

Cosimo Quarta

#### UTOPIA: GENESI DI UNA PAROLA-CHIAVE

Da alcuni anni, e in particolare dopo il crollo dei regimi comunisti dell'Europa orientale, è in atto una ripresa, o meglio, una recrudescenza della critica all'utopia. Si tratta di un vero e proprio attacco frontale, dietro cui si avverte una volontà radicalmente demolitrice. Al punto che la parola stessa, secondo qualche osservatore, è diventata pressoché impronunciabile, nel senso che rischierebbe di essere bandita dal vocabolario corrente, in quanto sinonimo o, addirittura, simbolo della tirannide comunista finalmente abbattuta<sup>1</sup>.

Non intendo, in questa sede, soffermarmi sulle diverse cause che hanno determinato questo singolare fenomeno<sup>2</sup>. Una, tuttavia, mi preme segnalare per la sua importanza: la *confusione tra utopia e distopia*. Ritengo infatti che da tale confusione siano derivati i più tenaci "luoghi comuni" sull'utopia, la quale è stata intesa ora come fantasti-

---

<sup>1</sup> Si veda, a tal proposito, tra i numerosi volumi, saggi e articoli apparsi in questi ultimi anni, quel che scrive Wolf Lepenies in un suo articolo – dal titolo assai significativo, *Hopes derailed on Way from Utopia* – pubblicato in "The Times Higher Education Supplement", 27.12.1991, p. 8. Anche J. FEST, *Il sogno distrutto. La fine dell'età delle utopie*, tr. it., Milano 1992; M. WINTER, *Ende eines Traums-Blick zurück auf das utopische Zeitalter Europas*, Stuttgart – Weimar, 1993. È chiaro però che l'attacco all'utopia non risale solo all'ultimo decennio, ma parte da più lontano. Basti pensare ad autori come Marx, Engels, Croce, Popper, Jonas, Dahrendorf, per citarne solo alcuni tra i più noti.

<sup>2</sup> Anche perché me ne sono occupato recentemente in un saggio dal titolo *Homo utopicus. On the Need for Utopia*, in "Utopian Studies", 1996, vol. 7, n. 2, pp. 153-166.

cheria, chimera, castello in aria, ora come un progetto di società chiusa e perciò fondamentalmente intollerante, totalitaria, violenta<sup>3</sup>. Tra le varie cause poi che hanno determinato tale confusione v'è senza dubbio il fatto che la parola utopia è stata caricata storicamente di significati non suoi, di significati cioè che originariamente non le appartenevano. Donde la necessità di riandare alle origini della parola, per coglierne il senso originario, autentico, liberandola così dalle incrostazioni che, stratificatesi lungo i secoli, l'hanno deturpata a tal punto da renderla quasi irriconoscibile.

A tale scopo, ritengo sia opportuno esaminare un aspetto dell'opera moriana, su cui, in genere, non solo i detrattori, ma anche i critici benevoli spesso sorvolano: la genesi della parola *utopia*. Si tratta, cioè, di ricostruire le circostanze e gli eventi che portarono alla coniazione di un termine che, pur avendo avuto molta fortuna, è stato tuttavia – a causa della sua originaria ambiguità, o meglio, polisemicità – fonte di molti e gravi equivoci sul piano concettuale.

### 1. *La lunga gestazione: l'ipotesi di un "Elogio della saggezza"*

È stato opportunamente sottolineato<sup>4</sup> che l'opera di More, anche se fu composta in poco più di un anno (e cioè, all'incirca, dal giugno 1515 all'agosto 1516), come lo stesso Erasmo ci attesta<sup>5</sup>, tuttavia ebbe una più lunga gestazione. L'idea dell'opera sembra si possa far risalire al 1509, l'anno in cui Erasmo concepì (durante il viaggio che dall'Italia lo riportava in Inghilterra) e portò a termine in poco tempo (proprio mentre era ospite in casa di More) l'*Elogio della Pazzia (Moriae Encomium sive Stultitiae Laus)*. Si sa che questo libro, che tra gli scritti di Erasmo è il più universalmente noto, è dedicato a More. Ma Erasmo ci spiega anche le ragioni di tale dedica, dicendo che fu More

<sup>3</sup> Occorre rilevare che questi attacchi virulenti all'utopia, che in passato comparivano, per lo più, in libri o riviste specializzate, ora invece trovano ampio spazio anche nei quotidiani a larga diffusione. In Italia, ad esempio, "Il Sole-24 ore" del 28.5.1995 dedicava l'intera pagina 26 ad articoli non solo critici, ma dichiaratamente stroncatori dell'utopia.

<sup>4</sup> Cfr. A. PREVOST, *L'"Utopie" de Thomas More*, Paris, 1978, pp. 61-73. Anche E. MCCUTCHEON, *My dear Peter*, Angers, 1983, p. 34.

<sup>5</sup> Cfr. la lettera di Erasmo a Ulrich von Hutten del 23 luglio 1519, in P.S. ALLEN et al., *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, Oxford-London, 1906-1958 (cito solo con Allen), IV, n.999, pp. 12-23. Si veda, su questo punto, J.H. HEXTER, *L'utopia di Moro. Biografia di un'idea*, tr. it., Napoli, 1975, pp. 13, 23.

stesso, con quel suo nome strano (in greco *moròs* significa pazzo) a ispirargli l'opera: un nome che era tanto vicino alla pazzia (in greco *moria*) quanto la sua persona ne era lontana. Non sempre quindi "nomina sunt consequentia rerum", né il nome esprime il destino di chi lo porta (*nomen – omen*); anzi, nel caso di More, il nome contraddiceva le reali qualità della persona, dacché, per unanime riconoscimento, egli era considerato un "sapiente" (in greco *sophòs*); per cui a More converrebbe meglio il nome di *moròsophos*, di uno cioè che è pazzo solo di nome, ma sapiente di fatto<sup>6</sup>.

Tuttavia, le circostanze casuali dell'ispirazione e la lepidezza del tono non devono trarre in inganno. Una volta, infatti, che la *Moria* fu ultimata e pubblicata, Erasmo e More si resero conto che essa, lungi dall'essere uno scherzo, si rivelava, invece, come una durissima requisitoria contro i costumi e i vizi dell'epoca. Tale requisitoria, invero, non risparmiava nessuno dei potenti (papi, cardinali, vescovi, teologi da una lato; re, principi, nobili, condottieri, cortigiani, intellettuali dall'altro), dai quali Erasmo prevedeva che sarebbero venute aspre critiche<sup>7</sup>, come di fatto poi avvenne<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Moriae Encomium id est Stultitiae Laus*, a cura di C.H. Miller in *Opera omnia*, IV-3, Amsterdam-Oxford 1979, pp. 67-68. Sulla data, le circostanze della composizione e le edizioni della *Moria*, cfr. C.H. MILLER, *Introduction a Moriae Encomium ecc.*, cit., pp. 13-14, 29 ss. È appena il caso di ricordare che il termine *moròsophos* era già stato utilizzato, in un contesto e con un significato assai poco lusinghiero, da LUCIANO, *Alessandro o il falso profeta*, 40, in *Dialoghi*, tr.it. a cura di V.Longo, Torino, 1976-93, II, p. 316. Del resto anche Erasmo (*Moriae Encomium ecc.*, cit., p. 74) e More (*Utopia*, in *The Complete Works of St. Thomas More*, ed. E. Surtz e J.H. Hexter, New Haven-London, 1965, p. 64, d'ora in poi indico solo con CW) utilizzano il termine *moròsophos* per designare, il primo, coloro che si danno le arie di sapientoni, ma in realtà sono degli ignoranti, e il secondo, coloro che consigliano ai sovrani di allestire eserciti permanenti. Ma su questo tema si veda in particolare G. MARC'HADOUR, *Thomas More ou la sage folie*, Paris, 1971. Sul nome di More si veda il saggio dello stesso Marc'hadour, *Thomas More: les arcanes d'un nom*, in "Moreana" 1964, n.2, pp. 55-70 e 1965, n.5, pp. 73-88.

<sup>7</sup> Come dice chiaramente nella Prefazione al *Moriae Encomium ecc.*, cit., p. 68.

<sup>8</sup> A tal punto che More stesso dovette intervenire più volte per difendere Erasmo e la sua opera dall'astiosa malevolenza dei critici. Si vedano, tra le altre, le due lettere-saggio che More scrisse al teologo di Lovanio Martin Dorp (21.10.1515) e quella "a un monaco" (1519-1520), ora in E.F. ROGERS, *The Correspondence of Sir Thomas More*, Princeton, 1947, rispettivamente, n.15 (pp. 27-74) e n.83 (pp. 165-206). Ora anche in CW15. Senza dire che l'opera di Erasmo fu poi posta all'Indice da Paolo IV nel 1559. Ma già nel 1539 (appena tre anni dopo la morte di Erasmo) un autore italiano così si esprimeva: "Che dubbio fai di non dover trafficare l'opere del grande Erasmo? Forse perché in Roma ha vietato il Collegio che si vendano? credi che intervenga questo perché elle

Alcuni eminenti studiosi di More hanno ipotizzato che proprio dalla consapevolezza che tale opera metteva a nudo i mali del tempo – coprendo di ridicolo la follia degli uomini, come raramente era accaduto in passato – sia nata, nell’animo dei due amici umanisti, l’idea di accoppiare alla *pars destruens*, costituita dall’*Elogio della pazzia*, una *pars construens*, cioè un’altra opera che, facendo da contraltare alla prima, come in un dittico, indicasse agli uomini la via per sottrarsi al dominio della pazzia. Sarebbe nata così l’idea di scrivere un *Elogio della saggezza*, di cui si sarebbe occupato More. Un’ipotesi, questa, che, per quanto poggi soltanto su indizi e non su prove certe, è tuttavia verosimile e, in ogni caso, molto intrigante, perché permette di fare un po’ di luce su un aspetto dell’opera moriana ancor oggi poco chiaro: la genesi del termine utopia<sup>9</sup>.

L’*Utopia* di More, dunque, secondo questa ipotesi, sarebbe stata concepita, originariamente, come un *Elogio della sapienza*, da porre accanto all’*Elogio della pazzia* di Erasmo. Qualcuno potrebbe osservare che questo presunto *Elogio della sapienza* poteva non avere ragion d’essere, dal momento che l’amore per la sapienza pervade, sia pur tra le righe, l’intero scritto di Erasmo, dove, anzi, qualche volta, viene esplicitamente dichiarato<sup>10</sup>. Ma tale obiezione non tiene conto di una sostanziale differenza: e cioè che quello che nella *Moria* è solo istanziato tra le righe, nello scritto di More appare invece come già realizzato. L’isola felice descritta da Raffaele Itlodeo è infatti uno stato in cui la saggezza regna sovrana. Traduco qui con “saggezza” ciò che More chiama “sapiencia” o “prudencia” e che, in fondo, s’identifica con la “ratio” e quindi con la “natura”, dal momento che nell’*Utopia* (162/18-22) è detto chiaramente che la virtù consiste nel vivere “secondo natura”; e vive secondo natura solo chi, “nel desiderare o nel fuggire le cose, obbedisce alla ragione”.

---

non siano buone, o perché ci sua scrupolo di eresia? Sai perché l’hanno dato bando, vuoi che tel dica? Poiché il tedesco miracoloso t’ha concia in cordovana tutta quella brigata. E perciò hanno pigliato in urto quel valentuomo, e non vogliono che in Roma compaia Erasmo, talché, dove trionfano non si contino le lor magagne” (N. FRANCO, *Dialoghi piacevoli*, VIII, cit. in B. CROCE, *Sulle traduzioni e imitazioni italiane dell’ “Elogio” di Erasmo*, in *Aneddoti di varia letteratura*, I, Bari, 1953, p. 412.

<sup>9</sup> Tale ipotesi è stata avanzata da: A. RENAUDET, *Erasme et l’Italie*, Genève, 1954, pp. 179-181; E. SURTZ, *The Praise of Wisdom*, Chicago, 1957, pp. 19-20, 308 ss.; IDEM, *Introduction a Utopia*, CW4, cit., p. CLXXX; A. PREVOST, *Op. cit.*, pp. 66 ss. Vorrei qui avvertire il lettore che in questo lavoro i termini di “sapienza” e “saggezza” sono utilizzati alla stregua di sinonimi.

<sup>10</sup> Cfr. *Moriae Encomium ecc.*, cit., pp. 423-431, 482 ss., 486 ss.

Sicché si può dire che l'“ottimo stato” descritto da More costituisce una rappresentazione di come le cose di questo nostro mondo potrebbero andare se gli uomini seguissero la loro natura razionale, ossia si lasciassero guidare dalla saggezza e dalla virtù invece che dalla follia o, ciò che è lo stesso, dalle passioni, dai vizi, dall'irrazionalità. È significativo, a tal proposito, che More non faccia parlare in prima persona la saggezza, come aveva fatto Erasmo con la follia. E ciò perché la saggezza, a differenza della pazzia, ama l'umiltà, il silenzio, la riservatezza, rifuggendo dall'autoesaltazione e dall'ostentazione chiassosa e frivola<sup>11</sup>.

More loda la saggezza nella forma che più le si addice, e cioè mostrando i risultati dell'agire saggio. È, in altri termini, una lode indiretta. Ed anche là dove le circostanze lo portano ad elogiare direttamente la saggezza, come quando, ad esempio fa riferimento alla virtù e alla saggezza del suo amico Tunstal, egli lo fa con molta circospezione, affermando che tessere le lodi dell'uomo saggio è come cercare “di far lume al sole con una lucerna”<sup>12</sup>. More, dunque, più che lodare la saggezza in astratto, preferisce parlare di “provvedimenti ... saggi”, di “istituzioni [...] sapienti”, di cose a cui si è provveduto “con maggiore saggezza”<sup>13</sup>. Se gli Utopiani sono un popolo “felice” è perché hanno istituzioni “eccellenti”<sup>14</sup>; e queste sono tali perché guidate dalla saggezza. Non a caso esse coincidono sia con quanto aveva pensato quell'uomo di “suprema saggezza”, (*prudentissimus*) che fu Platone, sia con la “gran sapienza” (*tanta sapientia*) di Cristo. Entrambi, invero, avevano ben visto che, senza la comunanza dei beni, o, ciò che è lo stesso, senza l'eliminazione (o, quanto meno l'attenuazione) dell'egoismo e della cupidigia, i mali della società non sarebbero stati mai superati<sup>15</sup>.

Ecco in che modo More cercò di elaborare l'antidoto a tutti i vizi umani che Erasmo aveva icasticamente descritto nella sua opera. Affinché la pazzia non abbia l'ultima parola nelle vicende umane, è necessario che l'umanità ritrovi la saggezza smarrita, ricorrendo in

<sup>11</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 486-488.

<sup>12</sup> *Utopia*, p. 46/19-20. E poco più avanti (p. 58/21), parlando del cardinale Morton, lo indicherà come uomo dotato di “*prudencia ac virtute*”. Ma si veda anche il riferimento alla “saggezza semplice” (*nulli simplicitas inest prudentior*) dell'amico Gilles (p. 48/9-10).

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 52-54.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 104/7, 242/21.

particolare agli insegnamenti di Platone e soprattutto a quelli di Cristo. Inoltre, col suo scritto, *More*, rendendo esplicito ciò che nell'opera di Erasmo era implicito (cioè l'amore per la sapienza), toglieva anche una delle più abusate armi polemiche dalle mani dei detrattori del suo amico, i quali, colpiti nel vivo dalla *Moria* chiedevano, alquanto ipocritamente, al suo autore di scrivere, a mo' di palinodia, un "elogio della sapienza"<sup>16</sup>.

## 2. Il problema del nome: da Abraxa a Nusquama

Ma una volta che tale *Elogio*, sia pure in forma indiretta, era stato fatto, si trattava di capire dove mai la saggezza risiedesse. E per suo conto, la Pazzia aveva già detto che il vero sapiente non è mai esistito né mai esisterà "in nessun luogo" (*nusquam*). E a chi gli venisse vaghezza di conoscerlo e di imitarlo, essa consigliava di recarsi ad abitare con lui nella "repubblica di Platone" (*in civitate Platonis*), o nella "regione delle idee" (*in idearum regione*) o, ancora, "nei giardini di Tantalò" (*in Tantaliiis [...] hortis*)<sup>17</sup>, ossia in luoghi inesistenti. Secondo la Pazzia, che poi altro non è se non l'espressione, o meglio, la personificazione dei vizi e delle aberrazioni umane, la saggezza non abita su questa terra. Per altro verso, nella sua opera, *More* c'informa che l'isola di Utopia, prima che arrivasse il conquistatore Utopo, si chiamava Abraxa<sup>18</sup>. Ora questo nome – che com'è noto, risale alle dottrine dello gnostico Basilde – viene usato da Erasmo nella *Moria* per criticare quei monaci che gareggiavano non nel praticare la carità, ma in inutili quanto ridicole pratiche pseudoascetiche, cadendo così nella tentazione-presunzione di sembrare più santi perfino dello stesso Cristo<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Si veda la dura lettera che Dorp scrisse ad Erasmo nel settembre del 1514, in cui, tra l'altro, si legge: "Si contra Moriam composueris Sapientiae laudem eamque aedideris" (Allen, II, n.304, p. 19). Si veda anche il riferimento a questo problema contenuto nella lettera di More a Dorp del 21 ottobre 1515, in E.F. ROGERS, *Op. cit.*, n. 15. p. 29. Sui rapporti tra More, Erasmo e Dorp si veda l'interessante saggio di G. MARC'HADOUR, *Thomas More convertit Martin Dorp à l'humanisme érasmien*, in A.A.VV., *Thomas More 1477-1977*, Bruxelles, 1980, pp. 13-25.

<sup>17</sup> *Moriae Encomium ecc.*, cit., p. 106. E più oltre (*Ivi*, p. 180 ss.) la Pazzia, interpretando a suo modo le Scritture, dice che gli uomini sono quasi tutti stolti, se si eccettuano pochissimi saggi, che però forse nessuno ha mai visto.

<sup>18</sup> Cfr. *Utopia*, p. 112/3. Cfr. la lettera di Gilles a Busleyden, *Ivi*, p. 24/6.

<sup>19</sup> Cfr. *Moriae Encomium ecc.*, cit., p. 162. Qui e altrove, quando mi riferisco a More scrivo "Abraxa"; negli altri casi conservo la "s" finale. C'è da notare, a questo

Surtz ha ipotizzato che More avrebbe usato il termine Abraxa “non tanto per designare l’isola come un cielo sulla terra, quanto per indicare la sua natura mitica, dal momento che essa non ha più essere dell’Abraxas di Basilide<sup>20</sup>. Ed analoga opinione esprime Firpo quando dice che “mutuando questi nomi” (ossia Abraxa e Mythra) “dalle deliranti fantasie gnostiche, More sembra sottolineare il carattere ir-reale di Utopia”<sup>21</sup>. Tali ipotesi però sono assai poco plausibili, soprattutto perché non tengono conto del fatto, per molti aspetti decisivo, che Abraxa non è Utopia, come del resto More stesso tiene a sottolineare. Tra Abraxa e Utopia vi sono infatti sostanziali differenze. Basti pensare, ad esempio, ai profondi mutamenti intervenuti tanto sul piano della conformazione fisica (da penisola è stata trasformata in isola) quanto sul piano antropologico e istituzionale: grazie alle ottime leggi introdotte da Utopo, gli Abraxiani, che erano una massa “rozza e selvaggia” (*rudem atque agrestem turbam*) si sono trasformati in Utopiani, ossia in un popolo che “per cultura e civiltà supera ora quasi tutti gli altri” (*nunc caeteros prope mortales antecellit cultus humanitatisque*)<sup>22</sup>. Questi due elementi inducono a pensare che il cambiamento del nome sia stata la logica conseguenza di un mutamento di contenuto o, quanto meno, di prospettiva.

Alquanto diversa è la posizione di Prévost, il quale riconosce che tra Abraxa e Utopia v’è una notevole differenza, nel senso che Abraxa è una sorta di Utopia dimezzata. E su questo si può essere d’accordo. Ciò che invece non mi convince è il procedimento proposto da Prévost, secondo cui Nusquama avrebbe preceduto Abraxa. Per essere più chiari, egli ritiene che il termine Abraxa sia stato introdotto nello scritto dopo che More (probabilmente, insieme con Erasmo) aveva deciso di attribuire all’isola il nome Nusquama, ossia dopo la prima stesura, eseguita durante l’estate del 1515, mentre era in missione nelle Fiandre. E a-

---

proposito, che nelle prime edizioni delle *Moria*, questo passaggio, in cui si accenna agli “Abraxiasiorum coelos”, non c’è, ma compare solo a partire dal 1514. Ma questo non intacca l’ipotesi qui avanzata, tanto più se è vero che “i passi aggiunti in questa edizione [scil. del 1514] facevano già parte dell’opera scritta da Erasmo nel 1509” (C.H. MILLER, *Introduction*, cit., p. 43). E More – nella cui casa l’opera fu scritta – ebbe certamente modo di leggere il manoscritto originario.

<sup>20</sup> E. SURTZ, *Commentary*, in *Utopia*, CW4, cit., p. 386.

<sup>21</sup> Nel commento ad locum, in T. MORE, *Utopia*, tr. it., a cura di L. Firpo, Napoli, 1979, p. 169, nota 8.

<sup>22</sup> *Utopia*, p. 112/4-5.

vrebbe fatto ciò allo scopo di far capire al lettore che il mondo da lui descritto, prima dell'incontro col cristianesimo, era ancora un mondo incompleto, immaturo, nel senso che gli Abraxiani, in quanto privi della rivelazione di Cristo, erano saggi solo in parte, o meglio, possedevano una sapienza solo umana. Questo spiega perché More abbia scritto Abraxa (senza la "s" finale) invece di Abraxas.

Occorre ricordare, a questo proposito, che le singole lettere di tale parola, considerate nel loro valore numerico, secondo il sistema di calcolo usato dai Greci (a=1, b=2, r=100, a=1, x=60, a=1, s=200) danno come somma 365; tale cifra corrisponde all'insieme dei cieli (o al cielo supremo) che secondo Basilide sarebbero stati generati da *Dynamis* (Potenza) e *Sophia* (Sapienza). Se ad Abraxas si toglie la "s", essa perde più della metà del suo valore numerico. Se poi si considera che per i cabalisti cristiani (e *in primis* per Pico) bastava aggiungere al tetragramma ebraico YHWH una "S" per ottenere il nome di Gesù (YHSWH), attraverso cui tale tetragramma diventava finalmente intelligibile, si comprende facilmente quale altissimo valore simbolico avesse acquisito la lettera "s" tra gli umanisti estimatori della cabala, tra cui, in qualche modo, si può annoverare anche More, per il quale Abraxa (senza la "s" finale) era dunque il luogo della "demi-sagesse", ossia di una saggezza parziale, dimidiata<sup>23</sup>. Questa sottile e intrigante interpretazione convince però solo fino ad un certo segno. Essa ci spiega il significato della soppressione della "s" finale di Abraxas, ma nulla ci dice sul perché More abbia voluto far sapere al lettore che, prima dell'arrivo di Utopo, Utopia si chiamava Abraxa e non Nusquama. Eppure, com'è noto, era con quest'ultimo nome che More e i suoi amici avevano designato l'opera fino a qual-

<sup>23</sup> A. PREVOST, *L'Utopie ecc. cit.*, pp. CIV ss. Cfr. anche E. SURTZ, *Addenda*, in *Utopia*, CW4, p. 585. Benché More, come del resto i suoi amici Erasmo, Colet e Fisher, non fosse particolarmente attratto dalle dottrine cabalistiche (cfr. H. TREVOR-ROPER, *Il Rinascimento*, tr.it., Bari, 1987, p. 92), tuttavia egli ebbe una certa curiosità, se non proprio un interesse verso tali dottrine. Come dimostra il fatto che quando Johannes Reuchlin (l'insigne cabalista discepolo di Pico) inviò due copie del suo *De arte cabalistica* (testo pubblicato nel marzo del 1517) ad Erasmo e al vescovo Fisher, More si trattenne, per poterla leggere, la copia destinata a Fisher. Di ciò il vescovo si lamentava, sia pure in tono scherzoso, nella lettera ad Erasmo del giugno 1517 (Allen, II, n.592, p. 598), in cui si dice che anche un'altra volta More si era trattenuta un'opera dello stesso Reuchlin (si tratta del testo *Oculare speculum* o *Augenspiegel* pubblicato nell'agosto del 1511) prima d'invarglielo. L'alta stima di More per Reuchlin è attestata anche dalla lettera a Martin Dorp del 21 ottobre 1515 (E.F. ROGERS, *Op. cit.*, n.15, p. 72).

che mese prima della pubblicazione. Insomma, si tratta di capire perché mai nello scritto che noi oggi leggiamo non vi sia più traccia della parola Nusquama e vi compaia invece Abraxa.

A tal fine si potrebbe ipotizzare che, inizialmente, More, per stare allo “scherzo” di Erasmo, avesse pensato di rispondere alla *Moria* con un’opera dal tono altrettanto scherzoso, cioè con Abraxa. Un nome, questo, che si prestava assai bene allo scherzo di un “elogio della saggezza”, quando si pensi che i cieli di Abraxas, di cui parla Basiliide, erano stati generati dalla Sapienza. Ma già Erasmo, nella *Moria*, ci dice con chiarezza che Abraxas, lungi dal costituire il mondo della sapienza, era il luogo della follia<sup>24</sup>. Abraxas veniva dunque a configurarsi nella mente di More (oltre che in quella di Erasmo) come il mondo della “folle saggezza” (ossia di chi è saggio solo in apparenza, ma folle nella realtà) in risposta al *morosophos* (saggio-folle) erasmiano (cioè di chi è folle di nome e saggio di fatto). È probabile, dunque, che, almeno fino ad un certo punto, More abbia potuto tener dietro allo “scherzo” di Erasmo, cercando anche di assecondare l’opinione della Pazzia che aveva collocato la sapienza in luoghi irreali, fantastici.

Ritengo che non ci si discosti molto dal vero, se si suppone che More abbia smesso di star dietro allo scherzo di Erasmo, allorché le critiche alla *Moria* cominciarono a farsi sempre più dure. Tale opera, infatti, nonostante la forma scherzosa e ironica, suscitò, soprattutto in alcuni ambienti religiosi, reazioni così aspre che stupirono e costernarono non solo Erasmo – che pure, in qualche modo, le aveva previste – ma anche More; come dimostra, tra l’altro, la lunga lettera che More scrisse per difendere Erasmo dalle critiche che un teologo lovaniense, Martin Dorp, gli aveva rivolto.

Qui vorrei sottolineare una coincidenza che mi sembra molto significativa per il mio assunto. E cioè che la lettera a Dorp venne elaborata da More nello stesso periodo (estate-autunno 1515) in cui egli, in missione nelle Fiandre, redigeva la prima stesura di quel che poi sarebbe diventata l’*Utopia*<sup>25</sup>. Ora tutta una serie di elementi induce a supporre che More abbia apportato modifiche sostanziali al-

---

<sup>24</sup> Questo si evince chiaramente non solo dal contesto della *Moria*, ma anche dalla lettera che Erasmo scrisse a Nicholas van Hertogenbosch (Busciducensis) il 31.8.1531 (Allen, IV, n.1232, p. 574).

<sup>25</sup> Su questa lettera si veda il saggio di G. MARC’HADOUR, *More convertit ecc.*, pp. 13-15.

la struttura della sua opera proprio durante il suo soggiorno diplomatico nei Paesi Bassi, decidendo, tra l'altro, di sostituire l'"io narratore" dell'attuale secondo libro. A parlare in prima persona non sarebbe stata più la Sapienza (un'entità astratta), così come probabilmente aveva progettato sulla scia della *Moria* (dove, appunto è la Pazzia in persona a parlare), bensì un personaggio concreto e verosimile, un viaggiatore-filosofo, ossia Raffaele Itlodeo<sup>26</sup>. In tal modo, l'opera stessa assumeva non solo una nuova forma (da "declamatio" si trasformava in "romanzo"), ma anche un nuovo significato: non più un astratto "elogio della sapienza", ma una descrizione analitica di ordinamenti giusti creati da uomini saggi.

Certamente, tali cambiamenti furono anche dovuti ai contatti diplomatici; le discussioni sui trattati commerciali, in cui More era impegnato in prima persona, non potevano non evocare, come ha giustamente sottolineato Prévost, i recenti viaggi degli scopritori del Nuovo Mondo. Era molto diffuso, in quel periodo, il diario di bordo di Amerigo Vespucci, "la cui lettura infiammava gli animi e svegliava la cupidigia"<sup>27</sup>. Ma a indurre More a modificare la sua opera e a darle quindi un nuovo nome intervenne, a mio avviso, un altro elemento. E cioè la chiara consapevolezza che quello non era più il tempo per scherzare. L'"elogio della saggezza" non poteva perciò essere presentato sotto forma di scherzo, viste anche le polemiche virulente che la *Moria* aveva sollevato.

Ammaestrato da ciò, More corse ai ripari. Capi, in altri termini, che la rappresentazione scherzosa della sapienza dimorante ad Abraxas, cioè in un luogo che Erasmo aveva chiaramente condannato come dimora dei folli, avrebbe potuto dar luogo ad ulteriori polemiche. Occorreva perciò evitare di collocare la sapienza ad Abraxas e sistemarla in una sede più degna. Donde la necessità di trovare un altro "luogo" e quindi un nuovo nome che non fosse immediatamente evocativo di follie eretiche, come era appunto Abraxas, ma che, in qualche modo, ne conservasse il valore semantico di "luogo inesistente"; e ciò affinché non venisse del tutto meno l'idea originaria dello scherzo suggerito dalla *Moria* che, come s'è visto, collocava la sapienza "in nes-

<sup>26</sup> Come More stesso, sia pure tra le righe, c'informa, tanto nella lettera prefazione a Gilles, quanto nelle prime pagine dell'opera (cfr. *Utopia*, pp. 38-44, 48 ss. Su questo punto si veda A. PREVOST, *L'Utopie*, cit., pp. XL-XLIII.

<sup>27</sup> A. PREVOST, *L'Utopie*, cit., p. XLI.

sun luogo". E non trovando, al momento, nulla di meglio, More sostantivò il familiarissimo avverbio latino "nusquam". E così, eliminata Abraxa, l'"elogio della sapienza" o, ciò che è lo stesso, il luogo dell'"ottimo stato" prese provvisoriamente il nome di *Nusquama*.

### 3. Da Nusquama ad Utopia

Sulla scelta di Nusquama, Kristeller ha avanzato l'ipotesi che More si sia ispirato a quel passo della Repubblica platonica, dove è detto che lo stato delineato in precedenza da Socrate non esiste "in nessun luogo della terra" (*ghes ghe oudamou*)<sup>28</sup>. Questa spiegazione, benché plausibile, mi sembra però alquanto problematica, perché poggia su circostanze estrinseche, ossia su un mero fatto casuale: la scoperta di quel passo platonico sarebbe stata così importante da indurre More a chiamare il suo scritto *Nusquama* prima e *Utopia* poi. Il che mi sembra alquanto improbabile, visto che ben altre erano le pagine platoniche che avevano affascinato More, come, ad esempio, il governo dei saggi, la comunanza dei beni, la giustizia ecc. Al più, semmai, quel passo potè confermare una scelta fatta in precedenza.

Quali possano essere state le ragioni di tale scelta lo si detto poc'anzi. Sta di fatto, comunque, che, col nome *Nusquama*, il 3 settembre 1516, More inviava ad Erasmo il manoscritto ormai pronto per la pubblicazione. Non solo, ma anche in due lettere ad Erasmo successive a tale data (l'una del 20 settembre e l'altra del 31 ottobre 1516), More continua a riferirsi al suo scritto col termine *Nusquama*. Anche se nella lettera prefatoria di More a Gilles ("Pudet me"), che non reca data, ma che Rogers pensa sia stata scritta all'incirca nell'ottobre del 1516, compare già il termine "Utopia"<sup>29</sup>. Se tale datazione è corretta, resta da spiegare perché mai More, pur avendo già coniato il nuovo termine "Utopia", usi ancora, nella sua lettera ad Erasmo del 31 ottobre, il vecchio termine "Nusquama".

Com'è noto, More, nella lettera ad Erasmo del 3 settembre 1516, dice di aver premesso alla *Nusquama*, a mo' di introduzione, una let-

<sup>28</sup> Cfr. P.O. KRISTELLER, *Thomas More als Humanist*, in P.O. KRISTELLER-H. MAIER, *Thomas More als Humanist. Zwei Essays*, Bamberg, 1982, p. 18. Il riferimento è a *Rep.*, IX, 492ab.

<sup>29</sup> Cfr. E.F. ROGERS, *Op. cit.*, n.25, pp. 77-78; G. MARC'HADOUR, *L'univers de Thomas More*, Paris, 1963, p. 235; A. PREVOST, *L'Utopie*, cit., p. 66, nota 1: "Cette lettre, écrite sans doute en octobre 1516".

tera all'amico Peter Gilles, nella quale però, come notavo poc'anzi, compare già la parola "Utopia". Ora, poiché, come giustamente nota McCutcheon, questo passo di More costituisce l'unico punto di riferimento certo per datare la sua lettera a Gilles<sup>30</sup>, si tratta di spiegare perché mai More, se avesse realmente coniato la parola Utopia prima del 3 settembre 1516, avrebbe poi continuato ad usare fino al 31 ottobre dello stesso anno il termine Nusquama. Ma nulla prova che la coniazione di questo singolare neologismo sia avvenuta prima del 3 settembre 1516. È chiaro che tale questione potrebbe essere, forse, definitivamente risolta solo dal manoscritto dell'opera, che però purtroppo non è stato ancora ritrovato. In assenza di prove documentali, si può tuttavia congetturare che More, nell'intero manoscritto inviato ad Erasmo (e quindi anche nella lettera prefatoria a Gilles che ne costituiva l'introduzione) utilizzasse ancora il termine Nusquama, come dimostra il fatto che con tale termine la designa ad Erasmo, non solo nella lettera del 3 settembre, ma anche in quella del 20 settembre e del 31 ottobre 1516. È probabile, dunque, che solo dopo questa data More abbia coniato il termine Utopia e che, in conseguenza di ciò, si sia proceduto a sostituire Nusquama con Utopia in tutti i luoghi del manoscritto (comprese le lettere) mentre l'opera era in corso di stampa. Ma, al di là di questo problema, ciò che importa rilevare è che a partire dal primo novembre 1516, e cioè circa un mese prima della effettiva pubblicazione, l'opera viene designata, sia da More sia dai suoi corrispondenti, unicamente col nome, che sarà poi quello definitivo, di "Utopia".

Si tratta ora di capire che cosa abbia potuto indurre More, nel novembre del 1516, a cambiare nome all'"ottimo stato" da lui descritto. Perché, insomma *Nusquama* diventa *Utopia*? Una prima, plausibile ragione può essere stata di natura, per così dire, estetica; nel senso che la parola "Utopia" sembrava assai più appropriata anzitutto sotto il profilo fonetico. Essa infatti è più dolce e poetica dell'aspra e alquanto cacofonica "Nusquama". In secondo luogo, Utopia, con il suffisso "ia", che ricalcava assai più da vicino i nomi di luoghi reali, tanto in greco (Sikelia, Makedonia, Alexandria ecc.) quanto in latino (Italia, Gallia, Britannia, Germania, Apulia ecc.), dava più verosimiglianza al discorso di Itlodeo. Utopia, invero, ha indubbiamente una valenza evocativa, la forza di richiamare alla memoria terre lontane, luoghi meravigliosi, di cui Nusquama è priva.

---

<sup>30</sup> E. MCCUTCHEON, *Op. cit.*, p. 14.

Una volta sostituita la parola Nusquama con Utopia, si dovette intervenire, anche per motivi di coerenza stilistica o, più propriamente, lessicale, per sostituire tutti gli altri termini con i quali, probabilmente, aveva designato, fino a quel momento, uomini, popoli, istituzioni e luoghi. Si pensi, appunto, ai diversi neologismi – che sono per lo più antifrasi –, come Amauroto” (la capitale dell’isola), “Anidro” (il fiume) e “Ademo” (il principe); oppure al nome dei magistrati: “filarchi” e “protofilarchi”, “sifogranti”, “tranibori”; o, ancora, al nome dei popoli vicini, designati col nome di “Acori”, “Alao-politi”, “Anemolii”, “Macaresi”, “Nefelogeti”, “Zapoleti”. Senza dire poi del personaggio principale, ossia Itlodeo, oltre che del primo re Utopo, da cui l’isola prese il nuovo nome. Un chiaro indizio che tale intervento sia stato fatto in fretta – probabilmente mentre l’opera era in avanzato corso di stampa – ci è dato da un passo in cui Itlodeo parla del Senato di Amauroto. Ebbene, nell’edizione del 1516, in questo passo si legge: “In senatu Mentirano”, invece che “In senatu Amaurotico”, come è riportato nelle edizioni successive. Il fatto che nella prima edizione il termine Mentirano compaia solo in un passo, mentre negli altri viene regolarmente utilizzato il neologismo greco “Amaurotum” (o l’aggettivo corrispondente “Amauroticum”)<sup>31</sup> dimostra chiaramente che, nella fretta, questo nome latino era sfuggito ai correttori. Tanto è vero che nelle edizioni successive fu corretto. È superfluo aggiungere qui che tale “svista” fu provvidenziale, dal momento che, grazie ad essa, noi oggi siamo in grado di capire anche l’importanza che ebbe la coniazione della parola “Utopia” anche per il resto dell’opera. Infatti, una volta introdotta, essa provocò nel testo una serie di interventi atti a sostituire alcuni termini latini con nomi greci, in modo che non ci fosse discrasia tra il nome dell’isola e quello delle altre realtà ivi rappresentate. E questa è una delle ragioni per cui “Utopia” può essere considerata una parola-chiave.

Ma la scelta del termine non fu dovuta soltanto a ragioni di ordine formale, letterario. A muover More vi furono anche e soprattutto ragioni di sostanza, di *contenuto*. Una volta che il manoscritto fu ultimato, More dovette rendersi conto che il risultato del suo lavoro corrispondeva solo in parte, anzi in minima parte, all’intuizione primigenia che, come qui si ipotizza, era quella di elaborare una “declamatio” sulla saggezza, da porre accanto a quella di Erasmo sulla paz-

<sup>31</sup> Per il passo in questione, cfr. *Utopia*, CW4, p. 146/25. Per gli altri passi, *Ivi*, pp. 40/20, 112/25, 116/21, 118/2, 152/29, 251/18.

zia. Col passare del tempo, via via che le ricerche proseguivano, il progetto iniziale andò lentamente trasformandosi, fino a mutare completamente aspetto, sotto la penna creatrice di More. L'opera, infatti, che pure poteva essere letta e interpretata come una sorta di "controcanto" della *Moria*, era diventata un'altra cosa, anzi una *cosa nuova*. Di ciò ebbero chiara coscienza, oltre a More, i suoi amici umanisti, come dimostrano gli scritti (lettere, versi ecc.) che accompagnarono l'opera fin dalla sua prima edizione. E invero, con il suo scritto, More dava inizio non solo alla rinascita del pensiero utopico, ma anche ad un nuovo genere letterario: il *romanzo utopico*, che tanta fortuna avrebbe avuto lungo tutto l'evo moderno, fino ai nostri giorni<sup>32</sup>.

Il nome Nusquama, dunque, si rivelava inadatto a designare questo *fatto nuovo*. Tanto più che esso, come s'è detto, esprimeva solo il punto di vista della Pazzia sulla saggezza: era stata infatti la Pazzia a dire che la saggezza non esiste "in nessun luogo". Continuare a chiamare Nusquama l'"ottimo stato" fondato sulla saggezza significava decretarne o, quanto meno, ratificarne l'inconsistenza, l'irrealtà. Che era poi il vero scopo della Pazzia, la quale, per continuare a spadroneggiare sulla terra, ha tutto l'interesse che gli uomini credano che la saggezza sia qualcosa d'inattuabile ed anzi d'illusorio; ossia qualcosa, appunto, che non esiste "in nessun luogo": More, col suo scritto, smentiva l'assunto della Pazzia, mostrando, al contrario, che la saggezza poteva aver un "luogo". Era ovvio che per designare questo "luogo positivo" egli dovesse cercare un termine diverso da quello puramente negativo di Nusquama proposto dalla Pazzia.

Ora se il nome Abraxa venne scartato come sede della sapienza perché evocava troppo da vicino le "follie" cosmologiche dell'eretico Basilide, non meno dirimenti furono le ragioni che portarono More ad espungere, sia pure all'ultimo momento, Nusquama dal testo. Oltre a quelle dianzi esposte ce ne fu un'altra che, a mio avviso, fu determinante. E cioè la consapevolezza che Nusquama aveva una carica negativa troppo forte sul piano semantico. Collocare la sapienza a Nusquama, cioè, "in nessun luogo", significava non solo dar ragione alla Pazzia – che sbeffeggiava i sapienti collocandoli, appunto, "in nessun luogo" –, ma anche distorcere il messaggio complessivo dello scritto che, accanto ad una *pars destruens*, critica, negativa, distopica, presentava anche una *pars construens*, proposti-

<sup>32</sup> Cfr. E. SURTZ, *Introduction (Part II)* a *Utopia* CW4, cit., p. CLV.

va, progettuale, utopica, che era di gran lunga più importante e significativa. Spostando la Sapienza da Nusquama (ossia dal luogo del puro non essere) ad Utopia, More mostrava che la sapienza può abitare tra gli uomini, a condizione che essi s'impegnino a cercarla con tutte le proprie forze. In tal modo egli, indicando all'umanità i mezzi per realizzare l'"ottimo stato", le offriva, nel contempo, la speranza di liberarsi dalle catene del male, in cui la Pazzia avrebbe voluto inchiodarla per sempre, con le sue pseudoragioni.

Ma perché scegliere proprio Utopia, e non invece, ad esempio, "Eutopia", come suggeriva il "poeta laureato Anemolio", oppure "Udepotia" (da *oudépothi* "in nessun luogo") o "Agnopolis" (da *agnòs* "santo" e quindi "città santa"), come proponeva Guillaume Budé<sup>33</sup>? Tra queste possibili alternative, le ultime due furono proposte da Budé poco prima della seconda edizione dell'opera (Parigi 1517), e quindi More, se lo avesse ritenuto opportuno, avrebbe potuto accettare il suggerimento dell'insigne umanista francese. Ma non lo fece. E ciò perché Udepotia presentava, per così dire, il medesimo difetto di Nusquama, dal momento che *oudépothi* non è altro che il corrispondente greco del latino *nusquam*. D'altro canto, Agnopolis era un termine poco adatto ad esprimere la complessa realtà dell'isola felice, la quale, se poteva ben a ragione definirsi uno "stato ottimo", rimaneva pur sempre una realtà terrestre, finita, soggetta cioè all'errore e al peccato, e perciò era difficile o, comunque, inopportuno attribuirle il nome assai impegnativo di "città santa".

#### 4. Il nesso *Ou-topia* / *Eu-topia*

Alquanto diverso è invece il discorso sull'altro possibile nome: "Eutopia". Questo termine, com'è noto, compare nell'*Hexastichon* (un epigramma costituito da sei senari giambici) che accompagnò l'opera di More fin dalla sua prima edizione<sup>34</sup>. L'autore di questi versi è indicato col nome di Anemolio, che il titolo stesso chiarisce essere "nipote di Itlodeo per parte di sorella". In realtà, vi sono buone ragioni per ritenere che il vero autore dell'epigramma, al di

<sup>33</sup> Per i versi di "Anemolius e la lettera di Budé" (31.7.1517), si veda *Utopia*, rispettivamente, pp. 20, 10, 12.

<sup>34</sup> Cfr. *Ivi*, p. 20.

lità del nome di fantasia con cui viene presentato, “sia More stesso”<sup>35</sup>. In questi versi si dice, dunque, che Utopia fu così chiamata dagli “antichi” (*priscis*) a causa del suo “isolamento” o, ciò che lo stesso, perché “scarsamente frequentata” (*ob infrequentiam*); ora, invece, non solo può stare alla pari con la città platonica, ma forse anche la supera, poiché ciò che quella aveva soltanto “a parole” (*literis*) delineato, questa ha “posto in essere” (*praestitit*); sicché a ragione può essere chiamata *Eutopia*. More, quindi, già prima della pubblicazione, aveva a disposizione un termine (Eutopia ossia il “buon luogo”) che, come suggerisce l’epigramma, sembrava esprimere con maggiore efficacia di *ou-topia* (“non luogo”) il contenuto e lo spirito della sua opera. Eppure scelse di chiamarla Utopia. Perché?

Le ragioni di tale scelta non devono essere cercate molto lontano, poiché More ce le presenta, sia pure in forma velata, nello stesso *Hexastichon*, che costituisce, insieme con gli altri scritti preliminari, una chiave per penetrare nei recessi della sua costruzione, un filo per districarsi ed orientarsi in quell’attraente ma assai complicato labirinto. Intanto, già l’aver fatto ricorso ad una figura retorica classica come la prosopopea è significativo: More fa parlare direttamente Utopia. Quasi a significare che la sua opera può essere paragonata a qualcosa di vivo, anzi, ad una *persona*, la quale si caratterizza non solo per il fatto di avere un corpo, ma anche e soprattutto per avere un’anima, una coscienza. Utopia, infatti, riconosce anzitutto che il suo nome trae origine dal suo isolamento, ossia dal fatto che gli uomini hanno sempre creduto che un “ottimo stato”, governato dalla saggezza, si potesse trovare soltanto “in nessun luogo”. E proprio perché ritenevano che fosse in nessun luogo, non veniva neppure cercata; donde il suo isolamento, il suo “non essere frequentata”.

Che tale credenza fosse molto antica More ben lo sapeva. Già Platone, infatti, in quel passo della *Repubblica* prima citato, aveva chiaramente denunciato questo luogo comune. Non a caso, l’obiezione che lo stato descritto da Socrate non esistesse “in nessun luogo della terra” proviene da Glaucone, il personaggio del dialogo che, insieme col fratello Adimanto, rappresenta, in certo modo, l’opinione corrente, quasi sempre incapace di andare oltre l’immediato, il sensibile, il concreto. Una posizione, questa, che è per molti aspetti analoga a quella espressa dalla Pazzia nell’opera di Erasmo. Invero, tanto Glaucone quanto la Pazzia

<sup>35</sup> Cfr. A. PREVOST, *L’Utopie*, cit., pp. 217, 330 nota 1.

collocano “in nessun luogo” l’uno il governo dei saggi, ossia lo “stato giusto”, l’altro il saggio o la saggezza come tale. Solo che all’obiezione di Glaucone risponde immediatamente Socrate (che impersonava la saggezza), affermando che il problema non è se lo stato giusto esista in qualche luogo; ciò che importa invece è che esso possa fungere da modello per coloro che intendono fondare se stessi e la *polis* sulla giustizia<sup>36</sup>. La risposta alle opinioni della Pazzia, invece, non è immediata, ma la darà More, alcuni anni dopo, con l’*Utopia*.

Oltre a ciò, occorre sottolineare che da diversi passi della *Repubblica*, compreso quello già citato, si evince chiaramente che per Platone la “costituzione migliore” (*ariste politeia*), pur non esistendo “in nessun luogo della terra”, ossia pur non essendo concretamente realizzata, era tuttavia realizzabile, sia pure con difficoltà. Il passo innanzi che More ritiene d’aver compiuto, rispetto a Platone, è quello di presentare lo “stato ottimo” come già realizzato e operante. Ed è proprio per questo che esso meriterebbe di chiamarsi non più Utopia (il “luogo inesistente”) bensì Eutopia, il “buon luogo”, o meglio, il “luogo del bene”. Vorrei qui notare, di passaggio, che nell’epigramma è già enunciata, con estrema chiarezza, una delle caratteristiche peculiari dell’utopia moderna: la *tensione realizzativa*. Con More l’istanza del passaggio dal “non luogo” al “buon luogo” o, ciò che è lo stesso, dal “negativo” al “positivo” – da sempre presente, implicitamente o esplicitamente, nel pensiero utopico – si fa urgente, imperiosa. More ci dice che l’*ou-topia*, il pensiero critico, il negativo, non è fine a se stesso, ma deve necessariamente, se non vuole essere sterile, raccordarsi col “positivo” e sfociare in un progetto di “società buona”. Insomma, se il punto di partenza è l’“ou-topia”, il punto d’arrivo dev’essere l’“eu-topia”.

E questo può aiutare anche a capire perché More abbia preferito il termine Utopia a quello di Eutopia. Quest’ultimo, infatti, anche se letterariamente più adatto (sia sotto il profilo fonetico che semantico) ha in comune con Nusquama lo stesso grave difetto: l’*univocità*. Come Nusquama avrebbe significato soltanto “in nessun luogo”, ossia il negativo, così Eutopia avrebbe significato soltanto il “buon luogo”, cioè il positivo. Entrambi i termini, quindi, a causa della loro univocità (sia pure di segno diverso), erano inadatti ad esprimere la ricchezza e la complessità dell’opera moriana, e quindi anche quel che noi oggi chiamiamo, più in generale, fenomeno o pensiero utopico. Infatti

<sup>36</sup> PLATONE, *Repubblica*, IX, 592ab.

Nusquama, con la sua carica di negatività, avrebbe sanzionato l'irrealizzabilità e quindi l'inconsistenza e l'illusorietà del progetto; mentre Eutopia, col suo chiaro e indiscutibile contenuto semantico positivo, avrebbe ignorato il negativo, il male, che purtroppo costituisce una presenza assidua in questo nostro mondo. Insomma, l'uso di Nusquama avrebbe potuto far pensare che More desse ragione alla Pazzia, ossia a quel comune sentire, tipico dei realisti impenitenti, i quali, abbarbicati ai loro privilegi, concepiscono il futuro come copia conforme del passato e, relegando "in nessun luogo" i progetti di trasformazione della società, s'adoperano affinché in essa nulla muti. Dall'altro, se More avesse scelto Eutopia, il suo progetto sarebbe potuto apparire come l'opera di un "sognatore" che, perduto ogni aggancio con la realtà, si diletta a costruire, per puro gioco, castelli in aria o città tra le nuvole.

Di qui allora l'esigenza di trovare un termine che riuscisse a raccogliere e ad esprimere, in maniera efficace, i due aspetti fondamentali del pensiero utopico, e cioè il momento *critico* (negativo) e quello *progettuale* (positivo). E poiché né la lingua greca né quella latina avevano un termine adatto a tale scopo, More ne coniò uno nuovo: Utopia, appunto. Ora la singolarità e originalità di questo neologismo – che, come tutti gli altri termini di origine greca usati nell'opera, è traslitterato e declinato alla latina – risiede nel fatto che la "u" iniziale può assumere un duplice significato: essa infatti può essere interpretata non solo come traslitterazione della negazione greca "ou" (non), ma anche come aferesi del prefisso (dal significato invariabilmente positivo) "eu" (bene, buono)<sup>37</sup>. Questa ambiguità strutturale e originaria del termine, come ho prima notato, è stata causa non secondaria dei fraintendimenti di cui l'*Utopia* di More, ma anche, per effetto di trascinamento, il pensiero utopico in generale, sono stati fatti oggetto lungo i secoli. Il pregiudizio che lo scritto di More fosse uno "scherzo letterario", un "sereno gioco dello spirito" non poteva non riverberarsi sulla parola-chiave dell'opera.

<sup>37</sup> Si pensi, ad esempio, alla mutazione del termine latino "evangelium" nell'italiano "vangelo" e suoi derivati (già in Dante, *Purgatorio*, XXII, 154; anche *Inferno*, XIX, 106). È appena il caso di notare che i latini per esprimere la loro gioia usavano voci di chiara origine greca, come "eu", "euge", "eugepae" (bene! bravo! meraviglioso!). È significativo, inoltre, che la prima traduzione italiana dell'opera moriana, curata da Ortensio Lando e pubblicata a Venezia nel 1548 da Anton Francesco Doni, rechi nel titolo Eutopia invece dell'originale Utopia.

E così la ricchezza semantica che More aveva accumulato nel termine Utopia venne misconosciuta e banalizzata da intere generazioni di critici tanto corrivi quanto prevenuti.

La genesi della parola Utopia, che qui ho tentato di ricostruire, coordinando tra loro elementi testuali, paratestuali e contestuali apparentemente sparsi a caso, mi auguro possa dare un'idea degli sforzi compiuti da More per dare un nome che fosse il più possibile adeguato alla sua opera e quindi ad un fenomeno e ad un concetto così ricco e complesso come quello utopico.

##### 5. *L'utopia come coscienza critico-progettuale e tensione realizzativa*

Occorre infatti rilevare che l'opera di More, oltre ad aver fornito finalmente ai posteri un nome "proprio" per designare un fenomeno che ne era privo e un modello per un nuovo genere letterario, offre anche gli elementi per delucidare meglio lo stesso concetto di utopia, già a partire dall'analisi di questo fortunato neologismo. Come s'è visto, la duplicità semantica della "u" iniziale induce a configurare l'utopia come il "luogo del bene", la "società virtuosa e felice" (eutopia) che "non ha luogo" (outopia). Solo che quel "non luogo" non s'identifica col puro "non essere", col nulla, ma è piuttosto un "non esserci", qualcosa che "non è", solo in linea di fatto. Si tratta, in altri termini, di un *non essere qui ed ora*, che però nulla vieta che possa essere altrove e in futuro. L'*eu-topia*, come s'è visto nell'*Hexastichon*, è protesta a realizzarsi, sicché il suo "non essere" (outopia), proprio per la sua fattualità e temporaneità, si presenta, *ab origine*, come un "non essere ancora"<sup>38</sup>. Utopia, quindi, è la "società buona", cioè virtuosa e felice, che "non c'è ancora", ma che si protende ad essere, che preme per realizzarsi. È stato detto che More, coniando un termine così ambiguo come quello di utopia, ha provocato "non poco sviamento a questo genere, confinandolo nella irrealtà del 'senza luogo' (*ou topos*)"<sup>39</sup>. Occorre dire, però, che la responsabilità di tale "sviamento" non va addossata a More, ma a chi ha letto con superficialità la sua opera. In realtà, l'umanista inglese aveva fornito tutta una serie di e-

<sup>38</sup> Sulla categoria del "non ancora" (*noch nicht*), si veda E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., 1973, I, pp. 129 ss.

<sup>39</sup> I. MANCINI, *Forme dell'utopia*, in "Bollettino della Società Filosofica italiana", 1984, n.122, p. 14.

lementi atti ad aiutare i lettori a penetrare nel suo scritto, che egli aveva caricato di una triplice valenza semantica. Il linguaggio di *Utopia*, infatti, oltre al senso letterale, ne possiede altri due: uno allegorico e l'altro dinamico<sup>40</sup>. Solo che l'opera di More ha avuto il singolare destino di essere universalmente tanto conosciuta e citata quanto poco letta e studiata. Essa è stata vittima di lettori, molto spesso frettolosi, che, non avendo avuto la pazienza di meditarci su abbastanza, si sono in genere fermati al senso letterale, alla superficie, all'apparenza, senza talvolta nemmeno intuire le ricchezze contenute in un testo dichiaratamente polisemico. Donde gli "sviamenti", i numerosi equivoci, già a partire dalla parola-chiave.

È chiaro infatti che se si definisce l'utopia limitandosi a considerare, alquanto frettolosamente, il suo senso letterale, anzi etimologico, cioè *ou-topos*, si debba poi inevitabilmente pervenire alla conclusione che essa è sinonimo di irrealtà, illusione, chimera e via dicendo. Se invece si ha la pazienza di soffermarsi e di riflettere sul testo, allora questo apparirà in una nuova luce, proprio per lo slargarsi dei suoi orizzonti semantici. Si vedrà così che, dopo un'analisi attenta dell'opera, la stessa negazione "ou" si carica di altri significati. Essa, infatti, oltre al "non ancora", che esprime la dimensione del futuro, della possibilità, e della libertà, senza cui non vi sarebbe *progettualità*, assume anche una *valenza critica*. Invero, non può aversi *coscienza utopica*, cioè progettuale, senza *coscienza critica*. La dimensione critica è costitutiva della coscienza utopica. Se manca tale dimensione, la coscienza non acquisisce il carattere utopico, ma resta, per così dire, allo stato sognante.

La coscienza critica però non andrebbe molto lontano se non fosse sorretta dalla *coscienza etica*, che è coscienza e soprattutto *volontà di bene*. Ma la volontà di bene – che è pur sempre volontà di esseri finiti, limitati, caduchi – è destinata a scontrarsi con la realtà data, al cui interno operano anche volontà e strutture di male. Da questo scontro nasce la coscienza critica, ossia la coscienza che la società, così com'è, è *carente d'essere*, poiché non realizza tutto il bene che pure potrebbe realizzare, se fosse costituita in altro modo. Qui si vede come la dimensione critica sia strettamente legata a quella progettuale, ossia come non si possa dare *ou-topia* senza *eu-topia* e

---

<sup>40</sup> Su questo punto, si vedano le pagine illuminanti di A. PREVOST, *L'Utopie*, cit., pp. 138 ss.

viceversa. Ciò dimostra anche come l'aggancio alla realtà storica sia per il pensiero utopico non un'opzione, ma una necessità.

Ora questo processo formativo della coscienza critica si evince chiaramente dall'opera di More. La dimensione critica infatti è chiaramente presente nel primo libro dell'Utopia, che costituisce, com'è noto, una severa e serrata critica alle istituzioni e ai costumi dell'epoca. Ma anche il libro secondo, in cui è concentrata la parte propriamente progettuale dell'opera, contiene elementi di critica tutt'altro che trascurabili. Sicché è davvero sorprendente notare come, pur in presenza di una critica così puntuale, rigorosa e, a tratti, radicale, molti studiosi abbiano potuto assimilare l'*Utopia* di More e, per essa, il fenomeno utopico *tout court*, all'irrealtà, al sogno, al gioco, all'illusione, all'astrattezza.

L'aggancio alla realtà storica è talmente forte ed evidente che soltanto dei lettori accecati dal pregiudizio possono non scorgere quel che invece i contemporanei di More e, *in primis*, Erasmo, davano per chiaro e scontato. Dovrebbe pur dire qualcosa, all'immenso stuolo di critici frettolosi, il fatto che il "principe degli umanisti", in uno dei suoi – per altro rarissimi – giudizi sull'opera moriana, abbia riferito che More pubblicò l'*Utopia* "al fine di mostrare quali fossero le cause dei mali degli stati; ma si soffermò a descrivere soprattutto l'Inghilterra, di cui aveva una più diretta e approfondita conoscenza"<sup>41</sup>.

Questo dimostra che anche l'utopia letteraria, lungi dal vagare nel sogno e nella fantasia, si trova invece profondamente radicata nella realtà storica. Essa nasce infatti dall'acuta coscienza, che è insieme critica ed etica, dei mali sociali e della volontà di superarli. Ed è appunto da questa volontà di bene che si origina il progetto di una società fondata sulla libertà, sulla giustizia, sull'eguaglianza, sulla pace. Nasce cioè la *coscienza progettuale*, cui si connette l'impegno, o meglio, la tensione realizzativa. In More non solo la coscienza critico-progettuale, ma anche la *tensione realizzativa* è talmente forte da presentarci l'"ottimo stato" come già realizzato. Senza dire che nell'*Hexastichon*, come s'è visto, è proprio tale tensione a marcare la differenza, ossia a sancire la superiorità dell'*Utopia* sulla *Repubblica* platonica.

È opportuno sottolineare che se manca solo uno di questi momenti (critico, progettuale, realizzativo) non si dà coscienza utopica, ed anzi, non si dà coscienza autenticamente umana. Una coscienza,

---

<sup>41</sup> Lettera di Erasmo a von Hutten cit., in Allen, IV, p. 21.

infatti, priva del momento critico rischia di essere fagocitata dalla dimensione onirica dell'esistenza; mentre, senza il progetto, l'uomo, invece di governare gli eventi, resta in balia del loro caotico fluire, ossia è alla mercé di una storia che non ha direzione né senso né fine; una coscienza, inoltre, priva della tensione realizzativa rischia di sfociare in sterile velleitarismo, vale a dire in incapacità di produrre effetti positivi sul piano della prassi storica. L'impegno etico, il *dovere* di realizzare il progetto è parte integrante della coscienza utopica. La quale, proprio perché conosce i suoi limiti, sa bene che vi sarà sempre uno scarto tra il pensiero e l'azione, tra la teoria e la prassi. E quindi è una coscienza sempre vigile, attenta a non scambiare per assoluto ciò che è relativo e caduco (compreso, ovviamente, il proprio progetto). Il fatto poi che il progetto utopico sia definito "ottimo" non significa che lo sia in senso assoluto, ma solo relativamente alla coscienza che l'ha espresso<sup>42</sup>. Via via che la coscienza storica matura, cambiano le aspirazioni dell'uomo e mutano, quindi, anche i suoi progetti.

La coscienza utopica è, per definizione, una *coscienza aperta*, in quanto non solo è protesa sul futuro (sul "non ancora"), ossia su ciò che di buono i nuovi tempi porteranno, ma è attenta anche a ciò che di buono il presente contiene, cercando il meglio ovunque esso si trovi. Questa protensione sull'"ora" e sull'"altrove" sfugge ai detrattori dell'utopia quando accusano gli utopisti di progettare "società chiuse" e di sacrificare il presente al futuro. Eppure, More aveva più volte sottolineato l'estrema disponibilità degli Utopiani a mettere in discussione i propri ordinamenti, nel caso ne scorgessero altrove di migliori. E questa disponibilità al cambiamento non concerne soltanto problemi di natura tecnica, scientifica, culturale, etica, o istituzioni di carattere politico, economico, sociale, ma investe persino un ambito che, per la sua tendenziale dogmaticità, assai difficilmente sopporta mutamenti, e cioè la sfera religiosa<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Vero è che in un passo Itlodeo dice che le istituzioni di Utopia, proprio perché ottime, sono destinate a durare "in eterno"; ma quell'espressione l'aveva fatta precedere, significativamente, da un'altra chiaramente limitativa: "quantum humana praesagiri coniectura contigit" (*Utopia*, p. 244/5-7).

<sup>43</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 108, 120-122, 180, 184, 216, 236. Ma si veda anche l'ultimo verso del *tetrastichon* in lingua utopiense, *Ivi*, p. 18: "Libenter impartio mea, non gravatim accipio meliora".

Come si vede, l'utopia, se viene liberata dai secolari equivoci, ricquista la sua vera luce, il suo vero significato, il suo vero senso; che è quello di guidare e sostenere l'umanità nel suo plurimillenario sforzo di costruire una società anzitutto secondo giustizia e, più oltre, secondo il principio sublime dell'amore fraterno. Il compito è arduo, certo, ma il fine è talmente grandioso da meritare l'impegno e la totale dedizione di tutti gli uomini di buona volontà. Del resto, se l'*Utopia* di More si configura come un "elogio della sapienza", allora si può anche concludere che la realizzazione storica dei principi in essa contenuti costituisce la vittoria della sapienza sulla stoltezza umana. Non solo, ma lo sviluppo della coscienza utopica lungo la storia può essere interpretata come un segno inequivocabile della *crescita sapienziale dell'umanità*. Il che, anche se avviene tra innumerevoli contraddizioni, ci fa ben sperare, dal momento che, come ci rivela la Scrittura, "la salvezza del mondo" è riposta nell'"abbondanza dei saggi"<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> *Sapienza*, 6, 24.