



Citation: D'Antuono, G. (2025). La strada per l'utopia è la nostra strada maestra? *Diciottesimo Secolo* Vol. 10: 241-248. doi: 10.36253/ds-16575

©2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Danilo Siragusa.

Notes and Discussions

La strada per l'utopia è la nostra strada maestra?

GIUSEPPINA D'ANTUONO

Università di Roma Tor Vergata, Italy

1. PREMESSA

Il presente contributo intende sviluppare una riflessione sull'ermeneutica delle idee utopistiche elaborate nel corso del Novecento e in anni più recenti¹. Sulla scorta degli studi di Bronislaw Baczko, Jean Servier, Reinhart Koselleck e 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 sostenuto da Baumgarten, per riferirsi allo Stato ideale può vantare diverse denominazioni nel corso dell'età moderna². La felice interpretazione gramsciana di «romanzo filosofico utopista» interviene oggi, infatti, a legittimare non solo l'esistenza del genere letterario³ ma anche a dimostrare la fortuna riscossa dai dizionari sull'utopia, come quello edito un ventennio fa da Vita Fortunati e da Raymond Trousson⁴, e soprattutto quello più recente curato da Baczko, Michel Porret e François Rosset⁵.

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 riguarda la scelta del momento genetico, che non

¹ Nel 2019 all'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli si è svolto un ciclo di lezioni sull'economia politica di Rousseau. 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. Il titolo richiama una citazione di Franco Venturi ripresa da G. Imbruglia, "Il problema del comunismo nella sua integralità". *Tra Croce e Marx*, in F. Venturi, *Comunismo e socialismo: storia di un'idea*, a cura di M. Albertone *et al.*, Università degli studi di Torino, Torino 2014, pp. 135-146: 140. Il riferimento è al volume di G. Imbruglia, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Carocci, Roma 2021, a cui questo contributo fa riferimento in maniera dialettica.

² Per ragioni di spazio è impossibile riportare qui una bibliografia esaustiva dell'argomento. Accanto agli studiosi citati si consideri almeno *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, a cura di C. Altini, il Mulino, Bologna 2013; *Dall'utopia all'utopismo. Percorsi tematici*, a cura di V. Fortunati, R. Trousson e A. Corrado, CUEN, Napoli 2003.

³ Secondo Gramsci la letteratura utopica ha un ruolo fondamentale come reazione alla letteratura cavalleresca in decadenza e al tempo stesso come volano della critica politica: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. I, pp. 347-348; vol. II, pp. 811-812.

⁴ *Dictionary of literary utopias*, ed. by V. Fortunati and R. Trousson, Honoré Champion, Paris 2000.

⁵ *Dictionnaire critique de l'Utopie au temps des Lumières* dir. B. Baczko, M. Porret et F. Rosset, avec la collaboration de M. Farkas et R. Majeur, Georg, Chêne-Bourg 2016.

coincide con la nota periodizzazione risalente al 1516 con l'opera di Tommaso Moro. I termini *a quo* e *ad quem* non rispondono più ad alcuna scansione tradizionale. La storia delle idee dell'utopia, ossia di come essa è stata vissuta e pensata, potrebbe avere inizio alla fine del Quattrocento con Girolamo Savonarola e giungere al 1796 alla congiura di François-Noël 'Gracchus' Babeuf, che segna la fine di un certo tipo di progetto utopico e di una determinata idea di comunità. E si potrebbe andare oltre le vicende del tribuno Babeuf e includere Karl Marx, allorché nel 1848 emerge un altro momento di rottura di un lungo, articolato e stratificato processo, non solo storico ma anche ideologico. Il momento cruciale pare allora annunciarsi in Babeuf, per manifestarsi a pieno nella seconda metà dell'Ottocento. Dal 1848 sembra interrompersi una certa idea di utopia pluralista, con l'affermazione via via di una tensione verso il monismo materialista⁶ che avrebbe comportato la perdita degli aspetti tipici dell'universalismo dell'età moderna e soprattutto dei Lumi. Il monismo materialista, il comunismo, così come il liberalismo e la filosofia della storia nel corso del secondo Ottocento e del Novecento, avrebbero concorso al deteriorarsi di alcune caratteristiche insite nel processo culturale e ideologico multiplo e stratificato, descritto di recente in filigrana⁷.

L'utopia – se letta in questo *iter* – appare un processo della secolarizzazione politica iniziato agli albori del Cinquecento con la reazione teoretica alla profezia di Savonarola da parte di Tommaso Moro e di Niccolò Machiavelli e arrestatosi sulla soglia della genesi del monismo materialista a metà del secolo XIX con Karl Marx, che relegò al passato le utopie di età moderna⁸. In tal senso allora la storia delle idee utopistiche ingloba il processo di secolarizzazione della politica in una prospettiva che si propone come trasversale, espressione della molteplicità della realtà in chiave culturalista⁹.

3. UTOPIA SINE BABEUF O SINE BABUVISMO?

Il limite cronologico *ad quem*, dunque, è duplice e risiede tanto nella vicenda biografica di Babeuf e nella

Congiura degli Eguali, quanto nella frontiera del 1848 con il messaggio di Karl Marx, che destinava l'azione politica e rivoluzionaria alla realizzazione del comunismo, un nuovo ordine del mondo. Questo percorso storiografico sul radicalismo libera l'utopia non da Babeuf, bensì dal babuvismo, costruendo un processo ermeneutico differente da quello definito da Alessandro Galante Garrone, che nel 1948 aveva tracciato un legame a doppio filo tra Illuminismo e utopie da una parte e Babeuf e il babuvismo dall'altra¹⁰. In questa prospettiva un altro obiettivo storiografico si è invero nel liberare l'utopia moderna – *mélange* di prassi arcaiche e teorie della modernità – dal babuvismo. Al riguardo, sostenendo la 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, l'utopia da concetto divenne prassi politica, coinvolgendo la società e traducendosi in una partecipazione collettiva nella costruzione di progetti politici¹¹. Proprio allorché l'utopia perdeva pluralità – come sostiene Girolamo Imbruglia – essa constatava la sua inefficacia pratica, e dal tardo Settecento, includeva l'uso della violenza, per acquisire così spessore nell'azione politico-sociale, come hanno sostenuto in passato Koselleck e di recente studiosi del pensiero babuvista¹².

Alla luce di quanto finora esposto, non appare peregrina una riflessione sulla ridefinizione dell'utopismo dopo il 1848. A ciò si aggiungano le affermazioni di Giuseppe Ricuperati¹³ 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 babuvismo, che si arresterebbe al contrattua-

¹⁰ A. Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf*, De Silva, Torino 1948. Con lui si complimentò Gaetano Salvemini per aver tenuto insieme Buonarroti, Babeuf e il babuvismo; cinque anni dopo Galante Garrone, dopo aver messo mano alla ponderosa traduzione di Quinet, ragionò sul rapporto storico ineludibile tra utopie sociali, babuvismo e ideologie comuniste. Cfr. id., *Introduzione* a E. Quinet, *La Rivoluzione*, introduzione, traduzione e note a cura di A. Galante Garrone, Einaudi, Torino, 1953, I, p. XLVIII.

¹¹ Cfr. R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, trad. it. di C. Sandrelli, il Mulino, Bologna 2009, pp. 143-144. La funzione fondamentale delle utopie sta nella genesi di una volontà politica collettiva, evidenziata anche da Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. II, p. 1058.

¹² V. Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme d'après de nombreux documents inédits*, 2 voll. chez l'Auteur, Paris 1884. Una differente lettura è ascrivibile a Stéphanie Roza che, lavorando sui manoscritti di Babeuf conservati a Mosca, ha sostenuto che l'utopia prima costituisca un programma politico e in seguito generi violenza. Cfr. S. Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique: Morelly, Mably, Babeuf, du roman à la Révolution*, Garnier, Paris 2015.

¹³ Cfr. 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.

⁶ Si tratta di una categorizzazione proposta da Imbruglia, *Utopia*, cit., p. 168.

⁷ Cfr. P. Quintili, *Il marxismo come utopia. Dibattito sulla «fine del comunismo»*, «Tempo Presente», 193/194, 1997, pp. 19-23.

⁸ L'utopia con Marx apparteneva ormai al passato. Cfr. Imbruglia, *Utopia*, cit., p. 168.

⁹ È la traiettoria scelta da Imbruglia, che riprende G. Stedman Jones, *Introduction: multiple secularities*, in *Religion and the Political Imagination*, ed. by I. Katznelson and G. Stedman Jones, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 1-22; Id., *Karl Marx Greatness and Illusion*, Allan Lane, Londra 2016. Si veda anche E. Bloch, *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, a cura di R. Traub e H. Wieser, trad. it. di E. Zigiotto rivista da L. Boella, Mimesis, Milano-Udine 2022.

lismo di Rousseau tenendo fuori la trasformazione del concetto in prassi collettiva, rischia non tanto di condizionare ma di distorcere la lettura di chi cercò e cerca ancora nelle utopie settecentesche le radici del socialismo utopistico¹⁴.

4. UTOPIA VS PROFEZIA: MOSÈ E SAVONAROLA

Il momento genetico dell'utopia potrebbe essere non il 1516, anno di pubblicazione dell'opera di Tommaso Moro, ma la fine del XV secolo, alla comparsa della profezia biblica di Girolamo Savonarola che punta alla rigenerazione di Firenze come nuova Gerusalemme¹⁵. 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, ipotizzando 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 fino alla fine del Quattrocento non è altro che una categoria erudita della storia sacra e ciò implicava che con la profezia ci si muovesse anche nel suo perimetro non solo in quello della politica¹⁶. Dopo Colombo si impone il millenarismo sull'universalismo gioachimita, in cui affiora una speranza di rigenerazione. Se la nuova Apocalisse ebbe successo, tuttavia essa appariva pericolosa, dato che trattava pur sempre dei misteri della fede. Ciò che fece Moro fu, dunque, depotenziare l'elemento religioso e mistico della profezia, avviando un fondamentale processo di secolarizzazione che sarebbe stato sviluppato in pieno in Francia solo dal pensiero e dall'opera del barone di Montesquieu.

Un ulteriore passaggio fondamentale in tale direzione si osserva nelle opere di Niccolò Machiavelli. 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 al riguardo sono infatti le figure dei legislatori Numa e Mosè, che illustrano il

metodo 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, al contrario Savonarola è uomo di Dio e la sua politica è intrisa di cristianesimo. Il punto non solo era il profetismo, su cui tanta letteratura si è spesa, ma anche la sovrapposizione dei due piani: religione e politica.

Osservato da queste diverse angolazioni il processo genealogico dell'utopia presentava, agli inizi del Cinquecento, tre assi sulla direttrice profezia-utopia-politica, intorno ai quali ruotava la riflessione. È interessante osservare come 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 con alcuni temi: comunità dei beni, *police* intesa come rigorosa amministrazione¹⁷ e religione civile, allorché si intravede una nuova forma di potere che diede l'impressione di poter capovolgere le forze tradizionali. La religione e la tradizione legittimavano la società utopica, ma in seguito alla religione si sostituì una sovranità indipendente e basata sulla ragione. Su tale aspetto si insiste nell'evidenziare il passaggio dalla religione alla sovranità, che sostanzia di legittimità e di autonomia la politica¹⁸. Se alla fine del Cinquecento il tema dell'utopia si sviluppa come creazione di luoghi immaginari (paesi o angoli del globo inesistenti), a partire dal Seicento si inizia a pensarla in relazione al tempo. Tra le utopie nello spazio ritroviamo quelle di Tommaso Campanella, di Francis Bacon e di Denis Vairasse (Veiras) d'Allais, autore di una *History of Savarites or Severambes* (1678) giudicata un'importante ripresa del modello di Moro, che tornerà molto utile a John Locke¹⁹. Su Vairasse affiora oggi un differente approccio di Imbruglia rispetto a quanto proposto da Giuseppe Ricuperati e dalla lettura

¹⁴ Sul rapporto tra socialismo e utopismo Gian Mario Bravo ha affermato che «il 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»: G.M. Bravo, *Le origini del socialismo contemporaneo. 1789-1848*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 2-3.

¹⁵ Il termine *Utopie* è registrato la prima volta sul *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». In riferimento a Moro si legge «chaque rêveur imagine son utopie». Cfr. J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris 1967.

¹⁶ Cfr. P. Prodi, *Profezia vs utopia*, il Mulino, Bologna 2003; Imbruglia, *Utopia*, cit.

¹⁷ «L'utopie développe souvent un fantôme 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, Bacsko, Rosset, *Dictionnaire critique de l'Utopie*, cit., p. 322.

¹⁸ Cfr. Imbruglia, *Utopia*, cit., p. 11.

¹⁹ Dopo aver sviluppato l'insegnamento di Harrington e la lezione di Oceana, Locke conobbe a Londra Vairasse in procinto di dare alle stampe la sua opera e ne fu influenzato. Cfr. Imbruglia, *Utopia*, cit., pp. 86-87.

di Bacsko²⁰: tra le utopie dello spazio sono escluse alcune idee che l'autore intende, seppur collocate in mondi immaginari, come ripetitive. Mi riferisco in particolare a quelle sviluppate da Fontenelle e da Berington, catalogate addirittura come utopie senza mordente politico. Al contrario sarebbe molto interessante mettere meglio a fuoco tanto il Fontenelle utopista, quanto il genere letterario della discesa agli inferi e del dialogo dei morti, che seppur utopia ripetitiva, secondo alcuni studiosi²¹ avrebbe consentito di criticare la società e che altri raffinati scrittori e politici – penso in particolare ad Antonio Genovesi²² e a Luigi Settembrini, solo per citare due esempi di una più lunga lista²³ – avrebbero innalzato a modello non solo letterario ma anche politico per la costruzione di nuove forme di organizzazione sociali. Ciò detto, la novità delle idee utopistiche in chiave politica andrebbe dunque cercata nei nuovi modi di pensare il tempo e la storia, lontani da precursori e profeti, allorché l'utopia stessa diventò storia e indirizzò la riflessione su realtà presenti e passate: Roma, Sparta, la Londra puritana e le Americhe delle missioni gesuitiche.

6. FUTUROLOGIE E UCROINIE NEL '700

Fu nell'età dei Lumi che si consolidò il discorso della politica utopista²⁴. Negli scritti di Montesquieu il processo sulle idee utopiche conobbe il vero momento di svolta, con lo slittamento concettuale da un'utopia dei luoghi all'utopia nel tempo, proiettata nel futuro. Ma ciò che interessa qui non è solo l'aspetto temporale – ben noto – dell'utopia, bensì mostrare come Montesquieu, secolarizzando l'utopia, abbia 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 altra dalla teocrazia, oltre che dalla profezia e dal mito (Walter Benjamin)²⁵. Se il mito si fonda infatti

su un'impostura, al contrario sul terreno della politica l'utopia, grazie alla ragione, cerca una risposta alla profezia. L'utopia dunque è generatrice di una forza utile nella costruzione del futuro²⁶, 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 a offrire una nuova utopia, che impresse forza in quel processo di secolarizzazione della politica avviato dalle pagine di Montesquieu.

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 dell'*Utopia* di Moro con uno scritto intitolato *Fragments de l'Utopie*. Il messaggio consisteva in una ricerca di traiettorie inedite e di orizzonti nuovi, attraverso un uso dell'utopia nel diritto politico. Qualche anno prima della convocazione degli Stati Generali Brissot propose l'attualità dell'utopia di Moro, per promuovere Montesquieu in una possibile riforma del diritto, abbandonando le dilaganti forme di scetticismo in merito a eventuali cambiamenti. Su queste premesse appare chiaro 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 che si visse dopo l'ascesa dei giacobini robespierristi²⁷. Tale *facies* intellettualistica dell'utopia è lontana, per non dire agli antipodi, da ciò che Koselleck anni fa teorizzava sull'utopia del tardo Illuminismo – che a suo dire aveva fallito proprio nella ricerca di realizzare una palingenesi senza l'uso della violenza²⁸ – concludendo sull'inevitabilità dell'azione violenta per rivoluzionare e abbattere l'Ancien Régime. La recente lettura di Imbruglia diverge, altresì, dal pensiero di Bacsko, 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 socia-

²⁰ Cfr. Riciperati, *Frontiere e limiti della ragione*, cit., *passim*.

²¹ Sui *dialogues des morts* come genere utopista, assai frequentato in area libertina, rinvio a *Philosophie et libre pensée. Philosophy and Free Thought. XVII^e et XVIII^e siècles*, textes réunis par L. Bianchi, N. Gengoux et G. Paganini, Honoré Champion, Paris 2017.

²² In questa prospettiva, cfr. A. Genovesi, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Edizioni della Laguna, Venezia 2008, p. 178.

²³ R. Suitner, *I dialoghi dei morti del primo Illuminismo tedesco*, ETS, Pisa 2021 e la recensione al volume di P. Quintili, «La Cultura», a. 61, n. 1, pp. 191-197.

²⁴ Secondo M.-I. Ducrocq ciò avviene negli scritti di Harrington, in cui «l'interaction entre l'histoire et l'utopie apparaît dans la division de l'oeuvre, 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 University Press, Liverpool 2022, p. 119.

²⁵ Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1982.

²⁶ 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, Alessandria 2024.

²⁷ Cfr. Imbruglia, *Utopia*, cit., pp. 94, 155.

²⁸ Cfr. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, cit., p. 141.

li sono inseparabili dai loro fantasmi da quei sogni che innalzano, aureolano e magnificano le azioni compiute e l'opera che rimane da realizzare²⁹.

Nella lettura di Koselleck e di Baczeko, lo scritto del 1784 di Brissot – che Imbruglia invece ha definito come risposta giuridica al disincanto – pur rientrando in quell'*iter* di apprendistato politico, per dirla con le parole di Timothy Tackett³⁰, 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, risorsa indispensabile per l'attuazione di quel progetto sociale e politico di rinnovamento radicale della società³¹. E a fronte della crisi successiva al 1789, la storia avrebbe dimostrato quanto il disincanto non fosse sufficiente.

Nel Settecento, dunque, si scardinò la relazione più in uso tra passato e presente e si guardò al futuro in maniera differente, iniziando a plasmarlo secondo la propria visione di società radicalmente diversa. L'utopia proiettata nel futuro trovò il suo interprete in Louis-Sébastien Mercier e nel suo *best seller*, *L'An 2440*, che, come ha scritto Vincenzo Ferrone, trasformò il paradigma tradizionale del discorso utopico con il viaggio immaginario nel tempo³². Con Mercier non si trattò più solo di annunciare un futuro in chiave neonaturalistica ma di elaborare vere e proprie previsioni in maniera tattica, che furono modi concreti per prolungare il presente³³. Come rilevava Baczeko, una volta venuta meno l'idea di provvidenza si guardò al futuro come campo per sperimentare e ritrovare il vero senso della vita. L'utopia aveva ceduto il passo all'ucronia, sulle cui vicende rinvio alle insuperate pagine di Bruno Bongiovanni e di Gian Mario Bravo³⁴.

²⁹ B. Baczeko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1979, p. 455. Qui c'è il nucleo della critica di Marx sul rapporto tra immaginazione e realtà, che ci costringe a fare i conti con la materialità e a rifuggire le astrazioni universali. Cfr. K. Marx e F. Engels, *La Sacra famiglia*, a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 71-72.

³⁰ Cfr. T. Tackett, *In nome del popolo sovrano. Alle origini della Rivoluzione Francese*, Carocci, Roma 2006.

³¹ La violenza (con il pugnale) entra nella politica della tarda età moderna con Charlotte Corday e nella fase termidoriana della Rivoluzione, secondo la tesi di F. Benigno, *Terrore e terrorismo. Saggio storico sulla violenza politica*, Einaudi, Torino 2018, pp. 5-8.

³² Cfr. V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino 2019, p. 48.

³³ L'elaborazione di idee sul futuro come 'tattica' appartiene a una pratica del discorso allusivo che rientra nell'approccio della storiografia eterodossa lukácsiana. Cfr. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, Dedalo, Bari 1968.

³⁴ Cfr. *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, VII giornata Luigi Firpo. Atti del convegno internazionale (10 marzo 2000), a cura di B. Bongiovanni e G.M. Bravo, Olschki, Firenze 2001.

7. RELIGIONE CIVILE, GENIO E IMMAGINAZIONE

Insieme a Comparato e Venturi, Baczeko è lo storico dell'utopia con cui Imbruglia si confronta maggiormente; se da un lato ne evidenzia i meriti, dall'altro non si risparmia nel farne notare i limiti³⁵. Come quando osserva che Baczeko non ha considerato, nella sua storia dell'utopia, l'impulso dato dalla religione civile. La religione civile – differente dal genio vitalistico indicato da Ferrone³⁶ – viene assunto da Imbruglia quale struttura costante e *fil rouge* della 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 aveva replicato alla profezia di Savonarola. La religione civile si afferma allora accanto o contro il cristianesimo. Un esempio è dato da Rousseau, che nel *Contrat social* espone le regole simboliche – e dunque non politiche – della socievolezza, che fungevano da elemento di coesione della società. Quel sentire non era una fede³⁷, come avevano sostenuto Alatri e Diaz, quanto – sostiene Imbruglia – un credo che univa religiosità individuale e fede pubblica, in cui il privato e il pubblico coesistevano in un linguaggio simbolico quotidiano.

Con lo scrittore ginevrino l'utopia era giunta a immaginare la relazione possibile tra i cittadini stessi e il potere. Come Rousseau nel penultimo capitolo del *Contrat social*, in cui si confronta col tema della religione civile³⁸, altri utopisti concepirono una struttura sociale, ossia la comunità dei beni, come modo per man-

³⁵ Ferrone ha rilevato come Baczeko avesse definito l'età dei Lumi il periodo caldo nella storia delle utopie, senza interrogarsi sui motivi profondi di questa improvvisa centralità della cultura illuministica. Ciò su cui insiste Ferrone fin dal suo *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. Cfr. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo*, cit., p. 47. Sullo storico polacco è intervenuto A. Guerra, *Baczeko e la Rivoluzione francese. Trama di un immaginario*, «Scienza & Politica», XXXVI, 71, 2024, pp. 35-46.

³⁶ Il genio e l'immaginazione di cui discute Ferrone erano le forze creatrici che Goethe e gli stürmeriani predilessero nelle opere di Diderot. È la lettura di Diderot che, come ebbe modo di scrivere Diaz d'accordo con Alatri, lo rendeva più simile a Rousseau. Erano i tratti di ciò che fu definito 'anarchismo miscredente', accostato alla fede di Rousseau. Diderot però scriveva sull'immaginazione che, oltre a essere creatrice, esagera e inganna, fonte di pregiudizi e di fanatismo. Cfr. D. Diderot, *Elementi di fisiologia in Opere filosofiche. Romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili e V. Sperotto, Bompiani, Milano 2019, p. 1196.

³⁷ Così P. Alatri, *Problemi e figure del Settecento politico francese (II)*, «Studi Storici», 5, 1964, pp. 333-379; D. Diderot, *Scritti politici, con le "voci" politiche dell'Encyclopédie*, a cura di F. Diaz, UTET, Torino 1967, p. 25.

³⁸ Cfr. Imbruglia, *Utopia*, cit., pp. 116-118.

tenere la concordia tra i cittadini. La comunità dei beni è una categoria su cui insiste molto Imbruglia (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 sembra indicare una risposta anche a Franco Venturi, che aveva negato al *Contrat social* la veste di utopia. A differenza dello storico torinese, per Imbruglia 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, e offre un modello che guarda al futuro³⁹.

8. MONISMO RELIGIOSO VS PLURALISMO

Nel dibattito sull'utopia nell'età dei Lumi Imbruglia colloca anche Jean Meslier, quale esponente dell'utopismo naturalistico-ontologico. Il curato di Entrepigny rientra in tale cornice interpretativa: nel 1762 Voltaire aveva dedicato grande attenzione al suo *Testament*, in cui l'autore teorizzava un modello di comunismo rurale ed esortava i suoi compaesani a costruire un regime fondato sulla religione civile per mantenere giustizia, equità, pace e concordia. Nella lettura di Imbruglia Meslier viene recuperato nella ricerca delle tracce di un utopismo naturalistico-ontologico, eliminando però qualunque richiamo a ogni forma di comunismo⁴⁰. Tuttavia, sappiamo bene che nel 1959 Albert Soboul, curando l'edizione delle opere di Meslier⁴¹, ammoniva i lettori su come le idee sociali e politiche del religioso non potessero essere separate dalle sue concezioni filosofiche e che il suo comunismo era consustanziale al suo ateismo. Secondo Soboul, che riteneva Meslier un profeta e un rivoluzionario, occorre tenere insieme ateismo, materialismo e comunismo. Eliminando oggi la categoria di materialismo si resta fermi al contesto storico dell'oggetto di studio, allorché si definisce naturalistico-ontologico l'utopismo lasciando ai margini la posizione atea del filosofo, ci troviamo di fronte alla religione civile del curato di Entrepigny, in cui non si scorge più una traccia di quel comunismo consustanziale all'ateismo che era elemento chiave della tradizione marxista. Assumendo la religione civile come nuova chiave di lettura viene rigettata non solo la posizione marxista di Soboul, ma anche la *facies*

del profetismo ebraico di Meslier, su cui avevano lavorato Jacques Proust e la sua *équipe* nel saggio su *Meslier prophète*⁴². 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.

Il percorso dialettico non può non condurre a Diderot, che fu ritenuto erroneamente un utopista quale presunto autore del *Code de la nature*. Diderot pensò l'utopia nel filone del dibattito filosofico e mitologico, ponendosi rispettivamente tra Morelly e Dom Deschamps, come tra Rousseau e Helvétius. Per dimostrare ciò, Imbruglia si serve di alcune citazioni tratte da diverse opere, su cui occorre a mio giudizio soffermarsi. In *Le Fils naturel* Diderot sostiene che gli utopisti erano dotati di energia sentimentale e che unendo passione e ragione avrebbero trovato 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 socievolezza⁴³. Ciò accade solo in isole lontane, non nella civiltà europea. Ad esempio nella voce *Ouessant*⁴⁴ 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 naturale⁴⁵. Nell'isola coesistevano la proprietà privata e una condizione della socialità distinta da sentimenti di probità e di amore empatico; chi non rispettava tale legge di socialità veniva 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.

In questa sede mi pare opportuno analizzare altri significativi passaggi in cui lo scrittore di Langres si con-

⁴² «L'oeuvre 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. Dommanget, *Le curé Meslier. Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris 1965; J. Proust, *Meslier prophète*, in *Études sur le curé Meslier*, Actes du colloque international (Aix en Provence, 1964), Société des Études Robespierriistes, Paris 1966, pp. 107-120.

⁴³ Siamo lontani dalla ricerca di una felicità individuale espressa dall'inquieto Bernardin de Saint Pierre. Cfr. Bacsko, *Utopia*, cit., pp. 158, 576. Sul punto si veda anche L. Scuccimarra, *Dire l'impossibile, immaginare il cambiamento* in «Scienza & Politica», XXXVI, 71, 2024, pp. 55-73.

⁴⁴ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de gens de lettres, t. XI, Samuel Faulche & Compagnie, Neufchâtel 1765, p. 701.

⁴⁵ Non così per Filippo Buonarroti, che propugnava la felicità sociale quale condizione di arrivo generata da felicità individuali.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ J. Meslier, *Œuvres complètes*, préfaces et notes par J. Deprun, R. Desné et A. Soboul, Anthropos, Paris 1972-1974, 3 voll.

fronta con l'utopia. Nel *Supplément au voyage de Bougainville* del 1772 Diderot assume come modello Tahiti, dove il navigatore Louis-Antoine de Bougainville si era recato in viaggio l'anno precedente: non una favola, non un mito, ma il racconto di un luogo esistente. I tahitiani, popolo tra i più selvaggi della terra, smentivano l'ideale del buon selvaggio di Rousseau e lo stato di natura, argomento presente nel suo secondo discorso. Eppure, anche in questo caso, Diderot non esalta il contesto sociale tahitiano più dell'Europa civilizzata: da enciclopedista non si lascia confondere, non scorgendo più felicità ma solo un grado meno sviluppato di civiltà.

Occorre approfondire proprio tale aspetto fondamentale del pensiero politico diderotiano. Nelle *Observations 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'appliquer⁴⁶.

Anche nell'*Apologie de l'abbé Galiani*⁴⁷ e ne *l'Histoire des deux Indes* – a cui com'è noto Diderot contribuì – emerge il medesimo approccio alla questione, che con-

⁴⁶ D. Diderot, *Œuvres*, vol. III. *Politique*, édition établie par L. Versini, Laffont, Paris 1995, p. 521.

⁴⁷ «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 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,

trasta con un'ermeneutica dell'utopia che insiste sulla duplicità diderotiana. Essa si presenta come condizione di vita spontanea e felice, come nella voce *Ouessant*, oppure in quanto frugalità tipica dettata dalla legge agraria e dalla religione civile. In entrambi i casi ci si trova di fronte a esempi di società non corrotte. Quando 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 passa in tal caso dal sangue della rivoluzione⁴⁸.

Ecco, dunque, la riproposizione di un'immagine bifronte di Diderot, frutto di una lettura molto tradizionale: fu Furio Diaz a coniare la formula dello scrittore ambivalente, duplice, lacerato tra entusiasmo e ragione, convinto delle riforme e che solo in tarda età avrebbe auspicato l'insorgenza dei cittadini americani e la violenta rivoluzione. Tuttavia in anni recenti gli studiosi delle opere politiche di Diderot, grazie all'esame di alcuni testi meno noti, hanno mostrato un'evoluzione dialettica delle nozioni di popolo e di volontà generale, che stridono ormai con questa lettura⁴⁹.

9. LE UTOPIE COME RISPOSTA ALLE CRISI POLITICO- CULTURALI

Alcuni anni fa Giuseppe Ricuperati è tornato sull'instabile rapporto tra utopia, Settecento e lumi: alle origini di questo trinomio vedeva la ricerca nel XVIII secolo dei precursori del socialismo, sorta in Francia dopo l'esperienza della Comune e in particolare nell'ul-

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: 137.

⁴⁸ 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, fosse contrario all'uso della violenza come strumento politico. Il legislatore uscito dalla penna del ginevrino sarebbe la prova di 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 Id., *Filosofia e politica nel secolo dei Lumi*, a cura di M. Picardi, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 193-216.

⁴⁹ Cfr. P. Quintili, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie, 1742-1782*, Honoré Champion, Paris 2001; Diderot et la politique, aujourd'hui, dir. M. Leca-Tsiomis et A. Thomson, Société Diderot, Paris 2019. Rinvio al mio «*Peuple, multitude, foule, peuplade*». *Popolo e volontà generale nelle opere politiche di Diderot*, «Studi Storici», LX, 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 gli slogan dualistici riconducendoli alla dialettica della libertà.

timo ventennio dell'Ottocento. Le ragioni erano maturate a seguito di quel momento di rottura sociale, civile e politica che era stato l'*affaire* Dreyfus. Ricuperati indicava André Lichtenberger e l'opera *Le socialisme utopique* come emblematici in un processo che costituiva l'inizio degli studi sulle tensioni utopiche nel secolo XVIII⁵⁰. I due esempi più esplicativi di storici sul tema e a cui far riferimento erano costituiti da Venturi e da Baczo ed erano costituiti nel primo caso dall'artefice del filone utopia/riforme⁵¹, e nel secondo dal binomio utopia/lumi. Nel loro percorso biografico e intellettuale entrambi gli storici avevano destinato all'utopia un valore essenziale, sia morale sia civile. Partendo da tale considerazione, avanzerei una riflessione o, meglio, una prima ipotesi sul peso non trascurabile che un dibattito aperto sull'utopia possa assumere nella dimensione civile e morale presente.

La seconda riflessione, a completamento della prima, trae origine da Franco Venturi, il quale per spiegare nel 1989 la 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 maestra⁵².

Il comunismo, secondo Venturi, non aveva retto al banco di prova dei fatti, e allora l'utopia si ripresentava come sola strada maestra nel pieno della tragedia collettiva successiva alla caduta del Muro di Berlino. Egli si augurava l'uscita dalla violenza e dalla barbarie, auspicando un ritorno all'utopismo settecentesco. Questo appare il nodo focale e costitutivo di futuri confronti con l'autoritarismo e con le utopie, nonché con la biografia dello storico delle utopie settecentesche quale fu Venturi, per avviare 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 perciò ne solle-

cita di nuove⁵³, pur diffidando in anticipo dei pericoli e dei rischi che esse comportano, nella consapevolezza che essere utopisti non può non significare che partire sempre da condizioni storiche materiali⁵⁴ piuttosto che solo da quelle culturali, coniugando speranza e impegno.

⁵⁰ Lo studio di Lichtenberger (*Le socialisme utopique. Études sur quelques précurseurs inconnus du Socialisme*, Alcan, Paris, 1898) è posteriore all'*affaire* Dreyfus. Secondo Yves Benot anche Lanson iniziò a studiare Voltaire dopo il 1896 a seguito dello scandalo di quella vicenda che aveva determinato la rottura degli equilibri politici europei e aveva incentivato gli studi settecenteschi. D. Diderot, *Textes choisis*, vol. 6. *Textes politiques*, introduction et notes par Y. Benot, Éditions sociales, Paris 1960, p. 205.

⁵¹ Cfr. E. Tortarolo, *Delio Cantimori, Franco Venturi e il nesso instabile tra utopia e riforma: appunti di lettura*, in *La crisi della modernità. Studi in onore di Gianvittorio Signorotto*, a cura di M. Al Kalak, L. Ferrari ed E. Fumagalli, Viella, Roma 2023, pp. 441-454.

⁵² Cit. in Imbruglia, *Il problema del comunismo nella sua integralità*, cit., p. 140.

⁵³ Riuscire a coniugare critica e visione utopistica per ispirare nuovi progetti politici è la proposta di R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvetti, Roma 2023. Qualche anno fa Franco Crespi discuteva dell'inattuale attualità dell'utopia e del bisogno di considerarla come una possibile alternativa a scenari angusti e spiriti unilaterali. Cfr. la prefazione a L. Mumford, *Storia dell'utopia*, Feltrinelli, Milano 2017.

⁵⁴ Cfr. A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Editori Riuniti, Roma 1964.