

*La strada per l'utopia è la nostra strada maestra?*<sup>1</sup>

Giuseppina D'Antuono

Università di Roma "Tor Vergata"

1. *Premessa*

Il presente contributo sviluppa una riflessione sull'ermeneutica delle idee utopistiche elaborate di recente e nel corso del Novecento<sup>2</sup>. D'altronde sulla scorta degli studi di Bronislaw Baczko, Jean Servier, Reinhart Koselleck e di Vittor Ivo Comparato, sappiamo come e quanto occorra distinguere la storia del concetto, nonché della parola 'utopia', dalla storia del genere letterario utopistico che, a differenza di quanto sostenesse Baumgarten, per riferirsi allo Stato ideale può vantare diverse denominazioni nel corso dell'età moderna<sup>3</sup>. La felice interpretazione gramsciana di romanzo filosofico utopista interviene oggi, infatti, a legittimare non solo l'esistenza del genere letterario<sup>4</sup>, ma anche a dimostrare la fortuna riscossa dai dizionari sull'utopia, in particolare sia da quello edito un ventennio fa da Vita Fortunati e da Raymond Trousson<sup>5</sup>, che soprattutto da quello più recente di Baczko, Michel Porret e François Rosset<sup>6</sup>.

2. *Periodizzare l'Utopia, secolarizzare la politica*

Occupandoci in questa sede non della storia del genere utopistico, ma dell'esperienza politica dell'utopia che in tre secoli ha prodotto progetti e discorsi, la prima riflessione da avanzare allora è la scelta del momento genetico, che non cade con la nota periodizzazione risalente al 1516 con l'opera di Tommaso Moro. I termini *a quo* e *ad quem* non rispondono a una scansione tradizionale. La storia delle idee dell'utopia, ossia come essa sia stata vissuta e pensata, potrebbe essere datata, dunque, dalla fine del Quattrocento e per la precisione con

---

Allorché nel 2019 nell'Istituto italiano per gli Studi Storici di Napoli si svolse un ciclo di lezioni sull'Economia politica di Rousseau, io lavoravo su alcune categorie di Denis Diderot. Il nucleo del presente articolo ha la sua genesi nei dialoghi sull'utopia intercorsi con il filosofo e amico Alberto Postigliola all'indomani di quel seminario napoletano.

<sup>1</sup> G. Imbruglia, *Il problema del comunismo nella sua integralità in Franco Venturi Comunismo Socialismo storia di un'idea*, a cura di M. Albertone, D. Steila, E. Tortarolo, Centro Studi Storia, Torino 2014, p. 140.

<sup>2</sup> Il riferimento è a G. Imbruglia, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Carocci Roma 2021.

<sup>3</sup> Impossibile riportare qui per ragioni di spazio una pur minima bibliografia ma accanto agli studiosi citati si consideri almeno C. Altini, *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Milano 2013; A. Corrado, V. Fortunati, R. Trousson, (a cura di), *Dall'Utopia all'utopismo. Percorsi tematici*, Cuen, Napoli 2003.

<sup>4</sup> Fondamentale la letteratura utopica come reazione alla letteratura cavalleresca in decadenza e volano della critica politica secondo A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, I-IV, I, pp. 347-348, II pp. 811-812.

<sup>5</sup> V. Fortunati-R. Trousson, *Dictionary of Literary Utopias*, Honoré Champion, Paris 2000.

<sup>6</sup> *Dictionnaire critique de l'Utopie au temps des Lumières* a cura di B. Baczko, M. Porret, F. Rosset, Georg, Genève 2016.

Girolamo Savonarola e giungerebbe al 1796, alla congiura di Gracchus Babeuf, quando terminano un certo tipo di progetto utopico e una determinata idea di comunità. E si potrebbe andare oltre le vicende del tribuno Babeuf e inglobare Karl Marx, allorché nel 1848 emerge un altro momento di rottura di un lungo, articolato e stratificato processo, che non è solo storico, ma anche ideologico. Il momento cruciale pare allora annunciarsi in Babeuf, per manifestarsi a pieno dalla seconda metà dell'Ottocento fino alla fine del secolo XIX. Dal 1848 si interromperebbe una certa idea di utopia pluralista con l'affermazione via via di una tensione verso il monismo materialista<sup>7</sup> che avrebbe comportato la perdita degli aspetti tipici dell'universalismo dialettico dell'età moderna e soprattutto dei Lumi. Il monismo materialista, il comunismo e anche il liberalismo e la filosofia della storia nel corso del secondo Ottocento e del Novecento avrebbero determinato la scomparsa di alcune caratteristiche insite nel processo culturale e ideologico multiplo, stratificato descritto di recente in filigrana<sup>8</sup>.

L'utopia – se letta in questo iter – appare un processo della secolarizzazione politica che inizia agli albori del Cinquecento con la reazione in chiave utopica alla profezia di Savonarola da parte di Tommaso Moro e di Niccolò Machiavelli e si arresta sulla soglia della genesi del monismo materialista a metà del secolo XIX con Karl Marx, che relegò le utopie di età moderna nel passato, chiudendo di fatto con il pluralismo<sup>9</sup>. In tal guisa allora la storia delle idee utopistiche affronta un ragionamento che ingloba il processo di secolarizzazione della politica in una prospettiva che si propone trasversale ed espressione della molteplicità della realtà in chiave culturalista<sup>10</sup>.

### 3. *Utopia sine Babeuf o sine babuismo?*

Il limite cronologico *ad quem*, dunque, è duplice e risiede tanto nella vicenda biografica di Babeuf e nella Congiura degli Uguali, che nella frontiera del 1848 con il messaggio di Karl Marx, che esortava a seguirne l'esempio, dato che non aveva rifiutato l'azione politica e rivoluzionaria e grazie al quale si sarebbe diffuso il Comunismo, il nuovo ordine del mondo. Insomma, questo iter storiografico sul radicalismo libera l'utopia non da Babeuf, bensì dal babuismo, costruendo un processo ermeneutico differente da quello espresso da Alessandro Galante Garrone, il quale nel 1948 aveva collegato Illuminismo e utopie con Babeuf e il babuismo<sup>11</sup>. In siffatta prospettiva un altro obiettivo storiografico è stato liberare l'utopia moderna – *mélange* di prassi arcaiche e teorie moderne – dal babuismo. Al riguardo, tenendo tale doppia frontiera cronologico-ideologica Babeuf-Marx, si potrebbe sviluppare un dibattito sulla definizione dell'utopismo moderno dopo il 1848, data in cui invece, secondo Reinhart Koselleck, il concetto utopia divenne prassi politica, coinvolgendo

---

<sup>7</sup> Categorizzazione proposta da G. Imbruglia, *Utopia*, cit., p. 168.

<sup>8</sup> *Ibidem*, *Il marxismo come utopia. Dibattito sulla «fine del comunismo»* in «Tempo Presente», 193/194, pp. 19-23.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 168.

<sup>10</sup> È la traiettoria scelta da Imbruglia vicina a G. Stedeman Jones, *Multiple Secularities*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; *Karl Marx Greatness and Illusion*, Allan Lane, Londra 2016. Si veda E. Bloch, *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, a cura di R. Traub e H. Wieser, E. Zigiotta, Mimesis, Milano-Udine 2022.

<sup>11</sup> A. Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf*, De Silva, Torino 1948, con lui si complimentò Gaetano Salvemini per aver tenuto insieme Buonarroti, Babeuf e il babuismo.

la società e traducendosi nella partecipazione di tutti nella costruzione di progetti politici<sup>12</sup>. Proprio allorché l'utopia perdeva pluralità (secondo Imbruglia) essa constatava la sua inefficacia pratica e faceva uso dal tardo Settecento della violenza, per acquisire una nuova azione politico-sociale, così come aveva sostenuto Koselleck e altri studiosi del pensiero babuvista<sup>13</sup> più o meno recenti.

Non appaia peregrina allora la riflessione che pare si schiuda sulla ridefinizione dello status dell'utopismo dopo il 1848, se letto alla luce di quanto finora esposto. A ciò si aggiungano le affermazioni di Giuseppe Ricuperati<sup>14</sup> sulla genesi degli studi dedicati all'utopia iniziati nella Francia della *troisième République* proprio come ricerca delle radici del socialismo utopistico nel secolo dei Lumi. Proporre una tale lettura dell'utopia senza babuismo, che si arresti al contrattualismo di Rousseau, tenendo fuori la trasformazione del concetto in prassi collettiva, condiziona non solo, ma deforma - a mio parere - la lettura di chi cercò e cerca ancora nelle utopie settecentesche le radici del socialismo utopistico<sup>15</sup>.

#### 4. *Utopia vs Profezia: Mosé e Savonarola*

Il momento genetico dell'utopia potrebbe essere non il classico 1516, anno di pubblicazione dell'opera di Tommaso Moro, ma la fine del 1400, quando si attua la profezia biblica di Girolamo Savonarola che punta alla rigenerazione di Firenze come nuova Gerusalemme<sup>16</sup>. Il frate aspirava a una repubblica guidata da Cristo e aveva tra i suoi modelli la tradizione repubblicana romana. Fu allora che Moro rispose a Savonarola, quando ipotizzò l'utopia come una leva che potesse imprimere una svolta rispetto alla corruzione dei tempi presenti. L'utopia nascerebbe, dunque, come risposta alla profezia, che<sup>17</sup> fino a Colombo non è altro che una categoria erudita della storia sacra. Infatti, ciò implicava che con la profezia ci si muovesse nel perimetro della storia sacra, piuttosto che della politica. Da Colombo si impone il millenarismo sull'universalismo gioachimista, in cui affiora una speranza di rigenerazione. Se la nuova Apocalisse ebbe successo, tuttavia, essa appariva pericolosa, dato che si trattava pur sempre dei misteri della fede. Ciò che fece Moro fu, dunque, depotenziare l'elemento religioso e mistico della profezia, rispondendo a una ideologia teocratica, avviando un

---

<sup>12</sup> R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, a cura di L. Scuccimarra, Il Mulino, Bologna 2009, pp.143-144. La funzione fondamentale delle utopie sta nella genesi di una volontà politica collettiva e questa era stata evidenziata anche da Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., II, p. 1058.

<sup>13</sup> V. Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme d'après de nombreux documents inédits*, 2 voll. chez l'auteur, Paris 1884. Un'interessante lettura ha offerto Stéphanie Roza che lavorando sui manoscritti di Babeuf, conservati a Mosca, sostiene che l'utopia diventa programma politico prima di generare violenza.

<sup>14</sup> G. Ricuperati, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, a cura di D. Canestrì Utet, Torino 2006, pp. 286-288.

<sup>15</sup> Sul rapporto tra socialismo e utopismo si legga Gian Mario Bravo «socialismo utopistico non fu utopico, ma lo furono alcuni esponenti, che usufruirono della copertura utopistica più come mezzo di chiarimento che come meta finale. Si trattava di costruzioni immaginarie in assenza di armi politiche di uso immediato. Così G.M. Bravo, *Le origini del socialismo contemporaneo*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 2-3.

<sup>16</sup> Il termine utopia è registrato la prima volta nel *Dictionnaire de l'Académie Française* nel 1762 e ampliato nel 1798 come «plan de gouvernement imaginaire, où tout est parfaitement réglé pour le bonheur commun» e in riferimento a More si legge «chaque rêveur imagine son utopie». J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris 1967.

<sup>17</sup> P. Prodi *Profezia VS Utopia*, Il Mulino, Bologna 2003; G. Imbruglia, *Utopia*, cit.

fondamentale processo di secolarizzazione, che sarebbe stato sviluppato in pieno in Francia solo dal pensiero e dall'opera del barone Montesquieu.

Un ulteriore passaggio fondamentale in tale direzione si osserva nelle opere di Niccolò Machiavelli, quando anch'egli come Moro, criticò Savonarola contrapponendogli una politica che dovesse essere realistica secondo ragione e dunque contenere la verità effettuale e non l'immaginazione. Emblematiche sono infatti le figure dei legislatori Numa e Mosè, che spiegano i metodi di Savonarola profeta. Mosè, come già nel *Principe*, è il contraltare di Savonarola, ma con attributi diversi, se il primo è un profeta senza Dio e quindi un vero legislatore; invece, Savonarola era uomo di Dio e pertanto la sua era una politica intrisa di cristianesimo. Quindi il punto non solo era il profetismo, su cui tanta letteratura si è spesa, ma anche la sovrapposizione dei due piani: religione e politica!

Insomma, osservato da queste diverse angolazioni il processo genealogico dell'utopia presentava agli inizi Cinquecento sviluppati tre assi profezia-utopia-politica, intorno ai quali ha ruotato la riflessione politica. Infatti, è interessante osservare come anche le opere di Moro e di Machiavelli abbiano influito sulla genesi di altre utopie nel Seicento nelle quali si condannavano i mali della società del tempo e si proponevano riforme sociali, puntando sulla rivalutazione della *vita activa*, sul collettivismo e sulla centralità dell'educazione e della solidarietà.

##### 5. *Utopie e sviluppo della critica politica*

Le idee fulcro della storia politica dell'utopia coincidono allora con alcuni temi: comunità dei beni, *police* intesa come rigorosa amministrazione<sup>18</sup> e religione civile allorché si intravide un potere che sembrò capovolgere le forze tradizionali. La religione e la tradizione legittimavano la società utopica, ma in seguito alla religione si sostituì la sovranità indipendente e basata sulla ragione. Su tale aspetto si insiste nell'evidenziare il passaggio dalla religione alla sovranità, che si sostanzia di legittimità e di autonomia la politica<sup>19</sup>. Se alla fine del Cinquecento si continua a sviluppare un'utopia come non luogo (paesi o angoli del globo inesistenti), a partire dal Seicento si inizia a pensarla in relazione con il tempo. Tra le utopie nello spazio ritroviamo quelle di Tommaso Campanella, di Francis Bacon e di Vairasse (Veiras) d'Allais autore di *The History of Savarites or Severambes*, giudicata un'importante imitazione di Moro, molto utile a Locke<sup>20</sup> nel perfezionamento di un'idea di Stato senza imperfezioni. Tuttavia, proprio su Vairasse affiora un difforme approccio rispetto a quanto proposto da Giuseppe Ricuperati e dalla lettura di Baczo<sup>21</sup> e tra le utopie dello spazio sono escluse, dunque, alcune idee che l'autore reputa ripetitive, seppur sempre invece collocate in

---

<sup>18</sup> L'utopie développe souvent un fantasme de transparence et sa Police repose sur un système panoptique, œil constamment ouvert pour que nul n'échappe au regard de la loi, essence de la justice». M. Cicchini, *Police* in Porret, Baczo, Rosset, *Dictionnaire* cit., p. 322.

<sup>19</sup> Imbruglia, *Utopia*, cit., p. 11.

<sup>20</sup> Locke dopo aver sviluppato l'insegnamento di Harrington e la lezione di Oceana, conobbe a Londra Vairasse in procinto di dare alle stampe la sua opera e ne fu condizionato. Imbruglia, *Utopia*, cit., pp. 86-87.

<sup>21</sup> Ricuperati, *Frontiere e limiti della ragione*, cit.

mondi immaginari. Mi riferisco in particolare a quelle sviluppate da Fontenelle e da Berington che sarebbero catalogate stranamente come utopie senza mordente politico.

Al riguardo perciò sarebbe molto interessante mettere meglio a fuoco Fontenelle utopista e il genere letterario utopistico della discesa agli inferi e del dialogo dei morti (*Dialogues des morts*|*Mortuorum dialogi*), definita utopia ripetitiva che, tuttavia, secondo alcuni studiosi<sup>22</sup> avrebbe consentito di criticare in chiave politica la società, e che altri raffinati scrittori e politici avrebbero innalzato a modello non solo letterario ma anche politico per la costruzione di nuove forme di società, penso in particolare ad Antonio Genovesi<sup>23</sup> e a Luigi Settembrini, solo per citare gli epigoni di una più lunga lista<sup>24</sup>. Allora ciò detto la novità delle idee utopistiche con mordente politico andrebbe cercata nei nuovi modi di pensare il tempo e la storia, lontani da precursori e profeti, allorché l'utopia stessa diventò storia e si sviluppò una riflessione politica su realtà presenti e passate: Roma, Sparta, Londra puritana e le Americhe con le missioni gesuitiche.

## 6. Futurologie e ucronie nel '700

Fu nell'età dei Lumi che si consolidò il discorso della politica utopista<sup>25</sup> e per la precisione negli scritti di Montesquieu il processo sulle idee utopiche conobbe il vero momento di svolta nell'elaborazione dello slittamento concettuale da un'utopia dei luoghi all'utopia nei tempi proiettata nel futuro. Ma ciò che interessa qui non è solo l'aspetto temporale – ben noto – dell'utopia, ma anche mostrare come Montesquieu, secolarizzando l'utopia, avesse espunto la teocrazia dal terreno della politica, provando a fare anche a meno del termine nell'*Esprit des lois*. L'utopia vive di un'ulteriore distinzione: essa è altro dalla teocrazia, oltre che dalla profezia e dal mito (Walter Benjamin)<sup>26</sup>. Se il mito si fonda infatti su un'impostura, invece l'utopia sul terreno della politica grazie alla ragione cerca una risposta alla profezia. L'utopia, dunque, è generatrice di una forza utile nella costruzione del futuro<sup>27</sup>, fenomeno frequente nel secolo XVIII, che tuttavia non esclude la presenza del suo opposto quale risultato della sperimentazione di un incontro tra passato e presente, che con lo schiudersi dell'anti utopia inaugurava anche la via dello scetticismo, con una risposta al disincanto elaborata dai *philosophes*. Non fu, infatti, la letteratura, ma la filosofia ad offrire una nuova utopia, che impresse forza in quel processo di secolarizzazione della politica avviato dalle pagine di Montesquieu.

---

<sup>22</sup> Sur le *dialogue des morts* come genere utopista frequentato in area libertina, rinvio a *Philosophie et libre pensée, philosophy and free thought XVIIe et XVIIIe siècles*. Textes réunis par L. Bianchi, N. Gengoux, G. Paganini, Honoré Champion, Paris 2017.

<sup>23</sup> In questa prospettiva A. Genovesi, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Venezia, Edizioni della Laguna, 2008, p. 178.

<sup>24</sup> R. Suitner, *I dialoghi dei morti del primo Illuminismo tedesco*, Pisa, Edizioni ETS, 2021 e la recensione di P. Quintili, *La Cultura*» 61, 1, pp. 191-197.

<sup>25</sup> Secondo M.-I. Ducrocq ciò avviene negli scritti di Harrington dove l'interaction entre l'histoire et l'utopie apparaît dans la division de l'œuvre, l'examen des annales de l'humanité servant de *préliminaires* à l'élaboration du projet utopique". Ead, *La République de Harrington dans la France des lumières et de la révolution*, Liverpool, Liverpool University Press 2022, p. 119.

<sup>26</sup> W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino 1982.

<sup>27</sup> Il che non esclude di ravvisarvi l'immaginazione. Cfr. *Utopia e distopia tra antichità e futuro. Autori, temi problemi (XVIII e XIX secolo)*, a cura di F. Berti e I. Gaddo, Edizioni dell'Orso, 2024.

Questa posizione tra disincanto e utopia fu personificata dall'avvocato francese e futuro rivoluzionario Jacques-Pierre Brissot, che nel 1784 decise di recensire l'edizione francese de *l'Utopie* di Moro nel testo dal titolo *Fragments de l'Utopie*. Il messaggio consisteva attraverso l'utopia in una ricerca nel diritto politico di traiettorie inedite e di orizzonti nuovi. Qualche anno prima dell'Assemblea degli Stati Generali Brissot proponeva l'utopia di Moro, per promuovere Montesquieu in una possibile riforma del diritto, abbandonando forme di scetticismo dilaganti. Dunque, messa così sembra che nel 1784, cinque anni prima della presa della Bastiglia e dello scatenarsi della violenza popolare in Francia, fosse pronta una risposta intellettuale, giuridico-filosofica e non violenta al disincanto<sup>28</sup>. Tale *facies* intellettualistica dell'utopia è lontana, per non dire agli antipodi, da ciò che Koselleck anni fa teorizzava su un'utopia del tardo Illuminismo che aveva fallito proprio nella ricerca di realizzare delle novità senza l'uso della violenza<sup>29</sup>, concludendo sull'inevitabilità dell'azione violenta per rivoluzionare e abbattere l'Ancien Régime. Ma la recente lettura di Imbruglia diverge, altresì, dal pensiero di Baczko, sostenitore dell'ineluttabilità del mutamento dei rapporti tra utopia e progetto politico nei periodi di crisi politico-sociale generalizzata delle rivoluzioni. Al riguardo ecco quanto lo storico polacco scriveva in maniera chiara:

la rivoluzione non era né prodotta né provocata dall'immaginazione, ma una volta innescata essa conferisce slancio e dinamismo all'immaginario. Le realtà e le esperienze rivoluzionarie imprimono una grande spinta alle speranze e ai miti politici. Più che mai gli attori sociali sono inseparabili dai loro fantasmi da quei sogni che innalzano, aureolano e magnificano le azioni compiute e l'opera che rimane da realizzare<sup>30</sup>.

Vagliato dalla più ponderata lente critica di Koselleck e di Baczko, lo scritto del 1784 di Brissot - che Imbruglia invece ha definito risposta giuridica al disincanto - pur rientrando in quell'iter di apprendistato politico, per dirla con parole di Tackett, sembrerebbe piuttosto il prodotto di chi ancora non aveva fatto i conti con l'imminente crisi economico-istituzionale e con la violenza in essa insita, unica forma per l'attuazione di quel progetto sociale e politico di rinnovamento radicale dell'ordine cetuale<sup>31</sup>. E a fronte della crisi post 1789 la storia avrebbe dimostrato infatti quanto il disincanto non fosse sufficiente.

Nel Settecento allora si uscì dalla relazione più frequente passato/presente e si guardò al futuro in maniera differente, quando si proiettò in esso la propria visione di una società totalmente e radicalmente diversa. Era l'aspetto futurologico dell'utopismo che in Louis-Sébastien Mercier trovava un *best seller* nell'opera *L'An 2440* che, come ha scritto Vincenzo Ferrone, trasformava radicalmente il paradigma tradizionale del discorso utopico con il viaggio immaginario nel tempo<sup>32</sup>. Con Mercier non si trattò più solo di annunciare un futuro in

---

<sup>28</sup> Così su Brissot in Imbruglia, *Utopia*, cit.

<sup>29</sup> Koselleck, *Il vocabolario*, cit., p. 141.

<sup>30</sup> Baczko, *L'utopia*, cit., p. 455. Qui c'è il nucleo della critica di Marx sul rapporto tra immaginazione e realtà che costringe a fare i conti con le realtà materiali e a rifuggire le astrazioni universali. K. Marx-F. Engels, *La Sacra Famiglia*, a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 71-72.

<sup>31</sup> La violenza (con il pugnale) entra nella politica della tarda età moderna con Charlotte Corday e a Termidoro, è la tesi di F. Benigno, *Terrone e terrorismo. Saggio storico sulla violenza politica*, Einaudi, Torino 2018, pp. 5-8.

<sup>32</sup> Ferrone, *Il mondo dell'illuminismo*, cit., p. 48

chiave neonaturalistica, ma di elaborare previsioni in maniera tattica come un prolungamento del presente<sup>33</sup>. Allorché venne meno l'idea di provvidenza, infatti, come ha rinvenuto Baczko, si guardò al futuro come aspetto e campo per migliorare la vita e per ritrovare il vero senso della vita. Insomma, era piano piano sorta l'ucronia, su cui possediamo le insuperate pagine di Bruno Bongiovanni e di Gian Mario Bravo<sup>34</sup>.

### 7. Religione civile, genio e immaginazione

Baczko è con Comparato e Venturi lo storico dell'utopia con cui Imbruglia molto si confronta, e se del primo evidenzia i meriti, non si risparmia però nel farne notare anche i limiti<sup>35</sup>. Come quando osserva che Baczko non ha considerato dell'utopia il ruolo della religione civile, da intendersi come leva, su cui Imbruglia chiede di prestare molta attenzione, dato che essa non compare quasi in nessuna delle storie dell'utopia. La religione civile da Imbruglia – non il genio vitalistico di origine neonaturalista come in Ferrone<sup>36</sup> – viene assunta quale struttura costante e *fil rouge* nella narrazione sulla produzione utopista. Si tratta allora della credenza che legittima il potere politico, attraverso il riconoscimento della dimensione sacra, da separare da quella terrena. Il momento genetico di questo processo di laicizzazione coincide con l'opera di Moro che, come abbiamo osservato, nel 1516 ebbe a rispondere alla profezia di Savonarola. La religione civile si afferma allora accanto o contro il cristianesimo. Un esempio di religione civile matura nel secolo XVIII proviene da Rousseau che nel *Contrat social* espone le regole simboliche della socievolezza e dunque non politiche che fungevano da collante e da elemento di coesione della società. Non era quel sentire una fede<sup>37</sup> come avevano sostenuto Alatri e Diaz, quanto, come sostiene Imbruglia, una non ben chiara credenza che univa religiosità individuale e fede pubblica; quindi, il privato e il pubblico coesistevano in un linguaggio simbolico quotidiano.

L'utopia, orbene, con lo scrittore ginevrino era giunta a pensare la relazione possibile tra i cittadini stessi e il potere. Utopisti come Rousseau nel penultimo capitolo del *Contrat social* con la religione civile<sup>38</sup> concepirono una struttura sociale, ossia la comunità dei beni, come modo per mantenere la concordia tra i cittadini. La

---

<sup>33</sup> Il futuro come tattica è un discorso allusivo e fa pensare all'approccio della storiografia eterodossa lukácsiana e agli scritti del giovane T. Perlini, *Utopia e prospettiva in Gyorgy Lukács*, Dedalo, Bari 1968.

<sup>34</sup> *Dall'utopia all'ucronia*, a cura di B. Bongiovanni e G.M. Bravo, Olschki, Firenze 2001.

<sup>35</sup> Ferrone sulla posizione di Baczko ha rilevato quanto lo storico polacco avesse colto che l'età dei Lumi fosse stato il periodo caldo nella storia delle utopie, eppure, a suo dire, lo stesso non si era interrogato sui motivi profondi di questa improvvisa centralità della cultura illuministica nella storia dell'utopia. Ciò su cui insiste Ferrone fin da *Scienza Natura Religione (Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento)*, (Jovene, Napoli, 1982) è un'idea di natura vitale e temporalizzata della nuova concezione trasformista della specie e della funzione intellettuale dell'immaginazione che egli ravvisa nella voce *Genio* dell'*Encyclopédie* di Diderot. V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi Torino, 2019, p. 47. Sullo storico polacco è intervenuto A. Guerra, *Baczko e la Rivoluzione francese. Trama di un immaginario in Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, 36, (71), 2024, pp. 35–46.

<sup>36</sup> Il genio e l'immaginazione, di cui discorre Ferrone (*Il mondo*, cit., p. 47), erano le forze creatrici che Goethe e gli stürmeriani predilessero di Diderot. È la lettura di Diderot che, come ebbe modo di scrivere Diaz, d'accordo con Alatri, si avvicinava di più a Rousseau. Erano i tratti di ciò che fu definito anarchismo miscredente accostato alla fede di Rousseau. Diderot, però, scriveva sull'immaginazione che essa oltre a essere creatrice, esagera e inganna; pertanto, era anche fonte di pregiudizi e di fanatismo. D. Diderot, *Elementi di fisiologia in Opere filosofiche. Romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili, V. Sperotto, Bompiani, Milano 2019, p. 1196.

<sup>37</sup> Così P. Alatri, *Problemi e figure del Settecento politico francese II*, in «Studi Storici», 5, 1964, pp. 333-379; F. Diaz, *Scritti Politici di Denis Diderot con le voci politiche dell'Encyclopédie*, Utet, Torino 1967, p. 25.

<sup>38</sup> Imbruglia, *Utopia*, cit., pp. 116-118.

comunità dei beni è, infatti, una categoria su cui insiste molto l'autore (anche in altri studi) e su cui torna nelle pagine finali, quando scrive che essa è una traccia storica da recuperare, perché condensa l'io e il noi, non facendo perdere l'individualità. Questa riflessione su Rousseau pare allora una risposta anche a Franco Venturi che aveva negato al *Contrat social* la veste di utopia. A differenza dello storico torinese, si tratterebbe di utopismo storico-filosofico rinvenibile almeno in due discorsi di Rousseau il primo sull'utopia del cittadino, il secondo che presenta un'utopia sulla soglia tra natura e storia. Il *Contrat* costituisce un progetto non più fondato sulle chimere, ma sul diritto politico alla Montesquieu, offrendo un modello per pensare al futuro<sup>39</sup>.

#### 8. *Monismo religioso vs Pluralismo*

Nel dibattito sull'utopia nell'età dei Lumi è collocato Meslier espressione di quello che Imbruglia definisce utopismo naturalistico-ontologico. Il curato di Entrepigny rientra in tale cornice interpretativa, poiché Voltaire aveva dedicato nel 1762 molta attenzione alla sua opera *Testament*, in cui si immaginava un comunismo rurale e in direzione di tale ordine l'autore esortava i suoi compaesani a costruire un regime fondato sulla religione civile per mantenere giustizia, equità, pace e concordia. Ecco che allora Meslier pare utile nella ricerca di recupero delle tracce di un utopismo naturalistico-ontologico scevro di comunismo<sup>40</sup>. Eppure, Albert Soboul nel 1959 scriveva, curando l'edizione delle opere di Meslier<sup>41</sup>, che le idee sociali e politiche non potevano essere separate dalle sue concezioni filosofiche e che il suo comunismo era consustanziale al suo ateismo. Soboul notava proprio che occorre ricollegare ateismo-materialismo-comunismo e presentava, infatti, Meslier profeta e rivoluzionario. Dunque, oggi, facendo sparire la categoria di materialismo, sembra restare fermi al contesto storico dell'oggetto di studio, allorché si definisce un utopismo naturalistico-ontologico, lasciando nella trattazione ai margini la posizione atea del filosofo, allorché ci troviamo di fronte alla religione civile del curato di Entrepigny, in cui non vi è più traccia di quel comunismo consustanziale all'ateismo. Con la prospettiva di religione civile viene rigettata non solo la posizione di Soboul, ma anche la *facies* del profetismo ebraico di Meslier, su cui aveva lavorato Proust e la sua *équipe* in Meslier 'prophète'<sup>42</sup>. Insomma, anche tale proposta ermeneutica su un'utopia filosofica scevra di ateismo e di profetismo sembra debba aprire tra gli specialisti un dibattito, che ci si augura non sia lontano a venire.

L'iter dialettico non può non condurre a Diderot, che fu conosciuto come utopista, perché ritenuto erroneamente autore del *Code de la nature*. Diderot pensò l'utopia nel filone del dibattito filosofico e mitologico, dato che si pose tra Morelly e Dom Deschamps e tra Rousseau e Helvétius. Per dimostrare ciò, l'autore si serve di alcune citazioni tratte da diverse opere su cui occorre soffermarsi. In *Le Fils naturel* Diderot

---

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> J. Meslier, *Œuvres*, préfaces et notes par J. Deprun, R. Desné, A. Soboul, Anthropos, Paris 1972-1974.

<sup>42</sup> «L'œuvre du curé Meslier représente incontestablement la plus âpre critique de l'absolutisme monarchique et de la société d'Ancien Régime. Meslier a proposé un remède à ces maux, dont il rend la propriété privée et la religion responsables. L'originalité du curé Meslier est d'avoir été le premier athée communiste issu du peuple». Proust aveva collocato Meslier «dans la grande tradition de pensée et de combat qui va des hérésies sociales des premiers temps du christianisme aux révolutions de 1848». M. Dommangeat, *Le curé Meslier. Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris 1965; *Études sur le curé Meslier*. Actes du colloque international d'Aix en Provence, 1964, Société des Études Robespierriennes, Paris 1966.



sosteneva che gli utopisti erano coloro dotati di energia sentimentale, che uniscono passione e ragione e trovano la legge di natura e i diritti umani. La chimera generosa trova senso toccando terra, ossia ragione. L'entusiasmo raggiunge la felicità, perché esprime libera soggettività e vive nella primitiva socievolezza<sup>43</sup>. Ciò accade solo in isole lontane non nella civiltà europea.

Nella voce *Ouessant*<sup>44</sup> dell'*Encyclopédie* si esprime, dunque, tutta la dimensione di una società naturale, collocata geograficamente di fronte alla Bretagna, dove si era realizzata l'utopia della felicità non dell'individuo, ma di un intero popolo che da saggio viveva in uno stato naturale<sup>45</sup>. Nell'isola coesistevano la proprietà privata, una condizione della socialità prodotta da sentimenti di probità e di amore empatico e chi non rispettava tale legge di socialità era espulso. Non si trattava di una profezia e nemmeno di un nostalgico ritorno al passato, che Diderot avrebbe collocato come un'esperienza ai margini della storia<sup>46</sup>. In questa sede vorrei analizzare altri passaggi in cui lo scrittore di Langres si confronta con l'utopia. Dal 1772 nel *Supplément au voyage de Bougainville* Diderot riprendeva a modello Tahiti, isola dove si era recato in viaggio il navigatore Louis-Antoine de Bougainville l'anno precedente. Quest'opera non è una favola, non è un mito, ma è il racconto di un luogo esistente. I tahitiani, popolo tra i più selvaggi della terra, smentivano la teoria del mito del buon selvaggio di Rousseau e lo stato di natura del suo secondo discorso. Eppure, anche in questo caso, Diderot non esalta il contesto sociale dei Tahitiani più di quello dell'Europa civilizzata, dato che da enciclopedista non vi scorgeva più felicità, dove invece albergava meno civiltà.

Occorre, tuttavia, approfondire proprio tale aspetto fondamentale del pensiero politico diderotiano, dato che in *Observation sur le Nakaz* il nostro scriveva:

Mais, dira-t-on, c'est une réforme à introduire peu à peu ; c'est-à-dire que vous comptez sur deux à trois souverains justes, bons et éclairés, et surtout fermes. Est-ce une loi de nature ? Et voilà malheureusement ce qui fait rentrer le livre de La Rivière, du moins en grande partie, dans la classe des utopies. Il y a bien de la différence entre un peuple policé et un peuple à policer; la condition de celui-là me paraît pire que la condition de celui-ci; l'un est sain et l'autre est attaqué d'un vieux mal presque incurable. Et puis, que penser d'un système où l'on ne fait point entrer en compte la folie et les passions, l'intérêt et les préjugés, etc. ? Je regarde tous les ouvrages modernes comme une montre qui sortirait de la main d'un géomètre, qui n'aurait fait entrer en calcul ni les frottements, ni les chocs, ni la pesanteur. Les uns ont bien connu le mal et n'ont point indiqué le remède, les autres ont supposé la machine saine et toute neuve; ou s'ils en ont connu le vice, ils n'ont pas assez senti la difficulté d'y remédier; d'un côté, point de remède, de l'autre, nul moyen de l'appliquer<sup>47</sup>.

Anche nell'*Apologie de l'abbé Galiani*<sup>48</sup> e ne *l'Histoire des deux Indes*, appare il medesimo approccio alla questione, il che contrasta con un'ermeneutica dell'utopia che nuovamente insiste sulla duplicità diderotiana.

---

<sup>43</sup> Siamo lontani dall'idilliaca idea della felicità individuale espressa da Bernardin de Saint Pierre. Vedi Baczko, *Utopia* cit.

<sup>44</sup> Diderot-D'Alembert, *Encyclopédie*, vol. 11, 1765, p. 701.

<sup>45</sup> Non così per Filippo Buonarroti che propugnava la felicità sociale come condizione di arrivo generata da felicità individuali.

<sup>46</sup> Imbruglia, *Utopia*, cit.

<sup>47</sup> D. Diderot, *Œuvres politiques*, a cura di L. Versini, Laffont, Paris, 1995, p. 521.

<sup>48</sup> «Je ne sais si vous avez senti vous-même combien cet endroit de votre réponse était faible et défectueux, car tout de suite vous appelez au secours de la libre et illimitée exportation les droits sacrés de la propriété qui ne sont malheureusement, s'il faut vous en dire mon avis, que de belles billevesées. Est-ce qu'il y a quelque droit sacré quand il s'agit d'affaire publique; d'utilité générale, réelle ou simulée ? On me fait prendre le mousquet, on m'ôte la liberté, on m'enferme sur un soupçon, on coupe mon champ en deux, on renverse ma maison, on me ruine en me déplaçant, on abandonne ma moisson aux animaux, on vide ma bourse par un impôt absurde, on expose ma vie, ma fortune, par une

Essa o si presenta come condizione di vita spontanea e felice, come nella voce *Ouessant*, oppure frugalità della legge agraria e della religione civile. Sono entrambe attributi esemplari di società non corrotte. Se a prevalere è la seconda, occorre sottomettersi alle leggi, con una via di uscita che risiede nella violenza degli insorgenti. La rigenerazione della società europea passava in tal caso dal sangue della rivoluzione<sup>49</sup>.

Ecco che ci si ritrova con la riproposizione di un'immagine bifronte di Diderot che rientra in una lettura tradizionale: si pensi alla più nota di Furio Diaz che coniò quella su uno scrittore ambivalente, duplice, lacerato tra entusiasmo e ragione, convinto delle riforme, ma che in tarda età prospettò l'insorgenza dei cittadini americani e la violenta rivoluzione. Tuttavia, studiosi delle opere politiche di Diderot negli anni recenti hanno mostrato invece anche un'evoluzione dialettica del suo pensiero nella nozione di popolo, di volontà generale, insistendo sull'esame di alcuni testi meno noti, che stridono ormai con questa lettura<sup>50</sup>.

### 9. *Le utopie come risposta alle crisi politico-culturali*

A conclusione di questa disamina, vorrei accludere qualche ultima riflessione. Alcuni anni fa Giuseppe Ricuperati tornava sull'instabile rapporto tra utopia, Settecento e lumi e alle origini di questo trinomio vedeva la ricerca dei precursori del socialismo nel Settecento sorta nel contesto francese dell'ultimo ventennio del secolo XIX dopo la Comune. Ricuperati individuava le ragioni maturate a seguito di quel momento di rottura sociale, civile e politico qual era stato l'Affaire Dreyfus. Egli indicava André Lichtenberger e la sua opera del 1896 quali emblematici esempi di tale ricerca delle radici del pensiero socialista nel Settecento, proprio allora avevano avuto inizio gli studi sulle tensioni utopiche nel secolo XVIII<sup>51</sup>. I due esempi vivevano del rapporto tra utopia e Settecento ed erano costituiti da Venturi artefice del filone utopia/riforme<sup>52</sup> e da Baczko dedito al binomio utopia/lumi. Entrambi gli storici avevano destinato all'utopia un valore essenziale sia morale che

---

guerre folle. Mettez toutes vos belles pages dans une utopie et cela figurera bien là. Voulez-vous nous faire un autre ministère et d'autres maîtres, d'autres lois, un autre gouvernement, d'autres souverains? Quand je vous vois sauter lestement sur des observations dont la force m'est connue à moi par expérience, que diable voulez-vous que je pense de toutes vos généralités? Par exemple, sachez qu'on mange deux fois plus de pain, en Champagne et partout, dans les disettes que dans les abondances de vin; et concluez de là combien l'année moyenne en blé est difficile à apprécier, puisqu'il y faut faire entrer la disette ou l'abondance des vignes» (...) «Tout ce que vous dites sur le commerce du blé considéré par le côté de la raison d'État, sur l'influence de cette raison sur la propriété, n'est que trop vrai. Mais qu'est-ce qu'il en faut conclure? (...) Mon cher abbé, vous utopisez à perte de vue ». Ivi, pp. 133, 137.

<sup>49</sup> Questa lettura su Diderot indeciso tra stato selvaggio e violenza, proposta da Imbruglia (*Utopia*, cit., p. 139) sostiene che Rousseau, a differenza di Diderot e di Morelly, non abbia proposto la violenza. Il legislatore uscito dalla penna del ginevrino sarebbe la prova con un passaggio alla società ideale fondata sulla religione civile. Sul legislatore di Rousseau pensava diversamente A. Postigliola, *Roma in Rousseau. L'esercizio della sovranità nel quarto libro del Contratto sociale*, ora in Idem., *Filosofia e politica nel secolo dei Lumi*, a cura di M. Picardi, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 193-216.

<sup>50</sup> P. Quintili, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie 1742-1782*, Honoré Champion, Paris 2001; A. Thomson-M Leca-Tsiomis, (a cura di), *Diderot et la politique aujourd'hui*, Société Diderot, Paris 2019. Rinvio al mio, *Peuple, multitude, foule, peuplade. Popolo e Volontà generale nelle Opere politiche di Diderot*, «Studi Storici», 3, 2019, pp. 637-664; R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007 p. 28) richiamava il lettore su un Diderot che smaschera slogan dualistici riconducendoli alla dialettica della libertà.

<sup>51</sup> Dopo il 1896 Lanson iniziava a studiare Voltaire perché, secondo Ricuperati e Yves Benot era stato l'Affaire Dreyfus a determinare la rottura degli equilibri politici europei e a spingere gli studi verso il XVIII secolo. D. Diderot, *Textes politiques*, a cura di Y. Benot, Éditions Sociales, Paris 1960, p. 205.

<sup>52</sup> E. Tortarolo, *Delio Cantimori, Franco Venturi e il nesso instabile tra utopia e riforma: appunti di lettura* in Id., *La crisi della Modernità: studi in onore di Gianvittorio Signorotto*, Viella, Roma 2023, pp. 441-454.

civile nel loro percorso biografico e intellettuale. Partendo da tale considerazione di Ricuperati, avanzerei una riflessione o, meglio, un'ipotesi sul peso non trascurabile che un dibattito sull'utopia possa assumere nella dimensione civile e morale presente.

La seconda riflessione che unisco a completamento della prima trae origine da uno scritto in cui Franco Venturi per spiegare nel 1939 l'età in cui viveva - come tempo della crisi del comunismo – così argomentava:

il comunismo passando nei fatti nella vita di tutti i popoli europei rende l'unità pratica dei vari elementi del programma sempre più difficile (...). L'unità programmatica del comunismo ne esce sgretolata (...) quella che Marx rifiutava come la strada dell'utopia è oggi la nostra strada maestra<sup>53</sup>.

Il comunismo, secondo Venturi, non aveva retto al banco di prova dei fatti e così la strada dell'utopia si ripresentava come la sola strada maestra nel pieno di quella tragedia collettiva. Egli si augurava l'uscita dalla violenza e dalla barbarie, auspicando un ritorno all'utopismo settecentesco. Orbene, mi sembra questo il nodo focale, che possa costituire un motivo di genesi e di confronto costante con l'autoritarismo e le utopie, nonché con lo storico delle utopie settecentesche quale fu Venturi, per avviare nuove discussioni sull'utopia da declinare al plurale in un'epoca, la nostra, che non può vivere né con le sue utopie, né farne a meno e che ne sollecita di nuove<sup>54</sup>, pur diffidando in anticipo dei pericoli e dei rischi che esse comportano, nella consapevolezza che essere utopisti non può non significare che partire sempre dalle condizioni storiche materiali<sup>55</sup> piuttosto che solo da quelle culturali, coniugando speranza e impegno.

---

<sup>53</sup> Imbruglia, *Il problema del comunismo nella sua integralità*, cit., p. 140.

<sup>54</sup> Riuscire a coniugare la critica con l'utopia, per ispirare nuove visioni al pensiero politico è la proposta di R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvechi, Milano 2023; qualche anno fa Franco Crespi discuteva dell'inattuale attualità dell'utopia come bisogno di considerare l'utopia come l'opposto di scenari angusti e di uno spirito unilaterale, si veda l'introduzione a L. Mumford, *Storia dell'Utopia*, Milano, 2017.

<sup>55</sup> A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma 1963.

JUST ACCEPTED