

MATTEO PERRINI

LA RIFORMA UMANISTICA DELLA POLITICA: L'UTOPIA¹

All'alba dell'età moderna, i due cristiani che indirizzarono su nuove vie la riflessione politica furono proprio Erasmo e Thomas More. Essi concepirono una vasta, profonda riforma umanistica della politica: il primo, mettendo al centro dei suoi appassionati interventi la pace come obiettivo fondamentale e, dunque, il rifiuto della guerra come mezzo per risolvere le contese internazionali; il secondo, ponendo fortemente l'accento sulla giustizia sociale. I frutti più cospicui dell'impegno di Erasmo in quel campo furono tre: l'*Institutio principis christiani* («L'educazione del principe cristiano»), lo scritto del 1516 dedicato a Carlo di Gand, il giovane sovrano dei Paesi Bassi che sarebbe divenuto imperatore col nome di Carlo V; la *Querela Pacis* («Il lamento della Pace»), che uscirà a stampa verso la fine del 1517; il *Dulce bellum inexpertis* («Dolce è la guerra per chi non ne ha fatto esperienza»), il testo più famoso del pacifismo erasmiano. L'umanista lo redasse tra l'estate del 1516 e la primavera dell'anno seguente; quello scritto, nato come uno degli *Adagia*, continuò ad essere oggetto di cure particolari da parte di Erasmo che, nelle edizioni successive del 1523 e del 1526, lo trasformò in un vero e proprio libro.

In quel magico 1516 anche il More pensatore politico uscì allo scoperto con un'opera che gareggia con l'*Elogio della Follia* per finezza, ironia e passione riformatrice. Il 3 settembre More inviò il manoscritto a Erasmo con la preghiera di rivedere il testo prima che venisse stampato. Quel libro s'intitola *Utopia-De optimo Reipublicae statu*. *Utopia* è termine greco che sta per *Nessunposto*, in latino *Nusquam*. È interessante considerare anche le circostanze in cui l'umanista inglese scrisse la sua opera più celebre. Per circa tre anni, dal 1513 al 1516, egli era stato impegnato in una profonda ricerca storica sul regno di Riccardo III, che egli vedeva come un esemplare di tirannia. Una delle opere di Luciano di Samosata, lo scrittore greco del II secolo che i due umanisti avevano tradotto insieme negli anni 1505-6, era dedicata in modo specifico al problema della tirannia e del tirannicidio. Per Erasmo More «aveva sempre nutrito un odio speciale per la tirannia e una grande inclinazione per l'uguaglianza» (Ep. 999); e ciò valeva anche per se stesso. È quindi evidente che More non scrisse la sua *History of King Richard III* come opera di propaganda per i Tudor e per servire la politica di Enrico VIII, ma per illustrare i mali della tirannia: egli temeva che la monarchia dei Tudor non desse garanzia di libertà per il futuro. Al suo ambizioso progetto di storiografia umanistica More dedicò ogni sforzo. «Cercò fonti personali e storiche e scrisse il testo in due versioni indipendenti, una in inglese e l'altra in latino per i lettori europei. È per noi un dettaglio importante sapere che More lavorò a quel libro dal 1514 al 1516; vale a dire nello stesso periodo in cui avrebbe ideato e scritto la sua *Utopia*. Anzi, potremmo dire che la storia di re Riccardo III non fu completata o pubblicata neppure in seguito perché sopravvenne quest'ultima opera a sostituirlo». (Hugh Trevor-Roper, *Renaissance Essays*, Secker and Warburg, London 1985; trad. it. Laterza, Bari 1987, pp. 49-50).

Mentre rifletteva su questi problemi More, inviato da Enrico VIII in una missione commerciale nei Paesi Bassi, fu introdotto in un nuovo mondo molto diverso da quello inglese, ma anche migliore e meglio organizzato. Vi era nella terra da cui proveniva Erasmo una società di repubbliche civiche unite da vincoli federativi che non mortificavano le libertà dei cittadini. Ad Anversa era segretario della città un umanista devoto a Erasmo, Peter Gillis, e fu nella sua casa che More soggiornò durante i negoziati e cominciò la stesura della sua *Utopia*. Gillis evidentemente ha avuto un ruolo importante nella genesi di *Utopia* ed è a lui che sarà dedicata l'opera principale di More.

*

Un libro così enigmatico e a un tempo estremamente audace non poteva essere giudicato come un semplice *ludibrium*, un esercizio a tempo perso, anche se quest'ultima opinione fu in qualche

¹ Città e Dintorni, n.89, 31.8.2006.

modo incoraggiata dallo stesso autore. Appena pubblicato, esso ebbe un grande successo. I contemporanei e i posteri ne furono affascinati ed anche provocati. Quasi tutti d'accordo sul fatto che si trattava dell'opera di un genio, non si sono mai trovati d'accordo nell'interpretarla allo stesso modo e questa, ovviamente, è una delle caratteristiche che meglio rivela la sua originalità. More si serve di un tipo di scrittura che meglio gli permetta di individuare le assurde, scandalose iniquità di una società storicamente determinata – in primo luogo quella inglese, che conosceva meglio, ma anche quella europea del XVI secolo – del tutto estranea ad ogni autentica ispirazione evangelica. Nell'introdurre la sua traduzione dell'*Utopia* (Utet, Torino 1971, p. 16), Luigi Firpo osservò acutamente che quello è un libro assai complesso, “pieno di ironia e di insidie sottili, un libro a molti strati”: More ricorre a un racconto fantastico per delineare una “parabola metastorica” in cui la più ardita denuncia si fonde perfettamente con l'arguzia elusiva. Egli indugia a ragion veduta nel descrivere la mescolanza di acuta razionalità e stravagante insensatezza degli utopiani: il viaggio-finzione deve, infatti, apparire a volte assai poco credibile perché attraverso l'elemento fabulatorio possa meglio intravedersi la severa diagnosi dei mali della società. Ciò gli consente di avere una maggiore libertà di espressione e, nello stesso tempo, di ribadire che il suo pensiero non è *sic et simpliciter* quello del protagonista dello scritto, il navigatore Itlodeo, né quello degli utopiani che non conoscono Mosè, Socrate, Cicerone e san Paolo. L'*Utopia*, insomma, non va presa come un esempio di società perfetta, la quale non esiste e non potrebbe mai esistere nella storia, che presenta ad ogni passo opzioni e risultati ambivalenti, avanzamenti e arretramenti, sviluppi perfettivi e degenerazioni, vittorie e sconfitte prima di tutto di ordine morale. Gli abitanti della Nuova Isola ignorano l'orizzonte cristiano della fede; eppure, col loro buon senso, hanno saputo fare di risorse limitate l'uso migliore, costruendo una società tutt'altro che priva di difetti e tuttavia assai più giusta di quella edificata nei regni e nelle repubbliche dei cosiddetti Stati cristiani, in cui la politica si è trasformata in sistema di brutale dominio dell'uomo sull'uomo:

“Non ho difficoltà ad ammettere – queste sono le parole conclusive dell'Utopia – che ci sono un gran numero di cose nello Stato di Utopia che desidererei (optarim) vedere nelle nostre città, anche se non ho molta speranza (sperarim) che ciò possa avvenire”.

E poco prima:

“Quando considero con attenzione - scrive More verso la fine dell'opera - tutti questi Stati che oggi prosperano dappertutto, non riesco a scorgervi nient'altro, e Dio mi perdoni, che una sorta di congiura dei ricchi (quaedam conspiratio divitum) i quali, in nome e sotto il pretesto dello Stato, badano solo ai propri interessi”.

*

Con un libro apparentemente atemporale – che è tra i pochi di cui si può dire che abbiano veramente inciso nella storia – colui che lo ideò ci ha insegnato a lottare nel solo modo concesso agli uomini di cultura, costretti a vivere in un mondo troppo sordo e ostile, ma impegnati con tutta l'anima a risvegliare le coscienze e ad aprire un varco a quella società futura - libera, giusta, fraterna - di cui l'umanità ha assoluto bisogno. Il risultato a cui perviene l'autore di *Utopia* è di straordinaria rilevanza: egli ha individuato per primo le tare del mondo moderno, le loro cause e la maggior parte dei problemi che ne derivano, nella concentrazione nelle stesse mani del potere politico e della ricchezza, nella spietatezza dei rapporti sociali, nel bellicismo criminale, nella frenesia del danaro “unica misura di tutte le cose”, nella riduzione dell'uomo a ciò che produce.

Le idee hanno mani e piedi, camminano cioè con gli uomini che le fanno proprie, e le proposte utopiane, una volta divenute oggetto di discussione, non saranno più messe a tacere. Se proviamo solo ad elencarle, ci accorgiamo che nel corso di mezzo millennio esse sono divenute progetti e ideali storici a cui l'umanità migliore non può rinunciare: l'istruzione pubblica è obbligatoria per tutti; il regime costituzionale, escludendo i diabolici opposti della tirannide e dell'anarchia, è la

forma di governo da preferire ad ogni altra; si ha accesso alle funzioni pubbliche mediante il voto; è garantita la parità tra uomini e donne dinanzi alla legge, nel lavoro, nella cultura; i servizi necessari, come ad esempio la medicina sociale e la cura dell'igiene, sono pubblici per poter essere effettivamente assicurati a tutti; le leggi devono essere poche, brevi ed estremamente chiare per non essere aggirate e perché possano tradursi in strumento di giustizia. La pena capitale – inflitta nel Cinquecento con crudele incoscienza anche per reati non gravi - nella Nuova Isola è di fatto abolita e al suo posto si sperimentano i benefici di una giustizia penale mite, efficace e realmente uguale per tutti.

Con un'intuizione tra le più felici More anticipa di secoli nell'*Utopia* un'altra questione che in futuro si rivelerà sempre più importante: una società che concepisca come traguardo di civiltà una vita da esseri umani per i suoi cittadini, deve cercare l'armonia tra la fatica del lavoro e la libera attività ricreativa, e quindi promuovere un'autentica cultura del tempo libero, di "un tempo dedicato a piaceri onesti fondati sulla natura e la verità". In una società giusta bisogna evitare che i più siano costretti a lavorare "come bestie da soma", alienati da ritmi insopportabili come quelli a cui sono sottoposti i salariati e gli artigiani. Il lavoro può essere un fattore di crescita economica, sociale e politica ed è un diritto-dovere, ma esso non deve distruggere l'umanità di chi lo compie e le sue giuste aspirazioni. Per questa ragione la giornata lavorativa, nei limiti consentiti dalle comuni necessità, non dovrebbe superare le sei ore. Il lavoro è importante ma non può essere finalizzato al lavoro stesso, bensì all'*otium* nel senso classico del termine, perché "è nella coltivazione dell'animo che consiste la felicità della vita" (*Utopia*, libro II-«I mestieri»). Come si vede Budé coglie perfettamente il valore dell'*Utopia* dicendo subito, nel 1517, che quel libro meritava l'epiteto di "*seminalis*", in quanto "vivaio di istituzioni belle e utili"².

*

In un'epoca in cui coloro che erano giudicati eretici venivano torturati e condannati al rogo, la religione degli utopiani – anche se nulla autorizza a sostenere che le loro idee fossero in tutto coincidenti con quelle di More – ha un significato altissimo per la storia dell'umanità. Non esiste nella Nuova Isola una Chiesa di Stato e ogni fede può essere ammessa e praticata nel rispetto delle leggi e dello spirito che animano la collettività. Non è che gli utopiani mettono sullo stesso piano tutte le

² Guillaume Budé è coetaneo di Erasmo, essendo vissuto tra il 1468 e il 1540. È il maggiore tra gli umanisti francesi. Nato in una famiglia della borghesia parigina, studiò teologia a Parigi e diritto a Orléans. A partire dal 1491 si dedicò con grande impegno allo studio della lingua greca e latina, conquistando ben presto nell'una e nell'altra un primato che solo Erasmo, dopo parecchi anni, gli avrebbe potuto insidiare. Nel 1508 apparve la sua prima grande opera, *Annotazioni sui libri delle Pandette*, che restituiva al testo la purezza originaria portando nella storia del diritto il rigore del metodo filologico. Nell'*Asse*, pubblicato nel 1514-15, studiò il valore delle monete nel mondo classico, tentando di ricostruire le condizioni di vita nella società di quel tempo. Per Budé la filologia non è mera erudizione, ma strumento di accertamento, di critica storica e via al recupero della saggezza antica. Il 21 febbraio 1517 Erasmo scrive a Budé: "Se non ti è ancora capitato di vedere l'*Utopia* di Thomas More, cerca di rimediare e non ti dispiaccia leggerla in un momento di quiete: non avrai da pentirtene" (*Ep. 534* Allen). Il libro di More fu inviato a Budé da uno dei più cari allievi di Colet, Thomas Lupset, che allora aveva una ventina d'anni. Il grande umanista francese nel ringraziare Lupset per il dono che gli aveva fatto, ci dà in un certo senso una delle recensioni più belle dell'opera moreana. Egli aveva portato il libro in campagna e confessa: "Mi sono talmente immerso nella sua lettura da tralasciare del tutto il maneggio dei lavori agricoli a cui di solito mi dedico... La lettura è stata non meno fruttuosa che piacevole". Secondo l'umanista francese "il libro di More si aggrappa saldamente a tre principi istituiti da Dio: cioè l'eguaglianza tra i cittadini nel bene e nel male, che significa liberare sotto ogni riguardo la società dai suoi malanni; un amore costante e battagliero per la pace e per una vita serena; il disprezzo per l'oro e per l'argento. Questi tre principi rovesciano tutte le frodi, le imposture, i raggiri, le astuzie e le subdole disonestà. Volesse il cielo che entrassero con ferma e solida convinzione nella mente di tutti i mortali!".

La lettera si conclude con questo giudizio su More e su l'*Utopia*: "Vorrei che tu facessi giungere a More, o per lettera o a voce, il più caloroso saluto da parte mia. Da gran tempo nel mio pensiero e nei miei scritti l'ho collocato nel più geloso elenco di uomini insigni votati a Minerva ed ora gli debbo in sommo grado affetto e venerazione per quest'isola del Nuovo Mondo detta Utopia. L'età nostra e quelle venture considereranno il suo racconto come un semenzaio di istituzioni belle e utili, dal quale ciascuno potrà importare queste o quelle usanze come per un trapianto e acclimatarle nella sua patria".

La lettera di Budé a Lupset è tradotta integralmente da Luigi Firpo insieme ad altre "Dediche e prefazioni" [1516-1517] a cui segue il testo moreano (*ed. cit.*, pp. 58-67).

credenze, perché un atteggiamento del genere produrrebbe solo indifferenza. Essi sono, al contrario, obbligati in coscienza a seguire quella che giudicano la migliore e si dichiarano pronti, nelle loro preghiere, ad adottare un culto o una costituzione più perfetti se ne venissero a conoscenza. La loro volontà resta dunque costantemente tesa verso un ideale superiore e, grazie all'arrivo dei compagni di Itlodeo, anche la religione cristiana comincia ad essere predicata tra loro e ad avere nuovi adepti. La premessa irrinunciabile in questo campo è una sola: la libertà di credere e di praticare il culto che si preferisce è ritenuta necessaria a difendere la pace tra i cittadini, la loro convivenza serena, il reciproco rispetto. L'impiego della violenza e delle minacce per costringere gli altri a credere ciò che noi crediamo è cosa assurda e immorale. L'intolleranza e il fanatismo pseudoreligioso generano, infatti, contese e odi implacabili. Nell'ultima sezione del libro II si dice testualmente:

“Nello stabilire queste norme il legislatore ritenne di favorire anche l'interesse della religione, sulla quale non si azzardò a dare definizioni dogmatiche a cuor leggero, quasi nel dubbio che non fosse Dio stesso ad ispirare a chi una fede, a chi un'altra, desiderando una varietà e molteplicità di culti. Certo che il pretendere con la forza e le minacce che tutti riconoscano per vero quello che tu credi vero, questo sì gli parve tracotante e sciocco. Se poi una sola religione fosse quella vera e tutte le altre fossero false, il legislatore prevede che – se solo la faccenda fosse trattata con ragionevolezza e senso di misura – questa avrebbe finito per emergere da sé senza difficoltà e la forza della verità prima o poi si sarebbe imposta. Affidandosi invece alla forza delle armi e dei tumulti, dato che gli individui peggiori sono anche i più ostinati, la religione migliore e più santa sarebbe stata soffocata dalle superstizioni più vacue in lotta fra loro, come spighe in mezzo a spine e rovi”.

Il valore irrinunciabile della tolleranza viene formulato in questi termini precisi:

“Ognuno sia libero di praticare la religione che preferisce, ma nel tentativo di convertire gli altri può giustificare con pacate e serene argomentazioni la propria religione senza per questo distruggere con asprezza le altre e senza ricorrere alla violenza e alle ingiurie” (ibid.).

Nella stessa pagina Itlodeo traccia anche l'identikit dell'integralista cristiano. Eccolo:

“Ad uno del nostro gruppo durante la mia permanenza è capitato di subire una punizione. Costui, avendo ricevuto da poco il battesimo, si mise a discutere pubblicamente sulla religione cristiana con più foga che saggezza, benché noi cercassimo di dissuaderlo. Prese così a infervorarsi a tal punto non solo da vantare la superiorità della nostra fede su ogni altra, ma persino da condannare tutte le rimanenti, gridando a gran voce che erano, esse stesse, un'empietà, così come scellerati e sacrileghi erano quelli che le praticavano, meritevoli del fuoco eterno. Blaterava così da un bel pezzo quand'ecco che lo arrestano, accusandolo non di vilipendio della religione, ma di istigare il popolo alla sedizione perché tra i loro principi più antichi annoverano il seguente: «Nessuno venga perseguitato a motivo della propria religione (Ne sua cuiquam religio fraudi sit)»³.

³ Ogni professione di fede nella Nuova Isola ha diritto ad avere piena cittadinanza e tuttavia su un punto gli ordinamenti utopici non transigono: il patto di unione tra i cittadini, la giustificazione della loro vita morale, il loro impegno a servire con dedizione il bene comune esigono a proprio fondamento che si creda in un Dio provvidente e in una giustizia che si attui pienamente nella vita futura. A queste due verità la ragione umana può pervenire, almeno in linea di diritto, con le sue proprie forze. E se ci fossero utopiani che rifiutano quei due postulati? La libertà di avere un'opinione e di “essere eretico nel proprio intimo” è anch'essa consentita e pertanto “nessuna punizione fisica viene inflitta agli increduli (*ceterum, nullo adficiunt supplicio*)”. Le cose, però, si complicano e si mettono molto male per quegli atei che osano violare il divieto di diffondere le loro opinioni, comportandosi in tal modo da “eretici sediziosi”.

Il problema sarà riproposto in termini simili da John Locke soprattutto nella *Lettera sulla tolleranza* del 1689, in cui il primo maestro del liberalismo moderno difende con vigore la libertà di coscienza, di culto e di associazione religiosa. La tolleranza, però, non può essere estesa agli atei perché essi, negando l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima,

La domanda che a questo punto sorge spontanea è: nei mesi in cui fu Lord Cancelliere come More applicò le leggi repressive dell'eresia promulgate da Enrico VIII? La situazione in Inghilterra era diventata sempre più difficile e insidiosa sia per il rapido propagarsi dei luterani, sia per il sostegno sempre più aperto che essi dettero alla causa di Anne Boleyn, che non poteva certo dispiacere al sovrano. More scelse di attenersi ad una linea di condotta ben precisa: applicare le leggi emanate dal sovrano contro gli eretici e, nello stesso tempo, di fatto tacitamente disattenderle su due punti cruciali come non permettere il ricorso alla tortura durante gli interrogatori dei dissidenti e non mandare a morte neppure uno di essi. Erasmo, in una lettera al vescovo di Vienna Johann Faber, giudicherà il comportamento di More come esemplare.

*

Erasmo, che aveva seguito da vicino la stesura dell'*Utopia*, ne suggerisce pure la chiave di lettura in un passo dell'*Epistola 999*. More, secondo Erasmo, volendo mettere alla prova la sottigliezza del suo ingegno e la sua capacità dialettica, difendeva tesi estreme, gli *adoxos*, che però servivano a mettere in luce nella coscienza dei lettori esigenze e principi il cui rispetto è fondamentale perché la politica non si trasformi in fonte di oppressione. Gli argomenti fuori dal comune More li sceglie di preferenza nella *Repubblica* di Platone tra quelli che più fanno scandalo, come la proibizione per le sole classi superiori di ogni proprietà e quella di avere una vita familiare.

Su quest'ultimo punto il dissenso di More da Platone è esplicito e totale⁴, e tuttavia non si può eludere la domanda: quali verità Platone voleva affermare "*in his materiis adoxis*"? Il discepolo di Socrate voleva tener lontano nel modo più radicale dalla politica il potere economico-finanziario ed eliminare la confusione tra interesse pubblico e interessi privati, o familiari. Insomma, è nella plutocrazia nell'ipertrofia della proprietà privata e nel primato esclusivo del "particolare" a spese del bene comune che Platone individua la causa principale della corruzione e dell'ingiustizia che portano tutte le società, e in particolare le democrazie, alla rovina. In questo duplice imperativo, che è etico e politico a un tempo, More ed Erasmo concordano in pieno col filosofo ateniese. Questo è il messaggio forte dell'*Utopia*, non il ricalco della configurazione mitologica che Platone dette al suo Stato ideale, che è cosa del tutto discutibile.

Ai due umanisti cristiani comunque non piace affatto il sempre rinnovato tentativo di mettere tra parentesi una delle pagine più alte della Chiesa nascente. Essi sanno che lo spontaneo mettere in comune i propri beni era ben reale nelle prime comunità cristiane, ma non può tradursi in obbligo giuridico. Erasmo e More, però, pensano che da quell'esperienza eccezionale giunga un appello a cercare le vie della fratellanza anche nella società politica: un cristiano, infatti, non può far politica se non avverte come ineludibile il dovere della solidarietà e se non fa suo il concetto di uso sociale della proprietà. Nel primo degli *Adagia* – che s'intitola *Amicorum communia omnia* – Erasmo giudica negativamente il modo in cui "*i cristiani lapidano Platone*", invece di sforzarsi di cogliere quello che c'è di profondo nelle sue tesi estreme; "*eppure quel filosofo pagano non ha mai detto nulla*

distruggono il fondamento ultimo delle relazioni tra gli uomini. Le tesi di Locke furono condivise da Voltaire nel *Trattato sulla tolleranza* pubblicato nel 1763. Un anno prima, nel 1762, Rousseau aveva difeso nel *Contratto sociale* la necessità di una religione civile, perché importa allo Stato che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri. I principi della religione civile sono l'esistenza di Dio, la vita avvenire, la punizione dei malvagi. Senza obbligare alcuno a credere in essi, lo Stato può tuttavia bandire chi non li condivide.

⁴ L'*Utopia* dà un rilievo del tutto particolare anche dal punto di vista giuridico all'istituto del matrimonio, che è rigorosamente monogamico e ha il suo vincolo sostanziale nel mutuo affetto degli sposi. Nella Nuova Isola la famiglia è posta in grado di partecipare attivamente alla vita comunitaria grazie a liberi scambi e incontri con le altre famiglie del quartiere o dell'intera città. Essa fa tesoro della compresenza nel suo seno di persone che appartengono a diverse generazioni (nonni, genitori e figli) ed è disponibile ad accogliere anche nuovi membri attraverso procedure di adozione e di trasferimento. Il divorzio è ammesso solo nei casi stabiliti dalla legge. L'adulterio è sanzionato con eccezionale rigore, soprattutto se è recidivo.

di più vicino alle parole di Cristo". Né si deve dimenticare che nella storia della spiritualità cristiana perenne è stata la polemica religiosa per il ritorno della Chiesa alla povertà evangelica. Alcuni studiosi si sono anche chiesti come mai le ideologie marxiste non si siano appropriate del pensiero di More. Secondo Karl Kautsky, More ha sostenuto nell'*Utopia* la tesi della comunione dei beni e, dunque, l'abolizione della proprietà privata. Per l'autorevole esponente del socialismo tedesco, che nel 1888 dedicò uno studio alla *vexata quaestio*, il nome di More rimarrà comunque nella storia perché egli è "il politico dell'uguaglianza e dell'equità, l'uomo di genio che si rese conto dei problemi della propria epoca prima ancora che sorgessero le condizioni atte a risolverli".