

## Tommaso Campanella e Gioacchino da Fiore. “Riaprire il conflitto” a partire dal pensiero utopico e apocalittico

di Corrado Claverini

1. Crisi e assenza di conflitto nell'epoca odierna; 2. Crisi e conflitto nell'apocalittica e nell'utopia: Gioacchino da Fiore e Tommaso Campanella; 3. Apocalittica e utopia oggi

### 1. Crisi e assenza di conflitto nell'epoca odierna

«Oggi sul pianeta terra regna un'ideologia del presente e dell'evidenza che paralizza lo sforzo di pensare il presente come storia, un'ideologia impegnata a rendere obsoleti gli insegnamenti del passato, ma anche il desiderio di immaginare il futuro. Da uno o due decenni, il presente è diventato egemonico»<sup>1</sup>. Così si esprime Marc Augé in una sua recente opera il cui titolo pone una questione quanto mai attuale: *Che fine ha fatto il futuro?* Oggi, infatti, la dimensione del futuro e dell'aspettativa viene progressivamente fagocitata da quella del presente e della rassegnazione. Essendo venuta meno la convinzione che la realtà possa essere diversa da com'è e sia trasformabile verso il meglio, dal futuro non ci si attende più nulla.

Non a caso, quella odierna è anche l'epoca che proclama trionfalmente la fine della storia, delle utopie, delle “grandi narrazioni” e di ogni “pensiero forte”. Anche per questo motivo – si dice – la nostra sarebbe l'epoca della “fine delle ideologie”. Tuttavia, poiché «l'ideologia si dispiega e si impone quanto più si nega e si rende impercettibile»<sup>2</sup>, è lecito sospettare che, proprio dichiarando «di essere non-ideologica, post-ideologica e anti-ideologica»<sup>3</sup>, la nostra sia «l'epoca più ideologica»<sup>4</sup> dell'intera storia umana.

Il movimento con cui si proclama la fine della storia è lo stesso. Dichiarare la fine della storia significa affermare che essa ha raggiunto il suo compimento. In questo modo si cerca di naturalizzare la storia e, dunque, rendere vana qualsiasi critica poiché la critica non può che essere storica. Il gesto critico per eccellenza è, infatti, quello di mostrare come le configurazioni del potere, della produzione e del pensiero non siano naturali, ma storicamente determinate. Per questo motivo, l'ideologia deve rimuovere la storicità presentandosi come eterna e naturale.

La rimozione dell'istanza utopica dallo scenario odierno va nella stessa direzione. Infatti, il pensiero utopico, nonostante i suoi aspetti ossessivamente prescrittivi che spingono alcuni a scorgere in esso una prefigurazione dei totalitarismi o delle società chiuse, resta una delle più alte forme di critica e trascendimento del presente. Rinunciare all'utopia significa rinunciare alla pensabilità di futuri alternativi.

Se oggi le utopie sono finite, in compenso sono in costante aumento quelli che Augé chiama non-luoghi. Il nome non deve trarre in inganno: i non-luoghi sono molto diversi dalle utopie. Un esempio tipico di non-luogo è il centro commerciale. Aperti ventiquattro ore su ventiquattro, sette giorni su sette, i centri commerciali sono completamente disancorati dal tempo. Che sia giorno o

notte non fa alcuna differenza: chiunque può abbandonarsi all'insonnia della merce in qualunque momento. I non-luoghi hanno, tra le loro caratteristiche, quella di essere astorici. Anche a livello visivo, le numerose superfici a specchio presenti nei non-luoghi non fanno che rispecchiare la dimensione del presente istantaneo e dell'attimo attuale. Niente a che vedere con la funzione di critica sociale e di trascendimento del presente propria delle utopie.

Oggi stiamo assistendo al passaggio dalle utopie ai non-luoghi così come si è passati dalla pensabilità di futuri alternativi alla naturalizzazione della storia. Dal punto di vista antropologico, si è verificato un cambiamento anche nella facoltà immaginativa dell'essere umano. L'immaginazione sociale e utopica è sostituita dall'immaginazione consumista per cui oggi «il passato non è più portatore di alcuna lezione e dall'avvenire non c'è più niente da aspettarsi. Tra queste due visioni estreme, c'è posto per un'ideologia del presente caratteristica di quella che per convenzione è definita società dei consumi»<sup>5</sup>.

In questo contesto, in cui il pensiero utopico e, in generale, ogni istanza critica viene neutralizzata dall'ideologia dominante, viene meno la possibilità di pensare il *conflitto*. Allo "spirito di scissione" che dovrebbe essere proprio di ogni vero filosofo che fa dell'"essere-contro" e del "dire-di-no" all'ideologia dominante la propria vocazione, si va sostituendo sempre più uno "spirito di conciliazione" che caratterizza gli pseudo-intellettuali del nostro tempo. L'assenza di conflitto caratterizza la nostra epoca – dal 1989 in poi – non perché essa sia effettivamente un'epoca di pace, ma perché è venuto meno ogni pensiero dialettico, storico e perciò conflittuale.

Quello tra realismo e postmodernismo è soltanto un conflitto apparente e a farne le spese è, ancora una volta, il pensiero dialettico. Realismo e postmodernismo sono due facce dell'unica ideologia dominante volta alla legittimazione della realtà esistente<sup>6</sup>. Non è un caso che, alla consapevolezza di vivere in un'epoca di *crisi* globale, non faccia seguito una proposta concreta e radicale. Sembra quasi che la questione fondamentale non sia più come uscire *dalla* crisi, ma come sia possibile sopravvivere *nella* crisi. Questo è dovuto al venir meno di ogni istanza realmente critica e conflittuale. D'altro canto, il rimedio alla crisi odierna non può venire da ciò che l'ha causata.

Per questo motivo, di fronte al trionfo dell'"ideologia del presente" di cui parla Augé, occorre «ritornare a un pensiero del tempo»<sup>7</sup> dal momento che «pensare il tempo rappresenta oggi una sfida e una necessità. Una sfida, perché ogni cosa ci suggerisce o vuole farci credere che viviamo in un sistema che si colloca definitivamente fuori della storia. Una necessità, perché il tema della fine della storia che nega la speranza ai tanti esclusi del sistema globale oggi esistente, è portatore di tutte le violenze»<sup>8</sup>.

È necessario ritornare a pensare storicamente perché una filosofia critica non può che essere una filosofia del tempo, cioè una filosofia che mostri come sia ideologico tutto ciò che vuole presentarsi come naturale quando in realtà è storico e sociale. Solo pensando storicamente sarà possibile superare la *crisi* odierna poiché, in questo modo, l'essere umano non accetterà più la realtà così com'è – conscio della storicità di essa – e potrà quindi pensare di nuovo la possibilità di un futuro utopicamente diverso e migliore.

"Essere-contro" oggi significa pensare storicamente ed utopicamente. Pensare l'utopia (dal greco *ou*, non, e *tópos*, luogo) in maniera seria significa porre l'accento sulla sua dimensione conflittuale

ovvero su quell'*ou* che – lungi dall'indicare l'irrealizzabilità dell'utopia – sottolinea il suo essere in *conflitto* con la realtà esistente. Inoltre, è bene precisare che storia ed utopia non sono due termini mutuamente escludentesi. Da un lato, infatti, non è difficile constatare come il pensiero utopico fiorisca nei periodi di grande crisi storica<sup>9</sup> e, dall'altro, come non sempre l'utopia sia contrapposta *tout court* al pensiero apocalittico e millenarista per il fatto che essa – a differenza di questi ultimi – sarebbe «mobile in un eterno presente»<sup>10</sup>.

Il fatto che l'utopia fiorisca nei periodi di profonda crisi è uno dei tratti che accomuna il pensiero apocalittico e quello utopico. Le idee di rinnovamento generale si generano spesso in contesti di crisi. Utopisti, visionari, millenaristi e riformatori religiosi agiscono il più delle volte in contesti storici e sociali simili e condividono una visione fortemente negativa del tempo in cui vivono. Un fulgido esempio di quanto andiamo sostenendo è costituito da Gioacchino da Fiore (Celico, ca. 1130 – Pietrafitta, 1202), «il teste esemplare della resistenza secolare dell'apocalittica a ogni opera di riduzione del futuro all'aldilà»<sup>11</sup>, e da Tommaso Campanella (Stilo, 1568 – Parigi, 1639), autore de *La Città del Sole*, una delle utopie più celebri del Rinascimento.

## 2. Crisi e conflitto nell'apocalittica e nell'utopia: Gioacchino da Fiore e Tommaso Campanella

Gioacchino e Campanella sono esempi paradigmatici del fatto che «la speranza come prospettiva di riscatto del presente affiora sempre nei periodi di grandi crisi storiche»<sup>12</sup>. I due filosofi calabresi si trovano a vivere in periodi di profonda crisi e – sotto l'incalzare dell'urgenza – si fanno portatori di un messaggio di rinnovamento generale. Entrambi hanno una visione fortemente negativa dell'epoca in cui vivono: Gioacchino parla delle sventure del suo tempo (*calamitates saeculi*), Campanella stigmatizza la sua epoca come «secolo oscurato»<sup>13</sup>. Tuttavia, per entrambi, è vicino il tempo in cui vi sarà un'età di pacificazione universale e di assenza di male in cui l'ideale cristiano sarà realizzato sulla terra prima della fine dei tempi. Gioacchino parla di un'età inaugurata dalla venuta (rivelazione) dello Spirito Santo che corrisponde all'ultimo dei tre *status* – del Padre, del Figlio e, appunto, dello Spirito – in cui è divisa la storia. Per Campanella, è imminente una «renovazione del secolo»<sup>14</sup> prima della fine del mondo, un secolo aureo che ricorda molto l'Età dello Spirito di Gioacchino<sup>15</sup>.

Secondo lo Stilese, sbagliano coloro che affermano «che solo in Cielo si realizzerà la pacificata comunità futura»<sup>16</sup> ovvero «in Paradiso, dopo il Giudizio finale»<sup>17</sup>. Infatti,

occorre che già si realizzi in terra un qualche preludio della città celeste. [...] E invero san Giovanni ed Ezechiele affermano che dopo quella pacificazione sorgeranno Gog e Magog e saranno sconfitti dai santi né questa battaglia avverrà certo in Cielo. Inoltre nel *Pater noster* preghiamo perché venga il regno di Dio, nel quale la volontà di lui sia fatta in terra come in Cielo.<sup>18</sup>

Insomma, Campanella non ha dubbi: «avrà luogo sulla terra questo felice Stato ecumenico [...] a guisa di preludio per quella Gerusalemme che si erigerà in Cielo»<sup>19</sup>. Insomma, prima della fine dei tempi, sarà instaurata una repubblica cristiana universale in cui tutti vivranno secondo la religione naturale. L'utopia campanelliana – *La Città del Sole* – va letta alla luce dell'escatologia appena delineata.

Secondo Gioacchino, allo stesso modo, il Regno dello Spirito (per usare le parole di Karl Löwith)

deve realizzarsi non al di là del tempo storico, alla fine del mondo, bensì in un'ultima epoca storica. Lo schema escatologico di Gioacchino non consiste dunque né in un millennio né nella semplice attesa della fine del mondo, ma in un duplice *éschaton* – una fase storica finale del divenire della salvezza, che precede l'*éschaton* trascendente di una nuova era, introdotta dalla seconda venuta di Cristo. Il regno dello Spirito è l'ultima rivelazione della volontà di Dio sulla terra e nel tempo.<sup>20</sup>

Insomma, a proposito di pensatori come Gioacchino e Campanella, si potrebbe affermare – usando le parole di Koselleck – che «il punto più basso della storia coincide con la svolta verso la redenzione»<sup>21</sup>. Il pensiero utopico e quello apocalittico, infatti, come abbiamo già rilevato, fioriscono nei periodi di profonda crisi. Per quanto riguarda l'apocalittica, è da sottolineare come essa consideri «gli eventi finali come predicibili, imminenti e riconducibili fundamentalmente al triplice schema crisi-giudizio-salvazione»<sup>22</sup>. Bernard McGinn insiste su questo punto e scrive:

Gli ultimi avvenimenti, propriamente gli *eschata*, vengono rivelati secondo lo schema crisi-giudizio-salvazione che è uno dei segni decisivi di identificazione dell'escatologia apocalittica. Tutte le apocalissi ebraiche che mostrano un interesse verso la storia, considerano il presente come un momento di crisi, un'età in cui il male aumenta e i giusti vengono perseguitati. Il momento critico è spesso associato agli eventi politici contemporanei (ad esempio l'ascesa di Antioco IV in Daniele, o la storia della Roma imperiale nella 'Visione dell'aquila' nel quarto libro di Esdra), ed è solitamente concepito come uno degli aspetti del confronto finale. La funzione consolatoria dell'escatologia apocalittica si evidenzia nella promessa divina dell'imminente giudizio dei malvagi e del trionfo dei giusti, cioè negli ultimi due atti del triplice dramma della fine. Giudizio e salvazione sono sempre opera di Dio – capitoli conclusivi di questa predeterminata struttura della storia, che danno all'insieme il carattere di un'immensa rappresentazione morale.<sup>23</sup>

L'esempio di Gioacchino non può che confermare il legame inscindibile che unisce l'apocalittica alla crisi. Lo stesso McGinn sottolinea l'importanza rivestita dal tema della crisi nel pensiero dell'abate calabrese:

La sempre più acuta crisi della sua epoca, che l'abate ravvisa nei segni del risorgere dell'islam, del conflitto tra papa e imperatore, e in special modo della corruzione nella chiesa, facevano presagire la più devastante delle tribolazioni: l'attacco del *maximus Antichristus* del secondo *status*, rappresentato dalla settima testa del drago. La crisi sarebbe stata difficile ma breve, superata poi dal giudizio divino sui malvagi e dalla ricompensa di Dio con la salvazione dei giusti nella chiesa spirituale del terzo *status*.<sup>24</sup>

Anche in Campanella il tema della crisi è fortemente legato a quello dell'utopia. La Calabria in cui visse lo Stilese, infatti, stava attraversando un periodo di profonda crisi. Sotto il dominio spagnolo, il Regno di Napoli – Calabria compresa – fu ridotto a terra di sfruttamento coloniale. La periferica terra natia di Campanella fu quella che risentì maggiormente del malgoverno spagnolo e fu lasciata in un particolare stato di povertà e di abbandono. Di fronte al degrado in cui versava la Calabria, Campanella progettò una rivolta antispannola per l'instaurazione di una repubblica calabrese. Il malcontento dei calabresi fu uno dei fattori che mossero Campanella ad organizzare la rivolta: «conobbi con ognun che parlavo, che tutti erano disposti a mutazione, e per strada ogni villano

sentiva lamentarsi: per questo io più andava credendo questo avere da essere»<sup>25</sup>. Tuttavia, il progetto di rivolta fu denunciato alle autorità spagnole, la repressione della ribellione mediante l'invio di truppe armate non si fece attendere e Campanella fu arrestato il 6 settembre 1599. Questo gesto costerà allo Stilese ben ventisette anni di carcere, ma proprio in questo lungo periodo di reclusione comporrà *La Città del Sole* (1601-1602). Quest'ultima – come ha rilevato Norberto Bobbio<sup>26</sup> – non è altro che l'idealizzazione del fallito progetto di instaurazione della repubblica calabrese. Questo è facilmente verificabile non appena si confrontano gli atti del processo che seguì il fallimento della rivolta e *La Città del Sole*. Infatti, la repubblica calabrese che Campanella voleva instaurare con la sua rivolta antispannola e la repubblica solare delineata nel suo famoso scritto utopico sono simili al punto che – per usare ancora le parole di Bobbio –

ogni qualvolta ci si sofferma su questi rapporti per tanto tempo insospettati e insospettabili, non si può non provare un senso di stupore nel veder apparire tra le pagine massicce, grossolane, monotone, sgrammaticate degli atti di un processo, uscite dalla bocca di frati ignoranti ed ignari, quelle stesse idee, che diffuse poi nel mondo della cultura ad opera della *Città del Sole* furono per tanto tempo giudicate come dotte fantasie, frutto di una troppo fervida immaginazione.<sup>27</sup>

Come emerge dagli atti del processo, i quattro caratteri principali della repubblica calabrese che Campanella avrebbe voluto instaurare sono la vita in comune e il controllo degli accoppiamenti, ma anche la riforma del modo di vestire e della religione. Questi caratteri ritorneranno identici nella repubblica solare. Oltre ai quattro punti menzionati, occorre ricordare come la Città del Sole sorga su un colle. Tale colle non può non richiamare alla memoria il Monte Consolino sul quale si trova il Castello di Stilo e che spesso viene menzionato dai congiurati nelle deposizioni rilasciate durante il processo. *La Città del Sole* è, dunque, l'idealizzazione del fallito progetto di instaurazione della repubblica calabrese. V'è di più: la repubblica calabrese, come ammette lo stesso Campanella, mirava a configurarsi come una preparazione all'universale repubblica cristiana, «un esempio preliminare della grande repubblica universale che si deve preparare»<sup>28</sup> e che sarà instaurata nel secolo aureo. Anche per questo motivo, se si legge *La Città del Sole* alla luce dell'escatologia campanelliana, non si può non constatare come essa sia un esempio paradigmatico di come l'utopia non sia sempre contrapposta *tout court* al pensiero apocalittico e millenarista. Lungi dall'essere «immobile in un eterno presente»<sup>29</sup>, *La Città del Sole* è una vera e propria utopia del tempo, cioè la descrizione di «un evento che, lungi dal non accadere in nessun luogo, trova giustificazione nelle profezie divine ed astrali e si colloca in un futuro giudicato imminente»<sup>30</sup>. Campanella – sulla base delle scienze profetiche e astrologiche – pone in un futuro imminente la realizzazione de *La Città del Sole*, l'instaurazione di un secolo aureo di pacificazione universale. Tuttavia, il fatto che la profezia e l'astrologia indichino la *necessaria* destinazione della storia, non significa che tutto sia già scritto e che l'essere umano non sia *libero*. In Campanella, la componente profetico-astrologica convive con l'esistenza della libertà. La profezia e l'astrologia indicano, sì, la necessaria destinazione, il compimento certo delle promesse, ma non per questo l'essere umano deve rimanere passivamente in attesa della «renovazione del secolo»<sup>31</sup>. L'attesa del secolo aureo non deve deresponsabilizzare l'essere umano. Anzi, è proprio la necessità di un destino e il suo

compimento imminente a dover animare le coscienze e mobilitare le energie individuali. Per impiegare le parole di Martin Buber, quella di Campanella non è una escatologia

per la quale il processo di redenzione è fissato sin dai primordi in tutti i dettagli, fasi e svolgimento, e ai fini della sua attuazione gli uomini sono usati solo come strumenti, benché possa essere in anticipo "schiuso", svelato loro il corso immutabile e indicata la loro funzione.<sup>32</sup>

Al contrario, essa è una escatologia «che ad ogni istante e in misura non determinabile rimette la preparazione della redenzione al potere di decisione di ciascun individuo a cui si rivolge»<sup>33</sup> perché la storia non è già scritta, ma è fatta di accelerazioni e rallentamenti, come testimonia un famoso passo de *La Città del Sole*:

Oh, se sapessi che cosa dicono [...] di questo secolo nostro, c'ha più istoria in cento anni che non ebbe il mondo in quattro mila; e più libri si fecero in questi cento che in cinque mila; e dell'invenzioni stupende della calamita e stampe ed archibugi, gran segni dell'union del mondo.<sup>34</sup>

Dunque, la profezia indica la necessaria destinazione della storia, il cui corso può essere accelerato grazie al contributo attivo dell'essere umano. Anche per questo motivo, Campanella organizzò la rivolta antispagnola per l'instaurazione di una repubblica calabrese, con la quale – come abbiamo già ricordato – lo Stilese avrebbe voluto «offrire quasi un esempio preliminare della grande repubblica universale che si deve preparare»<sup>35</sup> e che sarà instaurata nel secolo aureo. Per questo motivo, *La Città del Sole* – oltre che un'utopia del tempo – è un'utopia militante. La militanza è data dal fatto che l'utopia è, da Campanella, non solo scritta e pensata, ma anche vissuta ed agita. Infatti, come abbiamo visto, l'autore de *La Città del Sole* si è battuto in prima linea per la realizzazione della sua utopia non solo organizzando la rivolta antispagnola, ma anche sopportando le conseguenze del suo fallimento: la tortura e ventisette anni di carcere. Dunque, non essendo una mera utopia d'evasione, *La Città del Sole* smentisce chi, come Jean Servier, afferma che le utopie sarebbero «un tentativo di sopprimere attraverso l'immaginazione, attraverso il sogno, una situazione conflittuale, più che d'infrangere le strutture dell'ordine esistente»<sup>36</sup>. Se Servier avesse ragione, allora utopia e ideologia non si distinguerebbero più dal momento che sarebbero entrambe volte a consolidare e legittimare l'ordine esistente. Tuttavia, l'esempio campanelliano è una prova del fatto che non è possibile generalizzare, ma è necessario distinguere utopie astratte e d'evasione da utopie concrete e militanti. Queste ultime confermano l'analisi condotta da Karl Mannheim nel saggio *Ideologia e utopia*. Secondo Mannheim, infatti, la mentalità utopica – a differenza di quella ideologica che concorre «al consolidamento dell'ordine di cose esistenti»<sup>37</sup> – consiste nell'essere «in contraddizione con la realtà presente»<sup>38</sup> per cui la scomparsa dell'utopia creerebbe «una condizione statica in cui l'uomo non è più che una cosa»<sup>39</sup>. In altre parole, bisogna distinguere «l'elemento utopico, teso a spezzare i legami dell'ordine esistente, e quello puramente ideologico, inteso soltanto a occultare e mistificare la realtà»<sup>40</sup>. L'utopia campanelliana è un esempio paradigmatico di quanto afferma Mannheim dal momento che mirava a trasformare radicalmente la realtà sociale. «Prima si svelle e monda, poi s'edifica e pianta»<sup>41</sup>

afferma Campanella nella parte finale de *La Città del Sole*. Il progetto dello Stilese non consiste, dunque, in qualche riforma, ma in un cambiamento radicale e tale trasformazione – come abbiamo rilevato – è garantita dalla profezia che, però, non potrà realizzarsi senza il contributo attivo dell'uomo. Senza essere asservito ideologicamente alle logiche del potere, Campanella aveva un simbolo personale che appone, ad esempio, sul frontespizio dell'edizione parigina dell'*Atheismus triumphatus* (1636): una campana in cui è scritto “non tacebo” ovvero “non tacerò” o meglio, come suggerisce giustamente Firpo<sup>42</sup>, «non riusciranno a farmi tacere». La campana alludeva proprio alla necessità di svegliarsi dal sonno teoretico e pratico di chi – nell'ignoranza e nell'ignavia – ha ormai rinunciato ad ogni cambiamento. Grande esempio di coraggio filosofico, Campanella fu tra i pochi che difesero apertamente Galileo Galilei scrivendo l'*Apologia pro Galileo*. Lo Stilese sentiva di avere una missione di rinnovamento totale alla quale si dedicò per tutta la vita.

La medesima istanza protestataria e trasformativa troviamo in Gioacchino. Eletto abate del monastero di Corazzo nel 1177, Gioacchino abbandonò l'Ordine cistercense nel 1186 e si ritirò – per vivere in un ambiente più idoneo alla meditazione e alla prosecuzione dei suoi studi – prima a Pietralata e poi in un territorio dell'altopiano della Sila, corrispondente all'attuale comune di San Giovanni in Fiore, dove fondò l'Ordine fiorentino (riconosciuto nel 1196 da papa Celestino III). Come interpretare la rinuncia alla dignità abbaziale del monastero cistercense di Corazzo e il “ritiro” dal mondo da parte di Gioacchino? A tal proposito, scrive Andrea Tagliapietra:

La “fuga” del monaco dal mondo sociale va letta, in realtà, come una protesta contro le imperfezioni e i tradimenti della Chiesa, compromessa nei rapporti di forza e di dominio della società. La fuga dell'abate cistercense, le metamorfosi del monaco in eremita e dello studioso della Scrittura in profeta, dischiudono un esempio carismatico per tutto il polo protestatario del cristianesimo medioevale. Adesso non si tratterà più di respingere il mondo come male per abbandonarlo, bisognerà respingere il mondo per trasformarlo: inizia, su questo spartiacque, quell'“era teologica della rivoluzione” che ebbe nella gioachimita Teologia dello Spirito forse la sua più estrema ed ardita formulazione.<sup>43</sup>

Gioacchino non respinge il mondo *tout court*, ma il mondo a lui contemporaneo, la decadenza della società del XII secolo, la grande crisi che – come abbiamo già rilevato – prefigura l'Età dello Spirito e che è caratterizzata dalle contese tra Papato e Impero e le lotte tra Impero e Comuni, dal fallimento delle crociate e la presa di Gerusalemme da parte di Saladino (1187), dalla diffusione dell'eresia e la mondanizzazione della Chiesa. In Gioacchino, il rifiuto di *questo* mondo in vista della sua trasformazione si manifesta anche nel fatto che, una volta penetrati i misteri delle Scritture, è necessario rompere l'isolamento e, tramite la predicazione, preparare i fedeli all'avvento dell'Età dello Spirito. «Non devo tacere» – afferma con forza Gioacchino nell'ultimo dei cinque libri della *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*:

Quand'anche alcuni non vogliano ascoltare, non perciò io devo tacere e non dire ciò che ho appreso che deve essere proclamato. Anzi, quanto più taluni sono sordi, tanto più io mi sento spinto a gridare ad alta voce, affinché alla fine siano essi ad arrossire, non io. Parlo, dunque, o fedeli, e parlo con piena consapevolezza. [...] Non v'è motivo per cui d'ora innanzi voi dobbiate aspettare: chi può, cerchi rifugio nell'arca prima che l'acqua divoratrice del grande diluvio sgorgi dall'abisso e, apertesi le cateratte del cielo, si produca un'improvvisa

inondazione. [...] Questo è infatti il tempo della Chiesa, durante il quale deve cominciare la pienezza dei tempi. [...] Una volta compiutisi questi misteri, [...] verrà il tempo della pace su tutta la terra.<sup>44</sup>

Sia Gioacchino che Campanella non rimangono in silenzio: criticano fortemente l'epoca in cui vivono e si fanno portatori di un messaggio di rinnovamento generale. Essi, da questo punto di vista, sono dei veri e propri profeti (sebbene Gioacchino abbia sempre rifiutato questa etichetta). I due filosofi calabresi sono profeti non nel senso banale di coloro che, ispirati da Dio, annunciano ciò che accadrà in futuro. Gioacchino e Campanella sono profeti nel senso di coloro che "parlano contro" e che fanno dell'"essere-contro" il loro modo di vita autentico. Andrea Tagliapietra chiarisce bene il significato profondo della figura del profeta:

La tradizione biblica ci descrive anche un altro esempio di vite orientate all'esser contro [...]. Si tratta di quelle figure eroiche e grandiose che in ebraico si chiamano *nebiim*, ovvero i "profeti". [...] Solo la civiltà ebraica ha i "profeti", ossia degli uomini che "parlano contro", che esortano, che denunciano, che accusano le forme del potere stesso. [...] La figura del profeta scuote il popolo dal torpore dell'inautentico, dalle cattive abitudini, dalla falsità e dalle menzogne. La sua azione è un "portar fuori", un "esodo" dalla permanenza nella non verità e, insieme, un "mutare direzione", un "convertire" rispetto alla deriva, al procedere per inerzia dell'errore. Nel tipo del "profeta" la civiltà occidentale sperimenta per la prima volta il modello di un'esistenza orientata sul "potere" esclusivo della parola. Un potere inteso come *contro potere* rispetto all'economia e all'organizzazione materiale dello *status quo* della forza, una parola che, fondandosi solo su se stessa, dà voce agli umili, ai poveri e ai servi contro le consuetudini e il sapere dei padroni. Il "contro" è, come suggerisce l'immagine del deserto, il luogo utopico dei profeti, il 'vuoto' radicale rispetto al "pieno" della città verso cui il messaggio del *nabi'* invece è rivolto. Quella del profeta [...] è un'autentica protesta ontologica che si condensa nell'esercizio ostinato della potenza del no, del negativo, della negazione. Negare, del resto, richiede un grande dispendio di energia rispetto a tutte quelle prestazioni dell'essere vivente che assecondano e si adattano alla realtà in qualche modo riflettendola e corrispondendole. La negazione, nel suo significato più generale, è una sospensione del mondo, un contrapporsi ad esso.<sup>45</sup>

In Gioacchino e Campanella troviamo tutti questi elementi: il contrapporsi ad un mondo ormai fatiscente, il risvegliare le coscienze intorpidite dall'ignoranza e dall'ignavia, il dare voce agli umili, alimentando in loro la speranza di un futuro imminente in cui la libertà sarà pienamente dispiegata. Anche per questo motivo, la vastissima posterità spirituale gioachimita – di cui fa parte lo stesso Campanella – terrà sempre a mente uno dei passi più famosi della *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* dell'abate calabrese: «tre sono dunque gli stati del mondo [...]. Il primo è trascorso nella schiavitù, il secondo è caratterizzato da una servitù filiale, il terzo si svolgerà all'insegna della libertà<sup>46</sup>».

### 3. Apocalittica e utopia oggi

Gli esempi di Gioacchino e Campanella hanno chiarito la funzione critica dell'apocalittica e dell'utopia che, fiorendo nei periodi di profonda crisi e alimentando la speranza di un futuro diverso e migliore, restano le più alte forme di trascendimento del presente. Oggi, tuttavia, l'ideologia dominante ha reso l'apocalittica e l'utopia innocue. Come rileva Diego Fusaro, l'odierno successo del genere apocalittico nel cinema è funzionale all'«addomesticamento del pensiero della

fine tramite la sua fruizione innocua (“apocalisse con spettatore”, si potrebbe dire parafrasando Blumenberg), in forza della quale si assiste alla fine di tutte le cose e, al tempo stesso, si è sempre comodamente seduti sulla poltrona del mondo mercatistico contrabbandato come senza inizio né fine (tutto può finire, ma non il mercato!)<sup>47</sup>. Sempre Fusaro rileva come si è passati dal pensare la «salvezza collettiva nonostante la fine individuale» al pensare la «salvezza individuale nonostante la catastrofe collettiva»<sup>48</sup>. In sintesi, «la rinuncia alle utopie sociali di trasformazione si reincarna così nell’individualismo cinico del “si salvi chi può” (*mors tua, vita mea*), che si accontenta di volgere il più possibile lo stato di cose a proprio favore»<sup>49</sup>. In altre parole, in quella che è stata anche chiamata l’«epoca delle passioni tristi»<sup>50</sup>, si è passati dalla ragion pratica alla ragion cinica. Rassegnazione, disincanto e cinismo sono le passioni dominanti dell’odierno scenario postmoderno e sono funzionali a quel processo di naturalizzazione della storia di cui abbiamo parlato all’inizio. Queste passioni, infatti, incatenano l’essere umano alla dimensione del presente – reso intrascendibile – e lo privano della speranza in un futuro diverso e migliore. In questo contesto, è venuta meno ogni istanza realmente critica e conflittuale ed è sparito quello “spirito di scissione” che ha caratterizzato la filosofia da Socrate a Gramsci. Come abbiamo già sottolineato, a dominare la scena filosofica nell’epoca più ideologica della storia umana vi sono conflitti apparenti come quello tra realismo e postmodernismo. Infatti, le due posizioni sono solo apparentemente contrapposte dal momento che sono perfettamente funzionali all’ideologia dell’intrasformabilità del mondo. Realisti e postmodernisti aderiscono entrambi con “spirito di conciliazione” alle logiche dell’esistente. In questo scenario, come abbiamo già rilevato, le utopie sociali vengono demonizzate come l’anticamera dei peggiori totalitarismi e gli unici non-luoghi che sopravvivono e, anzi, proliferano sono quelli saturi della forma merce capitalistica come i centri commerciali. Liquidare in questo modo l’utopia – che è da sempre la più grande forma di critica e di trascendimento del presente – ha come scopo quello di privare l’essere umano della speranza in un futuro diverso e migliore, ma anche quello di alimentare in lui le “passioni tristi” del cinismo e del disincanto. Senza “passioni utopiche”, l’essere umano non può che adattarsi al mondo in nome di un realismo privo di qualsiasi afflato normativo.

Come abbiamo già ampiamente sottolineato, l’ideologia dominante rende innocuo ogni pensiero storico-dialettico e ogni speranza in un futuro alternativo tramite vari dispositivi come il teorema della fine della storia o la demonizzazione del pensiero utopico. La critica a questo sistema è largamente ammessa, a patto che si dichiari contemporaneamente l’intrasformabilità di una realtà che è, sì, imperfetta, ma la migliore possibile. In questo modo – complici i *mass media* e gli intellettuali di regime – si finisce per credere alla “grande narrazione” per cui il nostro tempo, in seguito alla caduta del muro di Berlino (1989), sarebbe un tempo caratterizzato dalla riappacificazione e dall’assenza di conflitto. Molto spesso si sente sostenere la tesi secondo cui quella odierna sarebbe l’epoca più pacifica dell’intera storia umana oppure che ci troviamo a vivere in un mondo sempre più pacificato e ordinato. La verità è che l’ideologia dominante ha occultato a tal punto i reali conflitti e le contraddizioni sistemiche dell’epoca odierna che siamo diventati totalmente inconsapevoli del tempo in cui viviamo<sup>51</sup>. Largo spazio è concesso a conflitti apparenti (come quello già citato tra realismo e postmodernismo in filosofia, ma anche quello tra destra e sinistra in politica) in modo tale che le contraddizioni reali siano occultate.

In questo contesto occorre "riaprire il conflitto" con la massima urgenza, "negare" la realtà esistente in nome di un'ulteriorità nobilitante, riscoprendo il pensiero utopico e apocalittico la cui vocazione genuina è innanzitutto quella di "dire-di-no" ed "essere-contro" la realtà così com'è. La crisi odierna richiede un "pensiero in rivolta", un "pensiero dissidente"<sup>52</sup>, un pensiero realmente critico che – risvegliando il senso della possibilità e quello della storicità oggi latenti – non si limiti a criticare l'esistente, ma si adoperi attivamente per trasformarlo.

## Note

<sup>1</sup> M. Augé, *Où est passé l'avenir?*, 2008; tr. it. *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, a cura di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 2009, p. 88.

<sup>2</sup> D. Fusaro, *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milano 2012, p. 412.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> M. Augé, *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, cit., p. 11.

<sup>6</sup> Su questo cfr. D. Fusaro, *Il realismo, fase suprema del postmodernismo? Note su "new realism", postmodernità e idealismo*, in "Koiné", 2012, pp. 57-73.

<sup>7</sup> M. Augé, *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, cit., p. 110.

<sup>8</sup> Ivi, p. 45.

<sup>9</sup> Sul rapporto tra il concetto di utopia e quello di crisi cfr. A. Da Ros, *Utopia e crisi. Un binomio da rivivere*, Vincenzo Grasso Editore, Padova 2013.

<sup>10</sup> J. Servier, *Histoire de l'utopie*, 1967; tr. it. *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, Edizioni Mediterranee, Roma 2002, p. 232.

<sup>11</sup> H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, 1977; tr. it. *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore. Ermeneutica e teologia della storia secondo il "Trattato sui quattro Vangeli"*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 242.

<sup>12</sup> A. Crocco, *Genesi e significato dell'"Età dello Spirito" nell'escatologia di Gioacchino da Fiore*, in AA.VV., *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*. Atti del I Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore – 19-23 settembre 1979), Centro di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore 1980, p. 209.

<sup>13</sup> Cfr., ad esempio, T. Campanella, *L'ateismo trionfato (1606-1607)*, a cura di G. Ernst, Edizioni della Normale, Pisa 2004, pp. 3-4: "oscurato è il secolo, non sa dove è il cielo; le stelle si son coperte di nebbie, le lucerne estinte, il sole in tenebra, la luna in sangue".

<sup>14</sup> T. Campanella, *La Città del Sole (1601-1602)*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1941, p. 100.

<sup>15</sup> Su Campanella e Gioacchino da Fiore cfr. F. D'Elia, *La "terza età" gioachimita e la "Città del Sole" di Tommaso Campanella*, in AA.VV., *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel Gioachimismo medievale*. Atti del II Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore-Luzzi-Celico – 6-9 settembre 1984), a cura di A. Crocco, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore 1986, pp. 417-433; G. Ernst, *Il ruolo profetico di Gioacchino da Fiore nel pensiero di Tommaso Campanella*, in AA.VV., *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo attraverso la storia*, a cura di F. Troncarelli, Mario Adda Editore, Bari 2006, pp. 156-158; H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 1979-1981; tr. it. *La postérité spirituale di Gioacchino da Fiore*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1981-1983, vol. I, pp. 259-264.

<sup>16</sup> T. Campanella, *Prima delineatio defensionum fratris Thomae Campanellae (1600)*; tr. it. *Primo schema delle difese di fra Tommaso Campanella*, in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Salerno, Roma 1998, p. 137.

<sup>17</sup> T. Campanella, *Secunda delineatio defensionum fratris Thomae Campanellae (1600)*; tr. it. *Secondo schema delle difese di fra Tommaso Campanella*, in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., p. 179.

<sup>18</sup> T. Campanella, *Primo schema delle difese di fra Tommaso Campanella*, cit., p. 137.

<sup>19</sup> Id., *Secondo schema delle difese di fra Tommaso Campanella*, cit., p. 183.

- <sup>20</sup> K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, 1949; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 176.
- <sup>21</sup> R. Koselleck, *Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von "Krise"*, in Id., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, pp. 203-217; tr. it. *Crisi*, in R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 104.
- <sup>22</sup> B. McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, 1985; tr. it. *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Marietti, Genova 1990, p. 67.
- <sup>23</sup> Ivi, p. 68.
- <sup>24</sup> Ivi, p. 209.
- <sup>25</sup> T. Campanella, *Dichiarazione di Castelvetere* (1599), in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., p. 108.
- <sup>26</sup> Cfr. N. Bobbio, *Introduzione*, in T. Campanella, *La Città del Sole*, cit., pp. 9-51.
- <sup>27</sup> N. Bobbio, *Introduzione*, in T. Campanella, *La Città del Sole*, cit., p. 31.
- <sup>28</sup> T. Campanella, *Primo schema delle difese di fra Tommaso Campanella*, cit., p. 143.
- <sup>29</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, cit., p. 232.
- <sup>30</sup> V. Frajese, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Carocci, Roma 2002, p. 137.
- <sup>31</sup> T. Campanella, *La Città del Sole*, cit., p. 100.
- <sup>32</sup> M. Buber, *Netivot be-utopia*, 1947; tr. it. *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, a cura di D. Di Cesare, Marietti, Genova-Milano 2009, p. 51.
- <sup>33</sup> Ibidem.
- <sup>34</sup> T. Campanella, *La Città del Sole*, cit., p. 109.
- <sup>35</sup> Id., *Primo schema delle difese di fra Tommaso Campanella*, cit., p. 143.
- <sup>36</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, cit., p. 227.
- <sup>37</sup> K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929; tr. it. *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1957, p. 211.
- <sup>38</sup> Ibidem.
- <sup>39</sup> Ivi, p. 278.
- <sup>40</sup> Ivi, p. 224.
- <sup>41</sup> T. Campanella, *La Città del Sole*, cit., p. 109.
- <sup>42</sup> L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, cit., p. 18.
- <sup>43</sup> A. Tagliapietra, *Gioacchino da Fiore e la filosofia*, Il Prato, Saonara 2013, pp. 165-166.
- <sup>44</sup> Gioacchino da Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (1184-1200), Venetiis 1519, V, f. 135 a-b. La traduzione del passo è contenuta in F. D'Elia, *Gioacchino da Fiore. Un maestro della civiltà europea. Antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*. Seconda edizione riveduta e ampliata, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999<sup>2</sup>, pp. 31-32.
- <sup>45</sup> A. Tagliapietra, *Dire la verità. L'insistenza della critica*, in "Giornale Critico di Storia delle Idee" 8, 2012, p. 10.
- <sup>46</sup> Gioacchino da Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, cit., V, f. 112 b-c. La traduzione del passo è contenuta in F. D'Elia, *Gioacchino da Fiore. Un maestro della civiltà europea. Antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, cit., p. 50.
- <sup>47</sup> D. Fusaro, *Senza inizio né fine. Monoteismo del mercato e metafisica dell'illimitatezza*, in "Giornale Critico di Storia delle Idee" 7, 2012, p. 114.
- <sup>48</sup> Ibidem.
- <sup>49</sup> Ivi, p. 115.
- <sup>50</sup> Cfr. M. Benasayag – G. Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, 2003; tr. it. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013<sup>9</sup>.
- <sup>51</sup> Cfr. S. Caputo – L. Vitelli, *Il potere. Il mondo moderno e le sue contraddizioni*, Historica Edizioni, Cesena 2013, p. 9: "siamo in guerra ma non ce ne siamo accorti, tanto che, finalmente, non sapremo di essere dei vinti, non ci renderemo conto di adulare il nemico [...]. Venereremo la Modernità più di quanto non lo stiamo già facendo".
- <sup>52</sup> Sulla pratica della dissidenza cfr. D. Fusaro – L. Vitelli – S. Caputo, *Pensiero in rivolta. Dissidenza e spirito di scissione*, Barney Edizioni, Siena 2014. A tal proposito si segnala il quotidiano online *L'Intellettuale Dissidente* (ideato dai giovani Sebastiano Caputo e Lorenzo Vitelli) che fa della dissidenza la pratica fondamentale da cui è necessario ripartire oggi

*Corrado Claverini, "Riaprire il conflitto" a partire dal pensiero utopico e apocalittico – GCSI 11/2014*

(cfr. <http://www.lintellettualeedissidente.it/chi-siamo/>). Su *L'Intellettuale Dissidente* cfr. anche l'articolo di M. Veneziani, *Giovani, trasversali, ribelli. Evviva i nuovi pensatori*, "il Giornale", 14 luglio 2014 (<http://www.ilgiornale.it/news/cultura/giovani-trasversali-ribelli-evviva-i-nuovi-pensatori-1037328.html>).