <sup>127</sup>MORO T. *Op. cit.* p.59

posizione sopraelevata.

Anche Tommaso Campanella pone la sua Città del Sole su un colle, a differenza di Amauroto che sorge su un lato dell'altura, La città del Sole la occupa completamente con la sua struttura concentrica «Sorge nell'ampia campagna un colle, sopra il quale sta la maggior parte della città; ma arrivano i suoi giri molto spazio fuor dalle radici del monte, il quale è tanto, che la città fa due miglia di diametro e più, e viene ad essere sette miglia di circolo; ma, per la levatura, più abitazioni ha, che si fosse in piano». Il simbolismo della costruzione campanelliana è subito evidente dalla riduzione al minimo dei dettagli nella descrizione del territorio: e questo colle, in mezzo a un lungo piano, faceva da contrasto all'asprezza e l'incertezza delle montagne calabresi che il frate domenicano aveva conosciuto nella sua infanzia. Il colle accuisce ancora di più il senso di insularità della Città del Sole e viene giustificato dall'autore anche con motivi pratici, affermando che le abitazioni costruite sul declivio sono molte di più di quanto sarebbero state se la città si fosse trovata solo in piano.

Francis Bacon, con il suo spirito pratico, non sembra dare molta importanza alle alture, infatti posiziona la città di Bensalem in riva al mare senza fare accenno ad alcuna altura. L'importanza che egli attribuisce alle montagne e ai colli è puramente scientifica e sperimentale. Scompaiono dalla visione del mondo del filosofo londinese tutte le suggestioni mistiche che le alture hanno ispirato per secoli, a contare sono le loro

caratteristiche fisiche, la qualità e la densità dell'aria ad altitudini elevate «Abbiamo torri alte. Le più alte sono di circa mezzo miglio; alcune sono costruite su alte montagne; cosicché l'altezza della montagna e della torre insieme è, in quella più alta di almeno tre miglia. Chiamiamo questi luoghi Regione superiore, considerando lo spazio compreso tra i luoghi alti e quelli bassi come Regione intermedia. Usiamo queste torri, a seconda delle loro altezze e posizioni per [esperimenti di] insolazione, refrigerazione, conservazione e per osservazione di diversi fenomeni atmosferici, come venti, pioggia, neve, grandine e anche alcune meteore di fuoco.» 128

Le utopie non sono certamente delle opere di geografia, e la loro ragione d'essere sta più nell'illustrare un'organizzazione ottimale della società, che nel descrivere le caratteristiche di una regione per quanto immaginaria. Sarebbe molto difficile mappare i territori utopici basandosi solo su elementi interni ai testi che li descrivono, eppure una società non può realizzarsi senza un ambiente ed è per questo che l'utopista è obbligato a fare dei cenni al territorio descrivendone, se non le caratteristiche ambientali, almeno l'utilizzo da parte delle popolazioni che lo abitano. Se la descrizione più vivida la si ritrova nell'*Utopia* di More, *La città del Sole* e *La Nuova Atlantide* non sono, invece, altrettanto dettagliate, mostrandoci terre che potrebbero essere situate a qualunque latitudine del globo, con un clima temperato e caratteristiche topografiche molto vaghe. Ognuna di

-

<sup>&</sup>lt;sup>128</sup>BACON F. *Op. Cit* . pp. 83-85

queste opere tuttavia, descrive dettagliatamente come l'uomo ha dominato la natura, di come il bene della società passi per una spietata sottomissione della natura alla ragione.

## Conclusioni

A conclusione di questo lavoro che ha cercato di analizzare il contesto storico, le idee e le conoscenze scientifiche che hanno favorito la nascita delle tre maggiori utopie del rinascimento, sarebbe opportuno fare un breve accenno a ciò che le opere utopiche hanno contribuito a costruire nel mondo, raccontando di una delle esperienze utopiche reali di maggiore successo e che più si avvicinavano allo spirito originario delle utopie rinascimentali, in particolar modo a quelle di More e Campanella.

Dopo aver esaminato l'*input* concentriamoci, per un attimo, sull'*output*. Le opere di More, Campanella e Bacon hanno avuto un notevole successo editoriale sin dalla loro prima pubblicazione, non esiste una sola grande biblioteca europea che non contenga numerose edizioni di ciascuna opera, e questo successo editoriale è stato accompagnato da un altrettanto straordinario successo culturale, animando i circoli intellettuali con dibattiti politici sullo stato perfetto. Purtroppo però i governanti europei si dimostrarono quasi unanimemente sordi alle istanze contenute nelle utopie e la loro prassi politica ricalcava, per la maggior parte delle volte, il modello analizzato nel *Principe* di Machiavelli, in cui era netta la cesura tra politica reale e etica. Nonostante ciò, la voce dei tre utopisti non cadde sempre nel vuoto. La prospettiva di uno stato e di un'umanità migliore avrebbero animato rivendicazioni politiche, ma anche guidato la mano di

nuovi statisti che cercavano di costituire nella realtà ciò che veniva prescritto nei trattati.

Chi arrivò più vicino alla realizzazione degli ideali utopici nella realtà, furono i padri missionari gesuiti che nella regione del bacino del Plata fondarono numerosi villaggi missionari, chiamati anche reducciones, ovvero "riduzioni", poiché la loro funzione principale era quella di "ridurre" gli indiani in un unico centro in modo che potessero essere evangelizzati e istruiti con più facilità, ma anche protetti dalla violenza e dalla bramosia dei cacciatori di schiavi, i cosiddetti Paulistas: vere e proprie bande militari provenienti da São Paulo che seminavano il terrore tra gli indios della regione<sup>129</sup>. Guardando al modo in cui questi villaggi erano organizzati non si può non pensare alle società perfette create da More e Campanella: la struttura urbana era costruita secondo uno spirito razionalista e geometrizzante, che aveva, come forma base, il parallelepipedo dello spiazzo principale da cui si sviluppava il resto del villaggio e che si ripeteva senza grandi cambiamenti per ciascuna riduccion 130 in quasi ogni condizione topografica della regione; questo fatto non può non richiamare alla mente le settantaquattro città dell'Isola di Utopia che riproducono ovunque sia possibile la struttura urbana della capitale Amauroto.

Di stampo utopistico era anche la gestione agricola delle terre che era rigorosamente collettivista, soluzione, questa che fu trovata dopo diversi esperimenti fallimentari di coltivazione individuali affidati alla cura delle

<sup>129</sup>HERRING H. Storia dell'America Latina, Milano, 1972 p.248

<sup>&</sup>lt;sup>130</sup>GUIDONI E., MARINO A., Storia dell'urbanistica: il seicento, Bari, 1979, pp. 190-191

singole famiglie indios 131. L'organizzazione comunistica dell'agricoltura permise una migliore organizzazione del lavoro che, unita alle tecniche moderne che i Gesuiti insegnavano ai contadini, permisero alle reducciones di diventare in poco tempo delle prospere produttrici di cotone, di tabacco e di yerba mate, favorendo inoltre una suddivisione del lavoro per la produzione di altri beni: al momento della cacciata dei Gesuiti, nel 1767, i villaggi missionari erano dotati di «fonderie di metalli, laboratori di falegnameria, forni per la cottura delle terre plastiche e per la fabbricazione di vasellame e decorazioni, stabilimenti per la filatura e tessitura delle fibre animali e vegetali» 132

Le reducciones, fecero proprio due dei principi fondamentali delle utopie letterarie: quell'isolamento geografico e quell'autosufficienza che le hanno caratterizzate fin dall'epoca di Platone, e che si rendevano necessarie ad espellere ogni impulso di cambiamento proveniente dall'esterno.

Anche molte delle regole sociali introdotte dai gesuiti ricordavano quelle delle utopie di More e di Campanella: il vestiario, per esempio, considerato come segno esteriore del livello sociale e fu, quindi, sottoposto ad un rigido regolamento: doveva infatti essere uguale per tutti ed era espressamente vietato portare monili e altri accessori di lusso.

Questo vero e proprio innesto di utopia nel mondo reale fu sicuramente favorito dalla rigida disciplina morale che i gesuiti esigevano sia da loro stessi, che dai loro protetti, ma anche dal fatto che alcune scelte di

<sup>&</sup>lt;sup>131</sup>Ibid. p. 192 <sup>132</sup>Ibid. p.192

organizzazione economica si armonizzavano in maniera sorprendente con la cultura tradizionale degli Indios. I Gesuiti, inoltre, non agivano per un tornaconto personale, con il solo obiettivo di sfruttare manodopera locale a basso prezzo, ma erano animati da un sincero sentimento di amore verso gli uomini e le donne della regione del Plata. Benché la realtà delle reducciones non fosse sempre idilliaca e armoniosa, come invece alcune fonti storiografiche di parte gesuita affermano, possiamo sicuramente dire che furono uno degli esperimenti utopici di maggiore successo. Tuttavia, uno dei maggiori problemi delle reducciones poteva, essere ascritto sicuramente ai missionari stessi che, nonostante le buone intenzioni, esercitavano un'eccessiva tutela nei confronti degli indios. riconoscendo in loro una qualsiasi maturità politica e sociale. Essi, grazie al loro personale carisma, tennero sempre alta la loro influenza sulle decisioni amministrative assunte da un consiglio di villaggio che, formalmente, sarebbe dovuto essere democratico e collegiale, ma che in realtà rispondeva soprattutto alle direttive dei monaci.

La sottovalutazione delle capacità dell'individuo, che aveva sempre bisogno di essere inserito in una griglia di regole molto rigida che letteralmente gli impedisse di sbagliare, è un altro tratto che accomuna i villaggi missionari con le società utopiche; purtroppo però, se nella finzione letteraria, questo atteggiamento nei confronti dell'individuo annullava i tratti più negativi dell'ego e garantiva la prosecuzione perpetua delle istituzioni basate sul senso di collettività, nella realtà fu invece uno

dei motivi che portarono alla fine questo esperimento sociale. Purtroppo molte soluzioni potevano funzionare solo nel tempo congelato delle utopie, che non conoscevano ne storia ne cambiamento, ma non nella realtà in continuo mutamento.. Questa pesante tutela non permise agli indios di sviluppare un sentimento di iniziativa e di responsabilità nei confronti delle istituzioni. Il Barone Von Humbolt, che visitò le missioni quando già erano scrisse, a proposito degli indiani che ancora vi vivevano, decadute, queste parole: «Hanno progressivamente perduto il vigore del loro carattere e la naturale vivacità che in ogni condizione sociale costituiscono il nobile frutto dell'indipendenza» 133

Quando i missionari gesuiti vennero banditi dai territori in mano alla Spagna, gli indigeni americani non riuscirono a portare avanti nessuna delle linee guida su cui erano state fondate le loro comunità. Le reducciones scomparvero in breve tempo sebbene, fin quasi alla metà del XIX secolo, diversi ordini religiosi cercarono di fondarne di nuove sempre basate sul modello seicentesco. 134

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> DE TERRA H., Humboldt: The life and times of Alexander von Humboldt 1769-1859, New York 1955. 134 HERRING H. *Ibid* p.250

## **Bibliografia**

- AA.VV *II Pensiero utopico*, a cura di BALDINI M. Roma ,Città
   Nuova, 1974
- AA.VV, Utopisti e riformatori del cinquecento, a cura di CURCIO C.
   Bologna, Zanichelli 1941
- AA.VV. Dalla Città preindustriale alla città del capitalismo. A cura di CARACCIOLO A. Bologna, il Mulino 1975
- AA.VV. Introduzione allo studio della pianificazione urbanistica a cura di COPPA M. Torino, UTET, 1986
- AA.VV. Storia d'Europa a cura di AYMARD M Torino, Einaudi, 1995
- ABBAGNANO N. Storia della Filosofia, VOL II, Filosofia del Rinascimento, Torino, UTET 2005
- ADORNO F. La Politeia di Platone, in Platone, La repubblica, Milano,
   Rizzoli, 1981
- ANDREA J. V. Descrizione della repubblica di Cristianopoli, Napoli,
   Guida,1983
- ARISTOTELE, Politica, trad. SEGNI B. Milano, Sonzogno, 1905
- AYMARD M. L'Europa e i suoi contadini, in Storia d'Europa L'età moderna Torino, Einaudi, 1995
- BACON F. *Nuova Atlantide*, a cura di Giuseppe Schiavone Milano,
   RCS libri, 2009
- BALDINI M. Il linguaggio delle utopie. Utopia e ideologia: una rilettura

- epistemologica, Roma, Ed. Studium, 1974
- BALDINI M. La Storia delle Utopie, Roma, Armando Editore, 1996
- BARBATO G.M. Il pensiero politico del rinascimento: realismo e utopia,
   Roma, Carocci, 2008
- BENEVOLO L. La città nella Storia d'Europa, Roma-Bari, Editori
   Laterza,1993
- BENEVOLO L. Storia della città: la città medievale, Bari, Laterza, 2006
- BERENGO M. L'Europa delle città. Il volto della società urbana tra medioevo e Rinascimento. Torino, Einaudi, 1999.
- BERENGO M. La città dell'antico regime, in Dalla città preidustriale alla città del capitalismo, a cura di CARACCIOLO A. Bologna, il Mulino,
   1975
- BLOCH E. Il principio speranza, Milano, Garzanti 1994
- BOSSI G. Immaginario di viaggio e immaginario utopico, Milano,
   Mimesis, 2003
- BOTERO G. Relazioni Universali
- CAMPANELLA T. La città del Sole, a cura di Luigi Firpo, Laterza
   Bari 2008
- CHABOD F. Giovanni Botero, scritti sul rinascimento, Torino 1967
- COCOZZA A. Utopia e sociologia, Una critica alle società chiuse, Roma,
   Armando Editore, 2004
- COLOMBO A. Utopia: Rifondazione Di Un'idea E Di Una Storia, Bari,
   Edizioni Dedalo, 1997

- COLOMBO C. Gli Scritti II, Torino, Einaudi editore, 1992.
- Dardel E. L'uomo e la terra. Natura della realtà geografica, Milano,
   Unicopoli 1986
- DE LAS CASAS B. Brevissima relazione della distruzione delle Indie,
   Milano, Mondadori, 1997
- DE MATTEIS G. L'organizzazione del territorio nelle utopie sociali di
   T. Moro, T. Campanella, F. Bacone, in Rivista Geografica Italiana, VOL.
   70- 1963
- FERIOLI M. Mundus Alter: Utopie e distopie nella commedia graca antica, Milano, V.P. Università, 2001
- FIASCHETTI PARDO V. Storia dell'Urbanistica, dal 300 al 400, Bari,
   Laterza, 1982
- FIRPO L. Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma,
   in Questioni di storia moderna, a cura di ROTA E. Milano, Marzorati. 1948
- FIRPO L.: Ricerche campanelliane, Firenze, Sansoni 1947
- FRANCHETTI PARDO V. Storia dell'urbanistica: dal trecento al quattrocento, Bari, Laterza 1994
- GARZONI T. La Piazza universale di tutte le professioni del mondo e nobili e ignobili, Venezia 1585
- GEYMONAT L. Storia del pensiero filosofico e scientifico: il Cinquecento,
   il Seicento, Milano, Garzanti, 1973.
- GHIDINI TORTORELLI M. Modelli utopici nel pensiero greco, in AA.VV.,
   L'Utopia e le sue forme, Bologna, Il Mulino, 1982

- GOODEY B.R. Mapping "Utopia": A Comment on the Geography of Sir
   Thomas More in Geographical Review, Vol. 60, No. 1, New York, 1970
- GOTHEIN E. Lo Stato cristiano-sociale dei gesuiti nel Paraguay,
   Scandicci, La Nuova Italia, 1987.
- GREENBLATT S. Meraviglia e Possesso, lo stupore di fronte al Nuovo Mondo, Bologna, Il Mulino, 1994
- GUIDONI E, MARINO A. Storia dell'urbanistica: il Cinquecento, Bari,
   Laterza 1991
- GUIDONI E, MARINO A. Storia dell'urbanistica: il Seicento, Bari,
   Laterza 1986
- HALL J. Un mondo diverso e identico, a cura di ZUCCHINI G. Napoli,
   Guida, 1985
- HARVEY D. Spaces of Hope, Berkeley, University of California Press,
   2000
- INFIELD F. Dalle Utopia alle riforme, Milano, Edizioni Comunità, 1956
- KRUFT H. W. Le città utopiche: la città ideale dal XV al XVIII secolo,
   Laterza, Bari 1990
- KRUFT H.W. Le città utopiche : la città ideale dal 15. al 18. secolo fra utopia e realtà, Bari, Laterza, 1990
- LANA I. L'utopia di Teopompo, in Paideia. Rivista letteraria the informazione bibliografica Cesena, 1951
- LANDO F. (a cura di), Fatto e Finzione. Geografia e letteratura Milano,
   Etaslibri 1993

- LeMAITRE A. La Metropolitée ou de l'etablissement des villes capitales,
   Amsterdam 1682 (riedizione, Paris, 1973)
- LUZZANA CARACI I. Al di là di altrove : storia della geografia e delle esplorazioni, Milano, Mursia, 2009
- MESNARD P. Il pensiero politico rinascimentale, Bari, Laterza
- MONETI M. *Utopia*, Scandicci, La Nuova italia 1997
- MORE T. L'Utopia, a cura di FIORE T. Bari, Laterza, 2007
- MORE T. L'Utopia, a cura di FIRPO L. Torino, UTET, 1960
- MUMFORD L La condizione dell'uomo, Milano, Edizioni di Comunità,
   1957
- MUMFORD L. La Città nella storia, Milano, Bompiani, 2002
- MUMFORD L. La Cultura delle Città, Milano, Edizioni di Comunità,
   1954
- MUMFORD L. Storia dell'Utopia, Roma, Donzelli, 1997
- PAVEL T. Mondi di Invenzione, Torino, Einaudi 1992
- POPPER K. La società aperta e i suoi nemici: Platone totalitario, Roma,
   Armando Editore, 1973
- QUARTA C. L'utopia platonica, il progetto politico di un grande filosofo,
   Bari, Dedalo Edizioni, 1985
- QUARTA C. Tommaso Moro : una reinterpretazione dell'"Utopia", Bari ,
   Edizioni Dedalo, 1991
- RAYMOND R, L'Utopie et les utopies, Parigi, P.U.F. 1950
- REZA MASOUDI N. The architectural ideal city in the italian

- renaissance, Londra 2002
- ROSENAU M. The Ideal City in its architectural evolution, Londra 1959
- SCAFI A. Il paradiso in terra : mappe del giardino dell'Eden Milano, B.
   Mondadori, 2007
- SERVIER J. Storia dell'Utopia, il sogno dell'occidente, da Platone ad
   Aldous Huxley, Roma Edizioni Mediterranee, 2002
- TAFURI M. Fra lo sperimentalismo e L'utopia in L'architettura del Manierismo del 500, Roma 1966
- TODOROV T. La Conquista dell'America, il problema dell'«altro» Torino,
   Einaudi editore, 1984
- WALSH C. From Utopia to Nightmare, New York, Harper & Row, 1962
- ZUBRYCKI K. Literary Utopias: Literal Hells? In Praire Perspectives Volume 10 2007