

La questione dell'immortalità dell'anima nelle utopie cinque- e seicentesche

MÁRTON RÓTH

PENCHÉ A PRIMA VISTA LA QUESTIONE DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA POSSA SEMBRARE UN ARGOMENTO DI POCA RILEVANZA, ESSA SVOLGE UN RUOLO ESSENZIALE ALL'INTERNO DELLE UTOPIE. LA SUA IMPORTANZA NASCE DAL FATTO CHE OLTREPASSA I LIMITI DELL'ARGOMENTO RELIGIOSO: DIVENTA UN PROBLEMA POLITICO-SOCIALE CHE DETERMINA FONDAMENTALMENTE L'INTERA STRUTTURA DELLA SOCIETÀ.

Patrizi dedica il primo capitolo della *Città felice* alla questione della natura dell'uomo. Avendo il «commune consentimento de' filosofi»¹ – come egli stesso scrive nelle prime righe – Patrizi divide l'unità dell'essere umano in due parti principali e separa l'anima dell'uomo dal suo corpo mondano. La prima «è immortale ed incorrottile, sola a sé stessa è bastante»², mentre il corpo, come una cosa materiale e «di deboli parti composta»³, richiede delle cose estrinseche – come il mangiare, il bere, il ripararsi dal freddo e caldo – ed esige la cura dell'anima, la quale lo governa. L'origine di questo dualismo risale alla *Politica* di Aristotele, visto che Patrizi venne ad una conclusione conforme a quella del filosofo greco: «l'animale è essenzialmente costituito di anima e di corpo, dei quali per natura l'una comanda e l'altro obbedisce»⁴. Quindi, anche Aristotele ribadisce che l'anima esercita sul corpo un'autorità padronale⁵, però – similmente al Chersino – non perde mai di mira che le soddisfazioni delle esigenze corporali sono i requisiti primari⁶ per raggiungere la felicità.

Allo stesso modo degli altri utopisti dell'epoca anche in Patrizi appare il concetto dell'immortalità dell'anima. Nel caso dei suoi contemporanei la premessa della perpetuità dell'anima si nutre di una spiegazione teologica, mentre per il Cher-

sino la supposizione prende le sue radici dalla filosofia antica: da Platone e da Aristotele.

All'opposto dei filosofi presocratici, in Platone e in Aristotele appare la concezione dell'anima come una sostanza immateriale che è il luogo nel quale si concentrano le attività mentali (riflessione, sensazione, volontà). I due filosofi postulano l'anima, ovvero, la suppongono come una conseguenza delle loro premesse. Per Platone le connessioni essenziali dell'ontologia dei due mondi (cioè la distinzione del mondo trascendente delle idee dal mondo immanente) rendevano evidenti l'incorporazione delle dottrine dell'immortalità dell'anima e della reincarnazione⁷ nella sua epistemologia. L'anima immortale, alloggiata nella testa umana, dopo la rovina del corpo giunge nel mondo delle Idee, che può conoscere in misura maggiore o minore a seconda di quella che è stata la vita mondana del suo possessore. Le anime immortali, secondo la cornice mitica della reincarnazione, rinascono dopo mille anni in qualche corpo, dimenticando tutto quello che hanno imparato nel mondo delle Idee, perché queste nuove unità del corpo e dell'anima, prima della loro nascita, bevono dal fiume Amelete della pianura del Lete⁸. Il neonato proprio per questo non sa niente, ma l'esperienza delle cose gli suscita la rimembranza delle Idee corrispondenti. L'esperienza grazie alla *methexis* rende possibile che la cosa mondana divenga simile a quell'Idea alla quale partecipa e sia riconoscibile tramite il processo del ricordo. Così secondo Platone tutta la cognizione e lo studio, che vengono suscitati dall'esperienza e realizzati dal dialogo, sono un ricordo. La chiave della conoscenza è quindi l'immortalità dell'anima, che presuppone però la dottrina delle Idee⁹.

Platone ragiona sull'immortalità dell'anima non soltanto nel *Fedone*, ma anche nella sua *Repubblica*, che può essere considerata come precedente a tutte le utopie moderne. Platone anche qui ribadisce le ipotesi già osservate nel caso del *Fedone*, però in questo caso l'argomentazione è diversa. A prova dell'immortalità dell'anima, questa volta Platone ritiene giustificato in sede teoretica che non può esistere nulla che potrebbe causare la morte dell'anima¹⁰. Anche in questo caso la perpetuità dell'anima porta con sé come conseguenza – anche se solo in modo sottinteso – la supposizione della reincarnazione¹¹.

Benché, contrariamente a Platone, Aristotele non dedichi nessuna attenzione alla questione dell'immortalità dell'anima nella *Politica*, la sua concezione si delinea chiaramente nel trattato *De Anima*. In Aristotele l'anima è sostanza, nel senso che è «l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza»¹². Nel caso dello Stagirita sia la materia sia la cosa concreta (come unità della materia e della forma) sono sostanza, però quella più importante è la forma. La forma non soltanto è una figura esterna, ma principalmente è la funzione, che viene eseguita dalla cosa (oggetto o essere vivente). Così, la forma come anima è il compimento del corpo naturale e l'anima come funzione della forma sostanziale è la vita stessa. Aristotele continua a sviluppare il concetto dell'anima di Platone: le Idee traslocano nell'anima diventando il contenuto di essa come forme immateriali. Visto che nella concezione aristotelica soltanto le cose strutturate in maniera complessa hanno l'anima, l'immagine della trasmigrazione dell'anima platonica perde la sua ragione d'es-

sere e viene negata. La concezione dell'anima come forma di corpo vivente oltre alla negazione della reincarnazione comporta anche il diniego dell'immortalità dell'anima: con la morte del corpo, muore anche essa poiché la forma non può esistere senza la materia.

Come si vede l'idea patriziana dell'anima si nutre di origini antiche. Il Cherisino mantenendo la promessa della lettera dedicatoria prende come punto di partenza la dottrina aristotelica per stabilire la qualità del rapporto dell'anima e del corpo. Respinge invece il concetto aristotelico della mortalità dell'anima per poter constatare – senza l'idea della reincarnazione – la dottrina dell'immortalità dell'anima sulla traccia del «divino Platone».

Naturalmente non soltanto Patrizi tra i diversi utopisti dell'epoca tocca questo argomento: Tommaso Moro, Campanella, Giovanni Bonifaccio parimente prendono posizione nei confronti della questione. Per cominciare si deve stabilire una differenza notevole: nel caso del Cancelliere e degli altri utopisti italiani (Campanella, Bonifaccio, Agostini) – contrariamente a Patrizi – la certezza dell'immortalità dell'anima, invece di essere il risultato di un contesto filosofico, trae la sua origine da una convinzione religiosa.

Infatti, Moro prende aperta posizione al favore dell'immortalità dell'anima: essa «è immortale e nata per la bontà di Dio alla felicità»¹³. Però, per capire meglio la concezione moriana, oltre a quest'affermazione, è importante prendere in considerazione anche quella parte del discorso che segue la citazione precedente: «dopo questa vita per le nostre virtù e buone azioni è assegnato il premio, per le nostre colpe il castigo»¹⁴. Moro – per mettere in rilievo la serietà del tema – ritorna di nuovo sull'argomento e ripete l'affermazione con altre parole: «credono che, dopo la vita presente, per le colpe siano fissati dei tormenti e per la virtù stabiliti dei premi»¹⁵. Si profila anche da questi piccoli commenti quella differenza, che distingue la concezione di mondo di Patrizi da quello del Moro. Patrizi accetta la dottrina dell'immortalità dell'anima ma nella sua utopia non svolgono un ruolo importante né la preparazione alla vita dell'altro mondo, né il raggiungimento della felicità oltremondana. In opposizione all'utopia di Patrizi, volta al conseguimento di una felicità terrena, Moro estende la ricerca della beatitudine anche alla vita ultramondana: dopo aver accennato alla perpetuità dell'anima, richiama subito l'attenzione sulle conseguenze delle buone e delle malvagie azioni che dopo la vita mondana determinano per sempre – in forma di premio o di castigo – la sorte celeste dell'anima.

Però nel caso di Moro la concezione dell'immortalità dell'anima – oltre alla convenzione teologica – svolge anche un'altra funzione: essa protegge la stabilità dello Stato. La paura della punizione oltremondana pone freno alla cupidigia dei cittadini poiché «colui pel quale non c'è altro da temere al di là delle leggi, non c'è più da sperare al di là del corpo»¹⁶ non si sentirebbe costretto a rispettare «le leggi pubbliche della patria»¹⁷.

Nonostante il forte impegno religioso, nella sua *Utopia* Moro non vincola i cittadini della sua comunità ideale al rispetto dei suoi stessi precetti religiosi. Sull'isola regna una completa libertà mentale e di coscienza, ed una tolleranza assoluta nei

confronti della convinzione religiosa altrui. Unica ed imprescindibile prescrizione religiosa è la dottrina dell'immortalità dell'anima. Utopo – il primo Re dell'isola –

lasciò libero ognuno di ciò che volesse credere, salvo che religiosamente e severamente vietò che nessuno avvilito la dignità della natura umana fino al punto da credere che l'anima perisca col corpo o che il mondo vada innanzi a caso, toltane di mezzo la provvidenza¹⁸.

Sull'Isola tutti credono in un eterno, unico, incommensurabile, sconosciuto, inspiegabile Dio, che eccede ogni immaginazione umana: lo chiamano padre, e gli attribuiscono l'origine, la crescita, il progresso, il cambiamento e la fine di tutte le cose. Benché Moro osservi che, nonostante la libertà di culto, la maggioranza dell'Isola ha accettato volontariamente le dottrine di Cristo come l'ideale etico più sublime.

L'*Utopia* di Moro sin dall'inizio gode di una grande popolarità in tutti i Paesi d'Europa. L'immediato successo portò anche alla nascita di una serie di traduzioni in lingue volgari: nel 1524 Claudio Cantiuncula eseguì la versione tedesca, poi Jean LeBlond lo rese in francese nel 1550. La traduzione inglese fu terminata nell'anno successivo (1551) grazie al contributo di Ralph Robinson. Naturalmente l'accoglienza entusiastica non mancò nemmeno in Italia: il successo del libro nel Bel Paese viene provato anche dal fatto che la resa italiana di Ortensio Lando, a cura di Anton Francesco Doni, – pubblicata a Venezia nel 1548 presso l'editore Pincio – precorre nel tempo sia la traduzione francese sia quella inglese. L'interesse di Doni per la materia utopistica non è sorprendente, visto che si era occupato del tema dello stato ideale in un capitolo della sua opera intitolata *Mondi*.

Benché l'influsso del Cancelliere sul *Mondo savio e pazzo* sia indiscutibile, nel caso della trattazione sull'immortalità dell'anima Doni non segue il concetto moriano. Come Moro e altri utopisti anche Doni tratta la questione della morte, però non fa alcun cenno né all'immortalità dell'anima, né all'esistenza di una vita ultraterrena. L'unico aspetto concernente la materia che Doni lascia intendere al lettore riguarda l'impossibilità di tornare su questo mondo dopo la morte. Doni non prende una posizione ferma nei confronti della questione, poiché anche quest'affermazione si realizza nel dialogo solo attraverso una domanda ironica. Parlando del morto e delle seconde nozze della vedova Doni giunge alla seguente conclusione: «che importa a colui che la si rimariti o no? Ha egli forse a tornare per essa e non la possi menar via per esser rimaritata un'altra volta? O che baie!»¹⁹

Sebbene Doni si trattienga dall'argomentare sull'immortalità dell'anima, nelle questioni relative alla morte e al funerale si può riconoscere il germe della concezione moriana ed erasmiana. Per Doni la morte è un «accidente naturale»²⁰, una «cosa ordinaria»²¹: ed è per questo che egli sente avversione per i funerali in pompa magna²². Una simile concezione della morte appare anche nel Cancelliere: gli abitanti dell'isola «sono persuasissimi e sicurissimi che la felicità futura sarà così incommensurabile, che piangono per le malattie altrui, non già per la morte di alcuno»²³. Si rattristano solamente ove qualcuno abbia paura della morte: essi lo con-

siderano un pessimo «augurio»²⁴, come se il moribondo volesse evitare l'incontro con Dio per timore della punizione oltremondana. In questo caso gli abitanti accompagnano il morto alla tomba in silenzio, pregano Dio di salvare la sua anima, poi lo ricoprono di terra.

Chi invece si disparte da questa vita allegramente e pieno di buona speranza, nessuno lo piange, ma ne accompagnano cantando il funerale e, raccomandandone sentitamente l'anima al grande Dio, all'ultimo ne cremano la spoglia con più rispetto che dolore, e rizzano una colonna, incidendovi i meriti del defunto. Tornati poi a casa, ne passano in rassegna i costumi e le azioni, e non c'è parte della sua esistenza che tornino a considerare con piacere e più spesso che la sua lieta fine.²⁵

Come si vede sia per Doni sia per Moro la morte è parte organica della vita. Oltre alle somiglianze, si notano anche differenze notevoli: se per Moro la fine della vita mondana sottintende l'inizio della vita eterna, per Doni la questione rimane aperta. Per trovare il perché della soluzione doniana, basti pensare alla differenza che si manifesta tra le due utopie: benché sia Moro sia Doni vogliano rendere gli uomini felici, nel loro dizionario il termine *felicità* ha diversi significati: per il Cancelliere – che considera il mondo trascendente come una realtà indubitabile – la felicità consiste nell'ottenimento del premio oltremondano, mentre per Doni – che è legato organicamente al mondo immanente – essa esiste solamente come miglior compimento delle possibilità mondane. Questo è il motivo per cui Doni rimane indifferente riguardo alla questione dell'immortalità del corpo: la sua utopia si riferisce esclusivamente ad una condizione ideale mondana, che procura una felicità terreste ai suoi abitanti.

Per quanto riguarda la questione del funerale nel testo di Doni, oltre alle reminiscenze moriane possiamo trovare alcune allusioni ad un'altra opera dell'epoca. *L'Elogio della pazzia* di Erasmo, pubblicato nel 1509, ebbe infatti un grande influsso sul pensiero di Moro e sulla sua *Utopia*. Appare altrettanto evidente l'influenza di Erasmo sul Doni: nella protesta di Erasmo contro i funerali sfarzosi si possono riconoscere le origini della concezione doniana.²⁶

Appena vent'anni dopo la prima edizione del *Mondo savio e pazzo* di Doni anche Giovanni Bonifaccio pubblica la sua operetta intitolata *Repubblica delle Api*. Sebbene il trattato si limiti solo a cento affermazioni, anche in questo caso vengono dedicate alcune righe sia alla questione dell'immortalità dell'anima sia a quella della morte.

L'osservanza dei «precetti della Cristiana Cattolica fede»²⁷ è un requisito sostanziale della *Repubblica delle api*. Bonifaccio accetta la concezione della «immortalità delle nostre anime»²⁸, poiché la considera come «fondamento della nostra religione»²⁹. La particolarità dell'opera consiste nel fatto che lo scrittore – invece della descrizione di una società immaginaria – prescrive punto per punto tutte quelle leggi che devono esser rispettate nella sua repubblica. Così, nel caso di Bonifaccio, la concezione dell'immortalità dell'anima non è una convinzione profonda degli abitanti ma solo una legge da osservare. Benché Bonifaccio richieda ai suoi abitanti il riconoscimento dell'immortalità dell'anima, nel corso dell'opera non viene dedicata speciale attenzione alla questione della vita ultramondana: Bonifaccio

– contrariamente a Moro – non considera le azioni buone e malvagie dal punto di vista della premiazione divina. Per questo l'importanza della vita eterna si trova in posizione emarginata e la realizzazione di una felicità mondana diventa il vero obiettivo dell'opera.

Per quanto riguarda i riti funerali pone soltanto due esigenze: «se veniranno à morte siano con degne essequie sepolti»³⁰ e che «gli altri con pianti amari, & dolorose querele, diano segno della loro mestitia.»³¹ Anche se queste righe laconiche non rivelino nettamente l'opinione di Bonifaccio sui riti funebri, possono darci qualche punto di riferimento: la concezione della dignità in sé per sé esclude ogni eccesso.

Nel 1625 a Venezia Lodovico Zuccolo pubblica i suoi *Dialoghi*, nei quali, oltre alla critica dell'utopia di Moro, vengono collocate anche due utopie: il *Porto o vero della Repubblica d'Evandria* ed il *Belluzzi o vero la città felice*.

Una delle funzioni basilari delle utopie è sempre l'aspra critica delle istituzioni vigenti. Forse la valutazione negativa del presente non appare sempre tanto nettamente quanto nel caso di Moro – che dedica l'intero primo capitolo della sua *Utopia* alla stroncatura della società inglese – però in modo sottinteso può esser rilevato quasi in tutte le utopie dell'epoca. Visto che la società attuale viene interpretata come il mondo delle ingiustizie, il distacco da questa realtà diventa un requisito primario nella costruzione dello stato ideale. Zuccolo invece si differenzia di questa tradizione e propone il modello veneziano (*Repubblica d'Evandria*) e quello sanmarinese (*Belluzzi*) come esempi dello stato ideale.

Questo metodo influenza non soltanto il modo di vedere dello scrittore ma anche il modo con cui egli esamina i problemi. A causa del richiamo agli esempi realmente esistenti, Zuccolo (forse anche incoscientemente) si concentra più sui problemi empirici che su quelli metafisici: le questioni filosofico-teologiche vengono lasciate ai margini e di conseguenza anche il problema dell'immortalità dell'anima rimane trascurato.

In Moro – come abbiamo già visto – la perpetuità dell'anima svolge anche la funzione di porre freno all'avidità degli uomini. Secondo il Cancelliere i cittadini aspireranno ad un comportamento virtuoso e stimeranno volontariamente la legge dello stato per la loro paura della punizione oltremondana di Dio. Anche il filosofo faentino si occupa della questione della cupidigia, però lui non argomenta il problema dal punto di vista dell'anima. Secondo Zuccolo lo «spirito svegliato»³² e l'intelletto «perspicace»³³ cerca sempre di «soprafare gli altri»³⁴ e «tirare innanzi i privati interessi senza punto curarsi dei pubblici»³⁵ mentre «gli uomini o d'animo rimesso o di cervello ottuso si uniscono facilmente a consultare degli affari comuni»³⁶. Con questo ragionamento spiega Zuccolo anche il fatto che i fiorentini, i quali sono più di vivo ingegno dei Veneziani, «son loro di gran lunga rimasi a dietro nel bene amministrar ragione ai popoli, nella unione nel pigliare i partiti e nella fermezza nell'eguirli»³⁷. Benché questo «elogio della pazzia» sia fortemente discutibile dal punto di vista dell'esattezza, mostra perfettamente le peculiarità delle utopie di Zuccolo. Lo scrittore concentra la sua attenzione solamente sul mondo immanente, sulle esperienze tangibili e non prende in considerazione – contrariamente a Moro – le influenze di un possibile mondo trascendente.

Per quanto riguarda il tema dei riti funerali, Zuccolo dedica ad esso un paio di righe nella *Repubblica d'Evandria*. Nello stato ideale il modo di seppellire del defunto è in stretta correlazione della vita terrestre di esso:

Gli uomini di gran senno, o di segnalato valore, i quali hanno a pro della patria fatte azioni riguardevoli e illustri, quando vengono a morte, sono con pubbliche orazioni, lodati, e con solenni esequie seppelliti, e si erigono loro per ordine publico sepolcri, e drizzano statue di marmo o di bronzo³⁸

mentre gli scellerati «si lasciano vedere al popolo con pubbliche vituperazioni, e poi vengono sotterrati di nascosto, e talora anco lasciati insepolti agli uccelli, ai cani, alle fiere»³⁹.

Tra le utopie dell'epoca la concezione religiosa di Campanella è la più complessa visto che essa, oltre a contenere elementi religiosi, incorpora anche quelli filosofici e astronomici. I Solari sono monoteisti, benché adorino Dio in Trinitate, «dicendo ch'è somma Possanza, da cui procede somma Sapienza, e d'essi entrambi, sommo Amore»⁴⁰. Dato che nella concezione del Campanella in Dio si riconosce una processione e relazione di sé a sé, le cose vengono giudicate in base ai loro modi di esistenza: quelle che hanno l'essere si compongono di possanza, sapienza ed amore, mentre quelle che «pendono dal non essere»⁴¹ constano di «impotenza, insipienza e disamore»⁴². In Campanella il male ed il peccato nascono «dal correre al niente»⁴³ poiché il peccato viene inteso come causa deficiente e non efficiente. I Solari tengono credono nell'immortalità dell'anima: morendo, a seconda del merito, essa si unirà con spiriti buoni o rei. Benché non siano certi dei «luoghi delle pene e premi», pare loro assai ragionevole che «il cielo ed i luochi sotterranei» esistano.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE, «Politica», in: ID., *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di M. Zanatta, UTET Libreria, Torino 2006, pp. 51–342.
- ARISTOTELE, *L'Anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1998.
- G. BONIFACCIO, *La Repubblica delle api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo 1627.
- T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995.
- A. F. DONI, «Il mondo savio e pazzo», in: ID., *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, Einaudi, Torino 1994, pp. 162–173.
- T. MORO, *L'Utopia*, Editori Laterza, Bari 2005.
- PATRIZI F., «La città felice», in: AA. VV., *Utopisti e riformatori del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, pp. 121–142.
- PLATONE, *Fedone*, introduzione, premessa al testo e note di A. Lami, traduzione di P. Fabbrini, Fabbri Editori, Bergamo 1998.
- PLATONE, *Repubblica*, Laterza, Bari 2006
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, Einaudi, Torino 1978.
- ZUCCOLO L., *Il Belluzzi ovvero La città felice*, a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929.
- ZUCCOLO L., *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947.

NOTE

- ¹ F. PATRIZI, «La città felice», in: AA. VV., *Utopisti e riformatori del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 121.
- ² *Ibidem*.
- ³ *Ibidem*.
- ⁴ ARISTOTELE, «Politica», in: ID., *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di M. Zanatta, UTET Libreria, Torino 2006, Libro I, 5, 1254a, 43–44, p. 71.
- ⁵ Cfr. *ivi*, Libro I, 5, 1254b, 5–6, p. 71.
- ⁶ Cfr. «Innanzitutto ci deve essere il cibo» in: *ivi*, Libro I, 5, 1254b, 5–6, p. 71.
- ⁷ Cfr. «Siamo d'accordo, dunque, anche su questo terreno che i vivi provengono dai morti non meno che i morti dai vivi. Ma, stando così le cose, mi pareva già che questo fosse una prova adeguata della necessità di ammettere che le anime dei morti esistono in qualche luogo, e che è da là appunto che rinascono.» In: PLATONE, *Fedone*, introduzione, premessa al testo e note di A. Lami, traduzione di P. Fabbrini, Fabbri Editori, Bergamo 1998, XVI, p. 116.
- ⁸ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, Laterza, Bari 2006, Libro X, 621a–b, XVI, p. 345.
- ⁹ Cfr. «Senza dubbio, disse Cebete cogliendo l'occasione, ed anche, Socrate, secondo quella famosa teoria, se è vera, di cui sei solito parlare spesso, che il nostro apprendere non è altro in realtà che reminiscenza; anche secondo questa teoria è senza dubbio necessario che noi si sia appreso in un tempo anteriore ciò di cui ora ci ricordiamo. E questo è impossibile se l'anima nostra non esistette in qualche luogo prima di entrare in questa nostra forma umana. Dimodochè, anche per questa via appare verosimile che l'anima sia qualcosa di immortale» In: PLATONE, *Fedone*, cit, XVIII, 72e–73a, pp. 117–118.
- ¹⁰ Cfr. «Ebbene, quando una cosa non perisce per male alcuno, né suo né non suo, è chiaro che deve esistere sempre e, se esiste sempre, è immortale.» In: PLATONE, *Repubblica*, Libro X, 610e–611a, X, p. 333.
- ¹¹ Cfr. «E se è così, tu comprendi che esisteranno sempre le medesime anime. Se non ne perisce nessuna, non potranno né diminuire né aumentare di numero. Perché se una qualsiasi cosa immortale aumentasse, vedi bene che questo suo aumento si farebbe con ciò che è mortale e alla fine tutto sarebbe immortale.» In: *ivi*, Libro X, 611a, XI, p. 333.
- ¹² ARISTOTELE, *L'Anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1998, Libro B (secondo), 412a, p. 117.
- ¹³ T. MORO, *L'Utopia*, Laterza, Bari 2005, p. 83.
- ¹⁴ *Ibidem*.
- ¹⁵ *Ivi*, p. 119.
- ¹⁶ *Ibidem*.
- ¹⁷ *Ibidem*.
- ¹⁸ *Ivi*, pp. 118–119.
- ¹⁹ A. F. DONI, «Il mondo savio e pazzo», in: ID., *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, Einaudi, Torino 1994, p. 171.
- ²⁰ *Ibidem*.
- ²¹ *Ibidem*.
- ²² Cfr. «Pa: Quando un moriva? Sa: Allo spedale, e ti facevano come si fa ora negli spedali fra noi: mettilo là senza troppi *funus*, e senza menarlo a torno a procissione a farlo vedere vestito d'oro o di seta, ma come un pezzo di carnaccia (non più uomo, cadavero, e non cosa da qualche cosa)» in: *ibidem*.
- ²³ T. MORO, *op. cit.*, p. 120.
- ²⁴ *Ibidem*.
- ²⁵ *Ibidem*.

- ²⁶ Cfr. «Alla medesima compagnia appartengono quelli che fissano da vivi con qual pompa funebre esser seppelliti, e con tanta precisione, che a parte indicano quante candele, quanti incappati di nero, quanti cantori, quante préfiche vogliono che si siano, come se essi dovessero aver coscienza dello spettacolo e provar vergogna, una volta morti, se il loro cadavere non è interrato con grande splendore; e ciò fanno con più zelo che se, creati edili, dovessero dar giochi pubblici o un banchetto.» In: ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, Einaudi, Torino 1978, p. 70.
- ²⁷ G. BONIFACCIO, *La Repubblica delle api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo 1627, p. 21.
- ²⁸ *Ibidem*.
- ²⁹ *Ibidem*.
- ³⁰ *Ivi*, p. 36.
- ³¹ *Ibidem*.
- ³² L. ZUCCOLO, *Il Belluzzi ovvero La città felice*, a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929, p. 33.
- ³³ *Ibidem*.
- ³⁴ *Ibidem*.
- ³⁵ *Ibidem*.
- ³⁶ *Ibidem*.
- ³⁷ *Ibidem*.
- ³⁸ L. ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947, p. 66.
- ³⁹ *Ivi*, pp. 66–67.
- ⁴⁰ T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, p. 74.
- ⁴¹ *Ibidem*.
- ⁴² *Ibidem*.
- ⁴³ *Ibidem*.