

Étienne Cabet e l'educazione in Icaria

Paolo Levrero

Abstract

According to the etymological and philological meaning given to the concept of utopia by the history of literature, philosophy and pedagogy, the article considers utopia as a criticism of the existing and a foreshadowing of a possible reality. The reference to a social order, marked by both the need for justice and the human inner harmony, is recognizable in the book *Voyage en Icarie*, the novel written by the French politician and reformer Étienne Cabet a few decades since the Revolution of the year 1789.

Keywords

Utopia, Self-formation, Education, History of Pedagogy, Pedagogy

1. *Utopia. Dentro la storia di un concetto*

Nel richiamare ciò che non ha (ancóra) luogo, il termine *utopia*, all'interno della storia dei concetti, esprime una tensione volta a produrre e realizzare una trasformazione nella realtà – tanto in accordo alla dimensione soggettiva, quanto considerando la comunità umana nel suo ordinamento sociale –. Strutture sociali, visioni del mondo, concezioni della vita sono decostruite criticamente dal pensiero utopico con l'intenzione di generare una riconfigurazione delle relazioni umane – che si manifesta, ad esempio, nelle forme della convivenza, dell'educazione, dell'impegno politico e civile –. L'etimologia del lemma riconduce alla lingua greca la sua origine, come congiunzione fra *ou* – che assume la funzione di negazione ed è traducibile, in lingua italiana, con “non”, “nessuno” – e *tópos* – parola che significa “luogo”, “posto”, “regione”, “spazio” –. Non nel mondo della classicità greca, però, risiede la sua origine, poiché quest'ultima si deve al filosofo inglese Thomas More, che impiega tale espressione all'interno dell'opera *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque noua insula Utopia*, del 1516. L'analisi etimologica ha indotto la critica a rilevare nel termine utilizzato da More una duplice linea interpretativa (cfr. Melchiorre, 2006). Sarebbe, infatti, non del tutto appropriato tradurre come “nessun luogo” la parola *utopia*. Tale significato meglio si accorderebbe al sostantivo “a-topia” (dove la lettera “a” avrebbe acquisito il valore privativo proprio dell'alfa greca). Celata all'interno del volume dell'umanista inglese pare possibile rintracciare una ulteriore prospettiva semantica. Il prefisso *u-* potrebbe voler rappresentare non soltanto la contrazione della voce *ou*, ma pure quella dell'elemento *eu*, che in tal caso verrebbe a ricoprire una funzione avverbiale indicante la dimensione del “bene”. Il riferimento sarebbe perciò a un luogo “buono” e “felice”. All'interno del testo, More presenta infatti la terra di *Utopia* anche con il nome *Eutopia*.

Entrambe le direttrici semantiche sembrano congiuntamente restituire una preliminare connotazione del termine utopia. La storia di questa parola ne sagoma un profilo concettuale non univoco né omogeneo, dimensionato sulle molteplici e differenti rappresentazioni che autori e interpreti hanno generato. Il concetto di utopia esprime tanto il richiamo a un altrove (spesso evocato attraverso i tratti fantasiosi e immaginifici della narrazione letteraria), quanto l'apertura verso un ideale armonico e equilibrato del vivere civile. Esso è pensato come luogo frutto di invenzione creatrice, in cui il vivere umano si dispone secondo un ritmo e dei codici che ne assicurino l'equilibrio e la giustizia. Nell'altrove a cui l'utopia rinvia, l'armonia che può generarsi dentro il soggetto si rispecchia nell'ordine sociale. Quest'ultimo trova il suo contrappunto nelle simmetrie delle forme urbane che governano l'architettura complessiva della comunità. L'ordine della città è metafora di quello interiore ai soggetti. Il buon governo della comunità rispecchia i rapporti umani regolati secondo una disposizione autenticamente politica.

La creazione di uno spazio narrativo, in cui la rappresentazione dell'esistenza mantiene connessioni con i tratti denotativi dell'umano e descrive dissonanze sostanziali con le strutture sociali vigenti, viene a determinarsi quale forma originale di critica politico-sociale. Ora nei toni dell'ironia ora quale aperta denuncia, la ricerca e la realizzazione di un ordine sistemico ispirato a un ideale di perfezione si pongono nella letteratura utopistica nei termini di una contrapposizione con la realtà storica concreta. Nella narrazione utopica, l'organizzazione sociale assume i connotati d'un mondo perfetto, in cui la giustizia è il fondamento dei legami umani. L'educazione, riservata a tutti i cittadini e non già appannaggio dei ceti più abbienti, è la via per assicurare l'equilibrio del vivere civile. Neppure si avverte il bisogno di leggi, poiché tutti i cittadini concorrono alla realizzazione del bene comune anche attraverso il più piccolo gesto della vita quotidiana. L'utopia sembrerebbe perciò essere tratteggiata come un modello ideale. Tuttavia, è lecito domandarsi se questa raffigurazione che utilizza i codici dell'immaginario, quindi anche ricorrendo a quelli atipici del fantastico, del fantasioso, possegga – oppure voglia stabilire – delle connessioni con la realtà. Iperboli, metonimie, stravaganze fantasiose, ribaltamento di codici e consuetudini, addirittura dei ruoli sociali e delle norme giuridiche divengono gli strumenti linguistici mediante cui operare diffrazioni prospettiche nel lettore. Ciò affinché questi possa specularmente interrogarsi sulla struttura del reale. Si tratta di una dimensione ultra- o trans-storica? Il ricorso alla creazione di un mondo *altro* non vuole piuttosto essere una modalità possibile di riflessione critico-problematica sulla realtà? Mediante i codici letterari e filosofici che le sono propri, nell'utopia potrebbe sussistere il desiderio di suscitare un pensiero capace di decodificare, anche attraverso la finzione e il fantastico, l'assurdo – in quanto inumano – che dimora nelle distorsioni della storia. Prefigurando un grande ossimoro narrativo, le cui forme vengono descritte anche nel più piccolo dettaglio, la narrazione utopica permette di dislocare in un "mondo altro" il pensare del soggetto. Tuttavia, ciò accade affinché egli sia costretto a ritrovare in se stesso l'origine

del proprio pensare. In un altrove immaginario ci si scopre stranieri e spaesati, eppure si avverte progressivamente il desiderio di prendervi dimora, poiché l'estraneità è solo apparente: spogliati delle sovrastrutture, delle convenzioni, dei luoghi comuni resta la tensione verso un mondo migliore.

Il ricorso a uno stile narrativo capace di accompagnare in un viaggio all'interno del mondo dell'utopia suscita l'implicazione emotiva diretta del lettore. Ciò produce un legame *pathemico* con la vicenda letteraria, attraverso l'emergere dei sentimenti della pace, della tolleranza, della bontà, della fratellanza, spesso presentati in contrasto con situazioni di miseria e povertà, di esercizio sregolato del potere e discriminazioni a danno dei più deboli. La riprovazione e lo sdegno, così come la compassione, coinvolgono il pensiero del lettore all'interno di argomentazioni – di tono tipicamente analitico e didascalico – che si propongono di promuovere un'azione di concreto rinnovamento sociale, all'interno della storia. L'utopia non va, perciò, intesa riduttivamente come un'illusione, oppure quale dimensione inesistente e inconsistente entro cui si proiettano speranze irrealizzabili. Il luogo dell'utopia potrebbe possedere, al contrario, un legame stretto con la storia dell'uomo qualora dalla riflessione utopica potesse discendere una trasformazione – nel segno dell'umano richiamato dall'utopia – della comunità sociale. I linguaggi e le metafore mediante i quali il pensiero utopico è venuto addensandosi hanno spesso evocato dimensioni extra-mondane, situando all'interno di società ideali la narrazione d'un inedito vivere tra gli uomini, sostenuto dalla pace e dalla concordia, dai sentimenti dell'armonia e della fraternità. Nella dialettica fra concretezza e astrazione (in questo caso intesa come ciò che è possibile) si è voluta prospettare l'occasione di edificare una nuova idea di città umana, il cui principio regolativo potesse essere rintracciato nella dignità e nella corresponsabilità del singolo soggetto al vivere comune. La comunità deve dar vita a un progetto organico, da attuarsi all'interno della società esistente, rintracciando nel presente le condizioni necessarie a tale attuazione. Fra utopia e realtà viene a sussistere una «relazione dialettica» (Mannheim, 1929: 218). E questo legame suggerisce l'intenzionalità trasformatrice ed emancipatrice di cui è circondata ogni utopia, poiché «seppure critica e negatrice dell'esistente, l'utopia ne è negazione dialettica» (Genovesi – Tomasi Ventura, 1985: 52) capace di scatenare forze che intervengano direttamente sul reale. L'immaginazione si struttura in conoscenza e questa – una volta decostruite le dimensioni simboliche, proprie della finzione narrativa prodotte dalla riflessione utopica – alimenta la volontà e l'agire dei soggetti.

L'ideale di giustizia è il perno attorno a cui ruota l'utopia. Come sostiene Martin Buber in *Pfade in Utopia* (cfr. Buber, 1950: 16 ss.), nel concetto di utopia sembra aver trovato un adeguamento laico e secolarizzato la dimensione escatologica. Qui molteplici tradizioni religiose vedevano il rinvio profetico a una realtà fuori dal tempo e dallo spazio, trascendente, in cui potesse trovare concreta attuazione una convivenza umana garante della dignità del singolo. Una prima forma di rappresentazione utopica può essere intravista nella *Repubblica* di Platone. In essa si richiama una città ideale, la cui armonia

trova origine in un ordinamento ispirato al vero, al bene e al giusto. In epoca cristiana, la contrapposizione fra una città degli uomini e una città di Dio, come prospettato da Agostino, riprende la dialettica fra la storia del mondo e la dimensione trascendente evocata dalla religione cristiana. In accordo con quanto rilevato da Buber, soltanto guardando all'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento è possibile situare storicamente l'epicentro culturale entro cui la riflessione utopica ha potuto trovare una prima articolazione teorica. Tra i secoli Sedicesimo e Diciottesimo, la letteratura utopica conosce una fioritura peculiare. L'Età moderna avverte l'esigenza di dare forma concreta e razionalmente ordinata a un ideale di convivenza umana normato dalla pace e dalla giustizia, senza che ciò richieda l'avvento del cristiano "Regno di Dio". La conoscenza, di cui soltanto gli uomini sono responsabili, diventa dispositivo generativo e regolativo di ricerca e attuazione dell'armonia che può contraddistinguere la città. Il concetto di utopia, come ricordato, assume perimetri semantici definiti con l'opera di Thomas More, pubblicata nel 1516. Esame critico della realtà politica e sociale di un'epoca, denuncia della miseria, delle divisioni sociali alimentate dal privilegio e dall'oppressione delle classi più agiate sui poveri si traducono nel disegno d'una città concretamente ordinata dai principi dell'armonia e della tolleranza, dove eguaglianza e equità denotano le relazioni fra gli uomini. Sebbene con orientamenti ideali differenti, la critica sociale di carattere utopico contraddistingue l'opera *Civitas solis idea republicae philosophiae*, di Tommaso Campanella, composta nel 1602 e data alle stampe nel 1623. Tuttavia, sarà l'Illuminismo francese che, accostando al concetto di utopia quello di laicità, vorrà ristrutturare concretamente la realtà sociale in accordo agli ideali di libertà, uguaglianza e fraternità.

Laddove la riflessione utopica è pervenuta a definire un progetto organico di attuazione, un ruolo decisivo è stato assegnato all'educazione, pensata come l'elemento fondativo di legami umani rivolti a garantire un diverso equilibrio sociale. È una concezione ambigua di educazione quella che, però, emerge dall'analisi delle opere dei maggiori autori utopisti. Ciò avviene da Fourier a Owen, da Bacone a Cyrano de Bergerac, da Rabelais a Foigny, da Fénelon a Swift, da Rousseau alla "Provincia pedagogica" delineata da Goethe, sino a giungere ai contemporanei Huxley e Orwell. L'attenzione per la conquista e il mantenimento di un ordine sociale predeterminato riducono il problema dell'educazione a una plasmazione dei soggetti e alla trasmissione delle conoscenze necessarie per garantire l'assunzione delle leggi, a cui il vivere comune deve essere improntato. Accadrà perciò che, accanto all'emancipazione soggettiva suscitata dall'educazione, vissuta nella responsabilità verso se stessi e rivolta alla vita della comunità, il processo educativo medesimo produca delle forme di intolleranza o esclusione verso quanto è riconosciuto come una minaccia per l'equilibrio della comunità. Sembrerebbe che l'ideale sociale venga anteposto alla dignità del singolo che, al contrario, si vorrebbe tutelare e difendere. Tuttavia, l'utopia rappresenta anzitutto il richiamo alla possibilità, intesa come carattere proprio dell'essere umano, affinché l'esercizio del pensiero sia capace di liberare – guardando anche a ciò che sembra im-possibile,

alle realtà che non sono, ma che non è detto non possano concretarsi – nuove culture mediante cui denotare la storia sociale di tratti autenticamente umani. I mondi di utopia vengono, perciò, a collocarsi entro il discorso pedagogico. In essi la formazione e l'educazione di ciascun uomo costituiscono quel dispositivo regolatore dell'intera organizzazione sociale.

2. Étienne Cabet. Tra storia e prospettive utopiche

Entro tale cornice culturale trova espressione l'opera di Étienne Cabet. Il suo socialismo utopico affonda all'interno della trazione illuminista francese, dove realismo e razionalità sottendono a un progetto di concreta trasformazione politica e sociale. Intorno a lui è l'Europa delle grandi monarchie assolute, dove l'ingiustizia sociale – che si esprime nella povertà, nella disomogeneità tra le classi sociali, nell'analfabetismo, nello sfruttamento, nell'esercizio del potere da parte di pochi, nel privilegio di cui godono le classi più agiate – si rintraccia nel volto concreto delle migliaia di uomini poste ai margini della società, nella miseria e nell'indigenza. Il suo impegno politico trova espressione non soltanto nello schierarsi a sostegno dei gruppi repubblicani della Francia del primo Ottocento – fino all'elezione nella Camera dei Deputati del parlamento parigino –, ma si traduce anche nei numerosi scritti, ora di carattere sociale, ora più marcatamente rivolti all'analisi problemi politici del suo tempo. Vi è poi lo scritto *Voyage en Icarie*, steso tra il 1836 e il 1838 nella forma di romanzo filosofico – costruito come un'opera di letteratura utopica –, in cui trova articolazione un progetto politico pensato per la costruzione di una inedita forma di convivenza civile. Questo scritto ispirerà l'avvio di un esperimento concreto – conclusosi in modo fallimentare entro breve tempo – di convivenza fraterna – secondo uno spirito di eguaglianza e gestione comune dei beni –, condotta all'interno di una comunità, a Saint Louis, negli Stati Uniti.

Per Cabet, l'ideale sociale, che verrà a disporsi secondo le volumetrie insieme teoriche e pratiche d'una forma embrionale di comunismo, trova nell'educazione – di cui sono responsabili sia la famiglia sia istituzioni predeterminate dalla società – tanto il fondamento costitutivo di una emancipazione soggettiva quanto l'elemento propulsivo dell'organizzazione collettiva all'interno della comunità. La biografia di Cabet si situa all'interno di una *Stimmung* – atmosfera – culturale e sociale affatto peculiare. Vede gli ideali dell'Illuminismo tradursi nella Rivoluzione francese, anche nelle forme della violenza che contraddistinguono l'azione politica negli anni del *Terrore*. Si fa interprete attento della domanda di democrazia avanzata dai popoli europei, al di là dei singoli confini nazionali e nonostante i tentativi delle potenze monarchiche di soffocare la diffusione attraverso provvedimenti di stampo reazionario e repressioni armate a danno soprattutto del popolo.

Étienne Cabet nasce a Digione, nel 1788, nella Borgogna francese, in una famiglia di artigiani, da cui il giovane accoglierà gli ideali repubblicani e giacobini. Proprio in quell'anno, una pesante crisi economica – che si esprime-

rà anche nell'aumento indiscriminato dei prezzi del pane – segna l'inasprirsi delle tensioni fra il popolo e i ceti più abbienti. La Francia è ormai prossima alla Rivoluzione. Nel corso di circa un decennio – tra il 1789 e il 1799 – l'assetto complessivo della società francese si avvia verso una sagomatura – in senso democratico e libertario – del tutto nuova rispetto alle strutture politiche, giuridiche e sociali. Non sarà un passaggio immediato e il tratto violento entro cui si consumano gli scontri fra i corpi sociali restituisce l'intensità dei mutamenti che quegli accadimenti imprimeranno nella storia francese e di tutta l'Europa. Il processo di Restaurazione vedrà – dopo il 1814, con la sconfitta della politica di Napoleone Bonaparte e del suo disegno di conquista imperiale – le grandi potenze europee impegnate nel ricondurre a una configurazione pre-rivoluzionaria gli assetti del potere, tanto in Francia quanto in Europa. Tuttavia, non risulterà più possibile escludere dal pensiero politico le idee e gli ideali posti dall'Illuminismo francese – di cui la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, emanata il 26 agosto 1789, rappresenta una sintesi giuridica –. Inoltre, non potrà essere rimossa dall'orizzonte della storia l'esperienza di ricerca e concreta attuazione dei principi democratici. L'istituzione di organismi assembleari, mediante cui garantire una più larga partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, mostra come l'organizzazione statale vada assumendo i tratti di un'articolazione democratica. Ad essi corrisponde l'impegno rivolto a delineare una vita sociale rispettosa della dignità di tutti gli uomini, in accordo con quanto sancito dalla carta costituzionale, nella quale trovano per la prima volta espressione gli ideali di uguaglianza, libertà e fraternità che si intendono assicurare a ciascun soggetto. Si configurano così alcuni dei presupposti originari dello Stato di diritto moderno, ispirati alla separazione dei poteri legislativo, esecutivo e giuridico – così come la riflessione filosofico-politica di Montesquieu aveva saputo configurare.

In questo clima culturale, Cabet compie i suoi studi, giungendo a conseguire la laurea in giurisprudenza, nel 1812. Nonostante abbia la possibilità di avvicinarsi alla carriera accademica, su proposta di Proudhon, suo docente all'università, decide di esercitare la professione di avvocato, in un primo momento svolgendo anche alcuni incarichi di apprendistato a Parigi. Nel giovane Cabet si notano spiccate doti nell'eloquio, che ne fanno un abile comunicatore, sebbene facile a inflessioni enfatiche dovute a una «eccessiva verbosità» (Tumminelli, 1981: 4). Alla caduta di Napoleone, s'instaura una situazione di diffusa repressione attuata contro personalità intellettuali e cittadini d'orientamento democratico e libertario avversi al ripristino del potere regio affidato a Luigi XVIII di Borbone – imposto dalle monarchie europee –. Cabet è impegnato nella difesa di quanti vengono accusati di aver sostenuto il regime napoleonico. I successi ottenuti nei procedimenti processuali alimentano sospetti e ostilità che gli procureranno la temporanea interdizione alla professione legale. A Parigi, dove viene a trovarsi per un periodo prolungato, incontra un fermento politico determinato dall'organizzarsi di gruppi che, pur secondo diversificate identità e orientamenti, intendono incidere sull'ordinamento vigente. Si avvicina al movimento della Carboneria, da cui tuttavia

si distaccherà poiché non riesce a dividerne il programma complessivo e lo stile incline al settarismo. La sospensione dalla professione forense e il conseguente ricorso a impieghi saltuari concedono a Cabet il tempo di dedicarsi alla scrittura. La riflessione di Cabet trova articolazione in alcuni lavori.

In essi vengono esplicitandosi gli orientamenti politici di Cabet, a favore della sovranità popolare, che potrà esprimersi, mediante suffragio universale, nelle forme della Repubblica o della monarchia costituzionale. Manifesta, poi, un'aperta adesione verso le posizioni di Robespierre e, perciò, della componente giacobina di matrice democratico-repubblicana, difendendo, come necessaria garanzia all'affermarsi dei valori rivoluzionari, anche la politica violenta perpetrata negli anni del Terrore. La condizione di instabilità istituzionale e sociale che viene a prodursi sotto il regno dei Borbone – dove il malcontento negli strati più deboli della popolazione a séguito di precarie condizioni nell'economia francese è aggravato da situazioni di ineguaglianza mai del tutto scomparse dopo la rivoluzione – giunge a deflagrare nel 1830. Alcuni provvedimenti emanati dal re Carlo X – che aveva in più occasioni ricevuto sostegno dagli ambienti liberali – si pongono in aperto contrasto con i principi contenuti nella carta costituzionale. Sarà la Rivoluzione di luglio. L'insurrezione – che perdura per tre giorni, dal 27 al 29 luglio – sfocia nella lotta armata, quando la borghesia e il popolo combattono nelle strade di Parigi contro le truppe dell'esercito e della Guardia nazionale. Il sovrano è costretto a lasciare il trono. Il potere regio viene affidato a Luigi Filippo, Duca d'Orleans, che gode di un consenso ampio tra i corpi sociali francesi. Cabet stesso ripone in lui attese per l'attuazione d'una politica sociale più attenta alle esigenze del popolo – che egli considera il vero artefice della rivoluzione –. Ma la fiducia riposta in Luigi Filippo è disattesa. Le posizioni repubblicane e dichiaratamente anti-liberali di Cabet, in contrasto con il sovrano, provocano rotture con i gruppi che detengono il potere politico e ciò ha effetti sull'attività politica che vorrebbe poter esercitare all'interno degli organismi assembleari. Viene, perciò, ad assumere la carica di Procuratore generale in Corsica, dove attuerà un concreto programma di riforme giuridiche e sociali, ma trovandosi distante dalla vita pubblica parigina.

È l'ottobre del 1830. Attraverso contatti con i gruppi democratici di Digione, sua città natale, Cabet si presenta alle elezioni del 1831 ottenendo la carica di deputato nell'Assemblea nazionale. Pubblica – nel 1832 – il saggio *Révolution de 1830 et situation présente*, in cui gli ideali giacobini divengono aperta apologia delle lotte. Tali posizioni provocano alcune condanne in sede giudiziaria, poi derubricate. Cabet frequenta gruppi e associazioni, all'interno dei quali può avviare confronti con intellettuali – tra cui Filippo Buonarroti – e uomini politici. Elabora alcuni progetti di riforma politico-sociale in accordo con i quali vorrebbe prospettare la propria carriera all'interno delle istituzioni di governo. L'attenzione ai problemi del popolo, con particolare riguardo alle situazioni lavorative, è il nucleo marcatamente sociale dell'ideale politico di Cabet. La sua visione democratica trova consonanza coi principi sanciti dalla Costituzione del '91, si ispira alla filosofia di Saint-Simon nonché alle teoriz-

zazioni e alla prassi politica di Robespierre. Quindi, il riconoscimento e la tutela dei diritti naturali e il principio della sovranità guidano l'ordinamento istituzionale fondato sulla separazione dei poteri, sul suffragio universale, ma pure sulla relativizzazione del «diritto di proprietà come diritto di “uso” subordinato alla legge e quindi alla volontà del popolo» (Tumminelli, 1981: 41).

Alla carica di deputato Cabet affianca un'intensa attività rivolta alla sensibilizzazione e diffusione delle idee democratiche e sociali all'interno dei ceti popolari. Ciò anche per suscitare popolo una presa di coscienza dei propri diritti, in favore di una progressiva emancipazione sociale. La nascita del settimanale *Le Populaire*, che Cabet dirigerà personalmente, muove verso tale direzione. Lo stile peculiare del giornale risiede nell'assoluta «mancanza di stile». Il ricorso ad argomentazioni didascaliche e esemplificatrici è la modalità cui si ricorre per essere intesi dal popolo, affinché i lettori possano avviare un processo di conoscenza più profonda della realtà. Sono le idee espresse anche in alcuni scritti di quel periodo, giudicate eccessivamente libertarie e corrosive delle istituzioni pubbliche, a provocare una reazione repressiva nei confronti di Cabet. Subisce la condanna a due anni di reclusione e l'interdizione dai pubblici uffici, commutati nell'esilio della durata di cinque anni. È il 1834. Si trasferirà forzatamente a Londra, dove, tuttavia, ha modo di incontrare altri esuli francesi e, insieme, intellettuali britannici come Robert Owen. Entra così in contatto con una realtà che conosce i mutamenti dovuti al diffondersi dei sistemi di produzione industriale. La riflessione politica ed economica di Cabet non si limiterà, però, a considerare la dimensione agricola, come molti dei suoi contemporanei francesi – in particolare il socialismo babuvista –, ma intenderà esaminare la struttura del sistema industriale, ipotizzandone un'organizzazione che affidi al popolo la gestione diretta dei mezzi produzione. La dimensione economica e la sua regolamentazione costituiscono, per Cabet, un elemento fondativo di un'azione politica e di un ordinamento sociale guidati dal popolo. A Londra inizia a predisporre la stesura di due opere fondamentali. Si tratta di *Histoire populaire de la Révolution française* – dove viene offerta una interpretazione dei fatti della Rivoluzione difforme dagli studi dell'epoca, poiché propone un'analisi che muova a partire dall'esperienza vissuta dal popolo – e del romanzo utopico *Voyage en Icarie*.

3. *Voyage en Icarie*. Le metafore di un altrove pedagogico

È al popolo, agli strati più umili e miseri che Cabet rivolge il proprio sguardo di intellettuale e riformatore sociale. Ciò accade anche quando compone, tra il 1836 e il 1838, *Voyage en Icarie*. La scelta di scrivere un romanzo muove dal presupposto di voler presentare al popolo i codici culturali ai quali può ispirarsi la costruzione di una comunità nella quale si rispecchino gli ideali di giustizia, uguaglianza e fraternità. La narrazione – semplice, analitica e didascalica – richiama la struttura della letteratura utopica europea. L'esperienza della Rivoluzione ha rappresentato per Cabet la possibilità concreta di poter

condurre l'ordine sociale verso una progressiva umanizzazione. Il fallimento dei presupposti rivoluzionari trova alcune cause non soltanto nella mancata assunzione da parte del popolo del potere – redistribuito fra i ceti più abbienti con il concorso della nascente borghesia cittadina –, ma anzitutto nell'incapacità culturale di poter assumere compiutamente l'esercizio della sovranità.

Se nell'educazione l'architettura sociale riconosce la chiave di volta da cui dipartono e a cui ritornano metonimicamente tutti i suoi elementi spaziali, nell'opera di Cabet è lecito intravedere una *pedagogia* in cui sistemicamente convergono le idee, le conoscenze, le culture sviluppate dall'autore a proposito dell'educazione degli uomini. Ma, quella pedagogia racchiude pure una concezione dell'uomo, dell'umano, dell'umanità che descrive l'essenza soggettiva nei termini di una *formazione*. Cioè, la cifra più profonda dell'essere umano, nella quale è racchiusa la sua dignità, anche per il più misero dei diseredati. Non si tratta di una pedagogia sistematizzata nel linguaggio e nel discorso tipici della riflessione scientifica. Non è questo che si propone Cabet, il cui obiettivo – dichiarato esplicitamente dall'autore – è quello di «scrivere per il popolo» (cfr. Tumminelli, 1981: 61). Rifugge perciò uno stile dotto, affinché siano scongiurati i rischi d'una vacua erudizione, responsabile talvolta di «rendere oscure le cose semplici e chiare» (cfr. *ibid.*: l.c.). Cabet, al contrario, desidera «rendere chiare le cose più ingarbugliate, (...) fare della scienza senza dirlo, e (...) far capire tutto usando il linguaggio comune» (cfr. *ibid.*: l.c.). La pedagogia di Cabet si sostanzia della storia dei soggetti – specialmente i più umili – e si radica nella storia dell'Europa del Diciannovesimo secolo. Emerge quindi un interrogativo: quale rapporto viene a istituirsi tra pedagogia e società? Se la visione (utopica) di Cabet pone la formazione e l'educazione dell'uomo a fondamento di una comunità educante (e educata) sostanziata dalla pratica della giustizia – dove l'educazione è tanto presupposto quanto sollecita preoccupazione del governo – il pensiero di Cabet può essere ricondotto a una pedagogia sociale? Ci si può, inoltre, domandare se in Cabet venga determinandosi una pedagogia politica. Ed è l'attenzione al suo tempo, ormai avviato verso un sistema di produzione industriale dei beni, a sua volta governato dalla tecnica e dalla razionalità scientifica – così come Cabet potrà riconoscere personalmente durante il periodo d'esilio in Inghilterra –, che apre il problema politico alla dimensione economica e alla conseguente revisione del sistema giuridico. Ciò al fine di assegnare una connotazione etica alla storia e al mondo di cui è parte.

Il romanzo – pubblicato per la prima volta nel 1840 – viene dato alle stampe con lo pseudonimo di Francis Adams. Il titolo è *Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie*. Soltanto con la seconda edizione, del 1842, il volume viene presentato come opera di Étienne Cabet e assume il titolo di *Voyage en Icarie* – che si manterrà anche nelle successive edizioni (sino alla sesta e ultima del 1848). All'interno delle due parti di cui si compone il romanzo viene dapprima effigiata la realtà utopica di Icarie e, successivamente, prefigurata la prospettiva di carattere politico-sociale ed economico-antropologico della società. Quella presentata da Cabet è una comunità orienta-

ta ad assicurare il bene di ciascuno e non caratterizzata da «disordini, vizi e delitti, guerre e rivoluzioni, supplizi e massacri, catastrofi e calamità» (Cabet, 1983: 59). La causa della disgregazione risiederebbe – secondo l'autore – nella «cattiva organizzazione della società», sebbene in essa – soggiunge – si celi il «vizio radicale (...) dell'ineguaglianza». Come accade sovente nella tradizione della letteratura utopica, la struttura del romanzo si dipana mediante la metafora del viaggio. Alle due parti principali segue una terza componente, nella quale Cabet sintetizza i «principi» costitutivi «della comunità». Tuttavia, la traduzione italiana – curata da Roberto Tumminelli e pubblicata per i tipi di Guanda, nel 1983 – manca della seconda e della terza parte del volume.

Cabet conduce il lettore dentro un mondo, la terra di *Icarie* descrivendone minuziosamente l'architettura complessiva. Spazi e tempi della vita riverberano un'armonia essenziale. Laddove gli uomini hanno edificato le loro città – e ciò varrà anzitutto nella capitale Icara –, l'attenzione al rispetto delle simmetrie, dell'equilibrio nelle proporzioni geometriche permea la struttura urbana, gli edifici, i giardini, le strade e le piazze. La vita comune è regolata da quattro principi: «primo diritto: vivere»; «primo dovere: lavorare»; «a ciascuno secondo il suo bisogno»; «da ciascuno secondo le sue forze». La conoscenza scientifica governa tanto l'economia agricola quanto la produzione industriale. A Icaria non esiste moneta né proprietà privata. Il disegno della struttura sociale di Cabet investe ogni aspetto della vita. Dall'organizzazione del lavoro – nell'agricoltura e nell'industria – alla religione, dagli organismi di rappresentanza politica a quelli di governo, dai trasporti all'alimentazione, sino al problema centrale dall'educazione.

4. *Educazione a Icaria. Il nesso pedagogico tra realtà e possibilità d'essere*

Presentato nella forma di un viaggio, dove l'affabulazione narrativa s'intreccia all'esposizione di un sistema insieme teorico e pratico di comunità sociale, il *Voyage en Icarie* racconta la vicenda di un giovane della nobiltà inglese – Lord William Carisdall – che, attraverso il soggiorno all'interno della terra di *Icaria* – durato circa un anno –, viene a contatto con la struttura sociale di quel remoto paese, improntata agli ideali di uguaglianza e fraternità. Accompagnato da un giovane del luogo, di nome Valmor, Carisdall ha di fronte a sé non soltanto le premesse ideali per una convivenza pacifica e gioiosa fra gli abitanti, ma ha anche modo di esperire i principi regolativi di quel mondo, da cui è intensamente affascinato. Il governo della società è organizzato nella forma di una repubblica democratica, dove tutti i cittadini possono essere «elettori ed eleggibili» (Cabet, 1986: 100) all'interno degli organismi assembleari. E ciò poiché gli uomini «sono associati, cittadini, uguali per diritti e doveri» (*ibid.*: 98). Vige una totale comunità dei beni, per cui «gli oneri e i benefici derivanti dall'associazione sono ripartiti fra tutti in modo uguale» (*ibid.*: l.c.). Ciò garantisce che la relazione fra i membri della società sia fondata su «legami di fratellanza», come all'interno di «un'unica famiglia» (*ibid.*: 98). Guardando alla tradizione della filosofia politica in età moderna, i legami politici vengo-

no stabiliti mediante un «contratto sociale» (*ibid.*: 101), che trova espressione all'interno di una carta costituzionale e di un apparato normativo. Quest'ultimo rappresenta l'esito dell'azione legislativa svolta dagli organi ai quali sono affidate le funzioni politiche (la cui organizzazione complessiva muove da un principio di suddivisione territoriale: comuni, province e governo centrale). Tuttavia, «il popolo è sovrano» (*ibid.*: l.c.) per cui gli organi politici assumono, soltanto in via temporanea e revocabile, i poteri che vengono loro delegati dalla rappresentanza popolare (*ibid.*: l.c.). A questo principio corrisponde una solida suddivisione dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario – indipendenti tra loro e, sempre mediante il principio di rappresentanza, regolati dalla volontà popolare. Cabet esprime una fiducia assoluta nella democrazia, intesa quale via di realizzazione dell'interesse e del bene comuni. La società pensata da Cabet presenta un'intrinseca dinamicità politica poiché è concepita come un organismo *perfettibile*. Ciò è possibile attraverso la partecipazione di tutti i suoi componenti, che dispongono le loro intelligenze, idee, azioni verso il raggiungimento del bene comune. Il senso etico sembra essere per Cabet garantito quando la comunità consente a ciascun cittadino di vedere assicurati i mezzi necessari alla propria sussistenza, mediante il riconoscimento del diritto al lavoro e ai beni primari – come la casa e gli alimenti. A questo segue l'abolizione dei ceti sociali: a Icaria non esistono padroni né servi (cfr. *ibid.*: l.c.).

Nella visione utopica di Cabet l'educazione costituisce «la base e il fondamento del (...) sistema sociale e politico» (Cabet, 1983: 135). L'accesso all'educazione, per quanto attiene alla «educazione generale o elementare che abbraccia i fondamenti delle conoscenze umane», è garantito a tutti gli Icariani, anche alle donne. Poiché è compito della comunità promuovere il processo educativo, esiste una scuola nazionale, che si affianca al ruolo educativo ricoperto dalla famiglia. L'educazione non intende trascurare gli ambiti della fisicità, dell'intelletto, della moralità, dell'industria e della civicità. L'insegnamento ricopre un ruolo di utilità sociale poiché può incidere «sulla felicità comune» (*ibid.*: l.c.). La relazione educativa si sostanzia di sentimenti umani quali la «pazienza», la «dolcezza», la «bontà». Cabet sembra inizialmente connotare di significati contraddittori il legame educativo. Esso si configura anche nei caratteri della trasmissività, che deve avvenire in maniera uniforme, seguendo medesime modalità per ciascun soggetto. Al contrario, l'educazione non viene circoscritta a un'età della vita, ma coinvolge l'intera esistenza. La dimensione ludica entra nello stile e nelle metodologie educative. Non solo. L'educazione si profila quale processo erodematico continuo, dove il porre domande permette d'interrogarsi sulle cause e su «i perché» delle cose. L'esame critico della realtà diviene un abito intellettuale. La riflessione si esprime come «capacità di giudizio», ma anzitutto come pensiero autonomo. La conoscenza vive nella relazione di reciprocità tra gli studenti: ciascuno si fa maestro dell'altro ed è compartecipe del processo conoscitivo. La dimensione morale è elemento affatto peculiare dell'educazione. Essa trova spazio all'interno delle relazioni familiari, dove la delicatezza degli affetti avvia ad assumere gli obblighi dell'obbedienza, che diverrà impegno e responsabilità di fronte ai doveri posti dal vivere sociale.

È all'interno dei «Principi» sunteggiati all'interno della terza parte dello scritto che l'idea di educazione in Cabet trova una peculiare strutturazione. Qui vi si afferma che «l'*éducation* (...) est tout l'homme» – l'educazione è tutto l'uomo (Cabet, 1848: 558). Cabet sembra voler riconoscere nell'educazione quel processo che permette al soggetto di trovare la propria consistenza umana, anche quale parte della comunità, come verrà precisando poco oltre. Attraverso l'educazione «la comunità (...) abitua l'uomo alla fraternità e a tutte le virtù sociali» (*ibid.*: 560). Quello di Cabet è un ideale sociale in cui la comunità realizza le esigenze dell'uguaglianza e della fraternità fra i suoi membri. Lo fa rimuovendo distinzioni di classe, affidando a ciascuno gli stessi diritti e gli stessi doveri (cfr. *ibid.*: l.c.). La comunità ruota intorno all'affermazione dei diritti naturali, richiamandosi a quell'equità originaria propria dello stato di natura (cfr. *ibid.*: 553). La ricerca della pace e della concordia contrassegna la necessità di un'organizzazione sociale in cui la proprietà privata non può sussistere in alcuna forma, poiché ciascuno può godere del necessario per vivere rinunciando al godimento di quei beni che risulterebbero al contrario superflui. L'idea di comunità in Cabet, anche attraverso la gestione pubblica dei mezzi di produzione – in agricoltura e nell'industria –, rappresenta una forma – anche ben strutturata – di organizzazione proto-comunista. Risulta peculiare l'accostamento di questo suo ideale sociale a quello evangelico proposto dalla predicazione del Cristo. Si tratta, forse, di un tentativo volto a rintracciare una giustificazione e una legittimazione rispetto a quell'idea di “comunità”, che costituirà il fondamento delle visioni utopiche di matrice socialdemocratica e socialista. Il “comunismo” proposto da Cabet – che verrà argomentandosi negli scritti di pochi anni successivi al *Voyage en Icarie* – è perciò ricondotto all'interno della storia dell'Occidente, attraverso una lettura del cristianesimo che ne ponga in risalto la propria natura intrinsecamente politica. Ciò emerge anche attraverso l'idea di *lavoro*, che si dispiega mediante una specifica educazione professionale, rivolta non soltanto all'acquisizione di tecniche e strumenti per condurre un'attività, ma orientata anche all'assunzione di responsabilità nel concorrere al miglioramento della propria vita e di tutta la comunità. L'educazione guarda allora alla formazione complessiva del soggetto. Ne considera anche le dimensioni lavorative e materiali, perché il concorso personale al sistema di produzione – soprattutto di ordine industriale – è assunto come autentica possibilità di sviluppo dell'intera umanità –. Se l'educazione è un diritto fondamentale riconosciuto a tutti i soggetti, essa si affianca allora al diritto al lavoro (cfr. Genovesi – Tomasi Ventura, 1985: 233).

L'educazione per Cabet assume una dimensione insieme etica e politica. I tratti denotativi dell'utopia, così come concepita dal politico francese, confermano ciò che sostiene Ernst Cassirer nel suo *Saggio sull'uomo*, del 1944, quando, considerandone le concettualizzazioni proposte dalla «filosofia dell'illuminismo» (Cassirer, 1944: 133), la descrive come «un'arma potentissima negli attacchi contro l'ordine politico-sociale esistente» (*ibid.*: l.c.). L'utopia – soggiunge Cassirer – permette di «crear spazio al possibile, contro ogni passiva acquiescenza allo stato presente. È il pensiero simbolico che supera la naturale inerzia dell'uomo e gli conferisce una capacità nuova, la capacità di dare for-

me sempre diverse al suo universo» (*ibid.: l.c.*). L'azione del singolo ha in sé una valenza certamente etica e politica, laddove conferisca un senso umano alla vita che si svolge entro il perimetro della comunità sociale.

Bibliografia

- B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, Payot, Paris, 1978 (tr.it. *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1979)
- M. Baldini (ed.) *Il pensiero utopico*, Città Nuova, Roma, 1974
- M. Baldini (ed.) *Utopia e pedagogia*, La Scuola, Brescia, 1976
- M. Baldini, *Utopie pedagogiche*, in *Enciclopedia pedagogica*, ed. M. Laeng, La Scuola, Brescia, vol.6, 1992, pp.12163-12166
- S. Bartolommei (ed.) *Illuminismo e utopia. Temi e progetti utopici nella cultura francese (1676-1788)*, Il Saggiatore, Milano, 1978
- N. F. Biondi, *Étienne Cabet tra utopia e rivoluzione*, Giappichelli, Torino, 2004
- E. Bloch, *Geist der Utopie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1923 (tr.it. *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze, 1992)
- C. Borello, *La città come utopia educativa*, in M. Gennari (ed.), *La città educante*, Sagep, Genova; in G. Sola (ed.), *Pedagogia e cultura. Venticinque anni di studi e ricerche attraverso il "Centro Studi Pedagogici Don Lorenzo Milani, di Genova"*, Anicia, Roma, 1989, pp.113-132
- M. Buber, *Pfade in Utopia*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1950 (tr.it. *Sentieri in Utopia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1967)
- F. Cambi, *Il congegno del discorso pedagogico. Metateoria, ermeneutica e modernità*, Clueb, Bologna, 1986
- F. Cambi, *Utopia pedagogica*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, vol.11, 2006, pp.11964-11965
- H. Carle, J.P. Beluze, *Biographie de Etienne Cabet, fondateur de l'Ecole icarienne*, Paris, 1861-62
- E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University, New Haven, 1944 (tr.it. *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, Longanesi, Milano, 1948; Armando, Roma, 1968)
- A. Colombo, *L'utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*, Dedalo, Bari, 1997
- V. I. Comparato, *Utopia*, Il Mulino, Bologna, 2005
- M. Dommaget, *Les idées pédagogiques de Cabet*, in "École émancipée", 5-12-19 marzo, 1921
- M. Gennari, *Storia della Bildung. Formazione dell'uomo e storia della cultura in Germania e nella Mitteleuropa*, La Scuola, Brescia, 1995
- G. Genovesi, T. Tomasi Ventura, *L'educazione nel paese che non c'è*, Liguori, Napoli, 1985
- K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn, 1929 (tr.it. *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1957)

- V. Melchiorre, *Utopia*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, vol.11, 2006, pp.11959-11963
- C. Metelli Di Lallo, *Analisi del discorso pedagogico*, Marsilio, Venezia, 1966
- S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Laterza, Roma-Bari, 1968
- S. Moravia, *Il pensiero filosofico degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze, 1974
- L. Mumford, *The Story of Utopias*, Boni and Liveright, New York, 1922 (tr.it. *Storia dell'utopia*, Calderini, Bologna, 1969)
- O. Pompeo Faracovi, *Utopia e civiltà, 1500-1700*, Loescher, Torino, 1981
- R. Pozzi, *Scuole e società nel dibattito sull'istruzione pubblica in Francia (1830-1850)*, La Nuova Italia, Firenze, 1969
- J. Prudhommeaux, *Icarie et son fondateur. Etienne Cabet Contribution à l'étude du socialisme expérimental*, Edouard Cornéy et C., Paris, 1907
- P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. H. Taylor, Columbia University Press, New York, 1986 (tr.it. *Conferenze su Ideologia e utopia*, Jaka Book, Bologna, 1994)
- G. Santonastaso, *Il socialismo francese. Da Saint-Simon a Proudhon*, Sansoni-Leonardo, Firenze-Roma, 1954
- J. Servier, *Histoire de l'Utopie*, Gallimard, Paris, 1967 (tr.it. *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone a Aldous Huxley*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2002)
- R. Tumminelli, *Étienne Cabet. Critica della società e alternativa di Icaria*, Giuffrè, Milano, 1981