

L'UTOPIA QUALE SOCIETÀ A MISURA D'UOMO. IL SIGNIFICATO SOCIOLOGICO DELL'UTOPIA RINASCIMENTALE: *LA CITTÀ FELICE* DI FRANCESCO PATRIZI TRA CONSERVATORISMO E MODERNITÀ

FULVIO ŠURAN
Università "Juraj Dobrila" di Pola

Saggio scientifico originale
Aprile 2022

RIASSUNTO

Si cercherà brevemente di dimostrare che le utopie del Rinascimento hanno in comune la fiducia nel potere della ragione e delle virtù morali intese quale "ponte" tra l'idea di democrazia classica e delle democrazie moderne. Si passerà in rassegna l'opera *Utopia* di T. More, *La Città felice* di F. Patrizi, *La Repubblica immaginaria* di L. Agostini, *La città del Sole* di T. Campanella e *Il Belluzzi* di L. Zuccolo. Opere che, anche se ispirate alla staticità di Platone, sono tutte intrise dell'umanesimo universalista cristiano ed implementate quindi da due differenti visioni: una innovatrice, se paragonata alla realtà dell'epoca, e un'altra, post-tridentina, orientata verso un ritorno ai valori più tradizionali. Si cercherà di esaminare queste opere dal punto di vista del concetto dell'ucronica e dell'escapismo". Si cercherà di capirne i motivi esaminandole dal punto di vista del concetto dell'ucronia e dell'escapismo.

PAROLE CHIAVE

Patrizi, utopia, proprietà, ingiustizia, bellezza, attività quotidiana, educazione, religione, legge.

ABSTRACT

UTOPIA AS A SOCIETY ON A HUMAN SCALE. THE SOCIOLOGICAL MEANING OF THE RENAISSANCE UTOPIA: FRANCESCO PATRIZI'S *LA CITTÀ FELICE* BETWEEN CONSERVATISM AND MODERNITY

This article will try to prove briefly that the Renaissance utopias have in common the trust in the power of reason and of moral virtues intended as a "bridge" between the idea of classical democracy and modern democracies. It reviews the works *Utopia* by T. More, *The Happy City* by F. Patrizi, *The Imaginary Republic* by L. Agostini, *The City of the Sun* by T. Campanella and *Il Belluzzi* by L. Zuccolo. These works, even though inspired by Plato's static nature, are all imbued with Christian universalist humanism and therefore implemented by two different visions: one innovative, if compared to the reality of the time, and another, post-Tridentine, oriented towards a return to more traditional values. This article will examine these works from a uchronic and escapist point of view.

KEYWORDS

Patrizi, utopia, property, injustice, beauty, daily activity, education, religion, law.

Premessa

Prima di addentrarci nell'analisi socio-politica de *La città felice*¹, opera giovanile del pensatore istriano Francesco Patrizi, nato sull'isola di Cherso e, “figlio, con grande probabilità bastardo, di una famiglia di piccola nobiltà provinciale, non estraneo alla crisi religiosa del tempo e dalla quale è addirittura uscito uno dei più interessanti protagonisti del movimento anabattista veneto, Gian Giorgio Patrizi”² (e che, per non entrare in polemica sulla questione se l'isola di Cherso faccia “culturalmente” e geo-politicamente parte della penisola istriana piuttosto che al territorio litoraneo-montano e dalmata, molti definiscono semplicemente “chersino”), rivolgeremo l'attenzione al concetto di Utopia³, tanto in voga nel Rinascimento. E la ragione sarà prevalentemente quella di rilevare se la città-stato ideale del Patrizi sia o meno un'opera utopica.

La nostra risposta, come si cercherà di argomentare, rimarrà imprecisa: ovvero, per certi versi sarà affermativa, mentre invece per altri risulterà avversa. A tale riguardo è nostra convinzione che il Patrizi abbia sfruttato il genere utopico, in voga al suo tempo, oltre che per dare dei consigli utili alla costruzione, al mantenimento e allo sviluppo di una città-stato ideale a modello di quelle greche, ma di tipo rinascimentale ad immagine della Repubblica di San Marco, anche per ingraziarsi i potenti dell'epoca, in particolare accattivarsi le simpatie della Chiesa e della Serenissima. La cosa è ben visibile già a partire dalla dedica di “messer Francesco Patritio” all'opuscolo stesso dove l'autore, per addurre il motivo che lo ha spinto a scrivere, ai (suoi) “Illustri Signori” spiega

che havendo à questi⁴ di passati, ridotto le ordinationi, e gli statuti che Aristotele vuole che abbia una città, che debbia essere felice, in bello e breve ordine, et concatenato in modo, che si possa facilmente vedere la necessità di quelle ordinationi, leguali io hi puntualmente seguitate ma non così strettamente, ch'io non habbia voluto in qualche parte lasciar campo all'ingegno mio di correr più liberamente, e di mostrare alquanto le forze sue, mi è paruta cosa opportuna e conveniente, di dimostrare loro, questo mio ardente desiderio, dedicando lor questa mia fatica. La quale renda loro vera testimonianza dell'amore, e della riverenza, ch'io come humil servitore, loro porto⁵.

¹ F. PATRIZI, *La Città felice*. Il testo elettronico, in italiano e in inglese, è disponibile sul sito della East Carolina University: <http://core.ecu.edu/phiVryane/cittafel.htm>. Le citazioni con indicazione della pagina si riferiscono a questo testo in versione Word a spazio semplice.

² C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, 1989, p. IX.

³ Termine costruito su una precisa ambivalenza semantica delle sue due etimologie possibili di *ou-topos* (paese che non è in alcun luogo) e *eu-topos* (paese ove tutto è buono), corrispondenti alle due polarità fondamentali del genere in quanto negatività e possibilità; irrealtà e ideale; evasione fantastica dal mondo e definizione di un modello di trasformazione.

⁴ Il Patrizi si riferisce “Al molto Reverendo et illustre Urbano Vigerio dalla Rovere, Eletto di Sinigaglia- Et all'illustre Signor Girolamo della Rovere”. In T. CAMPANELLA, *La città del sole* – F. PATRIZI, *La città felice*, Genova, 1996, p. 79.

⁵ *Ivi*, pp. 79-80.

Brevemente, tanto per “ingraziarvi” io sto sì con Aristotele al quale, per ozio intellettuale, ho apportato delle irrilevanti modifiche, ma l’ho fatto solo per dimostrarvi la mia devozione: trattasi di un servilismo intellettuale proprio non solo al Patrio ma a tutti i pensatori di quel tempo (e non solo). Trattasi d’altro canto di un’acettazione supina dell’aristotelismo da parte del Patrizi che però non aggrada a Giordano Bruno che, nell’opera *De la causa, principio et uno*, lo definisce “uno sterco di pedante, italiano che ha imbrattati tanti quinterni con le sue Discussioni peripatetiche”⁶. E non contento di quanto affermato, Bruno rincara la dose dicendo che di questi

non possiamo dir che l’abbia inteso né male né bene; ma che l’abbia letto e riletto, cucito, scucito e conferito con mill’altri greci autori, amici e nemici di quello; e al fine fatta una grandissima fatica, non solo senza profitto alcuno, ma etiam con un grandissimo sprofitto, di sorte che chi vuol vedere in quanta pazzia e presuntuosa vanità può precipitar e approfondire un abito pedantesco, veda quel sol libro, prima che se ne perda la somenza⁷.

La qual cosa è ancor più strana se ci si rende conto che “tra la filosofia bruniana e quella di Patrizi si possono ravvisare punti di contatto”, per cui non si comprende perché “agli occhi del Bruno la critica del Patrizi appariva infeconda, e meglio opera di erudizione che di scienza”⁸. Sono convinto che Bruno, nello scrivere tale giudizio, non avesse considerato la possibilità che il Patrizi non avesse voluto essere del tutto chiaro e inequivocabile nel suo ragionare su Aristotele, semplicemente perché non gli era permesso farlo. A mio avviso ciò fu così per due ragioni: la prima, perché il Patrizi desiderava evitare di finire ulteriormente in “disgrazia” con la Chiesa di Roma la cui teologia in prevalenza si fondava sulla filosofia di Aristotele, evitando così di peggiorare la sua già precaria situazione (è noto infatti che la sua grande opera *Nova de universis philosophia* finì all’indice delle pubblicazioni proibite della Chiesa); il secondo motivo va invece individuato nell’aspirazione del Patrizi che da molto tempo anelava all’insegnamento presso l’Università di Roma, e che alla fine gli riuscì pure, probabilmente anche grazie al suo non accanirsi contro l’aristotelismo. Contestualità che di certo non potremo mai confutare come fatto certo, ma nel mio lungo e diligente studio dell’istrianità attraverso la storia, ho intravvisto tratti propri a questa identità, o mentalità (istriana) che dir si voglia, e che da me è stata pure definita “modale” e “oscura” (cioè latente, nascosta), in quanto sempre varia in superficie, dipendentemente dalle circostanze storiche e dagli interessi personali. Sono convinto, anche se in mancanza di certezze che ne dimostrino la

⁶ G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, in *Giordano Bruno, Opere italiane*, testi critici di Giovanni Aquilecchia, vol. 1, Torino, 2007, pp. 676-677.

⁷ *Ibidem*.

⁸ F. TOCCO, *Le Fonti più recenti della filosofia del Bruno. Nota del socio Felice Tocco*, in “Rendiconti della R. Accad. dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche”, vol. 1, fasc. 7/8. 1892, cit. 537, p. 677.

validità, che Bruno, nel momento più tragico della sua vita, abbia in una certa qual misura compreso l'esitazione del Patrizi riguardo alle sue discordanti polemiche antiaristoteliche. Ci riferiamo qui ai suoi anni di prigionia trascorsi nelle carceri inquisitoriali, prima a Venezia e poi a Roma, quando, forse proprio ispirandosi al Patrizi, cercherà in vari modi di confutare le accuse di eresia mossegli dall'Inquisizione romana, correggendo, dov'era possibile, quelle premesse che non pregiudicavano sostanzialmente la sua visione della realtà. Posizione estrema, quella del Bruno, che invece Patrizi era riuscito ad evitare proprio grazie alla sua - definita dal Bruno - "pedanteria". Sono giunto a tale considerazione tenendo presente il fatto che Bruno, tornato in Italia, abbandonò ogni prudenza, prendendo una decisione, che si sarebbe invece rivelata fatale, in quanto favorevolmente impressionato dall'atteggiamento dimostrato dal neoeletto papa Clemente VII nei confronti del Patrizi, che aveva chiamato a insegnare a Roma, e questo nonostante la messa all'indice della sua *Nova de universis philosophia*. Ragion per cui, intuendo la pericolosità del nobile Giovanni Mocenigo, Bruno era più che mai intenzionato a tornare a Francoforte, allo scopo di far stampare due delle sue opere, *Delle sette arti liberali* e *Delle sette arti inventive*, che avrebbe voluto dedicare al papa.

Scusandomi di questo uso improprio delle argomentazioni trattate, ritorno nell'ambito della premessa volendo denotare l'incipit di questa mia ricerca che intende trattare, umilmente e in maniera succinta, oltre che di Francesco Patrizi, anche di utopisti rinascimentali, quali Anton Francesco Doni, Ludovico Agostini, Traiano Boccalini, e Ludovico Zuccolo, e ciò proprio in quanto questi per molti aspetti si discostano dai due utopisti per eccellenza: Thomas More e Tommaso Campanella.

Introduzione

La definizione che l'*Enciclopedia Treccani* dà del concetto di utopia è la seguente:

Formulazione di un assetto politico, sociale, religioso che non trova riscontro nella realtà ma che viene proposto come ideale e come modello; il termine è talvolta assunto con valore fortemente limitativo (modello non realizzabile, astratto), altre volte invece se ne sottolinea la forza critica verso situazioni esistenti e la positiva capacità di orientare forme di rinnovamento sociale⁹.

Sicché, il significato del termine va inteso quale sogno di una vita ideale in un luogo e in un tempo che sono immaginari? O piuttosto in un luogo che non esiste? O ancora in un luogo da considerarsi sia perfetto?

⁹ Vedi: <https://www.treccani.it/enciclopedia/utopia/> (consultato il 17.02.2020).

In effetti l'etimologia della parola è incerta. Così, da una parte abbiamo l'*outopia*, riconducibile alla negazione “ou” (non) “*et topos*” (luogo), a significare quindi un luogo inesistente; e dall'altra l'*eutopia*, riconducibile alla particella “eu”, buono, quindi un luogo migliore¹⁰. Da trattare, quindi, come un gioco di parole che, da una parte vede utopia come un non luogo aperto all'immaginazione e alle sue stravaganze, dall'altra come sogno di una società, di un luogo o di un tempo, migliori e da raggiungere: come un'isola che ancora non appare alla nostra vista speranzosa di una vita migliore¹¹. Questo secondo significato, forse il meno “filologico”, col tempo si è imposto nel linguaggio comune per rappresentare degli immaginari luoghi perfetti che l'uomo occidentale porta in sé sotto forma di un archetipo che affonda le sue radici in “una mitica età dell'oro quale paradigma di ogni possibile armonia tra gli uomini e di questi con il mondo circostante¹²”. Concetto il cui significato con il passare del tempo ha subito notevoli modificazioni finendo con l'includere una vasta gamma di ambiti diversi e che, secondo il sociologo Karl Mannheim (1893-1947)¹³, vanno dal millenarismo orgiastico a quello social-comunista, comprendendo l'ideologia e la religione, la filosofia socio-politica e l'economia, diventando col tempo un valido strumento d'indagine per analizzare la pluralità delle diverse dimensioni delle relazioni sociali. In tal senso le utopie sono anche manifestazione ed espressione di una certa epoca, delle sue ossessioni e delle sue rivolte, dell'ambito delle sue attese nonché delle direzioni seguite dall'immaginario sociale e del suo modo di considerare il possibile e l'impossibile.

Ciò sta a significare che le testimonianze offerte dalle città ideali ben si prestano a scandagliare l'atmosfera politico-sociale da cui si distaccano, come altresì la percezione dei mali esistenti. In tal senso gli utopisti hanno portato allo scoperto momenti particolarmente critici e crisi profonde, peraltro mal avvertite dai contemporanei e spesso mal individuate anche dagli storici successivi.

L'utopia schiude nuove prospettive alla riflessione sociologica perché costituisce un pensiero unico le cui modalità espressive sono cambiate ben poco col trascorrere dei secoli. Essa dà vita ad aspirazioni e a temi sempre uguali, espressi in un linguaggio simbolico, codificato in termini tanto precisi e rigidamente delimitati, quanto i vecchi miti dell'Occidente ormai “declassati” a semplici fiabe. In effetti, leggendo le diverse utopie, si ha quasi l'impressione di trovarsi davanti ai

¹⁰ Termine costruito su una precisa ambivalenza semantica delle sue due etimologie possibili di *ou-topos* (paese che non è in alcun luogo) e *eu-topos* (paese ove tutto è buono), corrispondenti alle due polarità fondamentali del genere in quanto negatività e possibilità; irrealtà e ideale; evasione fantastica dal mondo e definizione di un modello di trasformazione.

¹¹ Vedi: <https://www.treccani.it/enciclopedia/utopia/> (consultato il 17.02.2020).

¹² D. MONDA, *Figure e problemi dell'Utopia dal Rinascimento all'unità d'Italia*, in “Note e Riflessioni”, n. 46/47, luglio 2018/giugno 2019, vedi: <https://www.bibliomanie.it/?p=12> (consultato il 17.12.2021).

¹³ Karl Mannheim (Budapest, 27 marzo 1893 – Londra, 9 gennaio 1947) è stato un sociologo tedesco di origine ebraica. Viene considerato il fondatore della sociologia della conoscenza. Per ulteriori informazioni vedi: https://www.treccani.it/enciclopedia/karl-mannheim_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

racconti di un medesimo popolo, con variazioni di uno stesso canovaccio mitico, tanto è grande la loro affinità, da un secolo all'altro, da un autore all'altro, tanto lo stesso filo misterioso le unisce.

L'utopia si sviluppa a partire da una concomitanza di circostanze che si riproducono in modo talmente simile da indurre a parlare dell'utopia come del risorgere di uno stesso tema derivato dal ripetersi di un sentimento profondo prodotto dal trovarsi gettato nell'esistenza senza una vera necessità, senza una ragione. Si tratta di un sentire che viene avvertito più consapevolmente in momenti storici particolari, quando una data classe sociale, indipendentemente dalla sua importanza economica o culturale, viene tenuta lontana dal potere da sistemi politici, conservatori o reazionari di destra e di sinistra, ormai completamente alienati dalla realtà.

C'è da rilevare, sempre per quanto riguarda la cultura occidentale, che ci sono due tipologie dominanti di utopisti: quelli che alle loro utopie danno (anche) una cadenza satirica, quali Thomas More, con il suo *Libellus de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia* (1516)¹⁴, e Erasmo da Rotterdam, con il suo *Elogio della follia* (1511), che, secondo Mikhail Bakhtin¹⁵, è il culmine rinascimentale del concetto carnevalesco, e a François Rabelais, noto soprattutto per il suo *Pantagruel* (1532) e *Gargantua* (1534)¹⁶, non dimenticando gli italici Tommaso Campanella, con *La Città del Sole* (1602), e Anton Francesco Doni, con *I mondi* (1552); oltre a Francesco Patrizi, con *La città felice* (1553), Ludovico Agostini, con *La repubblica immaginaria* (1580), Traiano Boccalini, con *Dei ragguagli di Parnaso* (1614) e Ludovico Zuccolo, con *Il Belluzzi (ovvero La città felice)*, tanto per ricordare i più noti, meno satirici e molto più realisti. Va osservato che gli autori italiani scrivono le loro opere utopiche essenzialmente nella seconda metà del XVI secolo, tra il 1552 e il 1602. Queste sono, per lo più, ispirate all'utopia di Thomas More, la cui traduzione in italiano ha portato da una parte a una maggiore diffusione dell'opera, d'altro canto ha indotto gli autori a scrivere una loro versione di un'utopia non proprio ideale.

In questa categoria non rientra la visione utopica di Francis Bacon che nella sua *Nuova Atlantide* (1627) parla della rigenerazione dei valori e della condizione umana attraverso il progresso della scienza e della tecnica. Bacon è convinto che con la scienza sia possibile raggiungere prospettive di uno sviluppo fino ad allora inimmaginabile. Prospetta, fra l'altro, una rivoluzione nelle modalità di produzio-

¹⁴ Pubblicato nelle Fiandre nel 1516 in latino e tradotta in italiano da Ortensio Lando e Anton Francesco Doni nel 1548.

¹⁵ Mikhail Bakhtin (1895 - 1975) in *Rabelais e il suo mondo* (1968) esplora l'universo del carnevale nel periodo che va dal primo Medio Evo al Rinascimento.

¹⁶ Secondo Mikhail Bakhtin: "The men of the Middle Ages participated in two lives: the official and the carnival life. Two aspects of the world, the serious and the laughing aspect, coexisted in their consciousness". Vedi anche: *Rabelais and his world*, Bloomington, 1984, pag. 96; *L'opera di Rabelais e la cultura popolare di Michail Bachtin. Cultura del riso, Carnevale e Realismo grottesco*, in <https://www.centromimesis.it/blog/2019/01/05/opera-di-rabelais-michail-bachtin/> (consultato il 17.08.2021).

ne dei beni, sino ad una rigorosa divisione del lavoro, e preconizza l'avvento di rapide macchine volanti, refrigeratori ed altri congegni inauditi per quel periodo storico. In Bacon realismo e utopia sono inseparabili.

Si tratta, in ogni caso, di immaginari luoghi perfetti che l'uomo occidentale porta in sé sotto forma di un archetipo le cui radici sono da ricercare in una mitica età dell'oro, quale paradigma di una possibile armonia tra gli uomini, e di questi con il mondo¹⁷. Modello che è ben osservabile in tutti gli utopisti rinascimentali la cui speranza in un mondo migliore si basa sulla ragione e sulle virtù morali, in quanto qualità capaci di modificare la realtà, superando, quindi, “pur in un mondo e modo fantastici, il concetto antico di fato e quello cristiano di predestinazione, il *nascentes morimur*, in favore di una più libera creazione ed interpretazione dello spazio umano”¹⁸. Si tratta di una corrente di pensiero che continuerà a sussistere anche nel XVII secolo, caricata da una maggiore attenzione nei confronti di un effettivo progresso intellettuale, morale e sociale del popolo con in aggiunta un più o meno dichiarato intento pedagogico. Ci si riferisce qui in particolar modo alla *Repubblica di Oceana* (1656) di James Harrington e a *Le Avventure di Telemaco* (1699) di Fénelon la cui linea di pensiero e le cui fondamenta filosofiche vanno ricercate in alcune opere scritte da Platone. Si tratta del *Timeo* e del *Crizia*, per quanto riguarda il modello insulare, e della *Repubblica*, per l'aspetto socio-economico, caratterizzato dalla comunanza dei beni e da un sostanziale assorbimento dell'individuo nella collettività.

Utopia: tra sogno e realtà

Per quanto riguarda la ricerca delle presunte radici di questo antico sogno dell'Occidente, ci siamo avvalsi in particolar modo di due ricercatori moderni. Il primo, è il sociologo Jean Servier¹⁹ che, nella sua *Storia dell'utopia* (1967)²⁰, è

¹⁷ D. MONDA, *Figure e problemi dell'Utopia* cit.

¹⁸ C. K. LANGFORD, *Le utopie rinascimentali: esempi moderni di polis perfetta*, 2006, p. 10. Disponibile sul sito: <https://escholarship.mcgill>. Le citazioni con indicazione della pagina si riferiscono a questo testo in versione Word a spazio semplice.

¹⁹ Jean Servier è stato un etnologo e storico francese, nato il 2 novembre 1918 a Costantine e morto il primo maggio del 2000. È stato professore di etnologia e sociologia alla facoltà di lettere e scienze umane a Montpellier. Adottando un metodo di etnologia comparata aperto alla storia delle idee, si interessò a molti argomenti, tra cui l'utopia o l'esoterismo, ma anche l'Antichità mediterranea e l'Algeria. Alla fine della sua vita stava lavorando allo studio delle tradizioni orali di Israele. Era anche un esoterista e un massone, membro della Gran Loggia nazionale francese presso la loggia *Les forges d'Hiram*, il titolo di una delle sue opere. Criticando la deriva razionalista e politica della Massoneria francese contemporanea, ha tentato, nel 1973, di rifondare - con l'etnologo Gilbert Durand - una loggia massonica tradizionale, *Les Trois Mortiers de Chambéry*, che era stata nel XVIII secolo una istituzione tipica della Savoia, alla quale era appartenuto Joseph de Maistre (1753-1821). Era anche membro del Consiglio Supremo Martinista, insieme a Robert Amadou e Serge Hutin.

²⁰ J. SERVIER, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, Roma, 2002.

dell'idea che queste vanno cercate nello stretto intreccio esistente fra la civiltà greco-romana e ebraico-cristiana con i diversi movimenti millenaristici che si sono succeduti nella storia dell'Occidente, nei quali è dato osservare come il desiderio del ritorno alla quiete edenica si sia spesso combinato con quello di realizzare sulla terra il bene di tutti, anche a costo di rivoluzioni cruento. Per Servier dunque il “sogno” occidentale, nelle sue molteplici manifestazioni politiche, sociali e religiose, trarrebbe origine da una cultura greco-romana cristianizzata e caratterizzata dalla fede nel progresso e nella propria missione evangelizzatrice²¹. Non ci si dovrebbe, quindi, stupire che utopia sia un termine forgiato dall'umanista e (sottolineiamolo) teologo inglese Thomas More (1478-1535), per denominare il luogo immaginario in cui è ambientato il suo *Libellus de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*²². La ragione della scelta di un'isola sta nel fatto che anche l'Inghilterra è un'isola. Associazione che gli serve tra l'altro per mostrare le ingiustizie vigenti in Inghilterra e in Europa. More così, nel primo libro, descrive la realtà sociale inglese del suo tempo contrapponendola alla società utopiana di cui parla nel secondo libro, mostrando il contrasto tra il male reale e il bene immaginato. Il che avviene anche quando fa un'analisi critica delle leggi, del governo, dell'economia e dei costumi delle nazioni europee, soprattutto dell'Inghilterra, giudicando con severità il codice penale, l'ineguale partecipazione al lavoro produttivo, la conversione, da parte dei proprietari, delle terre agricole a pastorizia per la produzione della lana, che inevitabilmente porta miseria e fame tra i contadini, spingendoli alla criminalità per sopravvivere. Questo ritratto infernale e realista del mondo europeo e inglese a More fa da cornice alla descrizione della società ideale degli Utopiani. Egli, quindi, usa il termine *ou*=non *topos*=luogo, per indicare uno stato ideale inesistente ma che può servire da modello, in rapporto a una situazione irrazionale e caotica quale quella dell'Europa del '500, al tempo della Riforma, per costruire una società migliore più a misura d'uomo.

Il carattere ambiguo della parola utopia è particolarmente visibile in una sestina aggiunta all'edizione di Basilea²³ e firmata da un “poeta laureato, nipote di Itlodeo per parte di sorella”²⁴, dal nome fittizio di Anemolio, e che probabilmente non è altro che lo stesso More: “Gli antichi mi chiamarono Utopia per il mio isolamento; adesso sono emula della repubblica di Platone, e forse la supero (infatti ciò che quella a parole ha tratteggiato, io sola lo attuo con le persone, i beni, le ottime leggi), sicché a buon diritto merito di esser chiamata Eutopia”²⁵. Questo fa sì che il concetto allo stesso tempo sintetizzi sia il carattere di creazione fittizia e di chi-

²¹ *Ivi*.

²² T. MORE, *Utopia*. L'edizione elettronica dell'*Utopia* che riproduce l'edizione del 1901 è disponibile sul sito: <http://www.gutenberg.netidirs/etextOO/utopilO.txt>.

²³ T. MORE, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utópia*, Torino, 1971.

²⁴ *Ivi*, p. 49.

²⁵ *Ibidem*.

mera, sia la descrizione della felicità di uno Stato modello²⁶, tanto che “in tal senso le utopie del Rinascimento rivelano anche due differenti visioni: una innovatrice, se paragonata alla realtà dell'epoca, e un'altra, post-tridentina, orientata verso un ritorno ai valori più tradizionali”²⁷. Il che ci indica che le utopie moderne, a differenza di quelle antiche, sono decisamente di tipo progressista e riguardanti luoghi dove fiorisce una società razionale, ragionevole e felice. Dev'essere comunque chiaro che si tratta di un genere letterario il cui scopo era prevalentemente quello di far risaltare, per contrasto, la miseria e l'angustia della realtà presente. E l'*Utopia* di T. More ne è un esempio lampante²⁸.

Quindi, in definitiva l'utopia non è altro che la descrizione di una società inventata, con intenti a volte escapisti (come in More, Campanella e in Doni), a volte ideologici, per tramite di un codice di istruzioni atto a correggere una società corrotta (come in Patrizi, in Agostini e in Zuccolo).

Il territorio europeo che è stato maggiormente “colpito” da questo genere letterario è certamente la penisola italiana del XVI e dell'inizio del XVII secolo. La ragione dell'espansione italiana di questo genere letterario - ispirato alla *Repubblica* di Platone e iniziato in Inghilterra con l'opera *Utopia* di Thomas More, che ne è l'archetipo del genere utopico moderno - è da ricercare nella complessa problematica socio-politica che stava attraversando la penisola italiana di quel tempo. Quello che li accomuna all'*Utopia* di More è la ricerca di un miglioramento di tipo morale, politico, sociale o/e individuale, tendente ad un'elevazione religiosa, ad un miglioramento materiale, e ad un'auspicabile combinazione di questi due aspetti in quanto il miglioramento materiale e la giustizia tra i suoi membri ne sono il denominatore comune. Per rendersene conto basterà addentrarsi un po' nell'isola Utopia, raggiunta nel suo viaggio dal protagonista Raffaele (Raphael Hythloday) che così la descrive:

è un “mondo nuovo” ove la felicità deriva soprattutto dall'assenza della proprietà privata e del danaro. In quella terra favolosa di uomini uguali, tutti quanti lavorano e la fatica risulta perciò meno onerosa e frustrante; le cariche politiche e amministrative, inoltre, sono tutte elettive. Pare indubbio che il forte legame sociale che esiste fra gli Utopiani venga de facto quasi a sostituire il potere politico²⁹.

Si tratta di un influsso millenarista che trova la sua conferma nel teologo ed eretico antitrinitario Fausto Socino (1539-1604)³⁰, autore del *Catechismo Racoviano* e fautore di una società d'ispirazione evangelica, senza privilegi, che consente la

²⁶ M. RÓTH, *La città felice di Francesco Patrizi da Cherso e le utopie del Cinquecento e del Seicento*, vedi su: <http://doktori.bibl.u-szeged.hu>, pp. 36-37 (consultato il 17.07.2020).

²⁷ C. K. LANGFORD, *Le utopie rinascimentali* cit., p. 6.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ T. MORE, *Utopia* cit.

³⁰ Per maggiori informazioni vedi: <https://www.treccani.it/enciclopedia/lelio-e-fausto-socini/>.

realizzazione di una maggiore spiritualità fra gli uomini, anche se egli non giungerà mai a proporre un ordinamento socio-politico egualitario simile a quello dell'anabattismo tedesco. In effetti Socino non condivide nessuna posizione estremista: né il comunismo, né il rifiuto totale e assoluto di collaborare con l'autorità politica. Quello che propugna è soltanto una sorta di resistenza passiva nei casi in cui sia davvero minacciata la sostanza e la libertà della sua religione. Quella di Socino a Racow (città polacca fondata nel 1569 da Jean Sieninski, ove affluirono numerosi gli antitrinitari) è un'esperienza umanistica – nella sua concezione religiosa antropocentrica – che si è cercato di realizzare in un lembo dimenticato d'Europa³¹.

Anche l'utopia più menzionata dopo quella di More, la *La Città del Sole* - scritta in italiano e pubblicata nel 1602 e poi tradotta in latino e pubblicata a Francoforte nel 1623³² - di Tommaso Campanella (1568-1639) è stata “costruita”, ovvero immaginata, per redimere i mali del mondo del suo tempo e in quanto tale si configura come una Repubblica ove tutto è messo in comune e non esiste proprietà privata. Anche se, a ben guardare, il sistema istituzionale vigente si presenta sotto forma di una “monocrazia”, in quanto governata dall'Uno, o Sole, o Metafisico, che ne è capo temporale e spirituale insieme.

Da rilevare che il particolare che caratterizza sia l'Utopia di More che quella di Campanella, ovvero il concetto di isola, non si trova nei trattati rinascimentali italiani come: *Il Mondo savio e pazzo* di Anton Francesco Doni (1552), la *Città felice* di Francesco Patrizi (1553), la *Repubblica immaginaria* di Ludovico Agostini, e *Il Belluzzi* di Ludovico Zuccolo (1620). Si tratta in effetti di utopie post-tridentine (La città del Doni, del Patrizi e dello Zuccolo), contenenti tutte lo stesso aggettivo: “felice”³³, quale motore e scopo degli autori nell'esplicare le loro intenzioni.

Ma perché la felicità? Anzitutto la felicità ha due elementi di base: il raggiungimento del benessere del corpo (scopo naturale) e della serenità dell'anima (scopo spirituale). E, per gli autori chiamati in causa, solo la contemporanea realizzazione di questi due elementi può portare alla felicità. La qual cosa può però realizzarsi solo tramite il benessere materiale (scopo socio-politico ed economico, ovvero sociale) - che si raggiunge con l'assenza di malattie, l'abbondanza del cibo e una minor fatica fisica. Ed è solo tramite tale benessere che, in definitiva, è possibile arrivare alla serenità dell'anima. Ragion per cui gli autori insistono sulla necessità di avere una saggia amministrazione della giustizia e un'equa distribuzione dei diritti e dei doveri di ciascuno. Nelle utopie italiane, anche in quella del

³¹ D. MONDA, *Figure e problemi dell'Utopia* cit.

³² T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Milano, 1962. Il testo elettronico è disponibile sul sito: <http://www.liberliber.it/biblioteca/c/campanella/index.htm>. Le citazioni con indicazione della pagina si riferiscono a questo testo in versione Word a spazio semplice.

³³ Anche se, a dir il vero, il Doni è più preoccupato dalla magnificenza del tempio centrale della città, quale fulcro della vita pubblica, e paragonabile, ma più grande, al Duomo di Firenze che alla felicità dei suoi cittadini.

Campanella, si nota che il modello di felicità che vi si propone, comprese le utopie a carattere religioso e morale post-tridentine, non comprende esplicitamente la beatitudine insegnata da Cristo e dai santi, ma quella terrena. Questo perché il concetto di felicità del Doni, del Patrizi e dello Zuccolo, come pure quello di Agostini, di More e di Campanella, deriva da una nuova organizzazione sociale e non da una aprioristica elevazione in senso religioso dell'individuo e della società stessa³⁴. Sulla loro città-stato San Agostino, con la sua *De civitate Dei/ La Città di Dio*, non ha presa, in quanto possiede un senso e un'espressione nuova, tutta umana e terrena, autonoma rispetto alla religione. Come si è detto, sono altresì ignorate le beatitudini del Cristo annunciate nel Discorso della Montagna. Per loro la felicità è altrove, più materiale e concreta come in Aristotele, anche se meno sublime come in Platone³⁵. E anche se Agostini la sua utopica *Repubblica* la definisce "immaginaria" anziché "felice", sta di fatto che anche per lui gli ideali da perseguire non sono quelli del Vangelo, quanto piuttosto quelli della controriforma. La scelta che egli fa nel denominare la sua città-stato immaginaria, e non felice, sta nel fatto che per lui è necessaria un'equa redistribuzione della ricchezza, in quanto ritiene che la povertà è nemica delle leggi: è la necessità che rende il (buon) cittadino ladro. Da questo ne consegue che è la soddisfazione delle necessità che rende il (buon) cittadino virtuoso. Per lui, quindi, non è la felicità lo scopo, quanto l'abolizione degli eccessi, siano essi riferiti alla povertà o alla ricchezza. Scopo che essendo difficilmente attuabile, risulta dunque "immaginario", perché è difficile credere che una tale Repubblica sia attuabile, e quindi felice³⁶.

Per quanto riguarda gli Utopiani (More) e i Solari (Campanella) questi

provengono da territori o paesi che sono stati invasi e devastati nel passato da un nemico crudele. Fuggendo i massacri, i superstiti hanno trovato rifugio in un'isola unita da un istmo al continente (gli Utopiani) o in un'isola (i Solari). Il primo gesto collettivo degli Utopiani è stato quello di tagliare l'istmo, trasformando il loro nuovo territorio in una vera e propria isola. Per i Solari è quello di costruire delle mura praticamente inespugnabili, perché nell'isola in cui si sono rifugiati esistono altri popoli con i quali la relazione non sarà armoniosa per le stesse ragioni degli Utopiani coi loro vicini. Da questo punto di partenza, gli Utopiani e i Solari creano la loro organizzazione politica, etica, sociale ed economica. La priorità assoluta è data alla creazione di una struttura che garantisca la sicurezza della comunità, attraverso una capacità militare tale da dissuadere i potenziali nemici. Seconda preoccupazione fondamentale è l'educazione dei suoi membri ad essere sempre preparati a far fronte ad ogni avversità improvvisa³⁷.

³⁴ C. K. LANGFORD, *Le utopie rinascimentali* cit., p. 110.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ L. AGOSTINI, *La Repubblica immaginaria*, a cura di Luigi Firpo, Torino, 1957.

³⁷ C. K. LANGFORD, *Le utopie rinascimentali* cit., p. 15.

Quindi, ad esclusione di More e di Campanella, negli altri autori³⁸ non si parla di “isole” ma di territori “isolati” - sia dalla natura, sia dalla difesa protettiva costruita dall'uomo - più o meno collegati al Mare Adriatico, a ridosso di monti protettori o addirittura in cima ad un monte. Si tratta comunque sempre di luoghi circoscritti alla penisola italiana e che sono climaticamente equilibrati: né troppo freddi, né troppo caldi. Un territorio quindi che va a collocarsi tra il freddo Nord e il caldissimo Sud; un luogo pianeggiante e dal clima temperato, propizio a riscaldare e abbonire gli animi più virulenti, rendendoli socievoli e solidali tra loro. Così, per esempio, in Patrizi e in Agostini, il modello territoriale per antonomasia più ideale è certamente la Serenissima repubblica di Venezia, in quanto “la scelta del territorio immaginario è quindi anche un simbolo delle reali simpatie ideologiche, politiche e religiose dell'autore. (...) In definitiva, ogni autore crea un mondo immaginario, in contrasto con l'affannosa realtà terrena, capace di realizzare e sperimentare quanta gli sembra possibile e auspicabile”.³⁹

Le città-stato utopiche del Rinascimento

Tommaso Campanella era un filosofo e teologo appartenente all'ordine dei domenicani, per cui ciò che per lui conta non è solo il concetto di isola; “ma anche il fatto che La Città del Sole⁴⁰ sia costruita sul monte che la leggenda vuole sia il più vicino a quel Paradiso terrestre da cui discesero Adamo ed Eva”⁴¹.

La religione professata dai solari è un deismo privo di dogmi - alla sommità del monte più alto della città si trova un tempio di forma circolare, consacrato al Sole, sulla cui volta sono dipinte le stelle maggiori - con confessione pubblica e cremazione dopo la morte. Al centro della vita pubblica della Città del Sole - su cui non vi è proprietà privata e le donne sono di tutti - è posto il lavoro quale unico fattore di differenziazione dei cittadini in base alle loro capacità⁴² sicché

Il progetto campanelliano appare in bilico tra l'utopico e l'utopistico, in quanto è sì animato da una sincera volontà di render felici gli uomini, ma, di fatto, non viene lasciato quasi nessuno spazio alla libertà dell'autodeterminazione

³⁸ Ci riferiamo qui a *Il Mondo savio e pazzo* (1552) di Francesco Doni, a *La Città felice* (1553) di Francesco Patrizi, a *La Repubblica immaginaria* (1580) di Ludovico Agostini, e a *Il Belluzzi* (1621) di Lodovico Zuccolo.

³⁹ C. K. LANGFORD, *Le utopie rinascimentali* cit., p. 17.

⁴⁰ CAMPANELLA, *La città del Sole* cit.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² C. K. LANGFORD, *Le utopie rinascimentali* cit., p. 17.

individuale⁴³. Cosa che rende l'utopia di Campanella molto meno moderna di quella formulata quasi un secolo prima da un altro teologo Thomas Moro⁴⁴.

È interessante notare che la tolleranza religiosa, quale elemento capace di risolvere le diverse ispirazioni religiose in un'unica religione entro i limiti della ragione, è una peculiarità di quasi tutte le utopie, non solo rinascimentali, come lo è pure l'importanza dell'istruzione e, in particolare, dell'educazione. Quello che invece non troviamo in tutte le utopie e certamente il netto rifiuto di ogni forma di proprietà privata, intesa come inevitabile fonte di dissidi tra gli uomini: non si lavora per accumulare ricchezze, ma per provvedere ai beni necessari alla propria esistenza. Inoltre, va notato che il progetto utopico elaborato da More e riguardante tra l'altro la tolleranza religiosa, sarà ben presto smentito dalla Guerra dei Trent'anni, espressione violenta di un periodo di forti contestazioni religiose e politiche, resta il fatto che siamo in un'epoca in cui brulicavano gli scritti utopici che erano destinati a proseguire anche nel secolo successivo. Ci riferiamo qui in particolare modo a *La Città felice* di Francesco Patrizi (scritta nel 1551 e pubblicata a Venezia nel 1553), a *Il mondo savio e pazzo* (1552) di Antonio Francesco Doni, a *La repubblica immaginaria* (1585) di Ludovico Agostini, a *Christianopolis* (1619) di Johann Valentin Andreae e, ultima ma non ultima, a *Il Porto, ovvero della Repubblica d'Evandria* di Lodovico Zuccolo⁴⁵.

Resta comunque da segnalare il fatto che tutte le Utopie rinascimentali – comprese le opere di Francesco Patrizi, Ludovico Agostini e Ludovico Zuccolo che per certi aspetti differiscono da questa definizione, in quanto più vicine ad un trattato sul modo di organizzare la società nell'assicurare a tutti una decente esistenza che ad un'Utopia – si soffermano sull'elemento religioso. Il presupposto di fondo è che nessuna società civile può funzionare senza mantenere e rafforzare i valori della tradizione cattolica specialmente in un mondo, come quello post-tridentino, tendente a pervertire l'assetto sociale e religioso della tradizione. A conferma delle fondamenta giudeo-cristiane di una terra promessa, certamente

⁴³ Proprio con riferimento alla seconda e più specifica accezione, all'inizio dell'Ottocento in scritti filosofico-politici si diffusero nuovi termini legati al concetto di *utopia*: l'aggettivo *utopico* “che ha i caratteri dell'utopia”; il nome (usato anche come aggettivo) *utopista* “sostenitore, seguace di un'utopia” e poi anche, in generale, “chi ha ideali e progetti irrealizzabili”; l'aggettivo *utopistico* “proprio di un'utopia o degli utopisti” e “che ha le caratteristiche di un'utopia, irrealizzabile”. Le date indicate nel GRADIT sono 1897 per *utopico* (dall'epistolario di Antonio Labriola), 1823 per *utopista* e 1838 per *utopistico* e farebbero pensare che *utopico* sia più recente (il che spiegherebbe la “censura” scolastica segnalata da un lettore, che potrebbe affondare le radici nel purismo tardo-ottocentesco). Ma lo Zingarelli anticipa questa data al 1837, riavvicinando così questo derivato agli altri due.

Vedi per es.: <https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/si-pu%C3%B2-distinguere-utopistico-da-utopico-oppure-%C3%A8-unutopia/2829> (consultato il 17.02.2022).

⁴⁴ *L'Utopia: dagli albori della storia fino ad oggi*, vedi su <http://www.filosofico.net/deutopia.htm> (consultato il 17.10.2020).

⁴⁵ Contenuto nei *Dialoghi utopistici assieme a, L'Aromatario, ovvero della Repubblica d'Utopia e Il Belluzzi, ovvero della Città felice*, del 1625.

le città-stato di More e di Campanella raggiungono l'apice della letteratura utopica del XVI secolo. Si tratta di testi

il cui punto di partenza è l'avvento di una società che si forma in seguito ad una calamità, come l'invasione di un territorio da parte di un nemico con conseguente fuga dei superstiti verso un luogo più sicuro. Dopo l'esodo dalla patria iniziale e l'arrivo in una terra di rifugio, la continuità della società è mantenuta, da una parte, da uno sforzo educativo costante, basato su criteri semplici e chiari, per assicurare una perpetuazione dei suoi valori e delle sue capacità di organizzazione sociale, produttiva e difensiva; dall'altra dal timore costantemente presente, concreto, che governanti di altri popoli le dichiarino guerra, minacciandone quindi la sopravvivenza fisica⁴⁶.

Il che, come già detto, esclude di netto autori quali Patrizi, Agostini e Zuccolo, più che mai preoccupati del conseguente disorientamento morale dovuto, secondo loro, alle innovazioni del Cinquecento. Si tratta di pensatori che, facendo proprio il pensiero ufficiale della chiesa, nei mutamenti religiosi, sociali, economici ed etici del Cinquecento non intravedono un'occasione per ridefinire in modo nuovo le relazioni e i valori tramandati; quanto piuttosto un potere corrosivo che inevitabilmente porta alla rovina la società stessa. In effetti, a ben guardare, sono dei moralisti che accettano il restauro dei principi tradizionali promossi dal Concilio di Trento⁴⁷, aggiungendovi solo dei cambiamenti marginali, anche se di rilievo pratico, nell'organizzazione sociale con l'intento di abolire la povertà.

Un caso a parte è certamente Anton Francesco Doni⁴⁸ il quale, se da una parte abolisce la famiglia e la proprietà che egli considera la causa prima della povertà e dell'ingiustizia, e costruisce una città con al suo centro un tempio dal quale tutto irradia, come in Campanella anche se più simile all'Uno neoplatonico; d'altra parte è molto reticente per quanto riguarda la religione verso la quale non si esprime chiaramente. Secondo lui, ciò che crea la maturità morale dell'individuo non è tanto la religione quanto l'assenza di squilibri sociali, di bisogni per la sopravvivenza, di malattie e di ingiustizie. Condizioni che, sempre secondo il Doni, rende l'uomo spontaneamente sociale, portandolo ad aiutare i più deboli, i malati, il prossimo in

⁴⁶ C K. LANGFORD, *Le utopie rinascimentali* cit., p. 13.

⁴⁷ Il Concilio di Trento fu il XIX concilio ecumenico della Chiesa cattolica, convocato per reagire alla diffusione della riforma protestante in Europa. L'opera svolta dalla Chiesa per porre argine al dilagare della diffusione della dottrina di Martin Lutero produsse la controriforma. Il concilio di Trento si svolse in tre momenti separati dal 1545 al 1563 e, durante le sue sessioni, a Roma si succedettero cinque papi (Paolo III, Giulio III, Marcello II, Paolo IV e Pio IV). Produsse una serie di affermazioni a sostegno della dottrina cattolica che Lutero contestava. Con questo concilio la Chiesa cattolica rispose alle dottrine del calvinismo e del luteranesimo. Per maggiori informazioni vedi: https://www.treccani.it/enciclopedia/controriforma_%28Enciclopedia-Italiana%29/.

⁴⁸ A. F. DONI, *I mondi* (testo parziale che porta il titolo *Il mondo savio e pazzo*), in *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di Carlo Curcio, Bologna, 1941. Il testo elettronico de *Il mondo Savio e Pazzo*, a cura di Benedetto Brugi, è disponibile sul sito: <http://www.paginadelleidee.net/9sociologia/sociologia5.htm>.

generale e rifiutare la guerra. Oltre al tempio ci sono altre similitudini tra la città ideale del Doni, che qui solo nominiamo, e quella di Campanella. Per esempio, oltre all'abolizione della famiglia, della proprietà privata e del denaro, il Doni vi introduce il lavoro breve per tutti, cibo, un abito uniforme per tutti e dottori disponibili gratuitamente per tutti. Il tutto, compreso il tempio al centro della città, ci fa riflettere se anche Campanella non si fosse ispirato a quest'opera per la sua *Città dei Sole*.

In buona sostanza, si tratta di società in cui l'individualismo, caratterizzante il Rinascimento, viene sminuito e sostituito dal tipico uomo medio, privo di tratti caratteristici personali. Tanto che la descrizione minuziosa dello svolgersi del vivere quotidiano in utopia in tale contesto trova appunto la sua ragion d'essere. Esistenza che ha tutte le caratteristiche e peculiarità di un vivere monotono, uggioso, ripetitivo e a volte inquietante. In realtà, la rappresentazione delle condizioni abituali d'esistenza degli abitanti delle società utopiche, unitamente allo spazio in cui si muovono, mira a declinare plasticamente i valori universali incarnati dalla nuova città-stato, rendendoli concretamente operanti e immediatamente percepibili, tramite l'illustrazione delle specie di governo, della tipologia delle leggi adottate ma soprattutto, e più incisivamente, mediante il resoconto minuzioso della fisionomia dell'ambiente cittadino e del vissuto quotidiano.

Tra utopia e ideologia

Riguardo questa tematica sociale noi qui prendiamo l'avvio dal secondo ricercatore moderno, il sociologo Karl Mannheim, che nella sua opera principale, *Ideologia e Utopia* del 1929, analizza in modo critico alcuni concetti destinati ad assumere un particolare rilievo nella sociologia contemporanea. Ci riferiamo qui in particolar modo ai concetti di ideologia e di utopia. Il concetto di ideologia Mannheim lo riprende dal pensiero di Francis Bacon, ovvero dalla sua teoria degli "idoli della coscienza"⁴⁹, per arrivare alla distinzione tra "ideologia particolare" e "ideologia generale". La prima riguarda le "idee" e le "credenze" di un singolo individuo, la seconda è invece riguardante la componente sociale nella produzione delle idee, con riferimento ad un insieme di idee proprie ad un intero gruppo e a un determinato periodo storico.

Per quel che riguarda il concetto di utopia, Mannheim parte dalla teorizzazione propria a Thomas More, ristrutturandone però il significato di fondo. Questo fa sì che se, da un lato, riconferma l'incapacità degli utopisti di diagnosi corrette relativamente al mondo in cui vivono, dall'altro, ritiene che il loro proiettarsi verso situazioni nuove possiede delle valenze positive. Si tratta, spiega Mannheim, di

⁴⁹ Per maggiori informazioni vedi: N. ABBAGNANO, G. FORNERO, *La ricerca del pensiero*, in *Dall'Umanesimo all'empirismo*, vol. II, Torino 2012, pp. 151, 153, 154.

concezioni contenenti una data visione del mondo che sostanzialmente si differenziano da quella ideologica propria alla classe dominante, tesa alla conservazione della realtà esistente, e rappresentante il pensiero delle classi dominati, tese alla trasformazione della realtà⁵⁰.

Quindi, se l'ideologia è un pensiero condizionato da interessi di parte, l'utopia è l'atteggiamento di chi, trovandosi in una posizione subordinata e vedendo solo gli aspetti negativi della realtà circostante, ne richiede il superamento, rendendola incongruente con la realtà stessa in quanto implica delle esperienze in situazioni e luoghi che nella realtà non esistono⁵¹. Se ci si attiene a queste definizioni è possibile osservare una netta differenziazione tra utopia e ideologia, il che ci permette di affermare che *La città felice* di F. Patrizi non è prettamente né un'utopia, in quanto possiede anche delle aspettative ideologiche, ma neanche un'ideologia, perché si esprime per ipotesi.

Per comprendere meglio la questione è doveroso soffermarci sui distinguo che Mannheim fa analizzando le diverse tipologie d'utopie apparse in diversi periodi storici. Attenendosi ai suddetti distinguo differenzia quattro tipi di utopia. La prima forma di mentalità utopica è quella del "millenarismo orgiastico" proprio agli anabattisti e riguardante prevalentemente i livelli inferiori della società. In questo tipo di utopia prevale "la dimensione religiosa, a carattere apocalittico, il vero motore dell'azione. Nel XVI secolo gli strati sociali non hanno ancora una coscienza di classe. La chiave della rivolta non è quindi il rinnovamento dell'organizzazione politica, ma piuttosto il trionfo di una nuova spiritualità, l'instaurazione di uno stato definitivo di perfezione"⁵². La seconda forma riguarda l'idea "umanitarista liberale" che, a differenza della prima, si serve di una misura di lunghezza che non trascende più spiritualmente la condizione umana. La misura in questione è il concetto di idea quale punto di riferimento rispetto al quale la realtà nel suo divenire viene teoricamente valutata. Da specificare che qui non si tratta dell'idea propria al pensiero platonico, che nell'idea vede l'archetipo del mondo concreto, ma dell'idea quale punto di riferimento per la realtà sociale che, se spinta dall'idea di progresso tende a migliorare la realtà sociale facendola convergere con l'idea stessa. Questa tipologia d'utopia umanitarista liberale è propria dell'Illuminismo inglese del XVII secolo che nella Rivoluzione francese del secolo successivo trova la sua continuazione, ma che si può intravedere anche in quello italiano nella persona di Cesare Beccaria e del suo principio di utilitarismo delle leggi introdotto nella sua opera principale *Dei delitti e delle pene*. In sintesi, si tratta di un pensiero sociale che principalmente coinvolge il nascente strato medio della società, "quella che si disciplina attraverso

⁵⁰ Vedi: <https://www.sociologifamosi.it/karl-mannheim/> (consultato il 17.09.2021).

⁵¹ "A state of mind is utopian when it is incongruous with the state of reality within which it occurs". K. MANNEHIN, *Ideology and Utopia*, Londra, 1940, p. 173.

⁵² C. K. LANGFORD, *Le utopie rinascimentali* cit., pp. 23-24.

l'autoformazione e che considera l'etica e la cultura come le sue principali ragioni d'essere"⁵³. La terza forma di mentalità utopica riguarda "l'idea conservatrice", quale visione (utopica) della società che non dà adito ad alcuna miglioria sociale. Il tratto dominante è il controllo pratico della situazione perché il pensiero sociale è composto di elementi abituali e riflessivi che sono immanenti alla realtà, il che non richiede alcun drastico e imperituro cambiamento di fondo. Si tratta, quindi, di una "anti-utopia" o, come la definisce Charles K. Langford, "contro-utopia"⁵⁴. La ragione va cercata nel fatto che nell'utopia conservatrice il contenuto concreto è parte integrante della realtà stessa, quale ordine giusto del mondo che, in quanto tale, in sé contiene i più alti valori e significati dell'utopia. O, come si esprime Mannheim,

il conservatorismo prende coscienza di sé, scoprendo la propria idea utopica, solo come ex post facto. Nell'utopia conservatrice la distanza nel tempo tra l'idea e la realtà è già annullata, l'*hic et nunc* è già stato attuato. Nell'utopia liberale, tale differenza tra l'idea umanitarista e la sua realizzazione è in un futuro approssimativo, che in fondo non si raggiunge mai interamente, in contrasto con l'immediatezza dell'utopia chiliastica per la quale l'*hic et nunc* è ora. L'utopia liberale manca di contenuto concreto nel presente; mentre esso è parte integrante della realtà attuale nella mentalità conservatrice. Ciò che si trova nel momento attuale non è quindi il male: al contrario esso contiene i più alti valori e significati dell'utopia⁵⁵.

Questo perché c'è un accordo tra idea e realtà. Cosa significa? Che la realtà è così com'è, perché dev'essere così com'è. Secondo Mannheim questa tipologia appartiene all'utopia di More e di Campanella, dove il passato determina la realtà attuale, la quale in sé inquadra l'avvenire. Questo fa sì che nella realtà non vi è alcuna dissidenza interna, alcuna incongruenza tra il reale e l'ideale. Anche perché se ci fosse, sarebbe la fine della società così com'è vissuta dai suoi abitanti: l'*hic et nunc* è già stato realizzato siccome

È la lezione del passato, sempre presente, che dà una visione realistica dei rischi sia esterni, sia interni. All'interno, l'abolizione della proprietà privata è vista come la condizione aprioristica della coesione sociale e della comunità di intenti. Rispetto all'esterno il bisogno di essere pronti alla guerra è fondamentale. Solo i modi sono diversi. I Solari, uomini e donne, sono sempre pronti a lottare contro il nemico esterno. Gli Utopiani si servono del commercio con l'esterno per accumulare oro col quale assoldano i mercenari perché combattano alloro posto⁵⁶.

⁵³ *Ivi*, p. 24.

⁵⁴ *Ivi*, p. 25.

⁵⁵ *Ivi*, p. 26.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 27-28.

In definitiva si tratta di visioni della realtà che, se osservate bene, riflettono società conservatrici, arcadiche, positive, globali, espansioniste, piene della fiducia in sé e nate dai successi organizzativi. Le utopie di More e di Campanella ne sono un esempio. Per Mannheim la quarta forma di mentalità utopica è quella socialista e comunista, dove l'elemento utopico prende le sembianze di Giano dai due volti. Per indicare che si ha contemporaneamente a che fare con un compromesso e con una creazione nuova, quale sintesi delle altre forme di utopia. Quello che accomuna il socialismo all'utopia liberale è la fede nella libertà e nell'uguaglianza da conseguire in un prossimo futuro (la famosa "radiosa aurora" comunista). Quello che, invece, li differenzia è che l'idea social-comunista ha pianificato il momento storico della sua realizzazione: l'apogeo del capitalismo; l'utopia liberale invece no⁵⁷.

Secondo questo distinguo Mannheim ritiene che *La città felice* di Francesco Patrizi, *La repubblica immaginaria* di Ludovico Agostini e *Il Belluzzi* di Ludovico Zuccolo, fanno parte del quarto tipo di pensiero utopico, quello socialista. La ragione di tale convincimento è che in questi il *hic et nunc* è sì da ricercarsi nel futuro, ma con una scadenza precisa: la fine della corruzione implementata dalle novità individualiste che l'Umanesimo e il Rinascimento hanno prodotto. Pensiero che fa propria la prospettiva post-tridentina testimone del dissolversi dei valori tradizionali, dovuto dall'allontanamento della società dal rigore morale proprio alla Chiesa di Roma. Educare i giovani ai principi morali e religiosi tradizionali, adottando anche regole monacali, serve quindi per ripristinare gli antichi valori e virtù. In questa tipologia d'utopie l'educazione è il farmaco necessario alla restaurazione morale della tradizione cattolica tramite un'ulteriore chiusura, isolamento e regionalizzazione: mezzi idonei alla realizzazione degli obiettivi tradizionali entro uno spirito difensivo⁵⁸.

Le città utopiche post-tridentine

Ragion per cui *La città felice* di Francesco Patrizi, *La Repubblica immaginaria* di Ludovico Agostini e *Il Belluzzi* di Ludovico Zuccolo, descrivono strutture perfettamente morali. Le loro costruzioni utopiche partono dall'idea, o per meglio dire dalla convinzione, che la società d'allora si era di molto allontanata dalla retta via impregnandosi di ideali umanistici, di sogni riformatori e di fantasiosi racconti di viaggi in terre lontane. Era quindi giunto il tempo di riscoprire i veri valori contenuti nella tradizione dimenticata, che la Chiesa cattolica rappresentava. In quest'idea è da ricercare la necessità, professata da tutti gli autori post-tridentini,

⁵⁷ *Ivi*, p. 26.

⁵⁸ *Ivi*, p. 38.

di tener lontani gli stranieri, fonte di corruzione dei giovani. Inoltre, per creare una società nuovamente omogenea era altresì utile vivere in piccoli centri dove tutti si conoscono e si rispettano, centri da costruire in luoghi per lo più impervi in modo da scoraggiare gli stranieri curiosi a venirci. A ben vedere abbiamo a che fare con una visione dottrinarica e ideologica, incentrata su un preciso programma politico, sociale e religioso, in cui viene descritto nei dettagli quale dev'essere il comportamento individuale e sociale utile al raggiungimento della felicità. Ovviamente il tutto avviene con delle specifiche variazioni tra un'opera e l'altra.

De La Città felice di Francesco Patrizi in particolare

Se ci si sofferma sulla dichiarazione che Platone fa nella *Repubblica*: “Il nostro fine nel fondare lo Stato non è di rendere felice un'unica classe di cittadini, ma che sia felice, quanto più possibile, lo Stato nella sua totalità”⁵⁹, si osserverà che la città-stato di Francesco Patrizi da Cherso si colloca in una posizione diametralmente opposta, in quanto dai caratteri schiettamente aristocratici. Ragion per cui l'opuscolo in questione è stato oggetto di divergenti interpretazioni, al punto che secondo Luigi Firpo

La città felice di Patrizi sottolinea una identità di aspirazioni fra l'oligarchia della polis e quella del dominio veneto [...] Ne riesce una apologia retriva e reazionaria, in cui il più vivo impulso dell'utopismo rinascimentale, la ribellione all'ingiustizia sociale, appare rinnegato brutalmente [dando vita al] carattere composito e nebuloso di questa concezione in cui si mescolano, restando dissociati, motivi pagani e cristiani, naturalismo e misticismo, senso del trascendente e fede esclusiva nella ragione⁶⁰.

In effetti si tratta di un'opera che può essere interpretata in diversi modi al punto che Cesare Vasoli la definirà “uno dei testi più singolari della letteratura politica cinquecentesca”⁶¹ in quanto sfuggente ad ogni classificazione. Anomalia che ha costretto i suoi interpreti ad andare oltre l'interpretazione immediata, per intravedere il contenuto impresso sullo sfondo delle dominanti suggestioni platoniche, ermetiche e cabalistiche di quel periodo, allo scopo di rendere ragione della sua indubbia particolarità. E se Cesare Vasoli ritiene che sia da cercare nella lezione ficiniana la componente essenziale de *La città felice*, Maria Muccillo ne offre invece la seguente visione interpretativa

⁵⁹ Platone, *Repubblica*, (420b).

⁶⁰ L. FIRPO, *Lo stato ideale della Controriforma*. Ludovico Agostini, 1957, pp. 255-256.

⁶¹ C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, cit., p. 1.

Seguendo Aristotele, Patrizi vuole dunque descrivere la città ideale terrena, la quale avrà un senso solo se sarà concepita in una più ampia vicenda cosmica, come strumento che spiani e faciliti il cammino verso “la città ultraterrena”, e il loro rapporto non potrà essere che quello di mezzo e fine. Se si tiene presente questa prospettiva metafisica è forse anche possibile comprendere il significato di un discorso che, a chi voleva considerare quest'opera soltanto come una espressione dell'utopismo politico rinascimentale, doveva sembrare alquanto strano⁶².

Certo è che il Patrizi descrive la sua società ideale snodando l'argomentare su una stringente logica deduttiva, partendo dalla definizione aristotelica della felicità - da lui definita “un'operazione secondo la virtù perfetta, senza impedimento, in vita compiuta” – che lui paragona alla beatitudine di matrice neoplatonica. Si tratta di una felicità consistente nell'unione dell'uomo con il divino, che stabilisce gli aspetti fondamentali secondo i quali la società deve essere articolata per adempiere al suo fine supremo. Ma, se il raggiungimento della beatitudine ne costituisce il sommo bene - tanto per soddisfare le aspettative della chiesa cattolica – per il Patrizi l'obiettivo precipuo dell'azione politica dev'essere innanzitutto la cura della dimensione terrena dell'esistenza umana. Ce lo fa sapere lo stesso autore sin dall'inizio con le seguenti parole

Io mi sono deliberato di voler mostrare, a quelli che averanno occhio e voglia di seguirarmi, la strada, di ritrovare questo rivo [il rivo delle acque sovracelesti, attraverso le quali sgorga l'infinita bontà divina] e di edificarvi una città sopra la quale egli continuamente cada, e delle sue felicissime acque la bagni⁶³.

Questo fa sì che l'attenzione alle condizioni strutturali della città assumano un posto pressoché centrale basato su un certo parallelismo tra la società e il corpo umano⁶⁴. È dalla trattazione dei bisogni dell'anima e del corpo che egli, in definitiva, ricava tutte le caratteristiche della sua città ideale. Dopo aver premurosamente esaminati i vari modi in cui il concetto di bene si modula in relazione alla natura umana, e focalizzata l'attenzione sul bene derivante dall'armonia tra corpo e anima, il filosofo individua come obiettivo primario dell'agire politico la determinazione di quelle condizioni atte ad assicurare la conservazione ed il mantenimento di questo legame, il cui *medium* è rappresentato dallo *spiritus*. Ma poiché, come insegna lo Stagirita, non può dirsi beato colui la cui esistenza risulta prematuramente interrotta, sarà do-

⁶² M. MUCCILLO, *Aristotelismo, platonismo ed ermetismo ne “La città felice” di Francesco Patrizi da Cherso*, in *Utopie per gli anni Ottanta. Studi interdisciplinari sui temi, la storia, i progetti*, Roma, 1986, p. 554.

⁶³ F. PATRIZI, *La Città felice* p. 122.

⁶⁴ C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso* cit., p. 4.

vere dell'organizzazione sociale limitare al massimo una simile eventualità.

Patrizi passa in rassegna i fattori grazie ai quali il principio vitale si mantiene e quelli per i quali esso si distrugge, ambito in cui l'attività politica viene ad essere iscritta. In tale contesto, la sfera della corporeità assume valore primario e la ricerca del suo benessere importanza essenziale. Precise prescrizioni riguardanti il sito, la varietà dei cibi, lo svolgersi dell'attività commerciale, caratterizzano le pagine della *Città felice*. Ma ciò che importa qui rilevare è come dalla constatazione dei bisogni della società - non solo primari, ma anche quelli inerenti al lusso, e questo in contrasto con quanto accade nelle altre utopie dove i mestieri finalizzati al soddisfacimento di beni superflui sono banditi⁶⁵ - Patrizi deduce quasi necessariamente l'esistenza di classi ad essi preposte, dando vita alla temperie nettamente aristocratica che contraddistingue la sua città ideale tanto che “abbia dunque da mangiare e da bere la città se desidera vivere ed essere beata [...] s'appresenta quivi la necessità de' contadini, e de' pastori, dell'agricoltura, e dell'armamentaria”⁶⁶. E poiché simili compiti risultano faticosi e pieni di affanni, è indispensabile che gli uomini che vi presiedono, oltre ad essere robusti, siano timidi, di vile animo, servi “per natura” e privi di legami emotivi, affinché non ardiscono ribellarsi. È interessante e incomprensibile questo disprezzo del lavoro agricolo mostrato dal Patrizi, anche perché le utopie di More e di Campanella la tengono in gran considerazione e nelle quali utopie, nel quadro di una decisa rivalutazione del lavoro manuale, di contro alla concezione all'epoca imperante, è stabilito che all'agricoltura si debbano applicare tutti i cittadini. “C'è un mestiere – dirà a tal proposito More - comune a tutti, uomini e donne, ed è l'agricoltura, cui nessuno si può sottrarre [...] L'agricoltura è comune a tutti, mentre noi ora la confiniamo in mano a poca gente e disprezzata”⁶⁷. Da parte sua così si esprimerà il Campanella: “L'agricoltura è in gran stima”⁶⁸. Per cui ne consegue, che, insieme all'arte militare e alla pastorizia, anche l'agricoltura deve essere praticata da ciascun abitante. Secondo Vasoli, sulla “condizione sociale e sul destino di questi uomini il Patrizi non ha dubbi e quanto scrive riflette, nel modo più crudo, la mentalità non solo del patrizio, ma del cittadino del tempo, il brutale disprezzo del villico, considerato quasi un non uomo”⁶⁹. Da parte sua, Paola Maria Arcari ritiene che vi sia

⁶⁵ A tale proposito T. More così si esprimerà: “I mestieri vanno appresi per soddisfare le necessità, non il lusso”. Vedi in: T. MORE, *Utopia* cit., p. 185.

⁶⁶ F. PATRIZI, *La Città felice*, cit., p. 125.

⁶⁷ T. MORE, *Utopia* cit., p. 183.

⁶⁸ T. CAMPANELLA, *La città del Sole* cit., p. 85.

⁶⁹ C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso* cit., p. 8.

qui una coincidenza fra l'ideale classico e la realtà della vita cittadina cui il Patrizi assisteva. Venezia col suo regime oligarchico, con l'evoluzione dello spirito delle più nobili famiglie dall'ardente sete di guadagni e di conquiste alle più raffinate distrazioni dell'arte e della filosofia doveva essere sembrata al Patrizi quasi un modello realizzato di repubblica platonica [...] È il mondo che egli conosce ed apprezza, è quello in onore del quale gli pare giusto e bello – sulla scorta dei greci divini – che sia fabbricato tutto l'universo⁷⁰.

E, per il Patrizi, collegate a queste attività ci sono altresì anche quelle che ad esse conseguono in ordine all'elaborazione delle materie prime e alla creazione di strumenti: “ci si fa innanzi una turba di molinai, di frangiceci, di pistori, di fornai [...] di picchiapietre, di muratori, di legnaiuoli”⁷¹.

Il medesimo andamento lo troviamo allorché l'autore tratta del sito più propizio alla costruzione della città. A tale proposito così si esprimerà:

Ci faremo, adunque, incontro in universale, tra 'l freddo e il caldo, se fonderemo la nostra città in luogo, dove niuna di queste due qualità sia prepotente ed eccessiva, ma tenghi tra ambedue mezzano temperamento [...] sia in parte edificata sopra colle rilevato, perché sia più esposto all'aure, e, per non spettare nel medesimo luogo il freddo della vernata che in tai luoghi suole essere più fiero, sia ancora in parte posta nel piano, dove la freddura non può avere così gran forza⁷².

Dopo di che ne segue l'istituzione di una vasta gamma di professioni finalizzate alla creazione di vesti e alla costruzione di edifici che siano adeguati a riparare il corpo sia dal caldo che dal freddo. Ed infine, per sopperire al bisogno di denaro di cui l'organismo sociale necessita, il Patrizi ritiene sia “bene che nella città ci siano delle persone, che si diano all'esercizio del traficcare e del mercatantare per il privato, e che da questo il pubblico, con gabelle e con le giuste esazioni, si accresca in dinari, per potersi poi a bisogni mantenere nelle spese”⁷³. Moltitudine di persone che, per il Patrizi, ha lo scopo di “spianare” la strada a chi è destinato ad assumersi i privilegi della divina bontà. Quindi, per quel che riguarda la composizione della città, egli ritiene che

da tutto 'l precedente discorso facilmente si può sottrarre, che alla costituzione di una città beata, sei maniere d'uomini si ricerchino. E prima i contadini [...] I secondi sono gli artefici [...] I terzi sono i mercatanti [...] Appresso a questi sono i guerrieri, che nei pericoli, con la vita propria, guardano la vita di tutti gli

⁷⁰ P. M. ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, 1935, pp. 93-94.

⁷¹ F. PATRIZI, *La Città felice* cit., pp. 125-126.

⁷² *Ivi*, pp. 126- 127.

⁷³ *Ivi*, p. 133.

altri. E dopo loro sono i magistrati ed i guidatori di così numerosa moltitudine caminante verso le felici acque del gorgo. Nel sesto luogo sono i sacerdoti, i quali con le loro orazioni adoperano, che col favore e con la grazia divina esca questo popolo della solitudine e del deserto, e pervenga alla terra, piena di quell'acque che sono [...] saporite e soavi⁷⁴.

Ebbene, di questo schema occorre rilevare quanto segue. Se l'obiettivo primario dell'istituzione della vita cittadina è il raggiungimento della felicità secondo la concettualizzazione fornita da Aristotele, forse che tutte le suddette classi vi perverranno? La risposta è già insita nella definizione stessa della felicità che per sua natura non può ammettere che della sua idea partecipino quanti, per condizioni di vita, risultino privi dei mezzi richiesti per accedervi, ossia un'esistenza libera da preoccupazioni materiali è volta all'esercizio delle più elevate virtù spirituali. È appunto questo il motivo per cui la città, nella visuale di Francesco Patrizi, non può che essere dicotomicamente caratterizzata: gli agi ai ricchi, le fatiche ai poveri. O, secondo le ciniche parole dell'autore: "le preminenze, gli agi, le comodità saranno tutte loro [delle ultime tre classi] e le fatiche saranno tutte degli altri"⁷⁵. Infatti, Patrizi specifica "che l'ordine de' contadini, degli artigiani e de' mercatanti non possendo per le predette ragione esser beati, non intreranno in parte della città beata; e per conseguente non goderanno di tutti i privilegi di lei; e per ciò non saranno da chiamar cittadini"⁷⁶. O con parole più semplici: esclusi contadini, artigiani e mercanti dalla gestione della cosa pubblica, soltanto coloro a cui è concesso di prender parte agli onori e all'amministrazione del governo possono essere considerati dei veri cittadini. In quanto, specifica Patrizi, "essendo loro amministrare le cose necessarie dalli tre ordini antedetti, sì, che con la mente quieta e senza ansietà di procacciarsi il vitto, possono donare tutto l'animo alle virtù e civili e contemplative"⁷⁷.

Quali prerogative caratterizzeranno il ceto dominante, composto di guerrieri, magistrati e sacerdoti? In un orizzonte così strutturato, sulla figura dei sacerdoti sembra gravare, per così dire, un'ardua responsabilità ermeneutica, anche perché Patrizi, dopo aver ribadito il carattere innato del sentimento religioso, dichiara che "però bisogna che a soddisfazione de tutti gli animi de' cittadini ci sieno nella città persone che insegnino le leggi divine, trattino i misteri e con i sacrifici ne facciano benigni e placabili gli Dei. E perciò sieno dal publico edificati templi e chiese, dove il culto a Dio si possa rendere"⁷⁸. In effetti la dimensione religiosa a cui allude

⁷⁴ *Ivi*, p. 134.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 135-36.

⁷⁶ *Ivi*, p. 135.

⁷⁷ *Ivi*, p. 135.

⁷⁸ *Ivi*, p. 134.

presenta caratteri vaghi e generici, difficilmente riconducibili a qualsiasi tipo di religiosità, sia naturale che positiva. Tanto che il Vasoli pensa che l'utopia patriziana sia un'operetta alquanto singolare⁷⁹, in quanto d'ispirazione ficiniana. Il che è ben visibile dal ruolo che hanno i sacerdoti che, sempre secondo il Vasoli, sono la chiave di lettura dell'intero scritto. In effetti si tratta di sapienti che, in quanto uomini sacri preposti alla celebrazione dei misteri, non possono non situarsi, in linea con la tradizione ermetico-egizia, al vertice dell'organizzazione politica, in virtù della superiore verità di cui essi costituiscono gli unici depositari. In quanto

Se lo si legge in questa prospettiva, il libretto del Patrizi suggerisce, in modo abbastanza trasparente, che la società degli uomini non può avere altro scopo che la conoscenza del divino, proposta da una *ireligio philosophica* del tutto estranea a quella delle chiese e istituzioni ufficiali; e che agli intellettuali portatori di questa verità spetta anche il compito di organizzare la "città" in modo che essa serva unicamente alle finalità che solo essi sanno e possono perseguire⁸⁰.

Da dire che anche la Muccillo ritiene che l'utopia patriziana vada intesa più come trattazione filosofica che come speculazione politica. Il Patrizi, da buon sostenitore della struttura socio-politica della Serenissima, in opposizione alla rigida spartizione operata nei riguardi dei membri più umili della società, propone un clima di uguaglianza nei riguardi dei notabili. Questo perché, secondo lui, un'equanime spartizione dei possessi e delle cariche pubbliche annullerà ogni possibile causa di dissenso, di invidia o di divergenza portando alla "costruzione" di un comune senso di amicizia, essenziale per la conservazione sia del singolo che dell'intera comunità. Non a caso il Patrizi decreta che, nel comune intento di coinvolgere tutti i cittadini nella difesa dell'agglomerato urbano, ciascuno si veda assegnato quale proprietà parte del territorio situato ai confini e parte all'interno, perché non sorga la tentazione di accordarsi col nemico, essendo stata resa uniforme la distribuzione topografica e pertanto "non ci saranno adunque nella città nostra private nemicizie se tra' cittadini ci regnerà amore; e l'amore non si genera se non verso la cosa conosciuta"⁸¹. Perciò, avendo avuto cura di istituire una società di ridotte dimensioni – dove sia possibile la realizzazione della mutua conoscenza tra i cittadini distinti in casate, il filosofo istriano dispone che siano stabiliti periodicamente dei pubblici conviti, atti a favorire il sorgere di un diffuso sentimento di amore e di appartenenza alla città.

Orchestrata la collettività come un organismo finalizzato al conseguimento della beatitudine, ed essendo stato previamente assicurato il soddisfacimento di

⁷⁹ C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso* cit., p. 19.

⁸⁰ *Ivi*, p. 18.

⁸¹ F. PATRIZI, *La Città felice* cit., p. 129.

qualsiasi istanza di natura materiale, ciò che si richiede al cittadino è che sia ornato di eccellenti virtù morali e intellettuali. Sarà compito quindi del legislatore promuoverne lo sviluppo. Ma visto che “l'latore delle leggi, in quanto può, abbia, in prima, cura del corpo de' suoi cittadini, e poi dell'anima”⁸², ci devono essere delle precise prescrizioni riguardanti la generazione e l'educazione come, ad esempio, il divieto di pitture lascive, la proibizione di ascoltare commedie. Queste vanno controbilanciate da un sano esercizio fisico, dall'apprendimento di materie quali la grammatica, la pittura, la musica e, infine, dallo studio della filosofia quale modello pedagogico ideale per la felicità della città-stato proposta dal chersino. Appurato, in fine, che sia nella felicità speculativa da cercarsi lo scopo ultimo cui il corpo sociale è ordinato, questo non potrà che configurarsi come funzionale all'unica beatitudine possibile, ossia quella riservata ai sapienti. Una visione della società quale organismo che di molto si differenzia dalla metafora organicistica della società propria all'utopia campanelliana, ove è attribuita pari dignità a tutti i membri della sua città-stato “onde nullo reputa viltà lo servire in mensa, in cucina o altrove, ma lo chiamano imparare; e dicono che così è onore al piede camminare, come all'occhio guardare; onde chi è deputato a qualche officio, lo fa come cosa onoratissima, e non tengono schiavi, perché essi bastano a se stessi, anzi soverchiano”⁸³.

Francesco Patrizi e gli altri

Per Francesco Patrizi de *La città felice*, la comunità può raggiungere l'ideale solo educando i giovani alle virtù morali. Per quel che riguarda le rivolte e i tumulti sociali, è bene che la gente viva in piccole città, dove tutti si conoscono e si rispettano, favorendo così la buona armonia tra i suoi abitanti la cui fraternità viene catalizzata dalla presenza di piazze che, come nell'antica Atene (agorà⁸⁴) favoriscono gli incontri e le feste programmate dall'autorità centrale. Ed essa va costruita in luoghi dal clima temperato, come Verona e Atene, perché anche questo favorisce l'armonia tra le genti. Va inoltre costruita in parte su una collina e in parte in pianura dove il freddo dell'inverno è meno intenso, ovvero in un posto che non sia né troppo a nord né troppo a sud in quanto luoghi nei quali prevalgono eccessi di freddo e di caldo. La difesa dal nemico esterno implica che la proprietà privata del singolo sia divisa, nel senso che metà si debba trovare entro le mura e metà al di fuori di esse, il che fa sì che tutti i cittadini si sentano motivati a difendere l'in-

⁸² *Ivi*, p. 138.

⁸³ T. CAMPANELLA, *La città del Sole* cit., p. 76.

⁸⁴ Si trattava della piazza centrale della polis greca, dove si svolgeva la vita politica e commerciale della città. Per saperne di più: <https://www.treccani.it/enciclopedia/agora/>.

sieme del territorio, il quale non dev'essere troppo generoso di acqua e pascoli, in modo d'essere al contempo inospitale a un grosso esercito che volesse assediare a lungo la città.

Il Patrizi, nel citare città quali Atene e Verona, non si rifà solo al mondo classico, ma altresì allo spirito rinascimentale di Vitruvio e delle opere degli architetti di quel tempo. La citazione di Verona gli serve per indicare la Repubblica di Venezia quale suo modello di base. Per Patrizi, la Repubblica di Venezia rappresenta un esempio straordinariamente riuscito di governo saggio, lungimirante e attento allo sviluppo dei suoi territori. In effetti, a metà del XVI secolo Venezia era una grandissima potenza: aveva saputo riprendere possesso della terraferma, acquisita dopo aver sconfitto la Repubblica di Genova nel 1379 e persa nel 1509 dopo le sconfitte subite da parte della Lega di Cambrais. In pochi decenni era diventata non solo il più grande porto, ma anche la prima potenza mercantile d'Europa, oltre ad essere stata una temibile potenza terrestre, con una popolazione superiore ai 150.000 abitanti solo a Venezia e con un vasto territorio alle spalle, che includeva diverse località industriali, ricche e amministrare con grande attenzione e saggezza, oligarchicamente cosciente della necessità strategica che il suo retroterra agricolo ed economico le fosse sempre fedele⁸⁵. Ragion per cui la Serenissima era, e questo non solo per il Patrizi, la realizzazione del mondo classico e dell'arcadia allo stesso tempo. Se la polis greca, in particolar modo Atene, era il suo modello filosofico ideale, il modello esistente a cui il Patrizi effettivamente si ispirò nello scrivere *La (sua) città felice*, era di certo Venezia che ammirava e della quale era un devoto cittadino⁸⁶. Oltre alla Repubblica di San Marco, quello che accomuna le città-stato ideali di Agostini e di Patrizi è l'accentuata simmetria, tra ordine fisico e sfera etico-sociale. Questa preoccupazione di estendere indiscriminatamente agi e condizioni di vita salubri è da ricercarsi nella convinzione che questi sono i presupposti necessari per promuovere costumi probi e virtuosi. A dire il vero si tratta di una convinzione che ritroviamo anche nelle città-stato di Campanella e di Zuccolo. Per quanto riguarda la città campanelliana, basterà far presente il fatto che l'intero organismo solare è strutturato in maniera tale da favorire, sulla scia degli insegnamenti ficiniani del *De vita coelitus comparanda*, il rapporto osmotico con la vita stessa nell'universo, le cui forze benefiche la città, mediante la propria configurazione, cerca di captare ed utilizzare. Da parte sua, Zuccolo, in linea con la dottrina dello *spiritus* imperante nel Rinascimento, ribadisce lo stretto collegamento tra la sanità dell'ambiente e la formazione di spiriti "puri e sinceri". Pertanto, se nella *Repubblica di Evandria* viene esaltata la fertilità del suolo, l'abbondanza di acque e il clima temperato caratterizzanti il territorio nel quale sorge la città-stato,

⁸⁵ Si trattava di Verona, Padova, Vicenza, Treviso, Udine e del Polesine.

⁸⁶ C. K. LANGFORD, *Le utopie rinascimentali* cit., pp. 7-72.

nel *Belluzzi* ci si sofferma ad elencare cibi e bevande particolarmente salutari per la conservazione dello spirito, quale elemento intermedio tra la mente e la corporeità.

Come il Patrizi, anche l'Agostini, nel costruire la sua città-stato utopica, *La repubblica immaginaria*, predilige la costa adriatica a quella tirrenica. In primo luogo perché il clima è più temperato e più uniforme; in secondo luogo perché anche la (sua) città-stato, ad esempio di Venezia, deve non solo disporre di un territorio circostante fertile per la produzione agricola, ma anche di un libero accesso al mare per via degli scambi commerciali⁸⁷. Agostini si differenzia però dal Patrizi per il fatto che ritiene sia necessario costruire la città-stato in luoghi poveri di sorgenti d'acqua, di modo che al di fuori dalle mura fortificate non vi siano altri corsi d'acqua, "capaci di abbeverare i soldati e i cavalli del nemico e quindi permettere a quest'ultimo di prolungare all'infinito l'assedio"⁸⁸.

Come già detto, diversa è invece la posizione di Zuccolo che, quale esempio di realtà sociale, non prende la Serenissima ma la Repubblica di San Marino, "vecchia già di quasi mille anni quando il resto dell'Europa sogna ancora organizzazioni sociali e politiche irrealistiche, alla ricerca della giustizia e della felicità"⁸⁹. La Repubblica di San Marino gli si presenta come modello da seguire anche per quanto riguarda la stabilità e la felicità il cui segreto, specialmente per la stabilità sociale, va ricercato nell'inevitabile isolamento della Repubblica. E, ripeto, la Repubblica di San Marino, per lui ne è un esempio. Ma questo non basta. Nel *Belluzzi* Zuccolo, oltre a proporre l'isolamento dei giovani dalle città, con le conseguenti scarse velleità intellettuali della popolazione, ritiene che questa dev'essere piccola e scarna di novità, per non attirare l'attenzione degli stranieri con i quali si ha necessità di fare affari. Ragion per cui egli è propenso a proibire l'accesso a quegli stranieri che si mostrano curiosi più del dovuto, perché potrebbero incuriosire e corrompere i giovani anche con la loro sola presenza. Il modo migliore è quindi quello di scegliere un territorio di difficile accesso, presumibilmente in cima ad un'impervia montagna, a mo' della Repubblica di San Marino. Inoltre, la natura aspra ed impervia del territorio, sempre secondo Zuccolo, forgia i giovani al lavoro, alla cooperazione e li tiene lontani dalle città e dagli estranei che fanno visita al territorio.

Quello che accomuna questi tre autori, qui brevemente presi in esame, è certamente l'idea che la sicurezza nell'avvenire delle società utopiche sia possibile mantenerla prevalentemente con un'adeguata educazione e con una preparazione militare che, se ben dirette, sono un punto d'appoggio anche alla politica d'allargamento dei propri orizzonti d'attività tramite gli scambi commerciali con altri

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ivi*, p. 62.

⁸⁹ *Ivi*, p. 103.

paesi, in quanto si tratta di forgiare persone sicure in sé stesse e propense al bene comune. Il che, ovviamente, va regolato dall'amministrazione statale che non deve mai prescindere da un'acuta diffidenza, quasi elevata a fobia, dello straniero che, per le società utopiche post-tridentine – e in particolar modo per quelle del Patrizi, dell'Agostini, dello Zuccolo – viene visto per sua diversità recepita come un pericoloso potenziale corruttore della società che a sua volta la spinge ad isolarsi da essi e a chiudersi in una perenne autarchia. Ne consegue l'aspetto xenofobo proprio della *Repubblica immaginaria* di Agostini e della *Città felice* di Patrizi, quale aspetto di esclusività rispetto ai forestieri, e di uniformità all'interno della collettività, che, in qualche modo, evoca il concetto biblico del “popolo eletto”. In effetti anche la società utopica post-tridentina è eccezionalmente distinta dalle altre grazie alle sue virtù, a differenza invece della “società dei Solari e degli Utopici, forti della loro autonomia di pensiero e delle loro capacità, non temono contaminazioni ideologiche di estranei e quindi non disdegnano la relazione con altri paesi e la visita dei loro cittadini”⁹⁰.

Da parte sua, Ludovico Agostini ne *La repubblica immaginaria*, ritiene che la felicità sia il prodotto dell'applicazione di leggi uguali per tutti e regolate da norme monacali che si esplicano sottoforma di pasti frugali, del sonno di sette ore per notte, dal letto volutamente scomodo e dal lavoro obbligatorio per tutti, e, trattandosi di una società basata prevalentemente sull'agricoltura, Agostini propone che gli appezzamenti di terra in possesso dei cittadini siano regolati da norme restrittive: il terreno dev'essere della grandezza necessaria a permettere l'autosufficienza della società.

In effetti si tratta di norme comportamentali che per Zuccolo, Patrizi e Agostini, hanno lo scopo primario di modellare l'anima degli individui rendendola bella. Ovviamente qui si tratta della bellezza interiore da accrescere con la preghiera, insegnata dalla Chiesa cattolica, e da uno stile di vita austero. Non vi è quindi spazio per il bello dell'arte, se non come esaltazione della gloria di Dio, secondo i precetti ecclesiastici⁹¹.

Visto il rapporto austero che questi mostrano verso l'arte ne consegue che anche sentimenti esistenzialmente importanti, quale l'amore, vengano prevalentemente ed educatamente direzionati verso il bene comune proprio alla patria e, per il Patrizi de *La città felice*, anche verso la proprietà privata. Per Patrizi la proprietà privata è uno stimolo che porta i cittadini ad unirsi nella difesa del territorio, sia interno che esterno, della propria città, specialmente se con l'educazione si fa perno

⁹⁰ *Ivi*, p. 92.

⁹¹ Anche se tra le sue opere troviamo una intitolata *Della poetica di Francesco Patrizi la Deca Istoriale*, nella quale “con diletteuole antica nouità, oltre a poeti e lor poemi innumerabili, che ui si contano, si fan palesi tutte le cose compagne e seguaci dell'antiche poesie”. Vedi: F. PATRIZI, *Della poetica*, Bologna, 1971; oppure su: https://books.google.it/books?id=xkwTAAAAQAAJ&printsec=titlepage&source=gbs_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

sulla fratellanza, intesa quale amore per i vicini, che va diligentemente coltivata, affinché non vi siano dei dissensi che potrebbero minare l'unità della città. Mossa educativa che cattura anche Ludovico Agostini il quale, ne *La repubblica immaginaria*, non lascia alcuno spazio all'amore personale che indirizza invece verso il patriottismo sociale. E questo anche se la sua città-stato non si basa proprio su una forma di uguaglianza, in quanto divisa in una parte servile e in una agiata. Fatto questo che, secondo Agostini, non impedisce comunque che tutti i suoi cittadini tendano alla felicità creata da un'educazione cittadina che nella virtù trova la sua ragione d'essere. Come si è visto, questo anche perché le utopie post-tridentine rappresentano una reazione all'individualismo delle società rinascimentali che, a prima vista, appaiono più preoccupate dei mezzi che dei fini. Ecco spiegata la ragione del tratto comune più evidente in tutte le utopie rinascimentali: l'educazione, quale principio *sine qua non* per la continuità dell'ideale che si ritrova in tutte le opere del XVI secolo dedicate alla definizione di società immaginarie.

Quindi, scopo delle teorizzate città-stato ideali post-tridentine non è più rappresentato, come per il pensiero teologico medioevale, da una comunità ideale proiettata in paradiso o in un mondo mistico e filosofico, come nel *De Civitate Dei* di Augustinus Hipponensis che, nella sua forma di città ideale, non si muove semplicemente all'interno della storia, ma aleggia dentro il processo storico sotto forma di città eterna, che "risplende unicamente sui buoni", dove regna la vera felicità e la giustizia. Sostanzialmente il *De Civitate Dei* si propone di illustrare la storia del mondo da un punto di vista cristiano. La storia della caduta dell'uomo trova un punto di svolta nella venuta di Cristo, unica possibilità di salvezza per tutto il genere umano. Quindi, in questa visione pre-tridentina, storia del mondo e storia dell'uomo si intersecano: le due *civitates*, sulla terra, non possono essere semplicemente identificate con la chiesa e lo stato. E, come nella società stato e chiesa convivono, anche nell'uomo le due città convivono, alternando il sopravvento dell'una sull'altra. All'uomo spetta però l'arbitrio di una scelta consapevole, perché alla fine dei tempi, afferma Aureli Augustini, la separazione tra *civitas Dei* e *civitas diaboli* sarà definitiva. Da una parte ci saranno i beati, e dall'altra i dannati. Questa concezione cambia drasticamente in seguito alla scoperta del Nuovo Mondo dando un impulso decisivo al pensiero utopico, ma altrettanto importante è altresì il desiderio di sostituire sistemi filosofici e religiosi medievali con altri completamente nuovi e sconosciuti. Quindi, per le utopie rinascimentali lo scopo non è più la beatitudine, quanto il raggiungimento della felicità dei suoi abitanti per il tramite di una giusta ed equa educazione. Il che non esclude la religione, che troviamo sia alla base del Patrizi, sia dell'Agostini, un po' meno però in Zuccolo, necessaria ad insegnare l'uso corretto delle virtù che portano alla felicità, perché diversamente non è possibile parlare veramente di felicità. D'altra parte, però, le utopie post-tridentine non sono altro che l'espressione del bisogno di restaurazio-

ne dell'ordine e del costume che pian piano si sta sgretolando sotto l'influsso di quelle nuove idee e di quelle nuove scoperte che la scoperta del Nuovo Mondo ha incoraggiato e che la chiesa inutilmente ha cercato di arginare. Questo non significa che Agostini, Patrizi e Zuccolo non sono coscienti delle ingiustizie nella società contemporanea, in quanto sono più che mai propensi alla costruzione e al mantenimento di una comunità solidale ed omogenea basata sull'uguaglianza del lavoro, sull'equa distribuzione dei beni, su un alloggio salubre e dignitoso per tutti, ritenendo altresì che, per quanto riguarda la proprietà privata terriera, questa deve sì essere ammessa anche al di fuori dalla cerchia delle mura, ma solo se combinata strategicamente col territorio agricolo comune (perché, visti i tempi burrascosi, c'è sempre il pericolo di un attacco da parte del nemico del momento). Il territorio agricolo comune dà infatti loro la ragione per basare la difesa non più sull'uso di un esercito mercenario, interessato più dei soldi che del bene comune, ma di un esercito di cittadini interessati a difendere la propria terra. In effetti, che interesse vi sarebbe a difendere solo la proprietà privata di questo o quel cittadino se allo stesso tempo essa non fosse circondata dai beni di tutti? Ragion per cui il Patrizi, a sostegno di questa tesi, scriverà due trattati dove discute di politica militare, e ci si riferisce qui alla *Militia romana* (1583)⁹² e ai *Paralleli militari* (1594)⁹³. Da notare che se nella *Militia romana*, scritta negli anni della guerra di Cipro, il Patrizi si occupa prevalentemente della difesa del cristianesimo, nei *Paralleli militari* invece, sulla scia della scuola fiorentina che va dal Petrarca in su, si occupa di più dei fondamenti interni ed esterni necessari alla costituzione del buon governo e al mantenimento della sovranità del principato⁹⁴. Ragion per cui le utopie post-tridentine antepongono la sicurezza collettiva alla libertà individuale, il che implicitamente richiede una volontaria sottomissione ai valori tradizionali insegnati dalla Chiesa di Roma quale garante di questa distribuzione fatta in base a criteri di equità. In effetti il contrattualismo⁹⁵, fatto proprio da Thomas Hobbes, è

⁹² F. PATRIZI, *La militia Romana di Polibio, di Tito Livio, e di Dionigi Alicarnaseo*, Ferrara, 1583.

⁹³ F. PATRIZI, *Paralleli militari*, Roma 1594.

⁹⁴ F. ŠURAN, *Le forme della guerra nel Cinquecento e il pensiero politico-militare del Patrizi*, in *Bertošin Zbornik*, Pola-Pisino, 2013, pp. 189-220; F. ŠURAN, *Il duello nel Rinascimento e il ripensamento etico sul duello di Francesco Patrizi*, (parte prima), in "Studia Polensia", anno I, n.1, Pola, 2012, pp. 9-29; F. ŠURAN, *Il duello nel Rinascimento e il ripensamento etico sul duello di Francesco Patrizi*, (parte seconda), in "Studia Polensia", anno II, n. 2, Pola, 2013, pp. 9-24.

⁹⁵ Il contrattualismo comprende quelle teorie politiche che vedono l'origine della società in un contratto tra governati e governanti, che implica obblighi precisi per ambedue le parti. In questa concezione il potere politico si fonda su un contratto sociale che pone fine allo stato di natura, segnando l'inizio dello stato sociale e politico. Accettando spontaneamente le leggi che vengono loro imposte, le persone perdono una parte della loro assoluta e (potenzialmente) pericolosa libertà per assicurarsi una maggiore tranquillità e sicurezza sociale. Nel momento in cui il patto viene violato, il potere politico diventa illegittimo; di conseguenza il diritto di resistenza e ribellione viene legittimato. Si considerano contrattualisti quei pensatori che muovono da tale sintassi del discorso. Lo stato di natura, benché sia solitamente considerato punto di partenza del discorso contrattualista, non ha una definizione universalmente accettata, poiché si considera essenzialmente come mera ipotesi logica. I più conosciuti contrattualisti sono Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau.

molto vicino ai nostri pensatori⁹⁶, e quello di Jean- Jacques Rousseau è alle porte.

Ed è in tal senso che il Patrizi, ne *La città felice*, tratta di numerosi aspetti del vivere comune, iniziando dalla natura dell'uomo alle cose necessarie per conseguire la felicità, ai bisogni dell'anima e del corpo, ai mestieri, al sito ideale della città, all'uguaglianza tra i cittadini, alla difesa, all'educazione dei figli, ecc.; un tipo di contratto sociale che, se seguito adeguatamente, può portare alla felicità. Se ne deduce che gli autori post-tridentini, che promuovono un restauro dei valori tradizionali, sono coscienti dell'improponibilità di soluzioni drastiche, come può esserlo l'abolizione della proprietà privata prevista dalle utopie di More e Campanella, idealmente forse ancora legati al pensiero teologico del Medioevo, e al fatto che la Chiesa sia essa stessa una grande proprietaria terriera. Ragion per cui si adeguano a smussare le ingiustizie e le ineguaglianze di ricchezza, consapevoli del fatto che chi è indigente non ha interesse a obbedire alle leggi (preoccupazione questa più politica che ideologica). Per dirla in breve, mentre More e Campanella innovano, gli altri tre promuovono, in modo simile tra loro, un ripiegamento su di sé della società: unico modo per ritrovare la purezza morale del passato e mantenerla.

In sostanza, l'analisi comparativa dei testi utopici, anche se necessariamente parziale, permette di concludere che le utopie del XVI secolo si dividono in due gruppi: quello moderno - guidato da More e da Campanella –

che porta in sé elementi di rottura con la società di allora, introducendo concetti nuovi sulla scia della turbolenza ideologica del XVI secolo; e il gruppo post-tridentino, che considera le stesse novità del XVI secolo come la fonte prima delle disgrazie che la penisola conosce e quindi tende a promuovere soprattutto - oltre a una minore disuguaglianza sociale - la difesa militare, per evitare le invasioni sempre possibili; a spegnere le tensioni interne che possono portare alla guerra civile; a isolarsi il più possibile dagli stranieri, che i commerci, pur necessari, hanno moltiplicato, ma che contengono altresì in sé i germi della corruzione⁹⁷.

⁹⁶ Hobbes espone la propria teoria della natura umana, della società e dello stato nel *Leviatano*. Poiché il diritto ha origine naturale per ogni ente, inclusi gli esseri umani, nello stato di natura gli esseri umani si ritrovano ad avere tutti quanti gli stessi diritti su qualsiasi cosa e ingaggiano una guerra che vede tutti contro tutti. Tuttavia gli esseri umani hanno un comune interesse ad arrestare la guerra per assicurarsi un'esistenza che altrimenti sarebbe impegnata soltanto nella guerra per difendere beni di cui non si potrebbe mai godere, così formano delle società stipulando un contratto sociale (chiamato "Patto" da Hobbes) in cui limitano la loro libertà, accettando delle regole che vengono fatte rispettare dal Leviatano-Capo dello stato. Per liberarsi dalla condizione primitiva in cui tutti competono con tutti e la vita è spiacevole, grezza, e breve, si deve costituire una società efficiente, che garantisca la sicurezza degli individui, condizione primaria per il perseguimento dei desideri. A questo scopo tutti gli individui rinunciano ai propri diritti naturali, stringendo tra loro un patto con cui li trasferiscono a una singola persona, che può essere o un monarca, oppure un'assemblea di esseri umani, che si assume il compito di garantire la pace entro la società. Per questo Hobbes è spesso considerato un teorico del giusnaturalismo, dove il diritto naturale precede e fonda quello civile. Tuttavia tale visione è dibattuta: difatti, solitamente, il giusnaturalismo tende a stabilire delle leggi naturali che facciano da limite al potere statale; da parte sua, invece, Hobbes utilizza le leggi naturali per dimostrare che il potere statale, per poter funzionare efficacemente, dev'essere illimitato, privo di vincoli, e indiviso; in questo modo si pone agli antipodi di pensatori classici del giusnaturalismo, come ad esempio Locke.

⁹⁷ C. K. LANGFORD, *Le utopie rinascimentali* cit., p. 131.

Un caso a parte: la *Nuova Atlantide* di Francis Bacon

Nel “mondo” delle utopie rinascimentali, a distinguersi è la *Nuova Atlantide* (1627) di Francis Bacon (1561-1626) che a tale argomento si avvicina da un punto di vista nuovo: tecnico-scientifico, nella convinzione che la rigenerazione dei valori e della condizione umana può avvenire soltanto attraverso il progresso della scienza e della tecnica. Riteneva Bacon che affrettando il cammino della scienza, è possibile fornire agli uomini prospettive di uno sviluppo fino ad allora impensabile. Nella *Nuova Atlantide* realismo e utopia sono infatti inseparabili.

Egli narra di una fittizia tempesta che travolse l'imbarcazione su cui navigava con i suoi compagni e che li costrinse a naufragare e a chiedere riparo agli abitanti di un'isola sconosciuta, quasi appartenente ad un altro mondo. Si tratta, è evidente, di un naufragio “positivo”, che porta Bacon e i suoi compagni di viaggio a contatto con una cultura più avanzata, una civiltà che conosce tutte le altre, ma che è sconosciuta e che ha sempre saputo rimanere “pura”, senza degenerare attraverso contatti con le altre società; ed è proprio questo il motivo per cui, in un primo momento, si mostra riluttante ad accogliere e a far sbarcare l'equipaggio straniero. Finalmente sbarcati, i forestieri vengono guidati per l'isola, ed apprendono del come i suoi abitanti attribuiscono ogni singola entità a Dio: gli stessi scienziati che reggono la città possono estendere il loro dominio sulla realtà, trasformandola, alterandola, imitandola e riproducendola, solo se conosciuta secondo verità, secondo il suggello su di essa imposto da Dio. È in questo particolare che la sua città-stato ideale differisce di molto dalle precedenti teorizzazioni utopiche.

La sua idea di pianificazione sociale della scienza e della tecnica è finalizzata al miglioramento della condizione umana attraverso la manipolazione della natura. Bacon, fra l'altro, prospetta sia una rivoluzione nelle modalità di produzione dei beni, sia una rigorosa divisione del lavoro, preconizzando persino l'avvento di macchine volanti, refrigeratori ed altri congegni, “diabolici”, oggi diremo “fantascientifici” per l'epoca⁹⁸. Anch'egli, come More, scoraggiato dalla politica della società inglese, sviluppa i suoi ideali politici ricorrendo all'utopia. Da dire però che al centro del progetto baconiano non vi è alcun problema o iniziativa religiosa, ma scientifica.

Ciò che, però, lo accomuna agli altri pensatori dell'epoca è il fatto che anche lui, come More e Campanella, ambienta la sua ideale città scientifica su una fantastica isola⁹⁹ la quale presenta incredibili analogie con quella su cui Shakespeare ambienta la sua commedia *La tempesta*, risalente ai primi anni del Seicento. Certo, in Shakespeare il riferimento scientifico è assolutamente assente, ma c'è, in qual-

⁹⁸ D. MONDA, *Figure e problemi dell'Utopia* cit.

⁹⁹ A tale proposito vedi: <http://www.ousia.it>.

che modo, qualcosa che ne prende il posto: si tratta della magia, del clima sognante che aleggia nell'opera dall'inizio alla fine e che troverà la sua più compiuta espressione nei famosissimi versi pronunciati dal protagonista, Prospero: "noi siamo della stoffa di cui son fatti i sogni e la nostra piccola vita è cinta di sonno". Come nello scritto baconiano, anche ne *La tempesta* il mare è inteso come un qualcosa di insieme positivo e negativo, un qualcosa che, al contempo, collega e separa: significativi sono, a questo proposito, le parole di uno dei tanti personaggi che animano l'opera, Ferdinando, il quale dice che "il mare, che spesso ci minaccia, è anche, talvolta, misericordioso". Allontanato a tradimento dal ducato di Milano ad opera del perfido fratello e dei suoi sgherri, Prospero ha trovato riparo insieme alla figlia Miranda su una sperduta isola meravigliosa, regno della magia e degli spiriti. Non appena si presenta l'occasione, Prospero ne approfitta: sapendo che suo fratello e i suoi scagnozzi si trovano per mare, egli scatena una tempesta, servendosi delle sue portentose arti magiche. In questo modo i suoi nemici fanno naufragio e sono costretti a sbarcare sull'isola di Prospero, di cui si trovano ora prigionieri. Questi appare, fin dalle prime battute, come un simpatico stregone che, al pari dell'Astolfo ariostesco, si destreggia con incredibile agilità con gli strumenti magici e nelle situazioni più straordinarie, in quella stravagante e caleidoscopica realtà - ma forse sarebbe più opportuno parlare di irrealtà - che è l'isola magica: dopo aver fatto naufragare i suoi nemici, riesce a far sì che essi gli domandino scusa e si pentano sinceramente delle loro azioni passate; il tutto è inframmezzato da quadretti divertentissimi, da grovigli di vicende inestricabili. In passato, c'è stato chi ha voluto scorgere in Shakespeare e in Bacon la stessa persona: in effetti, molto ne *La tempesta* sembra deporre a favore di questa tesi; in primis, i tratti fortemente utopici che contraddistinguono le due isole, quella tecnocratica di Bacon e quella magica di Shakespeare; ma poi - ed è questo forse l'elemento più probante - sul finire dell'opera, Prospero rinnega l'arte magica, quella "rozza scienza" incontrollabile, con la quale chi la possiede può far tutto: è la magia che cede il passo alla scienza, riconoscendone la superiore saggezza e modernità; ma sono anche due secoli a confronto: il Cinquecento, con la sua fede nelle operazioni magiche, e il Seicento, con il suo indiscusso predominio scientifico, cosicché nell'atto con cui Prospero si sbarazza dei suoi arnesi magici è lecito leggere la fine di un secolo e l'inizio di un altro. È Bacon che ci invita a prendere atto di come la magia abbia oramai cessato di dettare legge e sia stata soppiantata dal rigore del metodo scientifico; restare ancora legati alle arti magiche, di fronte all'incedere del progresso scientifico, sarebbe - appunto - un'utopia, un progetto irreali al massimo grado. Sorprende anche il fatto che, con *La tempesta*, ci troviamo di fronte ad un'utopia nell'utopia: Gonzalo, membro dell'equipaggio fatto naufragare da Prospero, ad un certo punto (atto II, scena I) si lascia andare - lui che è naufragato su un'isola utopica - alla descrizione della società ideale secondo i suoi canoni:

Nella comunità vorrei che ogni cosa fosse fatta al contrario di ciò che si fa ordinariamente. Non ammetterei alcuna specie di traffico, alcuna autorità di magistrato. L'istruzione vi dovrebbe essere sconosciuta: non ci dovrebbero essere né ricchezza, né povertà, né impieghi servili; non contratti, non successioni, non divisioni, non confini di terre, non coltivazioni, non vigne; nessun uso di metalli, di grano, di vino, di olio; nessuna occupazione: tutti gli uomini in ozio, tutti; ed anche le donne, ma innocenti e pure; nessuna sovranità...[...] La natura dovrebbe produrre tutte le cose in comune senza sudore e senza pena: non ci avrebbero a essere tradimenti, non fellonia, non spade, non picche, non pugnali, non cannoni e nessun bisogno di alcun altro arnese di guerra. La natura dovrebbe generare da se stessa ogni grascia, ogni abbondanza per nutrire il mio innocente popolo. [...] E regnerei, signore, così perfettamente da lasciarmi addietro l'età dell'oro¹⁰⁰.

Isola che, denominandola *Nuova Atlantide* (almeno secondo la versione del 1627, in cui è custodito il progetto), può essere idealmente collegata all'Atlantide del "padre nobile" della letteratura utopica occidentale, Platone, ovvero al suo *Timeo* e al *Crizia* per quanto riguarda il modello insulare. Ma a differenza di Platone, che a capo della sua *Repubblica* pone i filosofi, Bacon tale onore lo riserva agli scienziati, in quanto, a differenza dei filosofi e dei sacerdoti, possiedono quel sapere pratico che è in grado di incidere realmente sulla realtà, migliorandola gradualmente. Anzi, c'è da dire che nella sua Atlantide, c'è una continua e pungente polemica contro la sapienza contemplativa e, di contro, uno slancio entusiastico per l'avvento del regno dell'uomo, sotto forma di una nuova era. In effetti, si tratta di elevare l'uomo, per il tramite del sapere scientifico-tecnologico, ad una progressiva riconquista del paradiso terrestre. In Bacon quindi l'utopia rappresenta il mito del ripristino della condizione edenica.

La conoscenza diventa quindi uno strumento di dominio sul mondo, e la società ideale si serve della scienza come guida all'azione: il fine della stessa ricerca scientifico-tecnologica è "l'ampliamento dei confini dell'impero umano per l'effettuazione di tutte le cose possibili"¹⁰¹, attraverso la conoscenza delle cause e dei moti delle cose, poiché è solo conoscendo la natura che la si può padroneggiare. In effetti, più che di una città, si tratta di un gigantesco laboratorio scientifico atto a perfezionare la vita di tutti. Si fanno preparati medicinali, si riproducono i fenomeni atmosferici, si generano artificialmente gli insetti, si depura l'acqua salata per renderla dolce, si prolunga la vita dell'uomo, si elaborano strumenti tecnici all'avanguardia, si edificano torri altissime (addirittura mezzo miglio di altezza), si creano pozioni e acque nutrientissime, si sperimentano sugli animali ogni sorta di veleni per meglio provvedere alla salute del corpo umano, le cascate d'acqua ven-

¹⁰⁰ Disponibile su: www.ousia.it.

¹⁰¹ *Ibidem*.

gono ingegnosamente impiegate come forza motrice e gli abitanti dispongono di aria condizionata, di microscopi, di telescopi, di condotti capaci di trasmettere i suoni a grande distanza, di sommergibili e, perfino, di macchine per volare. Il progetto baconiano può essere però soggetto a critiche: oltre a non essere una democrazia e ad essere fin troppo lontano dal reale, non tiene conto delle differenze tra tecnica e politica, non si accorge cioè che la politica non è fatta di sole scelte tecniche¹⁰².

Questa sua opera fa di lui il primo grande filosofo della scienza, visto che per primo, e in modo più marcato, instaura un forte legame tra il sapere e l'azione. Di fatto, nella *Nuova Atlantide*, la scienza è sovrana: si sperimenta e si studia continuamente.

Un'appendice per conclusione

In breve su Francesco Patrizi o de Pretis o Patrizzi o Patrizio o Petris o Petrić

Nacque a Cherso nel 1529. Dopo aver studiato nella sua città natale con Petruccio da Bologna, percorse gli studi universitari a Padova, e fra gli studenti fu presidente della Congrega dei Dalmati. Non tardò a farsi notare a Padova e a Venezia dove nel 1553 pubblicò una raccolta di studi: *Città felice; Dialogo dell'Honore; Il Bargnani; Discorso sulla diversità dei furori poetici; Lettere sopra un sonetto di Petrarca*. Tornò a Cherso e, dopo poco, ripartì per Venezia e Ferrara. Divenne amico di Alfonso d'Este, di Scipione Gonzaga, di Agostino Valerio, di Girolamo della Rovere, del cardinale Ippolito Aldobrandini, e di altre eminenti personalità. Viaggiò molto. Percorse l'Italia e la Spagna. Si recò alcune volte in Oriente e, nel 1571, si trovava a Cipro quando l'isola dovette soccombere all'assalto dei Turchi. Nel 1578 venne chiamato a insegnare presso l'Università di Ferrara, incarico che ricoprì sino al 1592, quando il cardinale Aldobrandini lo invitò a trasferirsi a Roma per assumere la cattedra di filosofia alla Sapienza. Il cardinale, una volta divenuto Papa con il nome di Clemente VIII, continuò sempre ad onorarlo. Patrizi morì a Roma nel 1597, e venne sepolto a Sant'Onofrio nella stessa tomba del Tasso. Patrizi fu una delle figure più significative dell'Italia intellettuale del XVI secolo, una delle menti più vaste e più dotte che l'abbiano onorata. Egli estese i propri interessi in tutti i campi della conoscenza e volle fare della filosofia la sintesi del sapere. La sua opera, amplissima, abbraccia la letteratura, l'arte, la critica, la storia, la scienza, l'arte militare, la filosofia.

¹⁰² Vedi: *L'Utopia: dagli albori della storia fino ad oggi*, su <http://www.filosofico.net/deutopia.htm> (consultato il 17.10.2020).

Fu anche poeta, ma non ebbe molto successo. Volendo innovare anche in questo campo, nel 1558 pubblicò un poema, *Eridano*, scritto in nuovi versi “eroici” di tredici sillabe. Nel 1560 apparvero i suoi dieci dialoghi *Della Historia*, e nel 1562 altri dieci *Della Retorica*. Poi si applicò alla filosofia, pubblicando nel 1581 le *Discussioni peripatetiche*. Due anni più tardi, seguendo forse l'esempio del Machiavelli, ma certamente per amore dell'Italia, con la sua *Milizia Romana di Polibio, di Tito Livio e di Dionigi di Alicarnasso*, affrontò una questione completamente diversa. A Ferrara proseguì negli studi letterari e di filosofia, partecipando al vasto movimento intellettuale italiano ed alle diverse controversie accademiche. Nel 1585 pubblicò un *Parere in difesa di Ludovico Ariosto* e l'anno successivo tornò ad interessarsi di poesia pubblicando: *Della Poetica-La Deca historiale* e *Della Poetica-La Deca disputata*.

Successivamente tornò ad occuparsi di scienze. Nel 1587 pubblicò la *Nuova geometria* dedicata a Carlo Emanuele di Savoia, e la *Philosophia de rerum natura*, che ebbero un importante successo. Nel 1591, poco prima di partire per Roma, scrisse la sua più importante opera filosofica, *Nova de Universis Philosophia*, la quale fu dapprima acclamata come un'opera geniale, ma fu poi respinta e stigmatizzata dalle autorità ecclesiastiche. Fra le altre sue opere principali vanno anche citati i *Paralleli militari*, apparsi nel 1594. Patrizi appartenne a quel gruppo di intellettuali europei per i quali gli orizzonti erano sempre troppo ristretti, e troppo limitati i campi aperti alle possibili attività. Si trattava di pensatori propensi a raggiungere i vertici del sapere umano per conseguire una più ampia visione del loro molteplice lavoro. In tal senso il Patrizi nel 1578 si occupò anche di opere idrauliche, realizzando uno studio per separare le acque del Reno da quelle del Po. Contemporaneamente s'interessò anche di musica teorica e, nel campo della musica greca, lo studioso Zenatti riteneva fosse uno dei migliori del suo tempo. Tentò tutte le strade del sapere, avido di percorrere quelle che non erano state ancora battute. In tal senso cercò di riformare la filosofia e la matematica, la poesia e la storia, la botanica, la fisica e l'arte della guerra. Fornì importanti contributi allo studio dei fenomeni naturali. Gli si attribuisce il merito di averli per primo osservati con una penetrante originalità, ed è considerato un innovatore nello studio della luce, in quello del flusso e del reflusso delle acque, nella teoria del movimento della terra, nella ricerca del sistema riproduttivo delle piante. Di grandissima importanza la sua *Nova de Universis Philosophia* (1591), elaborata per combattere l'aristotelismo e la scolastica, per affermare nella sua pienezza il platonismo. È uno di quei lavori che si collocano alla soglia dei tempi moderni e che, chiudendo con il passato, segnano un momento luminoso nella storia della civiltà italiana. È la prima grande opera che precede il glorioso rinnovamento della scienza italiana che si realizzò al tempo di Galileo e continuò nel secolo XVII. Quest'opera, tormentata e non usuale, divisa in quattro parti, *Panaugia* o della luce; *Panarchia* o del principio delle cose; *Pampsichya* o dell'anima;

Pancosmia o del mondo, rappresentò per l'epoca un pensiero all'avanguardia che ancora oggi conserva la sua grandiosa architettura intellettuale. Si può ben dire che il neoplatonismo che rinnoverà l'Italia trova la sua forza principale in Patrizi. Già ai suoi tempi, l'intellettuale chersino venne onorato come un grande italiano, tanto che molti lo ritenevano essere una delle persone più erudite della sua epoca.

Scriveva volutamente in italiano i dialoghi sull'arte *Della Poetica* sostenendo la prevalenza del "volgare" rispetto all'esclusivismo della lingua dotta e latina degli umanisti. Posizione culturale che gli procurò un onore al quale teneva molto: far parte dell'Accademia della Crusca dove entrò nel 1587. Le desolanti condizioni nelle quali, allora, si trovava l'Italia, sotto il giogo di tanti stranieri, incapace di sollevarsi e di prendere con la forza delle armi il proprio posto di nazione viva e potente, angustia Patrizi al pari di Machiavelli, di Guicciardini, del Castiglione, e di altri scrittori italiani del Cinquecento. Scrisse i suoi lavori sull'esercito romano e sull'arte militare pur sapendo di avventurarsi in un campo dove non era competente, ma sperava che l'Italia, apprendendo l'esercizio delle armi e seguendo l'esempio degli antichi, potesse tornare quello che era stata durante l'epoca romana: libera e grande.

Le opere di Francesco Patrizi

- *Al molto magico et magnanimo m. Giacomo Ragazzoni, in Chronica Magni Arueoli Cassiodori senatoris atque Patricii prefatio*, I. SPEISSHAIMER, *Ioannis Cuspidani... de Consulibus*, Basilea, 1553. Vedi anche: G. RAGAZZONI, *Della Mercatura*, Venezia, 1573.
- *L'Eridano. In nuovo verso heroico .Con i sostentamenti del detto verso*, Ferrara, 1557.
- *Le rime di messer Luca Contile con discussioni e argomenti di M. Francesco Patritio*, Venezia, 1560.
- *Della Historia dieci dialoghi*, Venezia, 1560
- *Della retorica dieci dialoghi nelli quali si favella dell'arte oratoria con ragioni repugnanti all'opinione, che intorno a quella hebbero gli antichi scrittori*, Venezia, 1562.
- *Le imprese illustri con espositioni, et discorsi del sor. Ieromimo Ruscelli. Con la giunta di altre imprese: tutto riordinato et corretto da Franco. Patritio*, Venezia, 1572.
- *De historia dialogi X*, in *Artis historicae penus. Octodecim scriptorum tam veterum quam recentiorum monumentis*, Basilea, 1579.

- *Discussionum Peripateticarum tomi IV, quibus Aristotelicae philosophiae universa Historia atque Dogmata cum Veterum Placitis collata, eleganter et erudite declarantur*, Basilea, 1581.
- *Parere del s. Francesco Patrici, in difesa di Lodovico Ariosto. All'Illustr. Sig. Giovanni Bardi di Vernio*, Ferrara, 1583.
- *La militia Romana di Polibio, di Tito Livio, e di Dionigi Alicarnasseo*, Ferrara, 1583.
- *Della poetica di Francesco Patricii la Deca Istoriale, nella quale con diletteuole antica nouità, oltre a poeti e lor poemi innumerabili, che ui si contano, si fan palesi tutte le cose compagne e seguaci dell'antiche poesie*, Ferrara, 1586.
- *Della nvova geometria di Franc. Patrici libri XV. Ne' quali con mirabile ordine, e con dimostrazioni à marauiglia più facili, e più forti delle usate si vede che la matematiche per uia regia, e più piana che da gli antichi fatto non si è, si possono trattare...*, Ferrara, 1587.
- *Difesa di Francesco Patrizi; dalle cento accuse dategli dal signor Iacopo Mazzoni, in Discorso intorno alla Risposta del sig. F. Patrizio*, Ferrara, 1587.
- *Risposta di Francesco Patrizi; a due opposizioni fattegli dal sign. Giacopo Mazzoni in Della difesa della Comedia di Dante*, Ferrara, 1587.
- *De rerum natura libri II priores. Aliter de spacio physico, aliter de spacio mathematico*, Ferrara, 1587.
- *Apologia ad censuram*, Ferrara, 1591.
- *Zoroaster et eius CCCXX oracula Chaldaica, eius opera e tenebris eruta et Latine reddita*, Ferrara, 1591.
- *Nova de universis philosophia. (Ad calcem adiecta sunt Zoroastri oracula CC-CXX ex Platonicis collecta, ecc.)*, Ferrara, 1591; Venezia, 1593.
- *Magia philosophica, hoc est Francisci Patricij summi philosophi Zoroaster et eius 320 oracula Chaldaica. Asclepii dialogus, et philosophia magna: Hermetis Trismegisti. Iam lat. reddita*, Amburgo, 1593.
- *Paralleli militari*, Roma, 1594.

Breve descrizione dell'opuscolo *La Città felice*

La città felice è quella nella quale si trovano tutte le cose occorrenti per il benessere (felicità, secondo la concezione aristotelica) del corpo e dell'anima.

Deve, pertanto, essere in grado di produrre il cibo e le bevande necessarie per il nutrimento del corpo. Poiché il cibo non sempre può essere ingerito allo stato naturale, come raccolto dai contadini, occorre che lo stesso sia trasformato. A ciò provvede una “turba di molinai, di frangiceci, di pistori, di fornai, di macellai, di cuochi” i quali, a loro volta, hanno bisogno di altrettanti artigiani (“artefici”, quali fabbri, muratori, legnaioli) che preparino loro gli strumenti di lavoro.

Per quanto concerne l’ubicazione (il “sito”), la città ideale deve essere posta in una zona dal clima mite, dove non siano prevalenti il caldo o il freddo, deve essere cioè edificata, preferibilmente, in parte su di un colle, in parte in pianura, in modo da avere non solo un riparo dal gran freddo o dal gran caldo, ma da avere anche una bella veduta del panorama e una fortificazione contro gli attacchi dei nemici. Inoltre la città-stato deve essere lontana dalle paludi, dalle acque stagnanti e da zone in cui vi sia l’inquinamento atmosferico (aere corrotto).

La vita pubblica

Nel paragrafo sei si parla “della popolazione e della sua uguaglianza”. Si tratta, però di un’enunciazione soltanto teorica, infatti nel precedente paragrafo 4 è scritto, a proposito dei contadini, che “perché i cittadini possano più liberamente loro comandare, è bisogno che (essi) siano servi”. Fra i compiti di coloro che gestiscono la cosa pubblica sono indicati quelli dell’ordine pubblico e della difesa esterna (difesa dal nemico interno (domestico) e da quello esterno). Per il raggiungimento del primo scopo vengono indicati: la conoscenza reciproca dei cittadini tra loro che a sua volta genera l’amore reciproco, per cui l’autore esprime la sua contrarietà ad una città sovrappopolata; la celebrazione, almeno una volta al mese, di “pubblici conviti”; “egualità, e nelle possessioni private, e nelle dignità”; il timore della pena. Riguardo a quest’ultimo punto, occorre isolare dalla comunità cittadina qualunque esecutore di malignità. Il compito di vigilare sull’osservanza delle leggi spetta ai magistrati, affiancati da altri collaboratori della giustizia. Per quanto concerne la difesa esterna della città, si ammette l’uso delle armi. Vengono pertanto esaminate ed analizzate due distinte ipotesi: quella dell’attacco nemico da terra e quella dell’attacco nemico dal mare.

Quanto al governo della città, esso spetta agli anziani, atteso che, alla prudenza come dono di natura (prudenza che è comune anche ai giovani), in essi si aggiunge anche la prudenza acquisita con l’esperienza. Viene quindi esaminato, in verità piuttosto sommariamente, il commercio che viene giustificato soprattutto con la necessità di far fronte alle spese militari, e che dà lo spunto per affermare che la nostra città deve essere una città di mare, atteso che “la mercanzia più vale per mare e più facilmente si esercita, che per terra non si fa”.

Ci si occupa, infine, sotto l'aspetto organizzativo, della religione e cioè dell'esigenza dell'animo umano di avere una religione. Il discorso si conclude con l'elencazione delle sei categorie (maniere) di uomini che devono contribuire a rendere beata la città: i contadini, gli artigiani (artefici), i mercanti (mercatanti), i guerrieri, i magistrati, i sacerdoti. I primi tre ordini (contadini, artigiani e mercanti) non devono godere dei privilegi, preminenze, agi e comodità di cui godono i restanti ordini (guerrieri, magistrati e sacerdoti) e devono invece subire "il servizio, gli stenti e le fatiche". Inoltre, la "nostra città (deve) avere due parti, l'una servile e misera, l'altra signora e beata; e questa propriamente (può) chiamarsi cittadina, come quella che negli onori e nelle preminenze della repubblica ha mano e ne è padrona".

La vita privata

L'autore si preoccupa del benessere del bambino e della sua corretta educazione fin dal momento del suo concepimento. Detto benessere è finalizzato e alla "propria felicità" e ai "servigi della repubblica". A questo benessere (materiale e spirituale) del figlio è collegato quello della madre durante la gravidanza, la quale dovrà, in quel periodo, visitare le chiese, essere allegra e "scacciare i noiosi pensieri". Per quanto concerne l'educazione dei figli, viene fatta distinzione tra "allevamento dei figlioli" (fino al compimento del quinto anno di età) e "educazione dei figlioli". Quest'ultima deve consistere nel "serrare" all'anima "il camino, che al vizio la trabocca" e nello spronarla "ad intrare l'erta dell'aspro monte, nella cui cima la virtù tiene il paradiso delle sue delizie". Occorre pertanto evitare che il fanciullo veda o oda "cose viziose e disoneste". Come rimedio contro la tentazione di cadere nel vizio vengono suggerite le punizioni corporali, mentre come sprone alla virtù viene indicata "la speranza di quel glorioso premio, che la virtù suol dare a quelli che al suo paradiso son pervenuti". Per educare i fanciulli, in luoghi pubblici, occorre istruirli e ammaestrarli nelle virtù morali, "con i precetti e con gli esempi". Gli insegnamenti che non devono mancare sono quelli della filosofia, della musica e della grammatica.

Abbigliamento e alimentazione

Se ne parla nei primi paragrafi, a proposito della natura dell'uomo, dei bisogni dell'anima e del corpo, e delle cose occorrenti per conseguire la felicità, e se ne parla altresì a proposito dell'allevamento dei "figliuoli". Sia l'abbigliamento, sia l'alimentazione devono essere rapportati alle condizioni climatiche della zona e devono assicurare il soddisfacimento ottimale dei bisogni umani.

La religione

Si è parlato della religione, assieme al commercio, a proposito della organizzazione della città e si è fatto cenno ad essa a proposito dei bisogni dell'anima. Nel paragrafo dodici viene indicata la strada che porta alla felicità, e che è data dall'esercizio delle virtù morali: per essere beati gli uomini devono essere virtuosi. Tra le virtù vengono esaltate quelle della pace a preferenza di quelle della guerra. Il paragrafo termina, però, con l'invito, rivolto al legislatore, ad aver cura prima delle cose del corpo e poi di quelle dell'anima¹⁰³.

Orientamenti bibliografici essenziali

- P. M. ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, 1935.
- B. BACZKO, *L'utopia*, Torino, 1979.
- M. BALDINI, *La storia delle utopie*, Roma, 1994.
- W. BERNARDI, *Utopia e socialismo nel '700 francese*, Firenze, 1979.
- F. CAMBI, *Storia della pedagogia*, Roma-Bari, 2002.
- A. CIORANESCU, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Parigi, 1972.
- A. COLOMBO, *Utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*, Bari, 1997.
- V. FORTUNATI, *La letteratura utopica inglese*, Ravenna, 1979.
- P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, Parigi, 1963.
- N. MINERVA, *Utopia e... Amici e nemici del genere utopico nella letteratura francese*, Ravenna, 1995.
- L. MUMFORD, *Storia dell'utopia*, Roma, 1997.
- A. PETRUCCIANI, *La finzione e la persuasione. L'utopia come genere letterario*, Roma, 1983.
- J.-M. RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, Oxford, 1991.
- P. RICOEUR, *Conferenze su ideologia e utopia*, Milano, 1994.

¹⁰³ Testo preso ed elaborato dalla nota di Paola Angori. In: <https://casanatense.beniculturali.it/?p=2363> (consultato il 17.07.2021).

- R. ROMANO, A. TENENTI, *Il rinascimento e la riforma (1378 – 1598)*, vol. IX, parte seconda, Torino, 1976.
- J. SERVIER, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'occidente da Platone ad Aldous Huxley*, Roma, 2002.
- J. SERVIER, *L'utopie*, Parigi, 1979.
- D. TARANTO, *Il pensiero utopistico moderno*, in *Manuale di storia del pensiero politico*, a cura di C. Galli, Bologna, 2001.
- R. TROUSSON, *Viaggi in nessun luogo. Storia letteraria del pensiero utopico (1979)*, Ravenna, 1992.
- F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, 1970.

I riferimenti bibliografici delle opere utopiche sono:

- L. AGOSTINI, *La Repubblica immaginaria*, cura di L. Firpo, Torino, 1957.
- T. CAMPANELLA, *La Città dei Sole*, a cura di A. Seroni, Milano, 1991. Il testo elettronico in versione integrale è disponibile nel sito LiberLiber: <http://www.liberliber.it/libreria/c/campanella/index.htm>.
- A. F. DONI, *I mondi*. Per il testo parziale dal titolo *Il mondo savio e pazzo*, vedi: *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Bologna, 1941. Il testo elettronico de *Il mondo Savio e Pazzo*, a cura di Benedetto Brugi, è disponibile sul sito: <http://www.paginadelleidee.net/9sociologia/sociologia15.htm>.
- T. MORE, *Utopia*, New Haven - Londra 2001. Questo testo è una traduzione moderna in lingua inglese ed è disponibile su “Project Gutenberg”: www.gutenberg.org/etext/2130. Esiste anche l'edizione elettronica di *Utopia* che riproduce l'edizione del 1901, edita da Cassel & Co, disponibile sul sito: <http://www.gutenberg.netidirs/etextOO/utopilO.txt>. Il testo in latino di *Utopia*, fotocopia elettronica dell'originale pubblicato a Basilea nel 1518, è disponibile sul sito dell'Università di Bielefeld: <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/more/utopia/>.
- F. PATRIZI, *La Città felice*, in *Utopisti e riformatori sociali dei Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Bologna, 1941. Il testo elettronico, in italiano e in inglese, è disponibile sul sito della East Carolina University: <http://core.ecu.edu/phiVryane/cittafel.htm>.
- L. ZUCCOLO, *Il Belluzzi (ovvero La città felice)*, Bologna, 1929.

SAŽETAK

UTOPIJA KAO DRUŠTVO PO MJERI ČOVJEKA. SOCIOLOŠKO ZNAČENJE RENESANSNE UTOPIJE: *LA CITTÀ FELICE* FRANJE PETRIĆA IZMEĐU KONZERVATIVIZMA I MODERNOSTI

Ukratko će se pokušati dokazati da renesansne utopije međusobno dijele povjerenje u moć razuma i moralnih vrлина koje su predstavljene kao “most” između pojma klasične i moderne demokracije. Analizirat će se djela *Utopija* T. Morea, *Sretan grad* F. Petrisa, *La Repubblica immaginaria* L. Agostinija, *Grad Sunca* T. Campanelle i *Il Belluzzi* L. Zuccola. Iako inspirirana Platonovom statičnošću, ta su djela prožeta kršćanskim univerzalističkim humanizmom te su oplemenjena dvjema različitim vizijama: onom inovatorskom, ako se uspoređuje sa stvarnošću tog vremena, i drugom, postridentskom, usmjerenom prema povratku tradicionalnijim vrijednostima. Iz tog razloga te vizije sadrže različite attribute koji se smatraju modernim, ali i kratkovidnim, poput nerealnog gospodarskog modela i statične koncepcije društva. Pokušat ćemo razumjeti razloge istih ispitujući ih s gledišta ukronije i eskapizma.

KLJUČNE RIJEČI

Petris, utopija, imovina, nepravda, ljepota, svakodnevna aktivnost, obrazovanje, religija, zakon.

POVZETEK

UTOPIJA KOT DRUŽBA V RAZMERU ČLOVEKA. SOCIOLOŠKI POMEN RENESANČNE UTOPIJE: *LA CITTÀ FELICE* FRANCESCA PATRIZIJA MED KONSERVATIVIZMOM IN SODOBNOSTJO.

Na kratko se bo poskušalo dokazati, da renesančne utopije delijo medsebojno zaupanje v moč razuma in moralnih vrlin, ki so predstavljene kot “most” med konceptom klasične in sodobne demokracije. Analizirala se bodo dela *Utopia* avtorja T. Mora, *Srečno mesto* avtorja F. Petrisa, *La Repubblica immaginaria* avtorja L. Agostinija, *Mesto sonca* avtorja T. Campanella in *Il Belluzzi* avtorja L. Zuccola. Kljub temu da so dela navdihnjena s Platonovo statiko, so le-ta prežeta s kršćanskim univerzalističnim humanizmom in so obogatena z dvema različnima vizijama: na eni strani inovativno, če se primerja s takratno realnostjo, in na drugi posttridentsko, ki stremi proti vrnitvi k bolj tradicionalnim vrednotam. Zaradi tega vizije vsebujejo različne attribute, ki veljajo za sodobne, pa tudi kratkovidne, kakor sta nerealna gospodarski model in statično pojmovanje družbe. Razloge zanje bomo poskušali razumeti tako, da jih preučimo z vidika ukronije in eskapizma.

KLJUČNE BESEDE

Petris, utopija, lastnina, krivica, lepota, vsakodnevna dejavnost, izobraževanje, religija, zakon.