

Malati e malattie in quattro utopie del diciassettesimo secolo : Christianopolis (1619) di Johann Valentin Andreae, La Città del Sole (1623) di Tommaso Campanella, New Atlantis (1627) di Francis Bacon, La terre australe connue (1676) di Gabriel de Foigny

Autor(en): Giudicetti, Gian Paolo

Objektyp: Article

Zeitschrift: Quaderni grigionitaliani

Band (Jahr): 73 (2004)

Heft 1

PDF erstellt am: 25.04.2024

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-55709>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Malati e malattie in quattro utopie del diciassettesimo secolo:

Christianopolis (1619) di Johann Valentin Andreae,

La Città del Sole (1623) di Tommaso Campanella,

New Atlantis (1627) di Francis Bacon,

La terre australe connue (1676) di Gabriel de Foigny

L'utopia, genere tra letterario e politico, progetto ideale o riflesso a contrario della società contemporanea, e la malattia: due termini contrastanti, quasi inconciliabili. Possono malato e malattia essere integrati nello stato utopico o ne sono esclusi, come nell'antiutopia dello stato nazista? Questo studio analizza il tema della malattia e dei malati in quattro utopie del XVII secolo, le celebri Christianopolis (1619) di Johann Valentin Andreae, La Città del Sole (1623) di Tommaso Campanella e New Atlantis (1627) di Francis Bacon, nonché in uno degli esemplari estremi del genere, La terre australe connue (1676) di Gabriel de Foigny, nella quale gli uomini raggiungono una perfezione, anche biologica, che impedisce loro la vita.

I risultati dell'analisi (malattia come campo per applicare la scienza, frutto di peccati secondo un'ottica cristiana o eccezione quasi inconcepibile) sono in seguito comparati alla condizione della medicina e a come fossero considerati i malati nel mondo reale del XVII secolo, al di fuori dell'utopia.

Introduzione

Utopia e malattia, due termini che a una prima occhiata sembrerebbero non poter convivere, tale è l'opposizione tra la sofferenza, da sempre legata implicitamente alla condizione di malato, e la serenità che dovrebbe contrassegnare il mondo utopico, per antonimia volto alla perfezione.

Questo lavoro si propone di comprendere quali possono essere i rapporti tra i due concetti, analizzando quattro testi utopici del Seicento: *Christianopolis* (1619) di Johann Valentin Andreae, *La Città del Sole* (1623) di Tommaso Campanella, *New Atlantis* (1627) di Francis Bacon e *La terre australe connue* (1676) di Gabriel de Foigny. Se i primi tre testi sono tra loro molto contigui dal punto di vista temporale e storico, essendo stati scritti a pochi anni di distanza, praticamente nella medesima Europa, l'opera di de Foigny è interessante, perché spinge al limite estremo il concetto di utopia, descrivendo una popola-

zione che sembra addirittura appartenere a una specie diversa da quella umana e inaugurando il genere del pessimismo utopico.

Dopo l'analisi dei quattro testi (a ognuno di essi è dedicato un capitolo) segue una parte che ha lo scopo di mettere a fuoco il contesto storico in cui i quattro utopisti hanno scritto le loro opere, in altre parole di capire quali fossero le condizioni della medicina del periodo, quanto la malattia fosse presente e di che tipo fosse l'atteggiamento preponderante nei confronti della malattia e dei malati, risalendo in particolare alla visione cristiana della malattia.

Christianopolis (1619): La pietà cristiana

La *Christianopolis* di Andreae è dominata dal credo religioso. La struttura stessa dell'opera è modellata secondo i dettami dell'allegoria mistica, il viaggio della «nave della Fantasia» è un viaggio dell'uomo alla scoperta della propria anima e delle regole della fede, sulle orme del Dante della *Divina Commedia*, di cui la compartizione in cento capitoli è un richiamo abbastanza palese.

Nella città l'essere cristiano e le preghiere sono un obbligo quasi inderogabile¹, e anche la conoscenza deve essere in primo luogo ricondotta ai testi basilari della cristianità:

[...] mi sembra in realtà che i cittadini non approfittino troppo [delle possibilità della biblioteca: opere in tutte le lingue di ogni autore], ma che si accontentino di pochi libri, sebbene ricchi di forza e contenuto. Invece godono le Scritture Sacre, che essi tengono in massima considerazione e riconoscono come solo dono concesso agli uomini da Dio e ricco di misteri incolmabili. Tutto il resto lo ritengono sciocchezza.²

Ma qui (la stamperia) è veramente innocua. Perché, al di fuori delle scritture e dei libri sacri, che formano la gioventù e che dovrebbero aiutare i cittadini nelle loro preghiere, pochi altri libri vengono stampati.³

Secondo alcuni studiosi il protestantesimo di Andreae è l'unico tratto distintivo di questa utopia, che, secondo loro, sarebbe semplicemente una versione della Città del Sole di Campanella in chiave protestante-pietistica.⁴

¹ «Nemini hic, nisi maxima excusatione, abesse licet» (Johann Valentin ANDREAE, *Christianopolis 1619*, Calwer, Stuttgart 1972, p. 58: «Nessuno può mancare senza una giustificazione massima»).

² *Ibidem*, p. 104: «Nulla terrarum lingua est, quae non aliquid sui huc contulerit, nullum ingenium non fuit hic tributarium: usus tamen eius non maximi facere cives mihi visi sunt, et paucioribus libris, sed nervosis acquiescere. Sacrarum autem literarum, sive divini voluminis summa apud eos autoritas est, et precium, quod unum divino munere hominibus concessum, et inexhausti mysterii agnoscunt; reliqua fere omnia pro nugamentis habent».

³ *Ibidem*, p. 110: «[...] hic certe innoxia est: Nam praeter sacros codices, et qui iuventutem erudiant, civiumque devotionem iuvent, libellos rari alii imprimuntur».

⁴ È in primo luogo Wolfgang BIESTERFELD (*Die literarische Utopie*, JB Metzler, Stuttgart 1982² (1974), p. 45) a osservare come «hat sich in der Forschung die Ansicht gehalten, die Utopie des schwäbischen Theologen (1586-1654) sei nur eine Transformation der 'Civitas Solis' ins Protestantisch-Pietistische». Andreae ha in effetti conosciuto il manoscritto dell'opera di Campanella (nonostante questa sia stata pubblicata in seguito).

Certo è, che come ogni altra condizione umana, a Christianopolis la malattia è vissuta e vista con vero spirito cristiano. Nell'atteggiamento verso la malattia della comunità descritta da Andreae vi sono tutti gli elementi tipici del rapporto tra cristiano e malattia e malati: il fatalismo (l'accettazione della volontà di Dio), l'occasione per fare del bene, la pietà verso chi soffre, un certo legame tra malattia e peccato (che troviamo anche in Campanella), la cura e la scienza medica come opera nel nome di Dio.

Numerosi sono i passaggi da cui traspare il fatalismo, la rassegnazione di fronte alle prove inferteci da Dio (sul modello del biblico Giobbe): parlando delle limitate forze della medicina il narratore dice:

Noi uomini siamo esseri così sfortunati [...] che non una particina del nostro corpo è abbastanza sicura dai numerosi pericoli!⁵

e poi ancora:

È così più giusto [...] porre da parte le piume della vanità e andare da quel medico per il quale è facile non solo guarire i malati e ristabilire i perduti, ma persino risuscitare i morti e ricongiungere i resti della polvere più sottile.⁶

Ci si pone completamente nelle mani di Dio anche di fronte alle malattie più terribili come la peste:

Quando imperversa la peste, è magnifico dire che essi non scappano in nessun modo, ma si affidano alla mano di Dio. Perché chi crede che di fronte a Dio la propria volontà è limitata non penserà mai di ritirarsi o di fuggire.⁷

Si accetta quindi con rassegnazione cristiana la malattia e anche la morte, ma questo non toglie che la malattia sia anche una possibilità per fare del bene, per compiere opere in nome della fede:

Vogliamo però tenere in onore la medicina, non perché essa ci regali una vita insolitamente lunga o perché si opponga alla morte, ma perché il Creatore ha voluto che noi concepiamo atti di bene attraverso le creature e l'uso delle creature.⁸

Anche la cura degli anziani, degli stranieri e dei poveri⁹, rientra nel novero delle opere di bene da compiere, nelle possibilità che permettono di provare quella pietà che è uno dei capisaldi della fede cristiana.

⁵ ANDREAE, *Christianopolis 1619*, op. cit., p. 180: «Usque adeo miseri sumus [...] neque corporis particula a numerosis periculis satis secunda sit!»

⁶ *Ibidem*: «Praestat autem [...] vanitatis cristas ponere: inde ad eum recurrere medicum, cui non tantum aegroti sanare, ablataque restituere; sed mortuos etiam excitare, et in minutissimum pulverem dispersos recondere, perfacile est».

⁷ *Ibidem*, p. 220: «Cum pestis saevit, mirum dictu est quam minime diffugiant; sed manum Dei expectant. Nam qui credit, apud Deum voluntatis suae numerum iniri, nunquam cogitat, quomodo se eximat, aut subducatur».

⁸ *Ibidem*, p. 180: «Medicinam autem honorabimus, non quod longaevitatem supra dimensum ea impetret, aut morti se opponat, sed quia ut creaturis, ita creaturarum adhibitione optimus creator nobis benefieri voluit».

⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 214-218.

Pure la scienza e il progresso della medicina seicentesca sono riproposti da Andreae in chiave completamente religiosa: la scienza diviene esaltazione della fede e del nome di Dio, un mezzo per arrivare alla conoscenza spirituale. Il laboratorio, la farmacia, la biblioteca e tutte le altre istituzioni di Christianopolis sono usate per indagare meglio il creato di Dio e per addentrarsi nell'investigazione del «cielo spirituale».¹⁰ Anche nel nome della fede comunque la scienza avanza, e la medicina dei cittadini di Christianopolis è la medicina più avanzata del Seicento, si basa sulla chimica¹¹ e sull'anatomia¹², e in alcuni campi è più sviluppata di quella reale contemporanea, come nell'applicazione preventiva dell'igiene: nota Miriam Eliav-Feldon che a Christianopolis c'è perfino un bagno in ogni casa e solo i ragazzi si lavano nei bagni pubblici.¹³

L'ultimo tratto dell'atteggiamento degli abitanti di Christianopolis verso la malattia, sul quale Andreae non insiste, è quello che prevede l'ipotesi che essa possa collegarsi a un comportamento immorale, all' 'anima pesante':

Sicuramente ogni uomo comune si prende cura del proprio corpo cosicché rimane abile ai doveri umani, piuttosto che portare con fatica un'anima fioca e pesante.¹⁴

Come gli altri anche questo elemento è ricollegabile alla mentalità cristiana, vera caratteristica della comunità descritta da Andreae, che, come dice Kanthak, «versucht [...] in seiner christlichen Philosophie eine Übereinstimmung des Weltgesetzes mit dem Evangelium, eine Integration des rationalen Sachwissens moderner Naturwissenschaft in die geistliche Weisheit der Lutheranischen Christenlehre zu erlangen...»¹⁵ Il cristianesimo quindi come prima regola di vita a cui tutto ritorna.

La Città del Sole (1623): La malattia come eccezione

Gli abitanti della Città del Sole vivono «almeno cento anni»¹⁶ e inoltre la malattia è quasi inesistente nella comunità:

Tra loro non ci è podagre, né chiragre, né catarri, né sciatiche, né doglie coliche, né flati, perché questi nascono dalla distillazione ed inflazione, ed essi per l'esercizio purgano ogni flato e umore.¹⁷

¹⁰ *Ibidem*, p. 158: «Christianopolitani spirituale coelum supra omnia quaerunt, et ambiunt [...]».

¹¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 112-114: «Andreae did not mention the names of Hippocrates and Galen even once; influenced by the Paracelsian school, he put the emphasis on introchemistry and alchemy, and desired to expose the potentialities of science as a mean to attain solutions to disease» (MIRIAM ELIAV-FELDON, *Realistic utopias. The Ideal Imaginary Society of the Renaissance 1516-1630*, Oxford University Press, Oxford 1982, p. 53).

¹² Cfr. ANDRAE, *Christianopolis 1619*, op. cit., p. 116.

¹³ Cfr. ELIAV-FELDON, *Realistic utopias*, op. cit., p. 41.

¹⁴ ANDRAE, *Christianopolis 1619*, op. cit., p. 180: «Certe optimus quisque ita corpori suo prospicit, ut sufficiens potius humanis officiis inhabitet, quam languens et animae grave trahat».

¹⁵ Gerhard KANTHAK, *Der Akademiegedanke zwischen utopischem Entwurf und barocker Projektmacherei*, Duncker, Berlin 1987, p. 37.

¹⁶ Tommaso CAMPANELLA, *La Città del Sole*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 61.

¹⁷ *Ibidem*, p. 62.

Il risultato sorprendente della città progettata da Campanella è in primo luogo da addebitare al fatto che la città nasce nel segno delle possibilità dell'innovazione scientifica moderna e infatti è dominata dalle leggi della natura e dall'ordine cosmico fin dalla sua organizzazione strutturale:¹⁸

È la città distinta in sette gironi grandissimi, nominati dalli sette pianeti, e s'entra dall'uno all'altro per quattro strade e per quattro porte, alli quattro angoli del mondo spettanti...¹⁹

L'accordo con le leggi della natura è profondo e le scienze occupano un ruolo predominante all'interno della città²⁰, come vuole far capire il Genovese parlando delle scoperte meravigliose del popolo solare:

Questo sappi, c'han trovato l'arte del volare, che sola manca al mondo, ed aspettano un occhiale di veder le stelle occulte ed un oricchiale d'udir l'armonia delli moti di pianeti.²¹

Per questo dall'età di sette anni i Solari dedicano quattro ore quotidiane alle scienze naturali e grazie a ciò anche nel campo medico i Solari agiscono scientificamente, seguendo la forza della ragione. Infatti nella Città del Sole i dottori sono praticamente i regolatori della città²² e decidono loro stessi l'alimentazione della popolazione e le importanti misure d'igiene:

Si lavano le persone loro spesso, secondo il maestro e 'l medico ordina.²³

Non si atterrano li corpi morti, ma si bruggiano per levar la peste [...]²⁴

Se quindi, come poi in Bacon, la malattia rappresenta un ostacolo da sconfiggere con le nuove forze della conoscenza medica, è anche vero che nella Città del Sole l'atteggiamento verso la malattia presenta anche aspetti più complessi, collegati alle premesse utopico-irrealistiche della Città del Sole.

In Campanella è presente una forte contraddizione tra moderno e antico, tra «la logique et l'illumination».²⁵ «Toute la vie», scrive Lapouge, «il [Campanella] fera la navette entre l'an mil et le XXe siècle»²⁶, tra l'astrologia, si può aggiungere, e la scienza, tra i presupposti irrealizzabili e la ragione.

¹⁸ Cfr. KANTHAK, *Der Akademiegedanke*, op. cit., p. 20 e BIESTERFELD, *Die literarische Utopie*, op. cit., p. 44.

¹⁹ CAMPANELLA, *La Città del Sole*, op. cit., p. 33.

²⁰ «What the utopias of Bacon, Campanella, and Andreae do have in common is the prominence of physical science as the moving spirit of future society, a major conceptual landmark in Western culture» (Frank E. MANUEL e Fritzie E. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge MA 1979, p. 273).

²¹ CAMPANELLA, *La Città del Sole*, op. cit., p. 76.

²² Cfr. anche ELIAV-FELDON, *Realistic utopias*, op. cit., p. 49.

²³ CAMPANELLA, *La Città del Sole*, op. cit., p. 45.

²⁴ *Ibidem*, p. 68.

²⁵ Gilles LAPOUGE, *Utopie et civilisation*, Albin Michel, Paris 1990 (1973), p. 147.

²⁶ *Ibidem*, p. 147.

La descrizione della «Città del Sole» è nelle intenzioni più un progetto ideale per l'instaurazione di una repubblica calabra (e infatti è accompagnata da una reale lotta politica)²⁷ che un sogno irrealizzabile, e Tommaso Campanella rifiutò sempre di accettare l'impossibilità della sua utopia.²⁸ In realtà nella sua realizzazione finale l'opera di Campanella presenta, parallelamente a caratteristiche che effettivamente possono nascere da un possibile sviluppo del futuro come si poteva immaginare nel '600, anche tratti iperbolicamente ottimisti, che hanno come premessa indispensabile la presenza di una specie umana profondamente diversa da quella reale.

Se quindi da una parte Campanella proietta il suo mondo nel solco del progresso scientifico, dall'altra crea una città che si fonda sulla convinzione assoluta dei singoli individui che solo credendo senza riserve nei valori della loro comunità si può dare vita a un mondo rivoluzionario nelle sue novità. Presupposto indispensabile all'utopia di Campanella è quindi l'insieme delle qualità straordinarie degli abitanti. Basata apparentemente sulla forza della ragione («Né s'astengono di ferir il nimico ribello della ragione, che non merita esser uomo».²⁹) la Città del Sole può esistere solo grazie a una collettività uniforme nei suoi valori, primo tra tutti l'amore per la patria. Come potrebbe infatti esistere un comunismo, come quello postulato da Campanella («Tutte cose son comuni»³⁰), se i Solari non provassero «so much love for their country that it even surpasses that of the legendary Romans»³¹:

Io non so disputare, ma ti dico c'hanno tanto amore alla patria loro, che è una cosa stupenda, più che si dice delli Romani, quanto son più spropriati.³²

Campanella, in polemica con la teoria machiavellica che antepone cinicamente la ragione di stato agli ideali e ai valori, ipotizza uno stato in cui il benessere nasce dalla virtù stessa dei suoi abitanti. E allora scopriamo progressivamente che i Solari «s'aiutano e s'insegnano l'un l'altro»³³, che «tra loro non c'è bruttezza»³⁴ e che necessitano di «pochissime leggi»³⁵ per vivere in armonia. La collettività solare ha quindi caratteristiche estremamente nobilitanti, che la rendono differente da tutte le altre, e per mantenere questa diversità i Solari usano due precauzioni che secondo l'ottica moderna sarebbero riferibili a una selezione etnica di stampo totalitario. La prima di esse è la chiusura verso l'esterno:

Non vogliono che schiavi o forestieri infettino la città di mali costumi; però vendono

²⁷ KANTHAK, *Der Akademiegedanke*, op. cit., p. 19.

²⁸ MANUEL, *Utopian thought*, op. cit., p. 278.

²⁹ CAMPANELLA, *La Città del Sole*, op. cit., p. 53.

³⁰ *Ibidem*, p. 38.

³¹ MANUEL, *Utopian thought*, op. cit., p. 273: «così tanto amore per la loro patria che supera perfino quello dei leggendari Romani».

³² CAMPANELLA, *La Città del Sole*, op. cit., p. 39.

³³ *Ibidem*, p. 39.

³⁴ *Ibidem*, p. 49.

³⁵ «Le leggi son pochissime, tutte scritte in una tavola di rame alla porta del tempio [...]» (*Ibidem*, p. 66).

quelli che pigliano in guerra, o li mettono a cavar fosse o a far esercizi faticosi fuor della città [...]³⁶

La seconda tecnica per tramandare di generazione in generazione le qualità della collettività è il controllo delle nascite, che permette un'ideale costanza numerica della popolazione³⁷ e che si applica concretamente con particolari misure, relative al momento del concepimento e allo stato di salute dei due genitori.³⁸ Così come la virtù degli abitanti, la salute è una delle premesse utopiche fondamentali alla riuscita armoniosa della Città del Sole, che deve essere mantenuta a tutti i costi. La salute, elemento naturale nella particolare collettività solare, è talmente indispensabile e connaturata nello stile di vita dei Solari, che qualsiasi elemento di malattia è visto come un disturbo all'uniformità e all'armonia della comunità, come qualcosa di estraneo alla naturale predisposizione dei Solari, e allora «è tenuto a vergogna che uno si vegga sputare, dicendo che questo nasce da poco esercizio [...]».³⁹

Se da una parte quindi è visibile nella concezione medica di Campanella la traccia di un nuovo accento dato alle teorie scientifiche più moderne (e infatti si parla di igiene e di alimentazione), dall'altra la salute è quasi uno stato necessario per la felicità della comunità, un obbligo del cittadino che si ricollega alla visione medievale e ancora ben presente nel Seicento europeo della malattia come punizione divina e collegata al peccato morale: come il peccato contrasta con l'armonia della legge naturale, così la malattia è un momento che ostacola colpevolmente lo stile di vita dei Solari.

New Atlantis (1627): Il progresso scientifico

La malattia e i malati nell'opera di Francis Bacon occupano un ruolo importante solamente se inseriti nel discorso più globale del progresso scientifico e del miglioramento che può scaturire, anche a livello della salute, da un rapporto più sincero e proficuo tra uomo e natura. Possiamo subito notare come i visitatori della città utopica annoverino tra le loro fila molti malati in gravi condizioni, che addirittura «they ran danger of their lives».⁴⁰ Il rapporto più diretto tra gli indigeni e i visitatori consiste nelle cure che i primi somministrano ai malati stranieri, che vengono collocati in apposite infermerie⁴¹ e poi guariti rapidamente in maniera apparentemente miracolosa:

There was given us also a box of small grey, or whitish, pills, which they wished our sick should take, on of the pills every night before sleep [...].⁴²

³⁶ *Ibidem*, p. 58.

³⁷ Cfr. ELIAV-FELDON, *Realistic utopias*, op. cit., p. 35.

³⁸ Cfr. CAMPANELLA, *La Città del Sole*, op. cit., pp. 45-47.

³⁹ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁰ Francis BACON, *New Atlantis*, in: *Essays*, Odhams Press Limited, London, senza data, pp. 293-340, p. 297: «correvano pericolo di vita»: per la traduzione ci si serve di quella di: *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, UTET, Torino 1971.

⁴¹ Cfr. *Ibidem*, p. 301.

⁴² *Ibidem*, p. 302: «Infine ci fu recata una scatola piena di piccole pillole grigie e bianchicce, ed essi ci consigliarono di farne prendere ai nostri ammalati una alla sera prima di addormentarsi [...]».

[...] during which time we had every hour joy of the amendment of our sick, who thought themselves cast into some divine pool of healing, they mended so kindly and so fast [...]⁴³

I visitatori giungono malati a Nuova Atlantide e dopo poco tempo guariscono. La guarigione è il primo tratto distintivo tra le due civiltà che si incontrano, è segno del diverso grado di conoscenza. La malattia è in qualche modo simbolo delle carenze del vecchio mondo. Dobbiamo chiederci allora: che cosa rende diverse le due civiltà? In primo luogo a Nuova Atlantide c'è un nuovo rapporto tra uomo e natura, che diviene veramente, in senso biblico, il dominio dell'uomo: gli animali per esempio vengono tenuti in recinto, studiati e usati per capire meglio l'anatomia umana.⁴⁴ La nuova conoscenza della natura si coniuga implicitamente con un nuovo approccio scientifico, un empirismo rivoluzionario per i tempi di Bacon e possiamo ben dire con Frank e Fritzie Manuel che «the violence of Bacon's attack against philosophical authority is equaled only by Campanella's»⁴⁵ e con Elisabeth Lenk che «Bacon war der Vater des Experiments».⁴⁶ I nuovi metodi descritti da Bacon sono tutti particolari perché si uniscono a un misticismo religioso molto forte⁴⁷ in questa «society of scientist-priests»⁴⁸, ma anticipano contemporaneamente un progresso tecnico e conoscitivo enorme, il cui fulcro logistico è la *Casa di Salomone*, «[...] the noblest foundation [...] that ever was upon the earth, and the lanthorn of this kingdom»⁴⁹, e che è visibile nelle statue in onore dei grandi inventori e scopritori che hanno segnato il mondo moderno. Da una parte il progresso di Nuova Atlantide ha molte caratteristiche utopiche, si propone illuministicamente di trasformare e migliorare la società e gli individui, perché «solo la scienza è capace di operare il grande miracolo di fare del lupo un agnello, e di ogni uomo 'un Dio per l'altro uomo'»⁵⁰, dall'altra, nel suo tentativo di «enlarging of the bounds of human

⁴³ *Ibidem*, p. 303: «Durante questo tempo ci rallegrammo per il miglioramento dei nostri ammalati; i quali credevano quasi di trovarsi in qualche miracolosa acqua salutare, tanto presto e dolcemente recuperavano la salute [...]».

⁴⁴ «We have also parks and enclosures of all sorts of beasts and birds, which we use not only for view or rareness, but likewise for dissections and trials, that thereby we may take light what may be wrought upon the body of man» (*Ibidem*, pp. 331-332): «Abbiamo anche parchi e recinti di ogni specie per animali e uccelli, che non ci servono solo per spettacolo e rarità, ma anche per esperimenti di dissezione, mediante i quali noi cerchiamo di gettar luce su tutto ciò che può essere operato nel corpo umano».

⁴⁵ MANUEL, *Utopian thought*, op. cit., p. 250: «la violenza dell'attacco di Bacon contro l'autorità filosofica ha eguale solo in quello di Campanella».

⁴⁶ Elisabeth LENK, *Achronie statt Utopie. Für eine Politik des nicht anwendbaren Geistes*, in: *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, a c. di Richard Saage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, pp. 101-113: 107.

⁴⁷ Per esempio l'indigeno che accoglie i visitatori descrive così le motivazioni dei traffici con l'esterno: «[...] we maintain a trade [...] only for God's first creature, which was Light» (BACON, *New Atlantis*, op. cit., p. 317: «...noi teniamo un commercio [...] solo per quella che fu la prima fra le creature di Dio, la luce [...])».

⁴⁸ MANUEL, *Utopian thought*, op. cit., p. 268: «società di scienziati-preti».

⁴⁹ BACON, *New Atlantis*, op. cit., p. 316 (la più nobile istituzione [...] che sia mai esistita sulla terra, e la lanterna di questo regno»).

⁵⁰ Dall'introduzione agli scritti baconiani pubblicati dalla citata edizione della UTET: la frase «l'uomo è Dio per l'uomo» è di Bacon (*Cogitata e Visa*, opera tradotta con il titolo di *Pensieri e conclusioni sull'interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in: *Scritti filosofici di Francesco Bacone*, a cura di Paolo Rossi, UTET, Torino 1975, pp. 363-400).

empire, to the effecting of all things possible»⁵¹, propone metodi e modalità che si collocano effettivamente nel reale corso evolutivo della scienza umana.

Il progresso, dominatore di Nuova Atlantide, vede nella malattia semplicemente uno dei tanti nemici da sconfiggere e contro di essa può dare il meglio di sé. La comunità di Nuova Atlantide è molto efficace sia nella medicina preventiva che in quella curativa, in parte con metodi propri della medicina seicentesca più evoluta, in parte con modalità più futuristiche.

La medicina preventiva si attua, come nota anche Biesterfeld⁵², in primo luogo dando grande importanza all'igiene, in secondo grazie alle «divinations of diseaes, plagues»⁵³, ecc., elaborate in maniera un poco mistica dal Padre della Casa di Salomone. Per quanto riguarda la medicina curativa diversi sono gli strumenti che il progresso di Nuova Atlantide fornisce per la guarigione dei malati: l'uso terapeutico delle caverne sotterranee:

We use them also sometimes (which may seem strange) for curing of some diseases, and for prolongation of life, in some hermits that choose to live there [...]⁵⁴

la «water of Paradise», che è «very sovereign for health and prolongation of life»⁵⁵; le «chambers of health»; i bagni; i frutti prodotti da piante rese, «by art, greater much than their nature»⁵⁶; le erbe medicinali.

La malattia è causa di sofferenza e come tale viene combattuta da questa comunità che fa dello sviluppo scientifico la sua arma principe. Come dice Miriam Eliav-Feldon: «all (*gli utopisti*) attached great importance to the science of medicine, because they saw its direct relevance to the alleviation of human suffering»⁵⁷ e proprio la sconfitta della malattia, la differenza tra la malattia dei visitatori e la salute degli indigeni, è uno degli elementi che segnano il trionfo della nuova scienza postulata da Bacon.

La terre australe connue (1676): L'utopia al suo limite estremo

L'utopia di Gabriel de Foigny fu scritta mezzo secolo dopo le altre trattate in questo lavoro, nonostante questo è parso interessante includerla, in quanto esprime il limite

⁵¹ BACON, *New Atlantis*, op. cit., p. 329 : «[...]ampliare i confini dell'impero umano verso una sempre più completa attuazione di tutte le cose che sono attuabili».

⁵² «[...]grösster Wert wird auf Hygiene gelegt: man will nicht, dass fremde Krankheiten eingeschleppt werden» (BIESTERFELD, *Die literarische Utopie*, op. cit., p. 47).

⁵³ BACON, *New Atlantis*, op. cit., p. 339 : «[...] predizioni di malattie, pestilenze, [...]».

⁵⁴ *Ibidem*, p. 329: «E qualche volta le usiamo (*le caverne*) per curare le malattie (ancorché sembri strano quest'uso) e per prolungare la vita di alcuni eremiti che si prestano a vivere laggiù [...]».

⁵⁵ *Ibidem*, p. 330: «acqua del Paradiso», che è «sovra per ridare la salute e prolungare la vita».

⁵⁶ *Ibidem*, p. 331: «[...] stanze della salute[...]»; «assai più grandi del normale, artificialmente».

⁵⁷ ELIAV-FELDON, *Realistic utopias*, op. cit., p. 54: «tutti davano grande importanza alla scienza della medicina, perché ne vedevano la rilevanza diretta per l'alleviamento della sofferenza umana».

estremo raggiunto dalle utopie seicentesche:⁵⁸ se Campanella, Andreae e Bacon ipotizzano un uomo molto avanzato sia socialmente che culturalmente, de Foigny pone addirittura come premessa della sua narrazione una specie di uomo differente dalla nostra.⁵⁹

Già collegare i concetti di utopia e malattia può sembrare paradossale e improprio. Lo è ancora di più ambientare il tema della malattia e dei malati nel territorio descritto da de Foigny. I concetti relativi alla malattia sono presenti nella narrazione solo come termini di contrasto tra il mondo australe e quello europeo, tra la perfezione degli indigeni e le manchevolezze di quelli che dagli australi sono definiti 'semi-uomini'. Consideriamo la presenza opposta dei concetti di malattia e di salute nell'opera:

a) la malattia del mondo esterno:

Nella prefazione dell'autore: «Le jour suivant, je connus qu'il estoit effétivement malade, et ayant fait venir le Médecin, il lui on donna une seignée».⁶⁰

Capitolo 1: «La crainte jointe à l'emotion suivie de mes cris, me reduit à pâmer, et me causait une fièvre qui devoit être mortelle».⁶¹

Capitolo 2: «Il n'y avoit à plaindre que la maladie de nostre Secretaire, qui s'augmentoit de plus en plus».⁶²

Capitolo 7: «...car si les Europeens sont assez miserables pour avoir souvent des viandes fort delectueuses: il arrive communément qu'ils en prennent deux ou trois fois plus qu'il n'est requis pour leur entretien: d'où suivent les fievres, les catares, les foiblesses d'estomach, et plusieurs infirmités inconnuës aux Australiens».⁶³

b) la salute nel mondo australe:

Capitolo 7: «Ils sont d'une santé inviolable, sans connétre même ce que c'est que maladie»⁶⁴; «La grande solidité de leurs fruits, et leur admirable temperance de n'en prendre, qu'autant précisément que la nature en demande pour subsister, les éloigne de tous nos maux».⁶⁵

⁵⁸ «Ce que nous trouvons là, c'est l'aperçu d'une limite. Une limite irréaliste, sans doute, et au-delà de ce qui est raisonnable, mais qui réalise sous une forme extrême une aspiration qui parcourt tout l'âge classique» (Christian MAROUBY, *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Seuil, Paris 1990, p. 46).

⁵⁹ «[...] leurs bras sont nerveux, leurs mains larges et longues à six doigts; la poitrine fort élevée; le ventre plat; et qui ne paroît que peu en leur grosseur; les hanches hautes; les cuisses larges et les jambes longues avec les pieds à six doigts» (Gabriel de FOIGNY, *La terre australe connue*, Slatkine, Genève 1981, p. 79).

⁶⁰ *Ibidem*, p. XI.

⁶¹ *Ibidem*, p. 9.

⁶² *Ibidem*, p. 21.

⁶³ *Ibidem*, p. 142.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 140.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 142.

Capitolo 10: «C'est de là que les corps sont toujours vigoureux, frais, moins sujets à la pourriture, et qu'ils ne poussent point de ces exhalaisons puantes et insupportables que nous souffrons en Europe». ⁶⁶

Capitolo 11: «Cependant depuis que je suis en ce pays, et que je vis des fruits qui y servent de nourriture: je dois dire que je n'ay senty nulle infirmité corporelle telle qu'elle soit [...]». ⁶⁷

È la differenza tra le due regioni, agli antipodi non solo geograficamente, che permette al visitatore, malato, di guarire velocemente nella nuova terra, come fanno anche i visitatori di New Atlantis. ⁶⁸

Il contrasto salute-malattia è uno tra i molti elementi di cui de Foigny fa uso per tratteggiare la perfezione assoluta della condizione degli australi, che vivono in una situazione di benessere talmente grande da non avere bisogno di niente: la geografia ⁶⁹, il linguaggio essenziale ⁷⁰, la natura ermafrodita, il deismo che rende lontani e non temibili gli dèi, l'assenza di un governo, il sonno facile, il rapporto naturale con la nudità, l'assenza delle passioni e del denaro, tutto sembra dover contribuire alla creazione di un vero e proprio paradiso terrestre: l'uomo, come un Dio, senza la sofferenza del desiderio, accontentato in tutte le sue necessità. Ma perché allora gli australi sono contenti di morire?

Ils sont persuadez que ce que nous appelons la mort, est leur repos: et que le plus grand bien de la creature est d'y retourner au plus tost. Cette pensée fait qu'ils vivent non seulement avec indifférence pour la vie, mais même avec desir de mourir. ⁷¹

Gli australi si annoiano, la loro perfezione e l'assenza di desideri generano quella che Marouby chiama «l'hallucinante ordonnance de la vie en utopie». ⁷²

Gli Australi non sanno cosa è la malattia, eppure sognano la morte. De Foigny è il padre del pessimismo utopico, di quell'utopia che contemporaneamente è il limite massimo dell'aspirazione umana e la prova che l'uomo non può essere felice senza la possibilità di aspirare alla conquista di ciò che gli manca. Paradossalmente l'assenza di malattia, che gli altri utopisti considerano perlopiù un obiettivo da raggiungere, diviene in de Foigny uno degli elementi che contribuisce a creare un mondo negativo per la sua troppa perfezione.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 180.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 194.

⁶⁸ «Je fus guery et dispos en quinze jours» (*Ibidem*, p. 59).

⁶⁹ «[...] un paysage utopique achevé dans son ultime perfection» (MAROUBY, *Utopie et primitivisme*, op. cit., p. 46).

⁷⁰ Interessanti sulla quasi perfezione della lingua australe, il cui unico 'difetto' sarebbe quello di conservare l'arbitrarietà del rapporto significante-significato, sono le pagine di Marouby (*Ibidem*, pp. 84-85).

⁷¹ FOIGNY, *La terre australe connue*, op. cit., p. 143.

⁷² MAROUBY, *Utopie et primitivisme*, op. cit., p. 75.

L'atteggiamento storico nei confronti dei malati e della malattia nel XVII secolo

Dopo avere analizzato il ruolo della malattia nei singoli testi delle quattro utopie, diviene ora importante considerare quali possono essere state le influenze del contesto storico in cui si muovevano gli autori. Certamente l'utopia, per definizione, mira a disegnare un mondo a parte, che superi i problemi e le contraddizioni del mondo reale, ma la concezione di un mondo ideale non riesce a esimersi dal riflettere la mentalità e la situazione storica del periodo.

Il secolo delle malattie e del progresso scientifico

Il diciassettesimo secolo è fortemente segnato dalle grandi epidemie di peste che hanno decimato la popolazione europea ed è quindi naturale che gli utopisti contemporanei abbiano vagheggiato un mondo che si allontanasse radicalmente da quella realtà e che proponesse nella salute uno dei suoi cardini fondamentali. In tutte le utopie analizzate in questo lavoro (ma soprattutto nelle tre della prima metà del secolo) è comunque rilevabile un evidente riflesso della rivoluzione scientifica, che non può non coinvolgere anche il campo medico; scopriamo così pillole che hanno effetti miracolosi, piante portentose, ritrovati medici rivoluzionari.

Gli utopisti del '600 potevano constatare nel mondo che li circondava l'avvio e la consolidazione di un progresso scientifico che avrebbe anche potuto far pensare a uno sviluppo medico come quello da loro sperato e ritratto nelle loro opere, ma la situazione paradisiaca da loro descritta (l'assenza quasi totale di malati, la facilità delle cure, il malato comunque assistito con efficienza e con amore cristiano) funge anche da forte contrasto con la realtà a loro contemporanea. In essa, parallelamente alle innovazioni scientifiche, erano ancora diffuse, soprattutto a livello popolare, la superstizione, i ciarlatani e una tradizione pseudo-scientifica che risaliva al Medioevo.

L'igiene era ancora pessima, per colpa anche di usi medievali come i vespasiani pubblici e le parrucche;⁷³ i ciarlatani, di cui parla diffusamente Roy Porter nel suo libro *Health for sale*⁷⁴, costituiscono una categoria che porta una seria concorrenza ai veri medici; la superstizione e l'astrologia erano mine vaganti che rendevano ben difficile lo sviluppo scientifico. «Side by side with scientific investigation was a widely held belief in sorcery, witchcraft, and astrology»⁷⁵, scrive Leo Zimmermann, parlando di quella che altri ha definito una «battle for the minds of men between traditional dogma and free thinking».⁷⁶

⁷³ Cfr. Eduard SEIDLER, *Geschichte der Medizin und der Krankenpflege*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin und Köln 1966, p. 121.

⁷⁴ Roy PORTER, *Health for sale: Quackery in England 1660-1850*, Manchester University Press, Manchester and New York 1989.

⁷⁵ Leo M. ZIMMERMANN, *Surgery*. In: *Medicine in Seventeenth-Century England*, a cura di Allen G. Debus, University of California Press, Berkeley 1974, p. 49: «Fianco a fianco con l'investigazione scientifica c'era una fede ampia in stregoneria e astrologia».

⁷⁶ Alfred White FRANKLIN, *Clinical medicine*. In: *Medicine in Seventeenth-Century England*, op. cit., p. 114: «battaglia per gli spiriti degli uomini tra dogma tradizionale e libero pensiero».

Il Seicento succede a un periodo di innovazioni rivoluzionarie in molti campi, basti pensare alle scoperte geografiche, a Copernico, alla riforma luterana, ma in campo medico prima del Seicento i progressi sono stati di portata minore e comunque non tali da comportare una forte riforma nella pratica quotidiana della maggior parte dei medici e da impedire la diffusione estrema di malattie oggi confinate perlopiù al Terzo Mondo.

Il male peggiore era naturalmente la peste, talmente temuta da divenire un tabù che si cercava di sfuggire anche nelle definizioni. Interessanti a questo proposito le considerazioni di Seidler: «Die Franzosen sprachen vom 'Mal de Naples', von der 'Passio Italica', Paracelsus und die Deutschen sprachen von der 'Franzosenkrankheit', die Polen von der 'Deutschen Krankheit', die Russen von der 'Polnischen Krankheit'. Ein anderer Infektionsweg geht vom 'mal castelhana' der Portugiesen bis zur 'Portugiesischen Krankheit' der Japaner - immer waren es die anderen». ⁷⁷ In Francia si contano 76 epidemie di peste tra il 1600 e il 1786⁷⁸, durante il secolo il «contagio», come viene chiamato per non nominarlo francamente, fa scempio dell'Olanda, dell'Italia (descritta da Alessandro Manzoni nei *Promessi sposi*), di Londra, dove in tre mesi, tra l'8 agosto e il 10 novembre 1665, sono registrati circa 50 000 decessi.⁷⁹

La peste non è però l'unica malattia a affliggere il 'grand siècle': il vaiolo (si pensi alle epidemie di Londra, 1627, in cui si osserva l'80% di decessi tra i bambini; Reims, 1668; Parigi, 1670), il tifo, la febbre tifoide, la dissenteria, la 'grippe', la malaria, la rosolia tra i bambini, e poi tutte le malattie individuali (gota, pellagra, diabete), rendono nel Seicento la presenza della malattia quotidiana e concreta.⁸⁰

Accanto alla desolazione popolare delle epidemie c'è il forte sviluppo della medicina, sebbene esso si svolga più a livello elitario-scientifico che non allo strato dei medici praticanti quotidianamente: si susseguono durante tutto il Seicento significative ricerche e importanti scoperte, soprattutto d'ordine anatomico e fisiologico. Il Seicento è il secolo in cui si assestano definitivamente l'osservazione e l'esperimento. Galileo Galilei teorizza l'empirismo:

[...] ma ch'ella [*la materia*] debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnate: anzi, se i sensi non ci fossero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai.⁸¹

L'empirismo, l'esperienza diretta sulla materia e sul corpo umano, sono alla radice di una lunga serie di novità scientifiche: nel 1628 Harvey dimostra l'esistenza della circolazione del sangue, solamente sospettata (da Michel Servet) prima di lui; nel 1651 «le petit Pecquet» scopre il canale toracico; nel 1673 Leeuwenhoek scopre i globuli

⁷⁷ SEIDLER, *Geschichte der Medizin*, op. cit., p. 121.

⁷⁸ Marcel SENDRAIL e altri, *Histoire culturelle de la maladie*, Privat, Toulouse 1980, p. 338.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Per un'analisi più approfondita delle malattie del '600, cfr. *Ibidem*, pp. 335-365.

⁸¹ Galileo GALILEI, *Il Saggiatore*, 48, citato da Loris PREMUDA, *Storia della medicina*, CEDAM, Padova 1975, p. 145.

rossi; e queste sono solo alcune delle innumerevoli scoperte del periodo. Si comincia a individuare la natura di diverse malattie e a produrre dei medicinali nuovi. Scrive Sendrail che «les progrès, si considérables qu'ils fussent, furent freinés par les difficultés du temps; et surtout, en dehors d'une petite élite, considérée comme révolutionnaire et antireligieuse, la tendance d'esprit de la grande majorité des médecins vient retarder cette évolution. Ces derniers défendent la tradition galiéno-hippocratique et rejettent toute découverte, car elle porte atteinte aux règles d'antan».⁸² Anche le Università, del resto, fanno proprie solamente in parte le nuove teorie. Ci si basa ancora quasi completamente sui testi scolastici e si assumono solo con grande esitazione le nuove conoscenze.⁸³

Il quadro che si presentava agli uomini del Seicento europeo è quindi contraddittorio: da una parte la situazione concreta era ancora costellata da innumerevoli difficoltà, dai drammi quotidiani delle malattie incurabili, dall'ignoranza dei medici (descritta per esempio dalle commedie di Molière), dalla chiusura mentale della classe intellettuale che faceva capo ai dogmi aristotelici e galenici, dall'altra le frequenti scoperte scientifiche lasciano presagire un futuro chiaramente migliore, un tempo in cui sia possibile debellare con efficacia le malattie e assistere con profitto i malati, ed è naturale che degli uomini come Bacon, lui stesso protagonista della nuova ventata scientifica che fa dell'empirismo la sua fede, proiettino le loro utopie sui binari di questa speranza, proponendo un mondo parallelo che può essere considerato sia un modello alternativo verso cui dirigere gli sforzi del presente, sia la predizione di un possibile futuro.

Le diverse componenti della visione cristiana della malattia

Tutte le utopie che abbiamo considerato hanno dovuto fare i conti con quella che era la religione cristiana del periodo, sia che fosse per aderire completamente alla visione evangelica del mondo (come nella *Christianopolis* di Andreae), sia che fosse per riformare la religione attraverso un legame più stretto con la natura e la ragione (nella *Città del Sole* di Campanella) o rivalutando il rapporto tra scienza e fede (come nella *New Atlantis* di Bacon) o per proporre criticamente un modo di vivere alternativo, con premesse quasi deiste (nella *Terre australe connue* di de Foigny). Anche per quanto riguarda l'atteggiamento verso la malattia è evidente quindi che l'influsso cristiano abbia un'importanza notevole all'interno di queste utopie: il far risalire la malattia al peccato, la pietà verso i malati, un certo fatalismo nell'accettare la malattia, sono tutte componenti che ritroviamo nei quattro testi, e che sono elementi basilari del sentire cristiano del periodo.

Come visto nei capitoli precedenti nell'atteggiamento dei Solari verso la malattia e anche in alcuni paragrafi di Johann Valentin Andreae la malattia è vista quasi come una colpa personale dell'individuo, come un'infrazione alle regole naturali e divine, con un modo di pensare che in realtà risale maggiormente all'epoca della Chiesa medievale che alla realtà testuale del Nuovo Testamento.

⁸² SENDRAIL, *Histoire culturelle de la maladie*, op. cit., p. 366.

⁸³ SEIDLER, *Geschichte der Medizin*, op. cit., p. 130.

È certamente vero che Gesù nelle sue parole richiama spesso un legame tra malattia e peccato, ma lo fa perlopiù in chiave metaforica, volendo assimilare la forza del peccato rispetto all'anima alla forza devastratrice della malattia sul corpo, e comparando l'intervento del medico con quello della riconciliazione messianica tra uomo e Dio:

Non i sani hanno bisogno del medico, ma i malati: io sono venuto per chiamare i peccatori e non i giusti.⁸⁴

In poche parole con Cristo non si esclude che «eine Krankheit auf Sünden der Eltern oder auf eigene Sünden zurückgeht, aber es muss nicht mehr sein».⁸⁵ In molte delle guarigioni miracolose descritte dal Vangelo non si trovano indicazioni per cui la malattia dovrebbe risalire al peccato.⁸⁶ Con la religione cristiana si infrange la regola indissolubile per cui la malattia è la sanzione di un dio per un peccato commesso, come si riteneva tra i Babilonesi e gli Ebrei, ma non si accetta neppure la visione greca per cui la malattia risale all'impersonale e immanente concetto di Necessità; il Cristianesimo dà «un sens nouveau à la maladie, qui, certes, affecte le corps selon ses déterminismes organiques, mais dans laquelle cependant s'exprime une relation avec Dieu».⁸⁷ «Né lui né i suoi parenti hanno peccato, ma ciò è perché le opere di Dio siano manifeste in lui», dice, secondo il Vangelo, Cristo ai suoi discepoli, riferendosi a un cieco che poi guarirà e confutando il pensiero degli Ebrei coevi, che continuavano a ritenere che una malattia non potesse non derivare da un errore ereditario.⁸⁸ Se la malattia non deve più forzatamente essere ricondotta al peccato dell'individuo, è però interessante rilevare il significato teologico che il Cristianesimo le assegna in rapporto all'umanità nel suo complesso. La malattia non è più direttamente collegata all'individuo mediante un rapporto di causalità, ma se mai di finalità, in quanto insegna all'uomo, secondo il Cristianesimo, a «rétablir, entre les faux-semblants de la vie quotidienne et les réalités profondes, la véritable hiérarchie des valeurs».⁸⁹ La Chiesa e la teologia cercano di risolvere il *mysterium doloris*, ma nel frattempo, nell'Alto Medioevo, in un periodo in cui si fa molto forte la credenza nell'influsso dei demoni sul mondo secolare, la Chiesa ritorna a ritenere la malattia radicata nel peccato⁹⁰, e di conseguenza anche ad assecondare forme di guarigione che tendono decisamente verso il soprannaturale e l'irrazionale, come esorcismi e riti propiziatori. Ancora nel '600 il medico londinese Robert Fludd (1574-1637) insegnava che ogni malattia è

⁸⁴ *Vangelo di Marco* 2.17, ma cfr. anche *Matteo* 9.12 («Il medico non è necessario a chi sta bene, ma a chi ha male») e 9.13 («Non sono venuto infatti a chiamare i giusti ma i peccatori»).

⁸⁵ Wolf VON SIEBENTHAL, *Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinhistorische Untersuchung*, Schmorl, Hannover 1950, p. 43: «una malattia sia riconducibile a peccati dei genitori o propri, ma non è più forzatamente così».

⁸⁶ Cfr. *Vangelo di Matteo* 9.29, *Matteo* 9.32-33, *Luca* 13.12, *Luca* 14.4.

⁸⁷ SENDRAIL, *Histoire culturelle de la maladie*, op. cit., pp. 165-166.

⁸⁸ Cfr: *Ibidem*, p. 169: «Il n'a pas dénoncé dans la maladie le fruit de péché, à la manière des cultures archaïques. Il n'a pas identifié le péché à une maladie organique, comme le voulait le rationalisme de Galien. Il s'est donné à la fois mission de guérir les tourments physiques et de remettre les péchés, pour manifester qu'il avait reçu pouvoir sur toutes les formes du mal.»

⁸⁹ *Ibidem*, p. 173.

⁹⁰ Cfr. VON SIEBENTHAL, *Krankheit als Folge*, op. cit., p. 49.

una conseguenza del peccato, che il morbo è immesso nell'uomo da demoni, e che senza la grazia di Dio è impossibile la guarigione, sebbene l'uomo abbia nell'esorcismo un buon mezzo per combattere le impurità.⁹¹ Lo stesso Pascal, nel 1654, nella sua *Prière pour le bon usage des maladies*, scrisse:

Vous m'avez donné la santé pour vous servir et j'en ai fait un usage tout profane. Vous m'envoyez maintenant la maladie pour me corriger: ne permettez pas que j'en use pour vous irriter par mon impatience. J'ai mal usé de ma santé, et vous m'en avez justement puni: ne souffrez pas que j'use mal de votre punition.⁹²

Il sentimento cristiano che tende a comparare malattia e peccato, che ha un rapporto diretto con il fatalismo, con l'accettazione tacita della volontà divina, e che coinvolge, seppure in modi diversi, sia il mondo cattolico che quello protestante-puritano⁹³, è comunque accompagnato in molti casi da un'altra componente tipica del mondo cristiano, la compassione verso il malato, che ritroviamo ben presente nell'utopia di Andreae.

È infatti solamente grazie all'espansione del Cristianesimo che nascono ospedali per poveri e che il curare i malati diviene un obbligo implicito per la comunità.⁹⁴ Per molti secoli ospedali e case di cura crescono indipendentemente dalla collettività laica e unicamente grazie allo sforzo di diversi ordini religiosi.⁹⁵

Rapporto malattia-peccato, fatalismo, pietà cristiana, sono alcuni degli elementi religiosi che ritroviamo ben ancorati nella realtà storica seicentesca, risalenti a una lunga tradizione proveniente dai vangeli, e che contemporaneamente segnano anche il rapporto con la malattia degli utopisti contemporanei, pur con le differenze che comporta la radicale trasmutazione del contesto cittadino in cui vengono ambientate le utopie (infatti, mentre la malattia è per gli abitanti del '600 storico una costante della loro vita, per i cittadini delle utopie la malattia è un'eccezione che si oppone al regno di benessere e felicità).

Conclusione

Cinque sono gli elementi relativi alla malattia che ricorrono con frequenza nelle quattro utopie considerate: il progresso scientifico, che deve aiutare a sconfiggere la malattia; la creazione di una comunità umana che per la sua stessa natura si ammala meno spesso di

⁹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 57.

⁹² Blaise PASCAL, *Prière pour le bon usage des maladies*, in: *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 2000, pp. 183-193: 183.

⁹³ Cfr. per esempio il saggio Andrew WEAR, *Puritan Perceptions of Illness in Seventeenth-Century England*, in: *Patients and practitioners*, a cura di Roy Porter, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 55-99.

⁹⁴ «C'est avec l'expansion de l'Eglise que débute l'histoire des hôpitaux. [...] Quand les communautés chrétiennes sortirent de la clandestinité des Catacombes, alors seulement se fit jour le souci et s'imposa l'obligation d'assister les frères des adeptes, éprouvés par la maladie» (SENDRAIL, *Histoire culturelle de la maladie*, op. cit., p. 176).

⁹⁵ La presenza cospicua seicentesca di ospedali religiosi è descritta da Giorgio COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 187-200 e da SEIDLER, *Geschichte der Medizin*, op. cit., pp. 132-140.

quelle reali; la pietà cristiana per il malato; un certo fatalismo nell'accettare la malattia come decisione divina; il rapporto tra malattia e peccato. È immediatamente chiara l'opposizione tra gli elementi che si possono far risalire all'aspetto futuristico e temporalmente astratto dell'utopia, e quelli che risentono delle influenze radicate nel tempo in cui l'utopia è scritta.

Il Seicento è a saputa di tutti un secolo contrassegnato dalle numerose epidemie. Gli utopisti cercano di sfuggire a questo contesto storico e ambientare le loro città ideali in un'epoca di salute diffusa, in cui la malattia rappresenta un'eccezione. Sebbene la condizione reale dei malati europei non fosse destinata a mutare notevolmente prima del diciannovesimo secolo⁹⁶, i cittadini delle utopie possono usufruire di rimedi medici molto avanzati e di una cura sempre amorosa e efficace. Soprattutto Bacon, alfiere della nuova scienza empirica, ma anche, in misura diversa, Campanella (pur ancora medievamente credente nelle leggi dell'astrologia), Andreae (che descrive a lungo i laboratori di Christianopolis) e de Foigny (i cui frutti miracolosi possono essere l'allegoria dei rimedi che egli sperava potessero venire dalla nuova scienza) fanno del progresso scientifico (che essi potevano constatare nel mondo che li circondava) una premessa fondamentale delle loro opere. Il credo nella nuova scienza si mescola però, almeno nei tre autori della prima metà del secolo, con il misticismo religioso. La scienza diviene uno degli ordinamenti di una fede molto forte: i 'preti-sacerdoti' di Bacon, la religione naturale di Campanella, il luteranesimo intransigente di Andreae. Se nell'atteggiamento verso la malattia, in questa nuova coniugazione scienza-religione, c'è molto della rinnovata sensibilità scientifica, è anche vero che assai rimane della visione cristiana del malato: non solo dunque la pietà cristiana, ma anche il fatalismo cristiano e il malato che conserva (soprattutto in Campanella e Andreae) qualcosa del peccatore.

Gli utopisti non sfuggono dunque, neanche nel rapporto paradossale con la malattia, all'oscillazione tra astratte speranze futuribili e influssi immediatamente colti dalla realtà del presente, ed è proprio in questa doppia chiave che può essere efficacemente letta la relazione tra malattia e comunità utopiche: le utopie sono etimologicamente 'paesi senza luogo', ma non possono anche non parlarci, per analogia o per contrasto, del contesto storico da cui nascono.

⁹⁶ Cfr. ELIAV-FELDON, *Realistic utopias*, op. cit., p. 32.