

## L'ANFORA DI PANDORA E LA CITTÀ DEL SOLE.

Le aporie dell'utopia controriformistica e l'immaginario utopico.

di Massimo Lollini  
*University of Oregon*

La storia narrata nel mito di Pandora si inserisce nel racconto della rivalità tra uomini e dei: in primo luogo Prometeo ed Epimeteo da una parte, Zeus dall'altra. La bella e desiderabile fanciulla, simile alle divinità immortali, secondo il racconto che ne fa Esiodo ne *Le opere e i giorni*, fu inviata sulla terra come dono a danno degli uomini. Tutti gli dei avevano contribuito alla sua creazione e questo viene ulteriormente a segnare la rivalità e il confronto dell'umano con il divino che Prometeo aveva intuito ammonendo Epimeteo a non accettare doni dagli dei. Ma Epimeteo, immemore dei consigli di Prometeo, accetta il dono accorgendosi ben presto del grave errore. Pandora, infatti, aprì il vaso che portava con sé e lasciò uscire da questo le malattie, le fatiche e la morte che da allora si diffusero tra gli uomini. Il mito racconta poi come solo Elpis, la Speranza, rimase dentro il vaso che poi, dietro consiglio di Zeus, venne chiuso da Pandora.

In generale si può affermare che il mito di Pandora testimonia l'estraneità del mondo pagano alla speranza, a una schematizzazione del tempo che sia capace di integrare la positività dell'avvenire e la dimensione utopica che vi è connessa. Da questo punto di vista la nascita di una sensibilità utopica appare in forte contrasto con la concezione spazio-temporale mitica caratterizzata dalla fatalità del tempo ciclico. E' vero che l'emergere di una mentalità messianica in contrasto con la mitologia tradizionale si trova anche nel mondo classico, per esempio nella IV ecloga di Virgilio. Ma in questo esempio l'attesa messianica si iscrive in una concezione temporale che nonostante tutto è ancora quella della tradizione dell'eterno ritorno. Virgilio infatti non può

fare a meno di collegare la profezia del grande avvenire di Roma al ritorno dell'età dell'oro, confermando così la tendenza alla nostalgia delle origini, del paradiso perduto che rimane tipica della concezione mitologica.<sup>2</sup> L'immaginario antico sarà modificato profondamente e radicalmente solo dall'emergere del Millenarismo cristiano: è in questo ambito infatti che matura il rovesciamento della concezione temporale antica attraverso l'irreversibilità dell'avvenimento che secondo il pensiero cristiano determina un nuovo inizio della storia, vale a dire l'Incarnazione del Dio-uomo. »

Ernst Bloch che nel suo *Das Prinzip Hoffnung* (Il principio della speranza) pubblicato nel 1959 riconosce che l'elemento fondamentale di ogni progetto di liberazione umana, vale a dire la tensione escatologica, ha una matrice biblico-cristiana. Nella sua interpretazione dell'Antico Testamento Bloch sottolinea la progressiva eliminazione del Dio-Signore-Provvidenza, cui si accompagna una parallela tendenza all'introduzione dell'umano nel divino. Tutta l'esegesi biblica di Bloch è caratterizzata dalla contrapposizione dei due tipi di tradizione che si possono rinvenire nella Scrittura e cioè la tradizione popolare espressione di un autentico bisogno di libertà e quella sacerdotale, tutta tesa a un uso politico della religione allo scopo di dominio. La liberazione dalla teocrazia testimone dell'ingiustiziamondana e della debolezza umana incarnata dalla tradizione sacerdotale, si traduce così nell'attesa del Dio-uomo, il Figlio dell'uomo, che incarna invece la speranza di un futuro migliore, in cui domini la giustizia. L'analisi dei Vangeli e l'esegesi critica, che spesso coincidono con le interpretazioni eretiche, spingono poi Bloch a vedere in Gesù precisamente l'uomo che si insedia al posto di Jahve, al centro del mistero divino che viene così liberato dalla condizione di statica ipostasi. A Gesù spetta il titolo di Figlio dell'uomo, cioè figlio dell'Adamo celeste che per Bloch assume il ruolo che era stato dell'anti-dio Prometeo, che si precisa ora nella liberazione delle energie

rivoluzionarie insite nell'ateismo escatologico. In questo contesto, come avveniva nelle concezioni religiose e nell'esperienza rivoluzionaria del monaco agostiniano Thomas Muntzer, grande ispiratore di Ernst Bloch, la liberazione dell'umanità si realizzerà in un futuro demitizzato e privato della sovranità divina.<sup>4</sup>

Pur muovendosi in una prospettiva atea, che come si è visto ha comunque la sua origine nell'interpretazione dei testi biblici e in una particolare lettura della figura di Cristo, Ernst Bloch arriva a indicare nella religione l'impulso originario e fondamentale della tensione verso il superamento della miseria e debolezza umana, verso la ricerca del senso in essa implicita. Da questo punto di vista egli indica nella *Città di Dio* di Agostino una delle fonti principali delle idee utopiche. In quest'opera infatti Agostino polemizza con la concezione ciclica del tempo propria del mondo pagano e svolge una serrata critica non solo della mitologia, ma anche della filosofia classica.<sup>5</sup> Al sapiente pagano viene rimproverata proprio la mancanza della speranza che viene ora presentata da Agostino come virtù cristiana.<sup>6</sup> In particolare Ernst Bloch si è concentrato sul momento conclusivo dell'opera, in cui Agostino parla delle età del mondo e della visione della beatitudine eterna. Dopo la sesta età, scrive Agostino, Dio si riposerà come in un settimo giorno e in questo settimo giorno noi saremo noi stessi: "Dies septimus nos ipsi erimus," scrive a sua volta Bloch, secondo cui siamo qui di fronte ad un'affermazione centrale nella storia dell'utopia.<sup>7</sup> Il settimo giorno della creazione rimane aperto all'intervento dell'uomo, aprendo la possibilità del contatto tra l'altro mondo, quello della trascendenza divina, e la terra, patria dell'uomo. Del resto nella visione di Agostino le due città, quella dell'uomo e quella di Dio sono *permixtae*, mescolate fin dagli inizi e solo alla fine della storia, in una prospettiva escatologica dunque, si avrà la rivelazione, e la finale separazione della città di Dio da quella dell'uomo. Il tipo di trascendenza che si instaura sulla terra

grazie alla città di Dio che riunisce in un corpo mistico i fedeli, al di là delle stesse intenzioni di Agostino, determina nell'uomo il desiderio di aver creato egli stesso il punto di contatto. Il regno di Dio sulla terra diviene così la formula magica del radicalismo rivoluzionario medievale e moderno. D'altro canto se è vero che nell'opera di Agostino maturano gli elementi essenziali della dimensione utopica, è anche vero che in questa stessa opera possiamo riconoscere l'emergere di quelle contraddizioni che saranno all'origine delle aporie dell'utopia nei secoli futuri. Mi riferisco al momento in cui Agostino, interpretando l'Apocalisse, afferma che il millennium non va inteso in senso letterale, ma come allegoria della vita della Chiesa sulla terra. Con una sospensione dell'attesa escatologica la chiesa viene così presentata come "regno di Cristo e regno dei cieli" aprendo la strada agli esiti clericali che si tradurranno nelle pretese di dominio temporale della Chiesa medievale e che saranno presenti anche nell'utopia di Tommaso Campanella.

In realtà gli sviluppi moderni della concezione della "città di Dio," non sono sempre congruenti al contenuto originale dell'opera di Agostino, che mantiene una impostazione fondamentalmente apologetica, ad esclusione dei rari momenti in cui egli abbandona la critica feroce del paganesimo per sottolineare il terreno comune in cui vengono a collocarsi il mistero divino e quello umano.<sup>10</sup> Da questo punto di vista è necessario sottolineare la novità rappresentata dall'umanesimo del XV secolo nella considerazione delle religioni, e le conseguenze che da questa derivarono sul terreno dell'utopia. Si scopre allora che Cusano, Pico e Ficino propongono una concezione dell'universalismo della Scrittura in gran parte estraneo alla *Città di Dio* di Agostino. Infatti nell'umanesimo, in particolare in quello platonico fiorentino, matura l'esigenza di conciliare in una sintesi filosofica armoniosa tutti i sistemi morali e religiosi presenti nella storia dell'umanità. Questo progetto, che si può trovare in opere come il *De pace fidei* di Cusano, o nella *Theologia*

platonica di Ficino, o nel *De hominis dignitate* di Pico, riprende l'idea di una *prisca theologia* che testimonia l'esistenza di un unico Dio e che era stata affermata da alcuni apologisti cristiani come Giustino con la sua teoria del *logos spermatikos*, secondo cui le scintille della verità divina si erano diffuse in tutti gli uomini e in particolare nei grandi filosofi dell'antichità.<sup>11</sup> Su queste basi gli umanisti propongono un'idea di unità religiosa fondata sulla tolleranza a cui aderiranno intellettuali come Erasmo e Tommaso Moro. Quest'ultimo infatti inserisce nella sua Utopia la tolleranza religiosa affermando che la diversità delle religioni è un fatto naturale, anche se poi nella prospettiva da lui indicata le diverse religioni tendono a fondersi nel cristianesimo, vera religione universale.<sup>12</sup> Ma del cristianesimo agli utopiani piace soprattutto la dimensione della vita comunitaria appoggiata da Cristo e continuata dal comunismo degli Apostoli e dei vari ordini religiosi. Questa dimensione religiosa è da mettere dunque all'origine dell'abolizione della proprietà privata fondamento della giustizia sociale tra gli utopiani. In ogni caso rimane vero che nell'Utopia di Moro viene punito non l'eretico, ma l'intollerante, che viene mandato in esilio o addirittura reso schiavo. Come avveniva nella tradizione dell'umanesimo che abbiamo indicato, Moro afferma che tutte le religioni si incontrano nell'unico fine, costituito dal culto dell'essere divino. Per questa ragione anche le forme del rito e della preghiera rispettano tutte le religioni presenti sull'isola di Utopia e non viene indicato nessun nome particolare di Dio, se non quello di Mitra, parola che per convenzione indica tra gli utopiani un'unica essenza della maestà divina.

Una certa tolleranza religiosa si mantiene anche nella *Città del sole* di Tommaso Campanella che fin nel titolo riprende la prospettiva universale indicata da Agostino nella sua *Città di Dio*. Questo è evidente soprattutto nel momento in cui i solari rendono grazie a Dio cantando le gesta degli eroi cristiani, ebrei e gentili, di tutte le nazioni, senza

distinzione. Ma in realtà la religione naturale dei solari viene fatta coincidere con la religione cristiana, e nell'opera di Campanella non ci sono le stesse preoccupazioni per la tolleranza religiosa che si trovano nell'utopia di Thomas More. Ai solari mancano la rivelazione e i sacramenti, ma per il resto il fatto che una religione naturale sia così simile a quella cristiana, permette a Campanella di dichiarare che quest'ultima sia l'unica vera religione e che quindi diventerà "signora del mondo." Il fatto è che tra l'Utopia di More e quella di Campanella si inserisce la rottura rappresentata dalla Riforma di Lutero e dalla Controriforma cattolica. Questi due eventi fondamentali del mondo moderno determinano una sensibile alterazione nell'orologio dell'utopia. La Riforma e la Controriforma agiscono infatti congiuntamente nel determinare un irrigidimento delle posizioni dogmatiche e un arresto dei tentativi di autentico universalismo religioso che avevano caratterizzato l'umanesimo del Quattrocento.<sup>13</sup> Di questo fenomeno involutivo rimane traccia anche nella *New Atlantis* composta da Francis Bacon tra il 1614 e il 1617. Infatti, gli abitanti dell'isola di Bensalem, il popolo mitico cui Bacon consegna la sua utopia, grazie a un miracolo divino sono diventati cristiani. Dio infatti ha mandato sull'isola tutti i libri canonici del Vecchio e del Nuovo Testamento quando ancora non erano conosciuti nel mondo civile e ha fatto in modo che tutti gli abitanti dell'isola, Ebrei, Persiani o Indiani, oltre agli indigeni, riuscissero a comprendere i testi sacri che l'azione evangelizzatrice di S. Bartolomeo contribuì a diffondere. In questa maniera la religione cristiana viene ad essere l'unica ammessa sull'isola utopica, se si esclude la presenza di una piccola comunità ebraica che tuttavia, come viene precisato, può praticare la propria religione perché i suoi membri sono diversi dagli ebrei che vivono nelle altre parti del mondo in quanto riconoscono al Cristo la funzione di Salvatore e amano al massimo grado la loro nazione.

Il fenomeno involutivo legato all'irrigidirsi delle tendenze dogmatiche nel mondo cristiano ha lasciato un segno vasto e profondo nell'utopia di Campanella, che appare caratterizzata dalla ricerca dell'ordine sociale, piuttosto che di un'effettiva liberazione umana.<sup>14</sup> Il frate domenicano cerca di mantenere in vita l'attitudine messianico-rivoluzionaria che era stata propria del cristianesimo, ma in lui questa tendenza, nonostante i tentativi di realizzazione concreta operati in Calabria, viene a confondersi con un'attitudine utopico-ecclesiale che finisce per limitarsi a una costruzione astratta intemporale e totalitaria. Si tratta di un'utopia autoritaria e burocratica, secondo le parole di Ernst Bloch che usa toni durissimi rivolgendosi alla *Città del sole* da lui intesa come la più estrema antitesi all'utopia della libertà la quale avrebbe poi trovato uno sviluppo coerente nel socialismo centralizzato di Saint Simon; mentre a suo giudizio l'utopia di Thomas More si trova all'origine di una tendenza opposta del socialismo, quella liberale e federativa che ha trovato poi espressione nell'utopia di Robert Owen.<sup>15</sup>

Eppure lo stesso Bloch aveva inserito Campanella nella tradizione dell'immaginazione prometeica del Rinascimento, a partire dal *De sensu rerum et magia*;<sup>16</sup> del resto lo stesso filosofo e poeta di Stilo si identifica con la figura di Prometeo nel Proemio della sua raccolta poetica e nel "Sonetto nel Caucaso" dove istituisce un parallelo tra Prometeo, imprigionato nel Caucaso dopo aver rubato il fuoco agli dei, e se stesso imprigionato a S. Elmo in Napoli tra il 1604 e il 1608.<sup>17</sup> In realtà l'identificazione con Prometeo si accompagna alla contemporanea denuncia della mitologia pagana. In una famosa canzone Campanella si lamenta di coloro che "attendono a poetar con le favole greche" e esalta la figura del nuovo eroe dei tempi nuovi, Cristoforo Colombo, che con la sua impresa ha ironizzato e contraddetto la mitologia, la scienza antica, nonché la stessa teologia cristiana che con Lattanzio e Agostino non aveva saputo riconoscere e prevedere l'esistenza del Nuovo

Mondo. L'impresa di Colombo e le conquiste degli spagnoli tendono ad unificare il mondo per uno scopo puramente economico, ma nella prospettiva celeste annunciata da Campanella l'unificazione del mondo prelude all'affermarsi della città di Dio sulla terra.<sup>18</sup> Egli identifica dunque la città di Dio con l'affermarsi della monarchia universale spagnola prima, e poi, in seguito al declino politico spagnolo, con la monarchia assoluta francese di Luigi XIV e Richelieu. In realtà nella sua visione l'affermazione della monarchia universale non è che lo strumento che consentirà alle "chiavi di S. Pietro in Roma",<sup>19</sup> cioè alla Chiesa di diventare padrona del mondo celeste, dopo esserlo stato di quello terreno. In Campanella troviamo dunque la stessa ambiguità che abbiamo visto essere presente almeno in parte nella *Città di Dio* di Agostino, e cioè la prospettiva clericale di un'identificazione del regno celeste con la Chiesa.

Ma al di là di questo aspetto, importa sottolineare la presenza nel pensiero di Campanella di quella che appare una caratteristica imprescindibile della dimensione utopica, e cioè l'ideologia prometeica e tecnicista, che confida nella possibilità di trasformare la natura al fini della felicità umana. Siamo agli antipodi dell'immaginario proprio del mito che appariva caratterizzato dal prevalere della natura sulla cultura, dal disordine e dal caso frutto spontaneo del politeismo pagano, piuttosto che dall'ordine istituzionale prodotto dalla rigida gerarchia celeste ed ecclesastica introdotta dal cristianesimo. Inoltre l'immaginazione utopica, al contrario di quella mitica, appare caratterizzata dall'ottimismo del progresso, piuttosto che dal fatalismo del tempo regolato da immutabili ritmi naturali. Non a caso Campanella scrive un'apologia di Galileo e della scienza moderna: in quest'opera riconosce il principio unico della verità e distingue nettamente la scienza sperimentale dalla scienza teologica. L'astronomia non è ancora giunta a perfezione e Dio ha abbandonato il mondo all'indagine dell'uomo, per questo gli scienziati che abbracciano dottrine

che sembrano in contrasto con la Scrittura per amore di verità devono essere lasciati indagare liberamente. Considerando tutti questi aspetti è legittimo affermare che Galileo e Cartesio sono responsabili dell'universo omogeneo e tecnicistico in cui sorgono le utopie moderne allo stesso modo di Tommaso Moro e di Campanella.<sup>20</sup> Ma da questo punto di vista l'utopia di Campanella appare in qualche modo più vicina allo spirito di quella di Bacon piuttosto che alle concezioni umanistiche di Tommaso Moro.

Il passaggio dall'Utopia di More a quella di Bacon manifesta soprattutto una differenza di scopi e di interessi. More rappresenta l'umanista che crede nella ragione e nella possibilità di realizzare la felicità umana, creando una maggiore giustizia sociale nel mondo, attraverso l'abolizione delle classi. Bacon non è più interessato alla giustizia sociale, ma al potere: non tanto al potere politico, quanto piuttosto a quello dell'uomo sulla natura attraverso la scienza e la conoscenza delle leggi naturali. Infatti, sull'isola di Bensalem nella cosiddetta Casa di Salomone un collegio di scienziati operano in stretta collaborazione per realizzare il "Regno dell'uomo" attraverso un sapere che non si limita a completare la natura, imitandola con i mezzi tecnici, ma la asserve ai suoi progetti e la trasforma secondo i suoi fini.<sup>21</sup> A sua volta Campanella, in opere come il *De Gentilismo non retinendo* e in *Atheismus triumphatus*, sviluppa ancora più chiaramente di Cartesio il tema della superiorità della scienza dei moderni su quella degli antichi, a causa dei migliori fondamenti. Per Campanella gli errori degli antichi non fanno che confermare la superiorità della ragione cristiana, la quale è pervenuta a una più alta comprensione dell'universo essendo meglio illuminata dalla Ragione universale ed essendo dotata dell'idea di Essere illimitato, mentre la scienza antica con Epicuro rimane prigioniera della natura sensibile. Ma vediamo ora quelle che abbiamo indicato come caratteristiche dell'immaginazione utopica all'opera nella *Città del sole*.

Si tratta di un "dialogo poetico" come dice il sottotitolo: in questo modo il lettore viene introdotto ai due diversi aspetti presenti nell'opera, vale a dire il suo carattere letterario e immaginario da una parte, e la sua dimensione filosofica dall'altra, suggerita dalla parola "dialogo" che rimanda appunto alla tradizione filosofica.<sup>22</sup> Campanella realizza così una strategia retorica tipica della letteratura utopistica che consiste precisamente nel tentativo di evitare gli interventi censori affermando qualcosa in profondo contrasto con la realtà storica in una maniera che tuttavia non è mai direttamente e concretamente pericolosa per i poteri religiosi e politici dominanti. Da questo punto di vista occorre sottolineare che nell'opera di Campanella l'aspetto narrativo e di finzione finisce per imporsi sulla ricerca e sulla tensione intellettuale. Il dialogo è del tutto apparente, infatti le voci sono due, ma il corpo del discorso è un monologo, quello del Genovese (nocchiero di Colombo) che racconta all'Ospitalario dei suoi viaggi intorno al mondo e della sua visita nell'isola di Taprobana (Ceylon) alla Città del Sole. A differenza di quanto avveniva nel mito in cui si assisteva all'elaborazione di una spazialità aperta al cielo, alla terra e all'intero universo, la dimensione spaziale dell'utopia è invece un luogo chiuso, in genere un'isola, come avviene anche nel caso dell'utopia di Tommaso Moro e di Francis Bacon. L'utopia si caratterizza infatti come una pratica testuale che dà luogo a una rappresentazione ambigua, a un'immagine equivoca di una possibile sintesi che restituisca la complessità dell'esistenza sociale come situazione ideale da realizzare in un futuro lontano e in uno spazio immaginario, ma circoscritto.<sup>23</sup>

L'Ospitalario con le sue domande orienta il dialogo, ma per lo più si limita ad esprimere perplessità, senza poter contribuire in maniera più pregnante alla costruzione dell'opera. Come lettori siamo invitati a identificarci con l'Ospitalario, in quanto destinatari del racconto del viaggiatore, e quindi a partecipare in maniera del tutto

passiva alla produzione del significato dentro il testo. La contrapposizione tra il mondo utopico e il mondo storico si realizza attraverso la presentazione delle opinioni della popolazione immaginaria della Città del Sole, oppure nelle parole stesse del Genovese che denuncia l'ingiustizia del mondo. In questo modo il prevalere della dimensione narrativa e di finzione finisce per conferire un carattere fiacco al dialogo, che anche da un punto di vista stilistico risulta discorsivo e piano, privo del calore e della tensione intellettuale che Campanella esprime nelle *Lettere* e nelle *Poesie*. Qui prevale invece un tono in certo modo didascalico e morale, in perfetta sintonia con l'elaborazione teorica che Campanella ha consegnato nella sua *Poetica*.<sup>24</sup> Queste caratteristiche del dialogo appaiono essere in relazione anche al fatto che *La città del sole*, costituisce un'opera *post factum*. Infatti viene scritta da Campanella in carcere, dopo la rivolta calabrese che si era ispirata alle sue idee, non tanto quindi come programma politico, o messaggio in una bottiglia, quanto piuttosto come difesa e illustrazione del proprio pensiero di fronte alle falsificazioni a cui era andato incontro proprio da parte dei protagonisti della rivolta calabrese.<sup>25</sup>

Tutto il discorso che sta al centro di quest'opera di Campanella appare ispirato da una profonda religiosità e dall'entusiasmo profetico dai contenuti egualitari: la Città del Sole si regge infatti sull'abolizione della proprietà privata e della famiglia, istituzioni che non sono in sintonia con la legge naturale e che sono alla base dell'ingiustizia e dell'egoismo umano. Nell'egualitarismo del Campanella agivano suggestioni filosofiche (in primo luogo platoniche), ma tornavano anche alcuni dei motivi che erano stati presenti nell'insurrezione da lui promossa in Calabria.<sup>26</sup>

L'attività più importante nella Città del Sole è l'educazione che coinvolge tutti i cittadini e i fanciulli sulla base di contenuti egualitari, che puntano a sviluppare le diverse inclinazioni. Il lavoro, pur essendo fortemente

nobilitato, viene limitato a quattro ore al giorno, per consentire a tutti i cittadini di passare il resto del tempo a studiare e ad imparare attraverso giochi, discussioni, letture, e cosí via. In ogni caso occorre sottolineare come, al di là di queste concezioni della pedagogia e del lavoro che appaiono ereditate dall'umanesimo, nello stato utopico la dimensione politica viene esaurita nell'approccio morale e filosofico ai problemi, e finisce poi per tradursi in una riproposizione di quel mito che si intendeva abolire. La sopravvivenza di una tendenza mitologica nell'utopia moderna di Campanella oltre che dalla stessa riproposizione della simbologia solare, risulta evidente per il ricorso all'immagine paradisiaca.<sup>27</sup> Infatti, nell'opera intitolata *Monarchia Messiae* egli sostiene che la monarchia universale retta da un sovrano cristiano si pone nell'orizzonte ultimo della storia e finirà per restaurare la perfezione originaria dell'umanità paradisiaca. Si tratta come si vede di un ragionamento circolare che fa coincidere la dimensione del futuro con quella delle origini. Del resto nel libro ventisettesimo della sua *Theologia* Campanella identifica la visione retrospettiva del "Saturnia regna" con la narrazione biblica del Paradiso terrestre. Il sole di cui parla Campanella non è dunque quello stesso di cui parla Galileo, ma rimane un simbolo poetico di una nuova era che si ritiene avviata dalle scoperte geografiche e dall'affermarsi di una nuova verità scientifica. E' proprio questo aspetto poetico che trasforma il progetto di Campanella in un prodotto spurio, in cui l'immaginazione si intreccia e si confonde con una tendenza normativa rivolta al reale, senza tuttavia approdare a una meditata proposta politica.<sup>28</sup> Non è un caso che per i contemporanei la *Città del sole* fosse soprattutto un'opera d'immaginazione lontana dai testi che entravano nel vivo dei problemi e dei dibattiti del tempo. L'opera ebbe un grande successo, ma veniva letta soprattutto per il diletto letterario, non tanto per l'interesse filosofico e pratico.

D'altro canto rimane vero che tutto il "dialogo poetico," in maniera contraddittoria, appare fortemente

condizionato dall'ideologia della Controriforma, nonostante il fatto che, come è noto il Campanella stesso facesse le spese del pesante clima repressivo inaugurato dalla Controriforma in Italia, tanto da passare in prigione quasi la metà dei suoi 71 anni di vita. Intanto va subito detto che l'affermazione della libertà e dell'egualitarismo entra in profondo contrasto con la parallela affermazione del potere gerarchico fondato sulla scienza e sulla sapienza del suo capo. La città utopica di Campanella è infatti guidata da un Principe Sacerdote che si chiama Metafisico, che prima di tutto è un teologo che deve conoscere a fondo tutti i principi delle scienze e delle arti. A lui si affiancano nella scala gerarchica tre principi collaterali, o primi ministri: Pon, Sin e Mor, che si occupano rispettivamente della Potestà, della Sapienza, e dell'Amore.<sup>29</sup> Il governo della città oltre che sulla gerarchia delle scienze che vede al primo posto la Metafisica, sembra modellarsi sulla base del culto religioso dei solari, che infatti adorano Dio in forma di Trinità, da essi intesa come somma Possanza, da cui procede somma Sapienza, mentre da entrambi questi principi nasce il sommo Amore. La pianta della città del sole viene poi modellata sulla base dell'ordine geometrico ed astronomico. La città appare infatti circondata da sette cerchi concentriche di mura che corrispondono ai sette pianeti. Si può parlare a questo proposito di una vera e propria "dittatura delle stelle" che corrisponde alla mente ordinatrice dell'utopista. Allo stato clericale retto fondamentalmente da sacerdoti corrisponde poi l'uso della confessione come strumento di governo. Tutti i cittadini sono obbligati a confessare le loro azioni e i loro pensieri, e vengono incoraggiati alla vera e propria delazione dei peccati altrui nel caso in cui siano gravi. A raccogliere queste confessioni e delazioni sono gli alti dignitari che a loro volta si confessano ai tre primi ministri ai quali non resta che confessarsi direttamente al Metafisico. In questa pratica è facile riconoscere come l'organizzazione gerarchica della Città del sole si caratterizza come un tentativo di

laicizzazione della vita monastica, che si affianca alla volontà di razionalizzare il dogma attraverso il ricorso a un certo naturalismo che era presente nel pensiero di Campanella fin dalla sua gioventù.<sup>30</sup> Egli ammetterà apertamente questo progetto nelle sue *Questioni sull'ottima politica*, affermando che la sua utopia non è una rivelazione divina, ma una concezione filosofica, fondata sulla ragione umana tendente a dimostrare che la verità del Vangelo è conforme a quella della natura.<sup>31</sup>

Ma nella Città del Sole non mancano altre ombre e le tendenze repressive, tanto che gli individui difficilmente vi possono esprimere la propria personalità. Il fatto è che l'utopia egualitaria non lascia spazio autonomo all'individuo, le cui libertà vengono subordinate all'interesse collettivo. Si consideri per esempio il programma eugenetico che deve creare i cittadini ideali attraverso un programma di accoppiamenti guidati e programmati.<sup>32</sup> Quello che colpisce la nostra sensibilità, al di là del principio della comunità delle donne, è il fatto che nella Città del Sole non è consentito l'amore tra coppie che siano eugenicamente incompatibili. Questo programma ha una sorta di effetto spersonalizzante che ricorda i programmi eugenetici della Germania nazista. D'altro canto Campanella, pur affermando che nella Città del Sole non ci sono schiavi, scrive poi che i prigionieri di guerra sono costretti a svolgere compiti faticosi fuori della città.<sup>33</sup> Se poi si guarda al sistema legale della Città del Sole ci si accorge subito di come il programma utopico di Campanella sia effettivamente intriso di pericolosi elementi repressivi. La lista di crudeli punizioni ci induce a pensare che il crimine sia di casa nella città di Campanella. Gli anziani hanno l'autorità di bastonare chiunque sia negligente o disobbediente. Nell'esercito chiunque commetta atto vile viene fustigato, mentre chi disobbedisce agli ordini "si mette a morire dentro un palco di bestie."<sup>34</sup> Nella vita civile si trova la legge del taglione "occhio per occhio dente per dente." Nella Città del Sole viene poi applicata la pena di morte per

punire non solo l'omicidio ma anche, per esempio, la persistente sodomia. La condanna a morte viene eseguita per flagellazione da tutta la comunità perché non si vuole ammettere che qualcuno all'interno della società svolga la funzione di boia.<sup>35</sup>

Le ombre che oscurano lo splendore dei Solari del Campanella inducono a concludere che l'opera del filosofo di Stilo, appare irrimediabilmente segnata dai condizionamenti storici e culturali, e a questo proposito occorre ricordare anche che il Campanella, non a caso, incorporava *La città del Sole* in tutto l'insieme della sua *Philosophia rationalis*.<sup>36</sup> Evidentemente l'immaginazione, anche quando recita un ruolo di primo piano all'interno di un'opera filosofica, politica e letteraria, deve fare i conti con la ragione storica in cui si incarna il potere, anche quando si contrappone a quel potere, sia pure in termini asistemati e fantastici che apparentemente hanno poco a che fare con la teoria e il discorso politico tradizionali. Rimane vero tuttavia che la dimensione utopica del discorso di Campanella a differenza di tante opere politiche della Controriforma va ben al di là della semplice tematizzazione della "ragion di stato," e in questo modo finisce per mettere in atto la positiva scoperta dell'aporia presente in ogni pretesa di fare della politica una scienza fondata sul ragionamento di tipo dimostrativo. L'utopia, che si presenta come il più ardito dei progetti di costituzione politica finisce infatti per dichiarare lo scacco della progettualità politica svelandone non tanto l'astrattezza, quanto piuttosto il legame profondo con quella realtà e quella cultura che si vorrebbero modificare in maniera radicale.<sup>37</sup> L'immaginario utopico non esprime insomma un semplice inventario di immagini fantastiche, ma rimanda a una precisa relazione dell'uomo al mondo. Per questo non può essere ridotto a puro fantasma da contrapporre alla ragione e al discorso politico tradizionali.

In questo modo il presupposto "scientifico" su cui si fonda la *renovatio* dei solari, unitamente ai suoi corollari

magico-religiosi legati all'annuncio di una fatale combinazione astrologica nell'economia dei cicli cosmici che la renderebbe possibile,» viene a essere ridimensionato proprio da quelle che abbiamo definito le ombre della città del Sole. Queste ombre non possono essere eliminate sottolineando che l'utopia del Campanella nasce dalla convinzione dell'esistenza di una giustizia eterna e universale, la legge naturale e divina del Bene. Questa convinzione di per sé non può rendere l'utopia di Campanella più matura della città ideale che si sviluppa nell'umanesimo civile di un Leonardo Bruni; né può essere assunta come modello etico, magari da contrapporre alla cosiddetta "immoralità" del Machiavelli.» Essa, al contrario, appare vicina all'utopia quattrocentesca da una parte e al discorso politico controriformistico dall'altra, proprio perché in essa troviamo la rivelazione di quelli che sono i limiti soggettivi della polis ideale, che sono poi i limiti impliciti in ogni approccio che non sa o non vuole fare i conti con l'ambiguità del discorso politico.

Come si è visto l'immaginario utopico si contrappone all'immaginario mitologico puntando a una dimensione spazio-temporale inconcepibile nei termini del mito. Da questo punto di vista si potrebbe affermare che questo tipo di immaginario determina una certa sterilizzazione dell'immaginazione in quanto l'utopista non vive in una dimensione autentica di sogno, ma pensa a una realtà da costruire, i suoi fantasmi sono continuamente resi coestensivi all'ordine della storia. In questo modo, paradossalmente l'utopia che dovrebbe rappresentare il trionfo dell'immaginazione finisce al contrario per determinarne una crisi. Ma da questa crisi dell'immaginario non si esce semplicemente riproponendo una lettura mitica e poetica del mondo, la cosiddetta "poetica del desiderio" da contrapporre alla "politica del desiderio."» Innanzitutto perché il mondo dell'utopia non si contrappone in maniera globale al mito pur distaccandosene profondamente, lo si è

visto anche a proposito di Campanella la cui opera rappresenta un tentativo interessante di demitizzazione che in origine punta ad una cancellazione del mito, ma poi si riduce al tentativo di creazione di un nuovo mito e di trasformazione di quello antico. Dobbiamo allora concludere che nonostante quello che ne pensava Campanella nel mito esiste un nucleo di verità che appare intraducibile nel linguaggio della storia e rimane invisibile in essa.<sup>41</sup>

Da questo punto di vista anche la "poetica del piacere" deve fare i conti con la dimensione del futuro, intendendo per futuro il "non ancora consapevole" di cui parla Ernst Bloch e che può applicarsi anche a ciò che nel passato non ha trovato ancora espressione coerente e piena. Solo tenendo aperta la dimensione a ciò che non è ancora, l'uomo può avere una qualche nozione di ciò che è realmente buono per lui. E solo se si considera anche il futuro oltre al presente, spiega Socrate a Protagora, ci si accorge di come effettivamente il buono venga a coincidere con il piacevole.» Questo tradotto nel linguaggio moderno dell'utopia, passato attraverso il millenarismo cristiano, significa che il problema etico-politico deve saper esprimere un'implicazione escatologica se intende rispondere alla domanda di senso che viene dalla storia, anche se poi quell'implicazione utopica è destinata a essere continuamente messa alla prova dallo stesso sviluppo storico. Non si tratta semplicemente di muoversi in un ambito mitologico puntando alla creazione di nuovi miti. Si tratta invece, più in generale di riconoscere una persistente vitalità a quella che Vico chiamava "sapienza poetica".

A questo proposito occorre ricordare che ciò che realmente preoccupava gli dei non era tanto il furto del fuoco e della sapienza tecnica ad opera di Prometeo, ma la sua capacità di prevedere il futuro, testimoniata dal suo stesso nome che significa appunto il "preveggenete" il "provvido". E la punizione divina che lo colpì fu proprio quella di essere incatenato a una dura roccia del Caucaso dovendo sopportare che un'aquila, questo antico simbolo del potere, gli divorasse

durante il giorno il fegato simbolo della divinazione che gli ricresceva poi durante la notte. A questa cecità della profezia umana alludeva in qualche modo anche Campanella nelle poesie scritte in carcere in cui si paragonava a Prometeo. Ma a differenza di quanto avveniva nel mito greco il Prometeo moderno, come si vedrà più chiaramente nell'opera di Goethe e nella mitologia dello Sturm und Drang, non accetta la sconfitta, non tanto perché attende la liberazione da parte di Eracle, ma perché sente dentro di sé il principio divino. Sarà il marxismo poi a sottolineare nuovamente come quel sogno divinatorio concesso a Prometeo durante la notte sia il "sogno di una cosa." Ma in questo ambito rimane estremamente significativa la nozione di "illuminazione anticipatoria" introdotta da Ernst Bloch, il quale attribuisce all'arte e alla poesia in genere la capacità di esprimere i bisogni umani essenziali, che non trovano la possibilità di arrivare ad una condizione di consapevolezza nella dimensione attuale della vita sociale e politica.<sup>45</sup> Da questo punto di vista non è la verità a impoverire l'immaginazione, neppure di fronte ad una continua rivoluzione scientifica e tecnologica, perché la verità di cui parlano l'arte e la poesia sono la dimostrazione di tendenze e di una latenza che non hanno ancora raggiunto il livello conscio, non il programma di azione di una nuova società. In questo senso l'arte e la poesia in generale mantengono una funzione utopica che non si esaurisce nelle restrizioni del genere utopico che si è affermato nel XVI e nel XVII secolo. La poesia non si riduce alla elaborazione di illusioni, né a produrre autocompiacimento e soddisfazione nell'artista. Al contrario ogni grande scrittore vuole essere come Faust e investire la realtà con domande e bisogni radicali.

<sup>45</sup>Cfr Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv.81. e s.; cfr. anche "La storia di Pandora," in K.Kereny, *Gli dei e gli eroi della Grecia*. Milano: Garzanti, 1989, pp. 200-203.

Per quanto riguarda l'evoluzione del mito dei secoli d'oro dall'antichità al medioevo cristiano e all'evo moderno si veda G. Costa. *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*. Bari: Laterza, 1972.

Si veda a questo proposito quanto scrive R. Bultmann nel suo *History and Eschatology*, Edinburgh: The Edinburgh UP, 1957. Sulla centralità della figura di Cristo per la nuova concezione del tempo si prenda ad esempio quanto scrive K. Löwith: "The years of the history, B.C. continuously decrease while the years AD. increase toward an end-time. In this linear, though double-faced, chronological scheme the biblical view of history is delineated as a history of salvation, progressing from promise to fulfilment and focused in Jesus Christ," (v. *Meaning in History*, Chicago and London: Chicago U.P., 1949, p. 182). Un interessante punto di vista critico su tutta questa problematica si può trovare in A. Momigliano, "Il tempo nella storiografia antica," in *La Storiografia greca*, Torino: Einaudi: 1982, pp. 74-94.

Bloch preferisce parlare di de-teocratizzazione, piuttosto che di de-mitizzazione. Su tutti questi aspetti si veda E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reich*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968; si veda in particolare "Bibelkritik als detektorisch: roter Faden und Entheokratisierung im unterdrückten Text," ib., pp.98-111. Su questi punti si può vedere G. Pirola, *Religione e utopia concreta in Ernst Bloch*, Bari: Dedalo, 1977; e G. Cunico, *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*. Genova: Marietti, 1988.

G. Quispel nel suo "Time and History in Patristic Christianity," (in AA. VV., *Man and Time*. Papers from the Eranos Yearbooks. Ed. by J. Campbell. New York: Pantheon books, 1957, pp. 85-107) così riassume il contributo di Agostino alla concezione cristiana del tempo: "First, in the *Confessions*, time is taken into the soul; then, in the *City of God*, he refutes the cyclical conception of

history, the belief in the eternal recurrence of all things and in reincarnation . . ." (ib., p. 95).

«Agostino critica la teoria dell'eterno ritorno dell'uguale perché omette il problema centrale per il cristianesimo, quello della beatitudine. Nell'ambito di quella teoria l'uomo è destinato a essere sempre infelice a causa della condizione di miseria presente cui è destinato comunque a ritornare anche in presenza di un'apertura verso la speranza in un futuro migliore. Cfr. *De civitate Dei* XII, 21, 1.

«Queste sono le parole di Agostino: "Post hanc tamquam in die septimo requiescet Deus, cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere." Cfr. *De civitate Dei*, XXII, 30. Su questo punto v. Cfr. "Augustine's City of God from Rebirth" in E. Bloch. *The principle of Hope*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1986, pp. 502-509.

«Nel suo *Les metamorphoses de la cité de Dieu* anche Etienne Gilson ha illustrato la persistenza delle suggestioni dell'idea agostiniana di una *Respublica fidelium* nel passaggio dalla cultura medievale a quella moderna. Cfr. E. Gilson, *Les Metamorphoses de la cité de Dieu*. Paris: Publications Universitaires de Louvain, 1952.

«Cfr. *De civitate Dei* XX, 9, 1.

«Uno di questi momenti è costituito dalla conclusione del libro XVIII in cui Agostino dopo aver evidenziato le differenze tra le due città scrive: "Ambae tamen temporalibus vel bonis pariter utuntur vel malis pariter affliguntur, diversa fide, diversa spe, diverso amore, donec ultimo iudicio separentur (...)" Cfr. *De civitate Dei* XVIII, 54, 2.

«Cfr. a questo proposito "Apologia I e II", in I. C. Th. Otto, *Justini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, 1, 2 (Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi, II) Ienae: Prostat apud Frider Mauke, 1877, pp. 2-165; e 166-215. Giustino pensa che i semi del Logos divino siano stati impiantati in ogni razza e cultura, anche se i

pagani che non hanno conosciuto Cristo possono percepire solo una parte del Logos seminale. Si v. a questo proposito "Apologia II 8.1 8.3". Su Giustino si può vedere H. Chadwick, *Early Christian Thought and Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*. New York: Oxford UP, 1966. Sulla questione della prisca teologia si può vedere E. Rivero, "Vico and the Humanistic Concept of Prisca Theologia," in AA. VV., *Vico Past and Present*, a cura di G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press, 1981, pp. 52-64.

«Su questi aspetti si veda C. Marangoni, *Le religioni nelle utopie dell'umanesimo. Marsilio Ficino e Pico della Mirandola*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1986.

«Su questo punto si può vedere L. Firpo, *Lo stato ideale della Controriforma*. Bari: L. Agostini, 1957, si veda soprattutto la parte II "L'utopia politica nell'età della Controriforma". Anche se tende a vedere nella *Città del sole* l'ultima utopia umanistica, Firpo riconosce che Campanella "è nell'intimo un assertore degli ideali della Controriforma per la sua avversione profonda all'agnosticismo incredulo del Rinascimento e all'individualismo anarchico della protesta" e che "il suo universalismo organico e gerarchico è di inconfondibile stampo cattolico" (ib. p. 324).

«In un'opera scritta in carcere, il *Quod remiscetur*, Campanella sembra riprendere il progetto di riunire tutti i popoli per ristabilire l'unità religiosa che fu di Pico e di Cusano, ma poi finisce per sostenere principi in forte contrasto con la tolleranza. Ad esempio egli appoggia l'abolizione del diritto civile per quello canonico, vuole semplicemente sostituire la religione pagana e le altre con quella di Cristo e infine reclama per il papa la monarchia universale: "Mitte angelos tuos ad vicarium tuum, ad cardinales Ecclesiae tuae, ad reges terrae, ut renovationem saeculi respicientes ad lucrandas preciosissimas Iudeorum, Machomettanorum et Gentilium et hereticorum animas, pro

quibus sanguinem effudisti, intendant animum viresque omnes exerant, conventum totius generis humani convocent, et ostendam te solum Dominum, te solum cunctis nationibus adorandum." Cfr. *Quod reminiscuntur et convertuntur ad Dominum universi fines terrae* (Ps. XXI), in *Opere di Bruno e Campanella*, a cura di A. C. Tuzzo e R. Amerio. Milano-Napoli: Ricciardi, 1956, p. 1204. Su questo aspetto v. anche E. Gilson, cit., p. 200 e s.

<sup>15</sup>Su questi aspetti si veda "Thomas Moore or the utopia of social freedom," in E. Bloch, *The Principle of Hope*, pp. 515-523; e "Counterpart to More: Campanella's City of the Sun or the utopia of social order," ib., pp. 523-528; v. anche A. Cioranescu, *L'avenir du passé: utopie et littérature*. Paris: 1972.

<sup>16</sup>Cfr. E. Bloch. *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1972.

<sup>17</sup>Cfr. "Proemio" e "Sonetto nel Caucaso," in T. Campanella, *Poesie filosofiche*, a cura di M. Guglielminetti, Torino: Fogola, 1982, p. 11 e p. 131.

<sup>18</sup>Cfr. "Agl'Italiani, che attendono a poetar con le favole greche" in T. Campanella, *Poesie filosofiche*, cit. pp. 92-96.

<sup>19</sup>Ibidem.

<sup>20</sup>Su questi punti si veda J. J. Wunenburger. *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris: Jean-Pierre Delarge, 1979. Sulle basi scientifiche dell'utopia moderna insiste Stelio Cro nel suo *Tommaso Campanella e i prodromi della civiltà moderna*. The Symposium Press Hamilton, 1979. L'*Apologia pro Galilaeo* di Campanella si può vedere in *Opere di Bruno e Campanella*, cit., pp. 1243-1273.

<sup>21</sup>Questo passaggio nell'utopia inglese appare legato alla nuova situazione politica determinatasi in seguito all'affermarsi della borghesia come forza autonoma, attraverso l'espropriazione delle terre comuni nelle campagne, le spedizioni e le conquiste coloniali e

l'umiliazione del ruolo della Chiesa. Su questi punti si può vedere A. L. Morton, *The English Utopia*, London: Lawrence & Wishart, 1952. Cfr. soprattutto il capitolo "Revolution and Counter-Revolution", pp. 60-85.

<sup>22</sup>Cfr. J. Snyder. "The City of the Sun and the poetics of utopian dialogue," in *Stanford Italian Review*, Spring 1985.

<sup>23</sup>Cfr. L. Marin, *Utopics: Spatial Play*, New Jersey: Humanities Press, 1984, p. 8. Dietro alla concezione dell'utopia moderna va visto il mito di Atlantide e la tradizione classica delle isole Fortunate di cui rimane traccia in Petrarca e in Boccaccio e che era stata rinnovata da Tommaso Moro. Su questo punto v. S. Cro, "L'Utopia nella Taprobana," in *Tommaso Campanella e i prodromi della civiltà moderna*, cit., pp. 121-129. L'idea dell'utopia presenta alcune caratteristiche in comune con la concezione del "gioco" presentata da Huizinga: cfr. Huizinga, J., *Homo ludens*, Boston: The Beacon Press, 1955.

<sup>24</sup>Sul carattere "povero" e "primitivo" dello stile della *Città del Sole*, aveva richiamato l'attenzione il Bobbio, il quale tendeva anche a dare una valutazione sostanzialmente riduttiva dell'opera per quella che egli definisce la sproporzione fra le intuizioni e l'inconsistenza dei risultati. Cfr. T. Campanella, *La città del sole*, testo italiano e testo latino a cura di Norberto Bobbio, Torino: Einaudi, 1941. Fra gli interventi che hanno sottolineato a più riprese l'interesse e la novità della poesia di Campanella rispetto alla prosa, si può vedere quello di L. Firpo, ("Introduzione" a T. Campanella, *Tutte le opere*. A cura di L. Firpo, vol. I, Milano: Mondadori, p. LVI). Interessante anche quanto scrive A. Verzera sulla specificità della poesia campanelliana rispetto alla produzione speculativa (cfr. A. Verzera, *La poesia di Tommaso Campanella*, Napoli: Federico Ardia, 1968, p. 233). L'obiettivo polemico della Poetica di Campanella è Aristotele, per il compromesso che egli istituisce nella *fiction* tra ragione e imitazione. La mimesi e la favola vengono da

lui accettate nella misura in cui non contraddicono i principi della verità e della moralità. Si tratta di una poetica anticlassica e antirinascimentale, che proclama invece una grande ammirazione per Dante per la forza del pensiero che soggiace alla sua poesia. Cfr. T. Campanella, *Poetica*. Testo italiano inedito e rifacimento latino, a cura di L. Firpo, Roma: Reale Accademia d'Italia, 1944.

»L. Firpo ha scritto che occorre innestare il testo campanelliano "nella biografia del suo autore, leggendovi però non il vangelo rivoluzionario del cospiratore, ma l'idealizzazione postuma, dopo il disinganno cocente, della congiura calabrese miseramente fallita sul piano della storia e riscattata così in sterile idoleggiamento fra le nubi dell'ideale." (v. L. Firpo, *Lo stato ideale della Controriforma*, Bari: L. Agostini, 1957, p. 314. Secondo L. Firpo il pensiero di Campanella ha un'origine estranea al problema politico e anche a quello religioso. Da questo punto di vista la *Città del sole* sarebbe la rappresentazione "di un evento certo e fatale, destinato a realizzarsi nell'economia cosmica," (ib., p. 320). Su questi aspetti si veda anche quanto L. Firpo ha scritto recentemente in "Per una definizione di utopia," in *Utopie per gli anni Ottanta*, Roma: Gangemi, 1986.

»Sulla contiguità e al tempo stesso distanza della *Città del Sole* dalla *Repubblica* di Platone v. Rodolfo De Mattei, "Sulla Città del sole di Tommaso Campanella," in *Tommaso Campanella (1568-1639). Miscellanea di studi nel quarto centenario della sua nascita*. Napoli: Fausto Fiorentino, 1969, pp 149 s.

»Si può ricordare a questo proposito che se è vero che la Controriforma apre un periodo di austerità per le arti, è anche vero che la mitologia pagana non venne molto colpita dagli eccessi di virtù aperti dal Concilio di Trento. Su questo punto si può vedere Seznec J. *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, New York: Pantheon

Books, 1953, pp. 264 e s. Il paradosso non è nuovo e risale alle origini del cristianesimo, quando gli uomini di chiesa formati nell'ambito della cultura pagana non riuscivano a sbarazzarsi delle memorie classiche. In questo senso si spiega il "lassismo" della censura ecclesiastica a proposito delle rappresentazioni artistiche che ritraevano dei pagani.

»Questo aspetto della *Città del Sole* appare innegabile a dispetto del suo spessore filosofico, e anche se poi rimane vero che tutte le opere di Campanella, il suo stesso interesse speculativo e teologico non potrebbero essere compresi senza considerare la sua vocazione di riformatore. Su questo punto v. N. Badaloni, "Giordano Bruno e Tommaso Campanella," in *Storia della Letteratura Italiana*, Direttori: E. Cecchi e N. Sapegno, Milano: Garzanti, 1967, p. 141. D'altro canto G. Costa sottolinea che la filosofia di Campanella è basata sulla concezione escatologica dell'età dell'oro, cfr. op. cit. pp. 126-139.

»Cfr. T. Campanella. *La città del sole*. A cura di A. Seroni, Milano: Feltrinelli, 1979, pp. 35-36.

»Questo naturalismo poteva essere stato rinforzato dall'aver udito, in seguito alle recenti scoperte geografiche, che questa pratica della confessione pubblica dei peccati era in uso tra i popoli che vivevano ancora a diretto contatto con la natura, come gli Atzechi dell'antico Messico e tra gli Inca. Su questa pratica e sul suo significato terapeutico nel mondo primitivo v. Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Book, Inc., 1970, pp. 22-25.

»Cfr. Gilson, cit., pp. 204-205. Sul pensiero giovanile di Campanella è ancora utile A. Corsano, *Tommaso Campanella*, Bari: Laterza, 1961.

»"Perché quando si esercitano alla lotta, come i Greci antichi son nudi tutti, maschi e femmine, li mastri conoscono chi è impotente o no al coito, e quali membra con quali si confanno. E così, sendo ben lavati, si donano al coito ogni tre sere; e non accoppiano se non le femmine

grandi e belle alli grandi e virtuosi, e le grasse a' macri, e le macre alli grassi per far temperie" (T. Campanella, cit., p. 46).

»Ib., p. 58.

»Ib., p. 56.

»Ib., pp. 64-65. Su questi aspetti si può vedere A. Stephens, "The Sun State and its Shadow," in E. Kamenka, *Utopias*, Melbourne: Oxford U.P., 1987, pp. 1-19. Sulla

pena di morte nelle culture primitive e nella cultura cristiana v. R. Girard, "Culture primitive, giudaismo, cristianesimo" in AA. VV., *La pena di morte nel mondo*, a cura di P. C. Bori, Casale Monferrato: Marietti, 1983, pp. 75-86.

»Norberto Bobbio ha scritto che il Campanella nelle opere successive alla *Città del sole* si indusse "a farsi rivendicatore del primato spirituale e politico del pontefice, propugnatore di una società universale posta sotto l'egida del papa, assertore implacabile della lotta contro l'eresia e fautore del missionarismo, e a conquistarsi nella storia del pensiero civile un posto tra gli scrittori della Controriforma (Cfr. Bobbio, cit., p. 33). In realtà, da questo punto di vista, come si è visto, esiste una continuità tra la *Città del sole* e le altre opere campanelliane. Su questo punto si veda Rodolfo De Mattei, "Note sul pensiero politico di T. Campanella," in *Campanella e Vico ai Lincei*, a cura di A. Guzzo, Torino: Edizioni di filosofia, 1968, pp. 67-92. De Mattei scrive che Campanella si impegna in modo spasmodico "a non lasciare librata la Città del sole nella spregiudicata sfera della gratuita immaginazione, ma anzi a volerla agganciata ai maggiori supporti teorici e pratici [...] *La Città del sole*, dunque, nell'intendimento del Campanella è un'appendice di pensiero politico, un'aggiunta: che pure stando a sé non scuote né contraddice altri suoi presupposti dottrinali," (ib. p. 78). Ecco allora che da questo punto di vista occorre ricordare che anche l'universalismo politico incentrato sul ruolo della Chiesa cattolica di cui si fa propugnatore il Campanella appare fortemente condizionato dall'ideologia

lla Controriforma: sono infatti esclusi dagli organi legislativi comuni i paesi coinvolti nella riforma luterana e alvinista; mentre in molte sue pagine Campanella si fa assertore veemente di una lotta senza quartiere alle eresie, fino ad una loro totale estirpazione, con un'intolleranza che è tipica dei polemisti cattolici del tempo, che si spingono a sostenere che occorre bruciare e radere al suolo le città infette dal morbo eretico (Cfr. ib., p. 88).

»In ogni caso, da questo punto di vista Campanella va considerato uno "scrittore della Controriforma" solo in un senso particolare come scrive A. Asor Rosa: "Per gli altri la Controriforma è riforma e rafforzamento conseguente di quella Chiesa che c'è e va difesa, affermata ed estesa fra gli uomini; per Campanella, la Controriforma è il passaggio obbligato, la sola via (...) per trasformare effettivamente il mondo, socializzando e universalizzando il verbo immortale di Sofia." (Cfr. A. A. Rosa. "Tommaso Campanella," in *La letteratura Italiana. Storia e testi*. Bari: Laterza, 1974, V. 1, p. 238.

»Spiega il Genovese che "entrando l'asside di Saturno in Capricorno, e di Mercurio in Sagittario, e di Marte in Vergine, e le congiunzioni magne tornando alla triplicità prima dopo l'apparizione della stella nova in Cassiopea, sarà grande monarchia nova e di leggi riforma e d'arti, e profeti e renovazione," (v. Campanella, cit. p. 76). Sugli aspetti magici del pensiero del Campanella e sull'importanza che in questo ambito viene ad assumere la teoria delle influenze celesti, v. N. Badaloni, "La religione magica," in *Tommaso Campanella*. Milano: Feltrinelli, 1965, pp. 254- 339. Badaloni scrive che il pensiero campanelliano si presenta come "una testimonianza in se stessa impotente di un momento storico decisivo in cui scienza e religione, tecnica e giustizia sociale cercano attraverso il magismo un loro estremo punto di incontro," (ib. p. 347). A questo proposito si può ricordare anche che nella città del sole esiste una visione enciclopedica del sapere in

cui l'astrologia e l'astronomia vengono affiancate alla fisica e alle altre scienze, v. *La città del sole*, cit., p. 64.

«Questo è il punto di vista del Cro, che svaluta le utopie del Quattrocento come "evasione dalla realtà," e vede in Machiavelli la voce dell'antiutopia (cfr. S. Cro, "L'utopia rinascimentale: conformismo e riforma," cit., p. 342).

«Questa è la tesi di Wunenburger, cit.

«Si veda ad esempio quanto Campanella scrive a proposito delle *Metamorfosi* di Ovidio: egli considera quest'opera dal punto di vista della storia e non riesce dunque a riconoscere alcuna verità nel mito. Per questo, egli conclude, lo storico deve tenersi lontano dalle favole pagane. Cfr. *Tutte le opere di Campanella*, a cura di L. Firpo. Verona: Mondadori, 1954, p. 124. Sull'ermeneutica del mito si veda quanto ha scritto Emilio Betti, in *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano: Giuffrè, 1955; si veda in particolare paragrafo "Eccedenza di valore significativo. Interpretazione della leggenda e del semantema mitico," (ib., vol. I, pp. 386-390).

«Cfr. Platone, *Protagora* XXXVI 353c-355b.

«Sulla differenza tra il Prometeo moderno rispetto a quello antico si veda E. Bloch, "Der tragische Held," in *Leipziger vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, 1950-1956, vol. I, pp. 318-s. Prometeo sarà per Goethe un "Halbgott" e la tragedia moderna non sarà più legata all'intervento del fato inesorabile, ma all'azione dei protagonisti umani (ib., pp. 318-319). Sul concetto di "illuminazione" artistica cfr. E. Bloch, "Marxism and poetry," in *The Utopian Function of Art and Literature*, trad. da J. Lipès e M. Mecklenburg, Cambridge (MA): MIT Press, 1988, pp. 156-162.