

# RILEGGERE *UTOPIA* ALLA RICERCA DELLA *INTENTIO AUCTORIS*

Gregorio Piaia

Università di Padova  
gregorio.piaia@unipd.it  
*Orbis Idearum*, Vol. 4, Issue 2 (2016), pp. 11-21

## ABSTRACT

The author looks for the *intentio auctoris* of Thomas Moore's *Utopia* by examining the commentaries to the work, written by other authors of the 16<sup>th</sup> century (the so-called "paratext"). This exegetic operation makes sense if we consider that those authors were the public that Moore had in mind when he wrote his masterpiece. They were all members of the *sodalitas Erasmiana*, a group of intellectuals animated by specific religious sensibilities based on Erasmus' *philosophia Christi*. The texts examined in this research are by Pieter Gilles, Cornelis de Schrijver, Gerhard Geldenhauer, Hieronymus Busleyden, Jean Desmarais, Guillaume Budé, Beatus Bild, and Erasmus himself. After having examined the paratext, the author "re-read" the text, *Utopia*, looking for hidden meanings.

Come leggere (o rileggere) il capolavoro di Thomas More, di cui ricorre quest'anno il quinto centenario della pubblicazione a stampa e che ha goduto di una fortuna quanto mai ampia e varia? Sir Thomas non avrebbe certo immaginato che il suo nome sarebbe stato inciso a Mosca sul piccolo obelisco eretto nel 1918 nel giardino del Cremlino, entro un elenco di scrittori utopisti, di teorici del socialismo e di rivoluzionari (a partire da Marx ed Engels fino a Georgij Plehanov) che venne steso dallo stesso Lenin... Né poteva immaginare che, dopo alcuni secoli di fiorente letteratura che aveva nell'idea di *utopia* il suo modello, si sarebbe affermata nel corso del Novecento una produzione letteraria e cinematografica ispirata alla *distopia*, ovvero al suo opposto. E come rintracciare, nella trama seducente quanto sfuggente di *Utopia*, una chiave di lettura che vada oltre il paradossale *divertissement* narrativo, ironico perché serio e serio proprio perché ironico? In linea con il gusto di More per il paradoss-

so (ma la nostra vita quotidiana non è forse piena di tratti paradossali?) proporrei di cercare la *intentio auctoris* muovendo non dal testo di *Utopia*, scritto da More, bensì da alcuni piccoli testi di contorno (il cosiddetto paratesto) assenti nella prima edizione (Lovanio 1516) e dovuti alla pena di altri autori. Sono testi che ci riportano ai primi e più diretti destinatari di *Utopia*, ossia quegli umanisti transalpini che facevano parte della *sodalitas Erasmiana*, una comunità ideale che univa intellettuali geograficamente lontani fra loro ma accomunati da una forte sensibilità etico-religiosa oltre che culturale, che si richiamava alla erasmiana *philosophia Christi*. Alcuni esponenti di questa comunità, e da ultimo lo stesso Erasmo, escono ufficialmente allo scoperto in occasione della II edizione (Parigi 1517) e poi della III edizione (Basilea 1518) di *Utopia*, che appaiono così arricchite di una serie di testi per lo più in forma epistolare, diretti a rendere più verosimile il fantastico racconto dell'Isola-che-non-c'è, ma anche ad evidenziarne i messaggi di fondo.<sup>1</sup> Gli autori di questo significativo paratesto sono Pieter Gilles, che nella *factio* narrativa aveva assistito ad Anversa all'incontro fra Thomas More e Raffaele Hythlodæus, da cui sarebbe nata *Utopia*; e poi l'altro fiammingo Cornelis de Schrijver, l'olandese Gerhard Geldenhauer, il lussemburghese Hieronymus Busselsyden, i francesi Jean Desmarais e Guillaume Budé, l'alsaziano Beatus Bild detto Rhenanus. L'elenco si chiude con lo stesso Erasmo, autore di una lettera al celebre tipografo-editore basileese Johann Froben, cui aveva inviato una copia di *Utopia* insieme con un'altra opera di Thomas More, con l'auspicio che fossero ristampate a Basilea in modo da «affidare questi scritti al mondo intero e alla posterità (*ut [...] orbi posteritatie commendentur*)»,<sup>2</sup> e qui Erasmo, ironia a parte, aveva visto giusto, poiché ben presto a partire dall'originaria cerchia della *sodalitas Erasmiana* il numero dei lettori di *Utopia* si dilatò assai.

In questa corona di testi si alternano composizioni poetiche, contributi curiosi come l'*Utopensium alphabetum* (con cui sono composti dei versi ove l'isola di Utopia è definita «*civitas philosophica*»)<sup>3</sup> e vere e proprie

---

<sup>1</sup> Cfr., fra gli studi più recenti sul paratesto di *Utopia*, E. Aretoularis, *The Prefatory/Postscript Letters to St. Thomas More's Utopia: The Culture of 'Seeing' as a Reality-Conferring Strategy*, «Journal of Early Modern Studies», 3, 2014, pp. 91-113.

<sup>2</sup> Thomas More, *Utopia*, Testo latino, versione italiana, introduzione e note di L. Firpo, Neri Pozza, Vicenza 1978, pp. 284-285.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 246-247.

trattazioni in miniatura che riprendono i temi di fondo di *Utopia*, offrendone così una chiave di lettura molto seria, fin troppo seria, tant'è vero che qua e là fa capolino un sorriso ironico o addirittura beffardo, che può sfuggire al lettore meno attento. Nell'epistola del Busleyden, ad es., il tema della *philosophia civilior*, che è un'istanza centrale nel I libro di *Utopia*,<sup>4</sup> viene riecheggiato nell'iniziale elogio di Thomas More, in cui la «summa eruditio» si coniuga (cosa quanto mai rara e ammirevole) con l'«absoluta rerum humanarum peritia», e questo felice connubio è proteso al raggiungimento del bene comune, frutto di «devozione, rettitudine, lungimiranza».<sup>5</sup> Ed ecco, dopo un accenno alla triste fine toccata alle «tanto celebrate e decantate repubbliche degli Spartani, degli Ateniesi e dei Romani», il richiamo al principio su cui si regge invece il «regime perfettissimo» di Utopia, ove «è stata soppressa ogni disputa intorno agli averi e nessuno possiede qualcosa di proprio. Per giunta, nell'insieme dei beni comuni tutte le cose appartengono in comune a tutti (*communia sunt omnibus omnia*)». Di qui la conclusione logica, proclamata con tono convinto: gli Stati odierni potranno assicurarsi la sopravvivenza a patto che «adeguino scrupolosamente le loro strutture all'unico modello del regime degli Utopiani, e non se ne discostino, come suol dirsi, neppure di un'unghia»...<sup>6</sup>

Un discorso molto serio ed impegnato, dunque, che sembra nascere non solo da una ferma adesione al principio della comunanza dei beni, ma anche dalla convinzione che tale principio sia concretamente applicabile: un discorso che tuttavia (ecco l'ambivalenza) è anche frutto di un capovolgimento ironico, dato che sul finire di *Utopia* lo stesso More, come vedremo, aveva escluso che il regime utopico fosse applicabile all'Europa del suo tempo. Un'ironia che non si risolve però in se stessa, ma ha un intento di denuncia e di provocazione, in quanto mette a nudo la cattiva coscienza di un'Europa che si vantava d'essere cristiana, nonché erede dell'antica e gloriosa sapienza greca. L'ironia si fa più avvertita nella lettera con cui Jean Desmarais invita Pieter Gilles a ripubblicare quanto prima *Utopia*, «perché in essa è dato di scorgere come in uno specchio [*velut in speculo*], riecheggiando san Paolo] tutto ciò che

---

<sup>4</sup> Ivi, pp. 72-73.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 250-253.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 254-255: «[...] modo ad unam Utopiensium reipublicae normam, sese adamus-sim componententes, ab ea ne transversum quidem, ut aiunt, unguem recedant».

riguarda il buon governo di uno Stato». E ancora: «Voglia il cielo che, come quelli hanno cominciato ad accogliere la nostra religione, così noi togliamo a prestito da loro i criteri della pubblica amministrazione (*ita nos ab illis administrandae reipublicae rationem mutuemur*)». Anche in questo caso sembra di trovarci di fronte a un atteggiamento di forte e serio impegno civile, cui però subentra tosto una frecciata che suona decisamente sarcastica se si pensa all'avversione che Erasmo e i suoi *sodales* nutrivano per le *vanae disputationes* dei teologi scolastici: «Questo forse si avvererà più facilmente se si recherà in quell'isola un manipolo di teologi eccellenti e invincibili nelle controversie (*insignes et invicti*), per rinvigorirvi la fede di Cristo, che già sta pullulando, e al tempo stesso per riportare in seguito fra noi i costumi e le istituzioni di quella gente». <sup>7</sup> Come dire: siamo proprio in buone mani...

Ancor più significativa è la lunga epistola indirizzata al giovane inglese Thomas Lupset dall'umanista francese Guillaume Budé. Di primo acchito questa lettera sembra rispecchiare una profonda crisi interiore provocata dalla lettura di *Utopia*, di cui lo stesso Lupset aveva inviato a Budé una copia. Dopo aver letto quest'opera mentre era tutto intento alla cura dei suoi possedimenti terrieri, il Budé dichiara infatti d'essere stato colto da un profondo disgusto per la ricerca dei beni materiali, pur riconoscendo che «non c'è persona che non veda e non capisca che questo è l'assillo interiore e innato (*oestro quodam intestino et congenito*) che morde la razza umana tutta quanta». <sup>8</sup> Ma questo è solo l'inizio, perché la critica si allarga dalla dimensione personale a quella sociale e istituzionale, colpendo lo stesso sistema di regole che sta alla base del vivere associato. Difatti il Budé insinua che lo scopo reale delle «*civilium artium ac disciplinarum*» sia quello di consentire agli uomini di rubare in tutte le maniere ai propri simili, «parte con la connivenza, parte con la sanzione delle leggi (*legibusque partim conniventibus, partim autoribus*)», e questo «tanto più accade fra quelle nazioni presso le quali nell'uno e nell'altro foro hanno maggiore autorità i cosiddetti diritti civile e canonico». Intaccati così i due pilastri istituzionali su cui si reggeva l'Europa del suo tempo, il Budé attacca ferocemente gli uomini di legge, che le gente comune vede come «i depositari (*antistites*) della giustizia e dell'equità», mentre in realtà - e qui sembra di leggere una pagina dell'*Elogio della*

---

<sup>7</sup> Ivi, pp. 260-261.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 266-67.

*folia* – sono «i maestri di accorgimenti, o piuttosto di tranelli, gli uccellatori dei cittadini sprovveduti, gli escogitatori di formule, vale a dire di trappole, i periti di clausole contrattuali, i cesellatori di liti, gli esperti di un diritto controverso, perversito e capovolto».<sup>9</sup>

Viene così denunciato il funesto divario esistente tra la retta condotta e il dettato formale delle leggi, ossia tra *fas* e *ius* (con riferimento al diritto canonico) e tra *aequum* e *ius* (con riferimento al diritto civile). Un divario che è anzi un contrasto abissale, analogo all'abisso che «intercorre fra i precetti di Cristo, instauratore delle regole dell'umana condotta, e i comportamenti dei suoi discepoli, da un lato, e dall'altro le sentenze e le norme di quanti ritengono che la meta e il colmo della felicità debbano essere i cumuli di ricchezze di Creso e di Mida».<sup>10</sup> Ma la requisitoria non finisce qui: simile a un torrente in piena, il Budé assume toni quasi rivoluzionari (pienamente in linea con il sopra ricordato obelisco del Cremlino), contestando la pretesa di fondare sullo *ius naturale* la «norma secondo la quale un uomo, quanto più è potente, tanto più ha da essere ricco, e quanto più è ricco tanto più debba primeggiare fra i suoi concittadini»; sicché lo *ius gentium* ha finito con l'ammettere che, grazie agli artifici giuridici, «persone incapaci di rendersi utili ai propri concittadini e al popolo con qualche perizia o attività degna di nota, posseggano entrate pari a quelle d'un migliaio di cittadini», godendo per di più dell'appellativo di «buoni amministratori (*frugi homines*)».<sup>11</sup>

Come interpretare questa denuncia radicale, che mette a nudo l'ipocrisia e l'inganno spesso sottesi agli ordinamenti giuridici e alle istituzioni politiche? Fino a che punto il discorso di Budé va preso sul serio? Non v'è dubbio che l'attacco qui inferto alle leggi e ai giuristi sia in linea con il dialogo sull'ingiustizia del sistema penale inglese (che nel libro I di *Utopia* More immagina svoltesi fra Hythlodæus e un esperto leguleio durante un convito in casa Morton) e con la requisitoria che lo stesso Hythlodæus pronuncerà poi contro le «macchinazioni» con cui i ricchi fanno diventare leggi dello Stato i propri soprusi.<sup>12</sup> Né va dimentici-

---

<sup>9</sup> *Ibid.*: «[...] homines cautionum prudentes vel captionum potius, & inconsultorum civium aucupes, & formularum, id est excipularum opifices, et pactilis iuris callentissimi, & litium concinnatores iurisque contraversi, perversi, inversi, consulti».

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 268-69.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 28-53 e 230-33.

cato che la protesta contro la cattiva amministrazione della giustizia e contro i giuristi (giudici e avvocati) era ricorrente nella società del tempo e pochi anni dopo sarebbe esplosa in Germania durante la guerra dei contadini (1524-1525), in cui non a caso circolava il detto «Juristen, böse Christen». Ma la condanna delle leggi e dei legisti si rivela ambigua (o meglio ambivalente) e contrassegnata da una forte autoironia, se si considera che l'autore di *Utopia* era un giurista e un avvocato di grido, nonché magistrato (vicesceriffo) della città di Londra, e che a sua volta il Budé era un giurista e uno studioso di storia del diritto, che nel 1508 aveva pubblicato le *Annotations sur les Pandectes*. Non solo: proprio il Budé, che nella lettera al Lupset si appella al «comunismo pitagorico (*Pythagoricam communionem & charitatem*)» imposto da Cristo ai suoi discepoli, aveva dato alle stampe due anni addietro il *De asse* (Parigi 1515), uno studio monumentale su pesi, misure e monete dell'antichità, che suscitò grande attenzione non solo fra gli umanisti ma anche negli ambienti di corte, tra i funzionari del re e la nascente borghesia mercantile e finanziaria,<sup>13</sup> ossia fra persone poco inclini a mettere in comune i propri beni e per di più convinte della necessità di leggi rigorose per tenere a bada la massa dei diseredati. E come trascurare il fatto che di lì a qualche anno (1522) il Budé avrebbe assunto la carica di sovrintendente alle gabelle del regno di Francia? Ironia, dunque, e soprattutto autoironia, che coinvolge lo stesso More, il quale oltretutto aveva, al pari del Budé, una famiglia numerosa cui provvedere: e come si fa a mantenere il decoro familiare rinunciando per principio ai beni materiali?<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Cfr. J.-C. Margolin, *De la digression au commentaire: pour une lecture humaniste du De asse de Guillaume Budé*, in *Neo-latin and the Vernacular in Renaissance France*, ed. by G. Castor and T. Cave, Clarendon Press, Oxford 1984, pp. 1-25. Si vedano inoltre gli studi recenti di S.F. Longfield Karr, *Nature, Self, and History in the Works of Guillaume Budé, Andrea Alciati, and Ulrich Zasius. A Study on the Role of Legal Humanism in Western Natural Law*, Charleston (SC) 2011, capp. 2 e 3, e di L.-A. Sanchi, *Humanistes et antiquaires. Le De Asse de Guillaume Budé*, «Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité», 16, 2012, pp. 207-223

<sup>14</sup> Un'ironica allusione alla vita familiare di More si coglie in *Utopia*, cit., pp. 228-231, ove si sottolineano gli effetti positivi dell'abolizione di ogni proprietà privata, per cui le istituzioni provvedono a tutti i bisogni: «Non stare in ansia per il proprio sostentamento, non essere assillato dalle richieste lamentose della moglie, non darsi pena della povertà che minaccia il figlio, non preoccuparsi per la dote della figlia, e sapere invece che vitto e felicità sono assicurati per sé e per tutti i propri familiari: moglie, figli, nipoti, pronipoti e bisnipoti [...]». Quanto al Budé, cfr. M.M. de la Garanderie, *Guillaume Budé lecteur de*

Ma l'ironia – riecco l'ambivalenza – con il suo labile confine fra la risata divertita e il sorriso amaro consente di denunciare senza mezzi termini (e senza suscitare l'ira e la reazione dei poteri costituiti) le cause dei mali che affliggono la società e di proporre un'alternativa che si richiama all'insegnamento evangelico e quindi all'applicazione sociale e politica della *philosophia Christi*. Ponendo i beni in comune, Cristo «ha infatti abrogato, almeno tra i suoi fedeli, l'intero diritto civile e canonico contenuto in cavillosi volumi (*argumentosa volumina*) abbastanza recenti: quello stesso diritto, che oggi si accampa come il baluardo della saggezza e che governa i nostri destini».<sup>15</sup> La vera saggezza («germana sapientia») è in realtà quella predicata e praticata da Cristo, che – incalza il Budé, più 'moreano' di More – ha trovato una mirabile attuazione nell'isola di Utopia ovvero di «Udepotia (= Nessunposto...), il cui saggio ordinamento è proposto come modello per i dissestati regni d'Europa: «Se il cielo volesse che questi tre caposaldi della legge utopiana [ossia l'«aequalitas» dei beni e dei mali fra i cittadini, l'amore per la pace e il disprezzo per l'oro e l'argento] si conficcassero come chiodi da travi [...] nella mente di tutti i mortali, vedresti d'un subito crollare ed estenuarsi la superbia, l'avidità, le dispute dissennate e quasi tutte le altre insidie, con le quali ci ferisce l'Avversario infernale», né ci sarebbe più bisogno dell'«immane caterva dei libri giuridici».<sup>16</sup>

«Superbiam», «aviditatem», «contentionem vaesanam»: se quest'ultima ci riporta alla «*philosophia civilior*» del libro I di *Utopia* e alla polemica di Erasmo e dei suoi *sodales* contro i filosofi e teologi scolastici, la superbia e la brama di possedere rinviano alle pagine conclusive di *Utopia*, che il lettore legge solitamente in fretta, perché ha capito che il giuoco sta terminando e che occorre ridiscendere nella realtà quotidiana. Queste pagine meritano invece una lettura meditata, perché, ora che la recita è giunta all'epilogo (e sulla vita come recita teatrale More s'era soffermato nel libro I di *Utopia*),<sup>17</sup> esse ci consentono di cogliere, al di

---

*l'Utopie*, in *Miscellanea Moreana. Essays for Germain Marc'hadour*, «Moreana», n. 100, vol. 26, 1989, pp. 327-338 (328 e 337 nota 4), ove si rinvia ad alcune lettere scritte fra il 1516 e il 1520, in cui il Budé appare «come un buon padre di famiglia animato dalla legittima preoccupazione di accrescere il suo patrimonio».

<sup>15</sup> More, *Utopia*, cit., pp. 270-271.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 72-73.

sotto dell'ironia usata come paravento, il Thomas More più serio e riflessivo, nel quale la dimensione religiosa non si limita a un generico richiamo agli insegnamenti evangelici ma si ricollega a una imponente tradizione teologica. Spostiamoci dunque sul testo di *Utopia*, dopo la lunga escursione sul suo paratesto. Nelle pagine finali More è particolarmente duro nel denunciare «l'insaziabile avidità (*inexplebilis cupiditas*)» di chi sfrutta il lavoro dei più umili e sottrae agli altri il necessario per vivere, usando a suo favore anche le leggi e creando così una società profondamente malata, in cui alle sofferenze dei miseri fanno *pendant* le frodi e le rapine e le rivolte e le esecuzioni capitali, ma anche le ansie e gli affanni e l'infelicità di fondo dei ricchi: insomma una follia collettiva, variamente modulata ed espressa.<sup>18</sup> In effetti, precisa More, anche i ricchi si rendono conto che sarebbe «preferibile la condizione di chi non patisce carenza alcuna del necessario, piuttosto che disporre di superfluità in abbondanza», per cui non solo l'autorevole insegnamento di Cristo ma lo stesso interesse individuale («vel sui cuiusque commodi ratio, vel Christi servatoris autoritas») indurrebbe ad accogliere il saggio ordinamento di Utopia e ad eliminare quindi l'obbrobrioso dominio del denaro. Ma contro tutto ciò si erge un ostacolo insormontabile, la superbia, che è definita «madre e signora di tutte le calamità (*omnium princeps parensque pestium*)»; e qui More si dilunga a tratteggiare con enfasi questa sorta di mostro, da cui solo gli abitanti di Utopia sembrano felicemente immuni:

La superbia non misura il proprio successo in base alle fortune proprie ma alle disgrazie altrui (*non suis commodis prosperitatem, sed ex alienis metitur incommodis*), e non vorrebbe neppure salire al Cielo, se le fossero tolti gli infelici sui quali poter dominare e imperversare, così che le loro miserie facciano brillare per contrasto la sua prosperità, e la sua ostentata ricchezza amareggi ed esaspera la loro indigenza. Questo serpente infernale (*averni serpens*), che si avvinghia intorno al cuore umano, lo impaccia e trascina a ritroso come una remora per impedirgli di imboccare la strada che conduce a una vita migliore. E poiché la superbia è troppo ben conficcata (*infixa*) nell'uomo per poterla divellere facilmente, mi conforta sapere che almeno agli Utopiani è toccata in sorte questa forma di Stato, che di gran cuore augurerei a tutti.<sup>19</sup>

Credo che molti lettori siano rimasti un po' sorpresi oppure sconcerta-

---

<sup>18</sup> Ivi, pp. 232-233.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 234-237.

ti di fronte a questo finale o più semplicemente non ci abbiano fatto caso, ritenendolo un *escamotage* letterario per chiudere la narrazione del buon Hythlodæus. Se la denuncia della «cupiditas» può oggi suscitare interesse ed approvazione in qualche marxista nostalgico o in chi si riconosce nella prassi evangelica dell'attuale pontefice, non si può dire che la condanna della «superbia» desti molta attenzione in una società in cui l'individualismo e il protagonismo narcisista vanno per la maggiore e la nozione stessa di «vizio» appare completamente rimossa. E dato che l'autoaffermazione ovvero l'antropocentrismo sono indicati su tutti i manuali come una peculiarità dell'Umanesimo e del Rinascimento, non si capisce perché l'umanista Thomas More se la prenda tanto con la superbia, che non è certo priva di collegamenti con l'esaltazione dell'io... In realtà il discorso conclusivo di Raphael Hythlodæus/Thomas More rivela pienamente il suo significato se lo si inquadra in una prospettiva religiosa, anzi teologica: la denuncia della brama di denaro, che in *Utopia* precede di poche righe la denuncia della superbia, riflette infatti l'avvertimento paolino «Radix enim omnium malorum est cupiditas» (1 Tm 6, 10), mentre la definizione della superbia quale «omnium princeps parensque pestium» ci riporta a un versetto dell'*Ecclesiastico* 10, 13 (15), «Initium omnis peccati superbia est», con riferimento al peccato originale («Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum»: Gn 3, 5), ma anche al peccato di Lucifero e degli angeli ribelli, che a loro volta volevano essere come Dio. Questo tema era stato ampiamente trattato nella dottrina dei sette vizi capitali: elaborata nei secc. IV-V dai monaci Evagrio Pontico e Giovanni Cassiano e poi da s. Gregorio Magno, tale dottrina era stata approfondita in particolare da s. Agostino e s. Tommaso.<sup>20</sup> Nel *De civitate Dei* – opera che Thomas More conosceva bene, perché su di essa, quand'era appena ventitreenne, aveva tenuto a Londra un ciclo di lezioni nella chiesa di San Lorenzo in Jewry<sup>21</sup> – Agostino insiste sulla gravità dell'atto di disobbedienza a Dio compiuto dai nostri progenitori, i quali furono indotti a questo «malum opus» dalla loro «voluntas mala», frutto a sua volta della «superbia», che, come dice per l'appunto l'*Ecclesiastico*, è all'origine di tutti i peccati. «Perversae celsitudinis appetitus», ossia brama di una superiorità che sovverte l'ordine del creato, in quanto

---

<sup>20</sup> Cfr. C. Casagrande e S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000.

<sup>21</sup> Cfr. R.W. Chambers, *Tommaso Moro*, Rizzoli, Milano 1965 (ed. orig. 1935), p. 101.

Adamo ed Eva preferirono compiacere se stessi piuttosto che Dio, bene supremo: così Agostino definisce la superbia (chiamata anche «elatio» o «amor sui»), cui contrappone l'«oboedientia» e l'«humilitas», che riconoscono la superiorità di Dio e sono quindi espressione del vero «amor Dei». Sono queste le virtù che caratterizzano la Città di Dio, ossia la Gerusalemme celeste, ma anche quella versione incoativa della Città di Dio che è la Chiesa peregrinante sulla terra.<sup>22</sup>

La superbia era dunque posta all'inizio della genealogia del male compiuto dall'umanità, in quanto colpa primigenia e archetipica, da cui hanno tratto origine sia l'invidia di Lucifero sia la gola (con riferimento al «frutto proibito» nel giardino dell'Eden) e la lussuria di Adamo ed Eva sia la stessa «cupiditas», vista da Tommaso come un'espressione del desiderio esagerato di affermare la propria eccellenza («inordinatus appetitus proprii boni»). Ne consegue che «la cupidigia e la superbia, in quanto sono prese in una certa generalità, non si dicono, invero, vizi capitali, perché non sono vizi specifici, ma si dicono radici, in certo qual modo, o inizi dei vizi, come se si dicesse che il desiderio di felicità è radice di tutte le virtù».<sup>23</sup> A questo punto viene da chiedersi quale posto occupi in *Utopia* – a conclusione di un racconto apparentemente ironico e giocoso, ma intessuto di provocazioni e doppi sensi – il richiamo a un tema centrale del cristianesimo quale il peccato originale, frutto di quella superbia che si manifesta anzitutto verso Dio, ma si irradia poi verso il nostro prossimo, avvelenando i rapporti sociali. È una domanda tutt'altro che peregrina se si tiene presente l'analogia che si riscontra tra la conclusione del *Moriae encomium* (con la ripresa del tema paolino della «stultitia crucis», che in assoluto appare la forma più sublime di follia) e la conclusione di *Utopia*, che ricollegandosi a un altro passo della Scrittura mette a nudo la radice più profonda dell'umana follia. In entrambe le opere il discorso si conclude così con tono serio e in una sommessa chiave religiosa, dopo pagine e pagine di narrazione assai colorita e divertente. Non v'è dubbio che nei lettori più sprovveduti o più frettolosi questo

<sup>22</sup> Aug. *Civ.* 14, 13 (CCL 48, p. 435<sup>45-54</sup>). Ma si veda pure, sulla rilevanza teologica della superbia, l'analisi svolta da s. Tommaso in *S. theol.* I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 84 (art. 2: «Utrum superbia sit initium omnis peccati»); II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 162 («De superbia»), qu. 163 («De peccato primi hominis»), art. 1 («Utrum superbia fuerit primi hominis peccatum»).

<sup>23</sup> Thom. Aq. *Quaestiones disputatae de malo*, qu. 8, a. 1, *ad primum* (Tommaso d'Aquino, *I vizi capitali (dalle Questioni disputate sul male)*, a cura di U. Galeazzi, testo latino a fronte, BUR, Milano 1996, pp. 118-119).

repentino cambiamento di registro possa lasciare sotto traccia questa singolare forma di catechesi cristiana o, peggio ancora, dare adito ad equivoci e fraintendimenti. Ma sia Erasmo sia Thomas More, per quanto fossero spiriti ironici e caustici, non sono certo assimilabili a un Voltaire; e non a caso, a conferma dell'ispirazione religiosa che animava lo strato più profondo dell'«aureo libretto», nell'epistola sopra citata il Budé chiama le città di Utopia, prese nel loro complesso, con il nome «Hagnopolin», ossia «Città pura» o «Città santa», con evidente allusione alla Santa Gerusalemme di *Apocalisse* 21, 2...<sup>24</sup>. È questo, a ben vedere, il messaggio di fondo, seriamente ironico, che Thomas More ci ha inviato dalla remota Isola-che-non-c'è: un messaggio destinato ben presto a smarrirsi, una volta che ci si discosti dalla temperie spirituale che contraddistingueva la *sodalitas Erasmiana*. Si assiste così a una sempre maggiore accentuazione della *idea* utopica (con tutto il suo armamentario narrativo-descrittivo, in cui l'arte della *inventio* e della *variatio* può esprimersi ampiamente) e quindi della prospettiva politica e sociale, che diviene predominante se non esclusiva. Siamo di fronte a un caso decisamente emblematico - se ci poniamo nella prospettiva della storia delle idee - del divario che spesso si instaura fra la *intentio auctoris* e la storia della sua fortuna (ovvero la *Wirkungsgeschichte*), quasi che, per una sorta di legge di compensazione, l'eccesso di fortuna trovi il suo contrappeso nel travisamento o nell'obnubilamento del messaggio originario.

---

<sup>24</sup> More, *Utopia*, cit., pp. 272-273.