

CARLO ALTINI

NUSQUAMA, O LA FORTUNA DI THOMAS MORE
NELLA FILOSOFIA POLITICA DEL NOVECENTO

ESTRATTO

da

THOMAS MORE E LA SUA UTOPIA
Studi e ricerche

A cura di Francesco Ghia e Fabrizio Meroi



Leo S. Olschki Editore
Firenze

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



STUDI E TESTI

• 51 •

Thomas More e la sua *Utopia* Studi e prospettive

A cura di
FRANCESCO GHIA e FABRIZIO MEROI



Leo S. Olschki Editore
MMXVIII

ISTITUTO NAZIONALE
DI STUDI SUL RINASCIMENTO

STUDI E TESTI

• 51 •

Comitato scientifico

Michael J. B. Allen - Simonetta Bassi - Andrea Battistini - Giuseppe Cambiano - Michele Ciliberto - Brian P. Copenhaver - Mariarosa Cortesi - Massimo Ferretti - Massimo Firpo - Mariano Giaquinta - Tullio Gregory - James Hankins - Fabrizio Meroi - Filippo Mignini - Vittoria Perrone Compagni - Gregorio Piaia - Adriano Prosperi - Elisabetta Scapparone - Loris Sturlese

I testi pubblicati in questa collana sono preventivamente sottoposti a procedimento di *peer review*.

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



STUDI E TESTI

• 51 •

Thomas More e la sua *Utopia* Studi e prospettive

A cura di
FRANCESCO GHIA e FABRIZIO MEROI



Leo S. Olschki Editore

MMXVIII

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

Volume pubblicato con un contributo della Provincia Autonoma di Trento

ISBN 978 88 222 6561 6

SOMMARIO

<i>Premessa</i>	Pag. VII
-----------------------	----------

PRIMA PARTE

GREGORIO PIAIA, <i>Utopia: genesi di un capolavoro</i>	» 3
FULVIA DE LUISE, <i>Platone ispiratore di More? Perché la Repubblica di Platone non è un'utopia</i>	» 17
MAURO NOBILE, <i>Il ritrarsi del bene. Riflessioni sull'Utopia di Thomas More</i>	» 29
FRANCESCO GHIA, «Una volta il futuro era migliore...». <i>Utopia e l'otativo della storia</i>	» 47
BRUNO PINCHARD, <i>Rabelais en Utopie. Le non-savoir du Pantagruelisme</i>	» 63
FABRIZIO MEROI, <i>Moro e Bruno: per un confronto</i>	» 77

SECONDA PARTE

ROBERTO CELADA BALLANTI, «A meno che in questa varietà di religioni non ci sia anche qualche cosa che dà gioia alla sua imperscrutabile volontà». <i>Thomas More nella tradizione dei dialoghi interreligiosi</i>	» 95
GUIDO GHIA, <i>Un Itlodeo assiano. Lessing e la 'piccola utopia' dei cristiani senza Bibbia</i>	» 107
CARLO ALTINI, <i>Nusquama, o la fortuna di Thomas More nella filosofia politica del Novecento</i>	» 121
GUIDO BOFFI, <i>Ceci n'est pas une utopie</i>	» 137

SOMMARIO

PAOLO VANINI, <i>Tommaso Moro e il mondo alla rovescia: le maschere di Utopia</i>	Pag.	157
MARCO MOSCHINI, <i>Sulla 'attualità'/'inattualità' della Utopia di More</i> »		167
<i>Indice dei nomi</i>	»	179

CARLO ALTINI

NUSQUAMA, O LA FORTUNA DI THOMAS MORE
NELLA FILOSOFIA POLITICA DEL NOVECENTO

1. *Le interpretazioni di More nel Novecento*

Nel Novecento, almeno fino agli anni Settanta, di utopia si è parlato – con buona fortuna – in filosofia e in letteratura, nel cinema e nella pittura, nelle religioni e nella politica: l’utopia si è addirittura presentata come un termine utile per tutte le stagioni, tanto che l’aggettivo ‘utopico’ è diventato termine generico e interscambiabile con altri aggettivi quali ‘ideale’, ‘immaginario’, ‘visionario’ e ‘irrealistico’. Proprio per questa sua generalità l’utopia è stata al centro di molti progetti di filosofia politica. Ma di quale utopia si è trattato in questi casi? Del modello utopico elaborato da Thomas More nell’opera in cui, nel 1516, ha coniato il lemma o di quella resa disponibile da altri concezioni filosofiche dell’utopia? E quale ruolo ha avuto, eventualmente, More nella costruzione concettuale delle utopie della seconda modernità? Per rispondere a queste domande, attraverso cui è possibile anche riflettere sulle variazioni macroconcettuali dell’idea di utopia tra Cinquecento e Novecento, è necessario tratteggiare una breve ricognizione della fortuna di More nei principali filosofi che nel Novecento si sono occupati di utopia dal punto di vista filosofico-politico.

In linea di principio sembrerebbe ovvio trovare discusso il contributo di More nelle opere filosofiche dedicate al ripensamento dell’utopia. Nonostante la sua centralità per lo sviluppo del pensiero moderno, invece, l’*Utopia* di More è talvolta trascurata dagli autori che nel Novecento si sono confrontati con il tema dell’utopia. A questo proposito il pensiero corre a opere quali *Eros and Civilisation* (1955) e *One-Dimensional Man* (1964) di Herbert Marcuse o alle *Thesen über den Begriff der Geschichte* (1940, pubblicate postume) di Walter Benjamin. Ma il riferimento può andare anche a opere nelle quali emerge un tratto radicalmente critico nei confronti del pensiero utopico, come *Pfade aus Utopia* (1967) di Ralf Dahrendorf e *Zur Kritik der politischen Utopie* (1977) di Robert Spaemann. In questi casi

non solo il testo di More non viene mai discusso, ma non viene nemmeno citato.

More non gode di grande fortuna nemmeno negli autori che, in qualche modo, almeno citano la sua opera. Una critica sommaria viene infatti pronunciata da Karl Popper, che considera il pensiero utopico come fondamentalmente illiberale, tipico delle società totalitarie e generatore di violenza, in quanto fondato su una concezione deterministica, olistica e naturalistica della vita sociale, caratterizzata da un'immutabilità delle leggi e dei costumi che priva il singolo di responsabilità e lo colloca in modo impersonale all'interno della massa.¹ Sulla scia di Popper, anche Isaiah Berlin critica, *en passant*, l'ingenuità dell'antropologia di More, incapace di vedere che gli uomini sono caratterizzati dalla facoltà di compiere libere scelte tra scopi contrastanti e incompatibili, senza con ciò aderire ad alcuna distinzione di principio tra verità e apparenza della verità.²

Scarsi riferimenti all'*Utopia* sono effettuati anche da Paul Ricoeur nelle *Lectures on Ideology and Utopia* (tenute a Chicago nel 1975), nelle quali More viene citato saltuariamente solo come creatore del termine e come esponente di un'interpretazione *letteraria* del concetto. Secondo Ricoeur l'inadeguatezza dell'utopia di More non risiede nella sua incapacità di essere attualizzata (questo è un problema di molte utopie), ma nella sua pretesa di trasgredire e di infrangere la chiusura della realtà attraverso il ricorso a un umoristico gioco dello spirito. Ricoeur intende invece valorizzare le utopie *pratiche* (quelle di Saint-Simon e Fourier, per esempio) in grado di offrire strumenti di orientamento per l'azione politica, al contrario delle utopie letterarie come quelle di More che, essendo «racconti di viaggio», sono solo uno strumento di ironia, visto che la scrittura utopica diventa un rifugio rispetto alla realtà o, meglio, una fuga dalla realtà dettata da una fantasia oziosa.³

Un'unica citazione dell'*Utopia* di More è presente nella classica opera di Karl Mannheim *Ideologie und Utopie* (1929), in cui si afferma esplicitamente che «la nostra definizione dell'utopia [...] non si è conformata al tipo di ope-

¹ Cfr. K.R. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, London 1945; trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Roma 1973-74, I, *Platone totalitario*, pp. 15, 91, 157-158, 242 sgg., 265, 278-279; ID., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London 1963; trad. it. *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, 2 voll., Bologna 1972, II, pp. 601-615.

² Cfr. I. BERLIN, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, ed. by H. HARDY, London 1990; trad. it. *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, Milano 1994, pp. 57, 107, 297.

³ Cfr. P. RICOEUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. by G.H. TAYLOR, New York 1986; trad. it. *Conferenze su ideologia e utopia*, Milano 1994, pp. 338 sgg.

re che così si chiamarono dall'*Utopia* di Thomas More». ⁴ More è presente genericamente anche in un'altra opera importante della letteratura utopica contemporanea, *Pfade in Utopia* (1950) di Martin Buber, in cui l'*Utopia* viene presentata sostanzialmente come gioco letterario che alterna momenti di serietà a momenti di irrealtà, mentre l'utopia contemporanea – in particolare quella socialista – indica il vero «dover essere» dell'umano. ⁵ Solo due brevi e lapidarie citazioni di More sono presenti nel volume *Histoire et utopie* (1960) di Emil Cioran, che attribuisce al filosofo inglese – ossessionato dalla lotta contro il Medioevo – il ruolo di fondatore delle «illusioni» utopiche moderne, necessarie e utili solo per i «miserabili». ⁶

More è assente anche nell'opera *Geist der Utopie* (1918, 1923²) di Ernst Bloch, che invece lo cita a più riprese in *Das Prinzip Hoffnung* (1954, 1959²), in cui sottolinea il carattere razionale, libertario ed egualitario della sua utopia comunista e democratica, accuratamente distinta da ogni fantasticheria alla Münchhausen. ⁷ Altri elogi vengono rivolti all'utopia sociale moreana, il cui discorso sulla giustizia sociale prefigura anche alcuni tratti della teoria marxiana del plusvalore: tra i principali elogi blochiani, l'aver individuato nella questione della proprietà il nucleo del rapporto di dominio servo-padrone e delle guerre di aggressione; l'aver coniugato la libertà e la tolleranza con l'economia collettiva; l'aver posto la questione femminile nei termini dell'eguaglianza (e non della filantropia); l'aver individuato nel sociale e nell'economico il fondamentale terreno per una riforma che coniughi libertà individuale, tolleranza religiosa ed economia collettiva: ⁸

Con tutte le sue impurità, l'*Utopia* è e resta il primo quadro moderno dei sogni di desiderio democratico-comunisti. Nel grembo delle forze capitalistiche appena allo stato nascente fu anticipato il mondo del futuro prossimo e di quello remoto: il mondo della democrazia formale, che genera il capitalismo, e il mondo della democrazia umano-materiale, che lo abolisce. Per la prima volta qui la democrazia in senso umano, nel senso della *libertà* e della *tolleranza pubbliche*, fu collegata con un'economia collettiva (che, come tale, in ogni caso è facilmente minacciata

⁴ Cfr. K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929; trad. it. *Ideologia e utopia*, introduzione di A. SANTUCCI, Bologna 1957, p. 219.

⁵ Cfr. M. BUBER, *Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950; trad. it. *Sentieri in utopia*, Milano 1967, p. 18.

⁶ Cfr. E.M. CIORAN, *Histoire et utopie*, Paris 1960; trad. it. *Storia e utopia*, con una prefazione di M. POPESCU, Milano 1969, pp. 126, 134.

⁷ Cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959; trad. it. *Il principio speranza. Scritto negli USA fra il 1938 e il 1947, riveduto nel 1953 e nel 1959*, introduzione di R. BODEI, 3 voll., Milano 1994, I, pp. 502-504, II, 545-546.

⁸ Cfr. *ivi*, trad. it., II, pp. 596 sgg., 607-608, 681, 734, 854.

dall'elemento burocratico e anche da quello clericale). A differenza dei collettivismi dello Stato migliore sognati fino ad allora, nel collettivo di Moro è inscritta la libertà e il suo contenuto diventa un'autentica democrazia umano-materiale.⁹

Naturalmente ciò non significa che Bloch consideri l'*Utopia* di More come un modello valido per la comprensione delle condizioni sociali e politiche del XX secolo: in More agiscono infatti – nonostante l'abolizione della proprietà privata – motivi e interessi fondamentali del capitale commerciale, dell'individualismo borghese e del parlamentarismo democratico, tipici della nascente società capitalistica, che costituiscono l'antecedente di un socialismo liberalfederativo à la Robert Owen, ma non sono funzionali all'utopia comunista.¹⁰ Prevale pertanto nell'utopia moreana il carattere dell'*astrattezza*, che è l'esatto contrario dell'«utopia concreta» di Bloch: l'utopia diventa concreta solo quando è in grado di far convergere la speranza per il futuro e la volontà di azione nel presente, anticipando il «non-ancora-cosciente» per innestarlo nel «non-ancora-divenuto» latente nei processi storici. Ma questo elemento storico-concreto non è presente nell'*Utopia* di More.

Il rapporto tra l'eredità di More e il comunismo non è monopolio dell'analisi di Bloch. Contrariamente a quasi tutti i marxisti, avversari di ogni socialismo utopistico, Karl Kautsky non esprime un giudizio negativo sull'*Utopia*, il cui autore viene definito un «protosocialista» che pubblica un programma politico di emancipazione nel momento in cui entra a far parte del Consiglio del Re, proprio allo scopo di emettere una severa condanna contro le nefandezze del capitalismo nascente, responsabile delle inumane condizioni di vita degli agricoltori e del proletariato. Kautsky sottolinea inoltre l'importanza della critica di More alla proprietà privata, individuando un ulteriore elemento progressista: il fatto che il principio comunitario non riguardi solo i beni di consumo ma anche i mezzi di produzione. Riconoscendo infine che l'uomo è il prodotto storico delle condizioni materiali in cui vive e che il lavoro è il perno della vita sociale, il More di Kautsky si pone dunque tra gli antecedenti del socialismo moderno.¹¹

Nel suo volume *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930) Max Horkheimer lega esplicitamente la nascita dell'utopia di More alla critica delle condizioni sociali ed economiche della plebe inglese nel XVI secolo. L'utopia è infatti il prodotto dell'esperienza degli strati disperati

⁹ *Ivi*, II, pp. 595-596.

¹⁰ Cfr. *ivi*, II, pp. 549 sgg., 591 sgg., 605-606.

¹¹ Cfr. K. KAUTSKY, *Thomas More und seine Utopie, mit einer historischen Einleitung*, Stuttgart 1888 [1907²].

– i proletari *ante litteram* – che sopportano i costi delle trasformazioni violente verso la manifattura capitalistica: solo formalmente liberi, essi sono del tutto privi dei mezzi di sussistenza e pertanto vivono in realtà come servi in condizioni di fame e miseria. Nella nascente economia di scambio il profitto diventa il motore della storia e determina sia il dominio politico interno agli Stati, sia la guerra di aggressione.¹² Per il More di Horkheimer diventa pertanto chiaro che la corruzione dell'uomo è causata – nei termini che saranno successivamente tipici di Rousseau – dalla proprietà privata. More e gli altri utopisti – Campanella, Bacon, Morelly, Kant ecc. – sono i primi a progettare una società comunista senza proprietà privata, che viene ritenuta possibile nel presente e non in un lontano futuro: la società perfetta si può costruire in ogni momento e in ogni luogo, purché sia adottata la giusta costituzione statale. Questo merito di More, agli occhi di Horkheimer, si trasforma però subito in un limite: ignorando la dimensione storica, l'utopia non vede che le condizioni materiali dell'esistenza non possono essere progettate in astratto da una mente pensata come onnipotente e puramente razionale, ma si costruiscono nel concreto divenire storico-sociale, nel coinvolgimento degli interessi e delle passioni: per l'utopia il mutamento non è legato alla trasformazione storica dei rapporti sociali, ma solo alla libera volontà degli individui nella definizione della struttura di una società armoniosa. Tuttavia «saltare il presente e trascurare le possibilità insite in ciò che è dato, annunciando una perfezione assoluta, è certamente stato un errore»¹³ degli utopisti moderni; un errore che, per Horkheimer, non sarà ripetuto dagli utopisti del XIX e XX secolo.

Poco spazio, rafforzato da una ancor minore ammirazione, è dedicato a More da Benedetto Croce che, nel saggio *Sulla storiografia socialistica. Il comunismo di Tommaso Campanella* (1895), nega all'autore dell'*Utopia* il ruolo di precursore del socialismo, accusandolo – insieme a Fra Dolcino, Jan Hus e Thomas Müntzer – di aver costruito «castelli in aria» e di non aver avviato alcun «moto storico» di realizzazione del comunismo. Nonostante ciò, Croce riconosce a More di aver proposto «una descrizione e una critica assai viva e particolare delle condizioni sociali dell'Inghilterra al dissolversi dell'economia feudale».¹⁴ Si tratta di un riconoscimento che passa in secondo piano quando, nel saggio *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica* (1942), Croce ritorna sull'astrattezza storico-politica dell'utopia e

¹² Cfr. M. HORKHEIMER, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1930; trad. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Torino 1978, pp. 56 sgg.

¹³ *Ivi*, trad. it., p. 65.

¹⁴ B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. RASCAGLIA e S. ZOPPI, con una nota al testo di P. CRAVERI, Napoli 2011, p. 188 (cfr. anche p. 187 e la nota 19 a p. 188).

sul suo carattere elitario e cetuale, definito addirittura, in modo sprezzante, «signorile».¹⁵

L'abolizione della proprietà privata quale anticipazione del comunismo moderno è al centro anche del saggio di Gaetano Mosca dedicato a More,¹⁶ la cui eredità è facilmente riscontrabile in numerosi autori democratici, socialisti e anarchici quali Rousseau, Morelly, Mably, Buonarroti, Fourier, Blanc, Proudhon e Leroux. La caratteristica principale del comunismo moreano, secondo Mosca, consiste nell'essere il primo tentativo moderno – dopo quello classico di Platone – di costruire una concezione comunista razionale senza alcuna base religiosa: l'abolizione della proprietà privata non ha a che fare con la salvezza dell'anima purificata dall'abbandono delle ricchezze, ma con la necessità di eliminare le passioni egoistiche dannose per il consorzio civile. Ed è allora per questo motivo secolare che la fortuna dell'*Utopia* si sviluppa soprattutto quando, a partire dalla fine del Settecento, il sentimento religioso inizia a perdere in Europa la propria centralità sociale e politica, per diventare subalterno alle battaglie politiche, sociali ed economiche a sfondo materialistico. Riguardo al nesso tra utopismo e comunismo, Mosca giunge a individuare un punto importante che lega More a Marx, quando l'autore del *Capitale* rintraccia le origini dell'accumulazione capitalistica in Inghilterra utilizzando pedissequamente lo schema e la descrizione della situazione economica presenti nell'*Utopia*. Questo nesso è importante, agli occhi di Mosca, per individuare il vero nucleo del discorso di More, che non risiede nella vanità letteraria e nel racconto fantastico, ma nella denuncia delle gravi condizioni in cui è costretta la popolazione inglese all'inizio del Cinquecento. Per questo motivo Mosca considera More più un riformatore che un utopista.

L'immagine di More come riformatore è utilizzata anche da Heinrich Brockhaus,¹⁷ anche se in una chiave opposta a quella di Mosca. Per Brockhaus, infatti, l'*Utopia* non è un racconto letterario fantastico, ma non è nemmeno un programma politico, perché delinea, sullo sfondo del Concilio Laterano V, il programma per una profonda riforma religiosa e spirituale del cristianesimo. Il confronto tra la decadenza dell'Inghilterra e lo splendore di Utopia è solo uno stratagemma retorico ed essoterico per parlare in realtà del confronto tra la corruzione dello Stato pontificio e il comunismo spirituale dei monasteri del Monte Athos, plastica rappresen-

¹⁵ Cfr. B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*. I, a cura di A. PENNA, Napoli 2011, pp. 270-271.

¹⁶ Cfr. G. MOSCA, *L'utopia di Tommaso Moro e il pensiero comunista moderno*, in *Scritti della Facoltà Giuridica di Roma in onore di Antonio Salandra*, Milano 1928, pp. 259-272.

¹⁷ Cfr. H. BROCKHAUS, *Die Utopia-Schrift des Thomas Morus*, Leipzig 1929.

tazione dell'originario e autentico modello cristiano di vita presente nei Vangeli.

I temi religiosi dell'*Utopia* sono presenti anche in *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (1932) di Ernst Cassirer che, a più riprese, elogia la figura di More, «uno degli spiriti più fini e più ricchi dell'epoca», in grado di tenere insieme ideale umanistico, impegno politico e sentimento religioso.¹⁸ Agli occhi di Cassirer, il contributo di More risulta decisivo nella cultura inglese del Rinascimento soprattutto quando – sulla scia degli insegnamenti di Cusano, Ficino e Pico della Mirandola – nell'*Utopia* tratteggia un nuovo tipo spirituale di religiosità, un teismo universale fondato su basi puramente razionali e liberato dalle catene della tradizione ecclesiastica, presentandosi così come l'antesignano di Kant (e di Hermann Cohen) nel proclamare una «religione entro i limiti della ragione» che si confronta con i fondamenti universali, con l'«a priori», della religione attraverso cui risorgono a nuove vita le teorie platoniche sul bello e sull'eros. Non manca, infine, una valutazione etico-politica dell'*Utopia*, considerata testimonianza privilegiata della crisi della civiltà del Rinascimento e della necessità di un rinnovamento spirituale per la costruzione di un nuovo, e più giusto, ordine sociale. La forma letteraria utopica delineata da More non rappresenta quindi un mero ideale distaccato dal mondo o una pura immagine di sogno, ma una vera e propria indicazione per una riforma della società che, a partire dalla critica radicale dell'Inghilterra del tempo, deve fondarsi sull'abolizione della proprietà privata e del principio della «potestà regia» in favore della sovranità popolare. Grazie a questa inclinazione repubblicana, il More di Cassirer diventa il precursore dello spirito etico-politico moderno che, passando per il movimento puritano, conduce alle rivoluzioni inglesi.

La dimensione esclusivamente politica dell'*Utopia* – senza riguardo alla prospettiva filosofica o religiosa – è sottolineata da Hermann Oncken nella sua *Einleitung* alla traduzione tedesca dell'opera di More.¹⁹ Secondo Oncken l'*Utopia* è lo scritto programmatico di un uomo politico inglese che, conoscendo le regole della vita di corte, pone la propria candidatura come ministro del governo presentando una sorta di «programma politico»: lungi dall'essere un'ingenua e patetica proposta ideale, l'*Utopia* rappresenta

¹⁸ Cfr. E. CASSIRER, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig-Berlin 1932; trad. it. [di R. SALVINI] *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, Firenze 1947, pp. 23-25, 122-126, 176-179.

¹⁹ Cfr. H. ONCKEN, *Einleitung*, in TH. MORUS, *Utopia*, Berlin 1922, pp. 5-45; Id., *Die Utopia des Thomas Morus und das Machtproblem der Staatslehre*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse», 1922, pp. 3-25.

l'avvio della nuova politica nazionale inglese, espressione protoliberal del nascente capitalismo commerciale. L'*Utopia* è pertanto un trattato politico pratico di un opportunistico *Realpolitiker* che propone un nuovo modello di politica di potenza in grado di giustificare il colonialismo su base morale, militare ed economica. More è dunque ben lontano dall'essere l'anti-Machiavelli del suo tempo: la differenza tra i due autori è solo di carattere (Machiavelli è pessimista, More ottimista), perché entrambi sono fondatori del realismo politico, coniugato in due direzioni diverse. Il realismo di Machiavelli esprime una valutazione delle condizioni storico-sociali date e caratterizzerà la politica delle potenze continentali, mentre il realismo di More è ammantato di ideologia umanitaria e caratterizzerà la politica dell'Inghilterra moderna.

More non può essere oggetto di ammirazione nemmeno per Carl Schmitt che, nella sua opera più celebre (*Der Begriff des Politischen*, 1927), afferma che «tutte le teorie politiche in senso proprio presuppongono l'uomo come 'cattivo'»²⁰ e dunque implicitamente nega all'*Utopia* un carattere genuinamente politico. Ma il motivo di tale critica non si limita a quello che sembrerebbe il più ovvio, il carattere puramente idealistico dell'*utopia*. Negli appunti del diario schmittiano del 1947 e del 1948, che sono alla base di una pagina del suo volume *Der Nomos der Erde* (1950) dedicata a More,²¹ emergono infatti altri temi. In primo luogo, More è considerato un architetto di costruzioni social-razionalistiche, anticipatrici della scientificità positiva del XIX secolo, fondate su un'*utopia* intesa come eliminazione delle infinite possibilità umane tramite la realizzazione finita e determinata di alcune di esse: sebbene l'*utopia* di More non sia ancora un'*utopia* scientifica *tout court*, presenta comunque i tratti di un desiderio di onnipotenza umana che mira alla liberazione dall'angoscia dell'infinito. In secondo luogo, per Schmitt l'*utopia* insulare di More anticipa la grande rivoluzione spaziale che si produce, nel corso del secolo XVI, nell'ordinamento eurocentrico del mondo, per creare un *non-spazio* in cui non vige più la relazione tra localizzazione e ordinamento giuridico. L'*utopia* non è pertanto una mera fantasia o una costruzione ideale, ma un sistema di pensiero formale che, all'interno delle vicende dello *jus publicum europaeum*, contribuisce non solo

²⁰ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII, 1927, pp. 1-33; trad. it. *Il concetto di politico*, in ID., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Bologna 1972, p. 146.

²¹ Cfr. C. SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hrsg. von E. VON MEDDEM, Berlin 1991; trad. it. *Glossario*, a cura di P. DAL SANTO, Milano 2001, pp. 67-69, 132-134, 158-159; ID., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des 'Jus Publicum Europaeum'*, Köln 1950; trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'Jus publicum Europaeum'*, trad. e postfazione di E. CASTRUCCI, cura editoriale di F. VOLPI, Milano 1991, pp. 215-216.

alla progressiva affermazione dell'elemento «mare» (cioè dell'Inghilterra) su quello «terra» (cioè degli Stati europei continentali), ma anche e soprattutto alla prefigurazione della vittoria della tecnica moderna:

Nella parola artificiale 'utopia' si manifesta la possibilità di un'immane negazione di tutte le localizzazioni sulle quali poggiava l'antico nomos della terra [...]. Utopia non significa infatti semplicemente non-luogo, *Nowhere* (o *Erewhon*), ma l'*U-Topos* per eccellenza, una negazione in confronto alla quale persino l'*A-Topos* possiede un legame più forte, pur nel negativo, con il *Topos*. Il passo che sarebbe stato compiuto più tardi, nel secolo XIX, e che avrebbe condotto alla negazione anche dell'esistenza marittima, superata dall'esistenza tecnico-industriale, è già indicato da questa parola.²²

Dell'*Utopia* di More in termini politici parla anche Jürgen Habermas nel volume *Theorie und Praxis* (1963, 1971²), in particolare nel saggio dedicato alla distinzione tra la dottrina politica classica e la filosofia sociale moderna. Habermas cita More insieme a Machiavelli quali primi rappresentanti di una nuova interpretazione dei fondamenti e delle finalità della *civitas* che, alla luce dei nuovi rapporti sociali che si vengono configurando a partire dal Quattrocento, non può più giustificare la propria legittimità, il proprio ordine e la propria organizzazione sulla base della legge naturale classica e/o tomistica: «Il frantumarsi dell'ordine della virtù costruito sul diritto naturale fa sì che anche sul piano teorico si separino i due elementi che nella realtà vengono divisi violentemente: il *dominium* dei principi divenuti sovrani e la *societas* privatizzata sotto l'amministrazione statale territoriale».²³ Comportamento politico e ordine sociale non sono più in rapporto con la virtù classica o cristiana: la struttura del potere viene pertanto staccata dal contesto etico. Ma Machiavelli e More, nell'interpretazione di Habermas, sembrano idealmente dividersi i compiti nella strutturazione del nuovo ordine socio-politico che sarà compiutamente delineato da Hobbes. Mentre la filosofia politica di Machiavelli prescinde dall'organizzazione economica della società per volgere la sua attenzione esclusivamente alla tecnica della conquista e del mantenimento del potere, il pensiero di More è dedicato proprio all'analisi delle funzioni sociali ed economiche della nuova amministrazione statale e trascura tutto ciò che è relativo al comportamento politico inteso come potere militare. More si concentra dunque su una nuova modalità empirica di costruzione dell'*ordo societatis*, inteso come compito

²² *Ibid.*

²³ Cfr. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied a.R.-Berlin 1963; trad. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973, pp. 84-101 (la citazione è a p. 87).

tecnico-giuridico relativo al benessere e alla felicità. Poiché *salus publica* e *bonum commune* non possono più essere determinati teleologicamente, il More di Habermas intende la politica come lo spazio razionale in cui si muovono gli interessi dei cittadini (pre)borghesi, che determinano la necessità di fare i conti con la *ratio* immanente all'ordine economico, in vista del superamento delle ingiustizie sociali e della povertà: l'interesse conoscitivo di fondo si indirizza così all'agire nella modalità del fabbricare, determinando il superamento della barriera tra *praxis* e *poiesis*. Nel More di Habermas il problema del dominio politico si presenta, in realtà, come il problema del dominio economico: la giustizia si fonda su una misura dal contenuto economico, l'abolizione della proprietà privata, intesa come fondamento per un'organizzazione sociale razionalmente, tecnicamente ed empiricamente adeguata di ciò che è necessario alla vita umana. Con More il socio-economico vince pertanto sul politico, le cui istituzioni hanno un significato esclusivamente strumentale in vista della riproduzione della vita sociale al riparo da guerra e miseria. In questa operazione, secondo Habermas, More è più moderno di Machiavelli.

L'impostazione, se non la lettura, del rapporto tra Machiavelli e More proposta da Habermas non è però del tutto originale, visto che ne avevano già discusso Oncken e, soprattutto, Gerhard Ritter. Nel volume *Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus* (1940)²⁴ Ritter aveva sottolineato che Machiavelli e More rappresentano due modelli diversi ma complementari del pensiero politico moderno su almeno due direttrici: da un lato, abbiamo la contrapposizione tra una politica di potenza e una politica moralistica umanitaria e utopistica; dall'altro lato, abbiamo la contrapposizione tra la forma *continentale* e la forma *insulare* della politica. Agli occhi di Ritter queste contrapposizioni – non coincidenti e non sovrapponibili – sono il sintomo della schizofrenia del pensiero politico moderno, incapace di elaborare una teoria unitaria che sia in grado «di usare del potere energico e pronto alla lotta, ma pur sempre guidato dalla ragione morale»²⁵ e che quindi abbia come scopo la costruzione di un ordine sociale razionale consapevole della complessità dell'esistenza. A un primo sguardo, potrebbe sembrare che il razionalismo di More, erede della fede di Erasmo nell'originaria bontà dell'animo umano, rappresenti sia la forma insulare (cioè inglese) della politica, sia la prospettiva umani-

²⁴ Cfr. G. RITTER, *Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*, München 1940; nuova ed. *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, München 1948; trad. it. *Il volto demoniaco del potere*, Bologna 1958.

²⁵ *Ivi*, trad. it., p. 5.

taria e utopistica. Ma così non è, nell'interpretazione di Ritter: se gli sforzi di More per esorcizzare il carattere demoniaco del potere hanno avuto un certo successo a livello di politica interna, il contrario è accaduto nella politica estera. L'*Utopia* rappresenta infatti il volto demoniaco del moderno Stato di potenza nella sua versione commerciale, liberale e marittima, non la politica umanitaria e utopistica di una città dedita alla virtù morale. Esperto della vita di corte, More non è un rivoluzionario o un fantasioso idealista, né si illude che il suo modello di utopia sia realizzabile: ciò che in realtà emerge dall'*Utopia* è la convinzione che la felicità e il bene pubblico dei popoli sono dovuti a una fredda razionalizzazione commerciale e protoindustriale della vita sociale, resa possibile da una nuova tecnica di organizzazione sociale, che però per Ritter è drammaticamente incapace di rendere giustizia della complessità dell'esistenza storica, delle passioni e delle prospettive morali. *Utopia* è allora la plastica anticipazione della nascente potenza insulare moderna, di stampo liberale e capitalistico, dalle caratteristiche missionarie, coloniali e imperialistiche (evidenti per esempio nella sua incontrastabile superiorità economica), giustificate ideologicamente dal loro presentarsi come misure utili al diritto internazionale, al benessere dei popoli e alla pace mondiale. Pertanto l'organizzazione sociale dell'utopia di More è solo apparentemente giusta, perché in realtà nasconde nuovi rapporti di dominio intrastatale e interstatali sotto una maschera di moralismo ideologico e di legittimità giuridica, come aveva già insegnato il Trasimaco di Platone nella *Repubblica*:

Per More, giurista, il gioco della potenza politica è sempre giustificato, moralmente, solo quando compare come esecuzione di una sentenza giuridica. La lotta per la supremazia politica è sempre lotta per il diritto. Il demoniaco della potenza nasconde il suo vero viso dietro la maschera della giustizia e gli Utopiani che lottano per la loro potenza non si presentano come avvocati difensori della loro causa, ma come giudici. Considerando questo dal punto di vista della dottrina politica naturalistica di Machiavelli, la loro causa non diventa con ciò migliore, ma peggiore. Essi appaiono ai machiavelliani quali ipocriti e farisei, quali bestie rapaci dentro la pelle dell'innocente agnello. Ma per More la cosa si pone in tutt'altro modo. Per lui la convinzione della superiorità morale e culturale del suo popolo insulare utopiano su tutti i vicini, i quali non sono governati con principi egualmente liberali e giusti, è presupposto ovvio di ogni considerazione morale-politica.²⁶

Agli occhi di Ritter, il pacifico Stato assistenziale degli Utopiani si dimostra essere uno Stato coloniale, che maschera la propria volontà di potenza e dominio sotto un sistema economico e giuridico razionale che produ-

²⁶ *Ivi*, p. 87.

ce un umanitarismo politico dotato di *ethos*, cioè di superiorità morale legittimante i rapporti di forza costituiti: forti della loro superiorità morale e culturale, sono gli Utopiani a decidere, nel diritto internazionale (e in particolare nelle guerre), chi ha torto e chi ha ragione. Il moralismo di More – molto meno onesto e sincero del cinismo di Machiavelli – rappresenta dunque un'anticipazione del posteriore nazionalismo e imperialismo inglese.

2. Dall'utopia spaziale all'utopia temporale

Questa breve ricognizione sulle interpretazioni dell'*Utopia* nella filosofia del Novecento mostra che spesso l'opera di More è stata completamente travisata perché è stata utilizzata più come pretesto per una riflessione sulla modernità che come vero e proprio documento filosofico dotato di autonomia storica e teorica. Per questo motivo, l'utopia di More non ha avuto una particolare importanza nell'elaborazione delle utopie novecentesche. Il mancato incontro dell'utopia di More con le utopie del Novecento dipende però da molti fattori. Alcuni di questi sono esterni all'opera di More e riguardano la contraddittoria pluralità interpretativa cui l'opera è stata sottoposta dalle più diverse prospettive, spesso estrinseche rispetto alle intenzioni moreane, con esiti interpretativi inevitabilmente contrastanti tra il marxismo occidentale (Horkheimer, Bloch, Habermas), lo storicismo (Croce), il nazionalismo (Oncken), il realismo politico (Mosca), il liberalismo (Popper), l'umanitarismo (Buber) o l'illuminismo (Cassirer). Questo mancato incontro dipende, naturalmente, anche da fattori interni all'opera di More. L'*Utopia* si presta infatti a una persistente equivocità, evidente per esempio nell'ambiguità del suo linguaggio (che passa dall'aulico all'ironico, dal fantastico al drammatico) e nella compresenza di più radici filosofiche (dallo stoicismo al cristianesimo, dall'umanesimo all'epicureismo e al platonismo): non a caso, sono diverse le immagini di More e della sua *Utopia* che sono state proposte dagli storici della filosofia e della letteratura negli ultimi decenni proprio a partire da queste ambiguità.²⁷

²⁷ Per i primi riferimenti sull'*Utopia* di More cfr. R.W. CHAMBERS, *Tommaso Moro*, trad. it. di M. BERTAGNONI, Milano 1965 [ed. or. London 1935]; A. PRÉVOST, *Thomas More (1477-1535) et la crise de la pensée européenne*, Tours 1969; J.H. HEXTER, *L'Utopia di Moro. Biografia di un'idea*, a cura di M. FIMIANI, Napoli 1975 [ed. or. Princeton (NJ) 1952]; L. FIRPO, *Introduzione*, in TH. MORE, *Utopia (1616)*, a cura di L. FIRPO, Napoli 1990³, pp. 5-19; C. QUARTA, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'Utopia*, Bari 1990; *The Cambridge Companion to Thomas More*, ed. by G.M. LOGAN, Cambridge 2011.

Le ragioni del mancato incontro tra l'opera di More e le utopie del Novecento dipendono, però, soprattutto da un altro fattore, individuabile nel cambiamento di paradigma dell'utopia tra la prima e la seconda modernità:²⁸ da Eden collocato in un luogo distante geograficamente ma presente, l'utopia diventa un progetto per il futuro da realizzarsi nel corso storico.²⁹ A partire dalla seconda metà del Settecento (e in particolare con l'opera *L'an 2440* di Louis-Sébastien Mercier, pubblicata nel 1770) diventa sempre più evidente che l'utopia si sposta sul terreno della filosofia della storia, determinando la propria «temporalizzazione», o «storicizzazione»: non è dunque più lo spazio, bensì il tempo, a presentarsi come il contenitore del discorso utopico. Questo spostamento categoriale – che caratterizza la storia dell'utopia da fine Settecento a fine Novecento – è condiviso da tutti gli interpreti novecenteschi di More, indipendentemente dalla loro diversa collocazione filosofica e politica. L'utopia moderna nasce con More e la sua caratteristica fondamentale è di essere un'utopia della visione: il nuovo ordine politico si presenta come un'immagine di perfezione che può essere colta con gli occhi della mente. La funzione di questa utopia della visione consiste in una critica radicale della politica e delle istituzioni, di fronte a cui emergono due modelli di perfezione, la città ideale (più frequentemente) e l'età dell'oro (più raramente). Questa critica radicale non ha però nulla a che vedere con l'attivismo rivoluzionario tipico delle utopie tra fine Settecento e fine Novecento, orientate all'azione politica e alla

²⁸ Per i principali riferimenti sulla storia e sulle teorie dell'utopia cfr. J.N. SHKLAR, *After Utopia. The Decline of Political Faith*, Princeton (NJ) 1957; L. MUMFORD, *Storia dell'utopia*, trad. it. di R. D'AGOSTINO, prefazione di P.L. GIORDANI, Bologna 1969 [ed. or. New York 1922]; G. NEGLEY, *Utopian Literature. A Bibliography with a Supplementary Listing of Works Influential in Utopian Thought*, Lawrence (KS) 1977; B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Torino 1979 [ed. or. *Lumières de l'utopie*, Paris 1978]; F.E. MANUEL – F.P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (MA) 1979; J. SERVIER, *L'utopie*, Paris 1979; *L'utopia e le sue forme*, a cura di N. MATTEUCCI, Bologna 1982; A. PETRUCCIANI, *La finzione e la persuasione. L'utopia come genere letterario*, Roma 1983; K. KUMAR, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford-New York 1987; R. SAAGE, *Utopien der Neuzeit*, Darmstadt 1991; *Utopia e distopia*, a cura di A. COLOMBO, Bari 1993; R. TROUSSON, *D'utopie et d'utopistes*, Paris 1998; R.C.S. TRAHAIR, *Utopias and Utopians. An Historical Dictionary*, London 1999; M.-A. BURNIER, *Les paradis terrestres. 25 siècles d'utopies de Platon à Biosphère 2*, Paris 2000; Y. DILAS-ROCHERIEUX, *L'utopie ou la mémoire du futur: de Thomas More à Lénine, le rêve éternel d'une autre société*, Paris 2000; *Dictionary of Literary Utopias*, ed. by V. FORTUNATI and R. TROUSSON, Paris 2000; *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*, ed. by R. SCHAEER, G. CLAEYS and L.T. SARGENT, New York 2000; *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, VIIª Giornata Luigi Firpo, Atti del Convegno internazionale (10 marzo 2000), a cura di B. BONGIOVANNI e G.M. BRAVO, Firenze 2001; V.I. COMPARATO, *Utopia*, Bologna 2005; *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, a cura di C. ALTINI, Bologna 2013.

²⁹ Cfr. R. KOSELLECK, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Bologna 2009, pp. 133-154.

speranza e, soprattutto, rivolte al futuro, anche attraverso la loro saldatura con le ideologie della scienza e del progresso. Lungi dal presentarsi come programmi politici, le utopie di More, di Campanella e di Bacon, invece, hanno carattere esclusivamente morale perché vogliono indurre il lettore a riconoscere lo scarto tra ciò che è e ciò che potrebbe (e dovrebbe) essere, ma che probabilmente non sarà mai, giungendo pertanto a produrre esiti malinconici e non prometeici.

La differenza tra la struttura concettuale dell'utopia di More e quella delle utopie della seconda modernità, centrate sulla dimensione storica, è immediatamente percepibile non appena si riflette sul significato del neologismo greco *ou-topos* e del suo corrispettivo latino *nusquam* (il lemma che, nella prima ipotesi di More, avrebbe dovuto costituire il titolo della sua opera): l'idea del «nessun luogo» rimanda infatti alla dimensione spaziale e geografica di un sistema politico immaginario, non alla prospettiva storica rivolta a un futuro nel quale realizzare un programma politico. Altri indizi indicano il progressivo mutamento concettuale del lemma coniato da More e utilizzato invece con altre prospettive dalle utopie dell'Ottocento e del Novecento. In primo luogo, la formalizzazione concettuale di un progetto politico rivolto al futuro sotto l'etichetta del lemma *utopia* risale a un'epoca molto successiva a quella di More – per il quale *Utopia* designava solo il nome dell'isola – e in particolare agli anni della prima Rivoluzione inglese, durante i quali i nuovi sentimenti religiosi messianici ed escatologici si saldano, secolarizzandosi, con le azioni politiche rivoluzionarie. In secondo luogo, l'aggettivo *utopico* (rivolto a istituzioni, progetti ecc.) assume un risvolto direttamente politico ancora più tardi, soprattutto a partire dalla Rivoluzione francese, a causa della dissoluzione dell'ordine sociale articolato per ceti, per giungere a designare gli orientamenti, i comportamenti, le caratteristiche e le posizioni dei diversi attori politici intenzionati a realizzare i propri modelli nel futuro. In terzo luogo, il progressivo svincolamento del lemma *utopia* dallo specifico discorso di More è dimostrato anche dall'accento che su questo termine viene progressivamente messo nelle diverse edizioni dell'opera, almeno fin dal 1597, quando *Utopia* inizia a essere scritta in corsivo, in grassetto o in maiuscoletto per poi diventare, dal 1663, la parola pressoché unica del titolo, che invece nella sua completezza è *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, clarissimi disertissimique viri Thomae Mori inclytae civitatis Londinensis civis et Vicecomitis*. In quarto luogo, l'autonomizzazione dell'utopia rivolta al futuro rispetto al modello spaziale proposto da More è dimostrata dalla trasformazione delle utopie protomoderni in parodie, che si verifica in numerosi casi fin dalla fine del Seicento. Infine, il genere letterario con cui l'*Utopia* di More si confronta – sia esso, a seconda

delle interpretazioni, il racconto di viaggio, il romanzo di finzione, la favola o altro ancora – è certo ben diverso da quello dei trattati politici utopici dell'Ottocento e del Novecento.

Il neologismo di More ha dunque avuto grande fortuna, al prezzo però di perdere la propria identità. Le utopie dell'Ottocento e del Novecento si interessano infatti di progetti politici e di modelli di società collocandoli non in un aldilà spaziale, ma nel futuro. La differenza tra le utopie della prima modernità e quelle della seconda modernità non risiede pertanto nei diversi contenuti sociali e politici ma nella struttura categoriale dell'utopia che, a partire dal secondo Settecento, diventa un prodotto della mente da realizzarsi in modo coattivo attraverso un processo di razionalizzazione e di astrazione dal presente: l'utopia del futuro è determinata da «una specifica prestazione della mente che produce un'immagine del futuro tale che possa seguirne la realizzazione».³⁰ L'utopia si accompagna così alla concezione moderna dell'*homo faber* che considera la vita in comune come un compito poetico da ordinare e razionalizzare secondo un progetto dato a priori e controllabile, secondo un'immagine fissata in una rappresentazione mentale che può essere prodotta e realizzata nella storia. L'utopia del futuro propone infatti un progetto razionale di società giusta in cui bisogni individuali e beni collettivi, aspirazioni private e scopi pubblici possano trovare una logica e armonica compenetrazione, tanto da giungere a costruire un «paradiso in terra», secolarizzato nella pura immanenza. Qui intervengono almeno altri due fattori a distinguere le utopie della prima modernità dalle utopie della seconda modernità. Innanzitutto, la costruzione di un nuovo modello lineare di temporalità che – a partire dalla fine del Cinquecento – secolarizza sia la concezione cristiana della storia sacra, sia le emergenze escatologiche, apocalittiche e messianiche tipiche dei nuovi movimenti religiosi diffusi in Europa con la Riforma. Inoltre, la costruzione di una nuova concezione di storia che, soprattutto a partire dallo storicismo ottocentesco, non si presenta più come una semplice cornice dell'accadere, ma come il contesto che costituisce la condizione di possibilità dell'accadere sociale e politico, a cui fornisce senso e significato, tanto da diventare «il tribunale del mondo».

La convergenza di questi diversi fattori determina il fatto che, a partire dalla seconda metà del Settecento, il concetto di utopia assuma un carattere politico generale che si riferisce a progetti di possibili ordini politici nella prospettiva della loro realizzabilità nel futuro, non della loro irrealizzabilità. L'utopia diventa espressione di una prassi politica con ambizioni

³⁰ *Ivi*, p. 142.

generali da realizzarsi nella storia e alla quale possono partecipare tutti coloro che guardano al futuro in vista di un'effettiva riorganizzazione della società. Il mancato incontro tra l'utopia di More e le utopie del Novecento non dipende dunque dalle ambiguità dell'opera moreana o dal carattere estrinseco delle prospettive interpretative con cui gli autori contemporanei si sono avvicinati all'*Utopia*, ma da un radicale mutamento della struttura categoriale dell'utopia. Ed è allora da sottolineare la lucidità della breve ma sincera ammissione di Mannheim, già citata, secondo cui «la nostra definizione dell'utopia non si è conformata al tipo di opere che così si chiamarono dall'*Utopia* di Thomas More». Con tutta evidenza, Mannheim non parlava solo di se stesso.

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI DICEMBRE 2017

ISSN 0394-4400

ISBN 978 88 222 6561 6