

Roberto Rossi

TRA ROMANZO E RIVOLUZIONE.
IL MILLENARISMO MEDIEVALE
SOTTO LA PENNA DI UMBERTO ECO

Abstract

A partire dalla produzione saggistica e letteraria di Umberto Eco, l'articolo analizzerà l'immaginario del Medioevo inteso come culla di ogni genere di millenarismo. La trattazione prenderà avvio dal suo saggio *Palinsesto su Beato* (1963); tenendo conto dell'originalità della prospettiva strutturalista di Eco, si confronterà l'ultima riedizione di questo scritto con un quadro bibliografico sul ruolo dell'*Apocalisse* di San Giovanni in seno alla tradizione occidentale. Il primo riferimento sarà la tesi genealogica di Karl Löwith, il quale nel suo *Significato e fine della storia* (1949) affermò che le moderne filosofie della storia rispondono alla stessa ispirazione millenarista della cultura cristiana. Il secondo confronto sarà con uno dei ritratti dell'eresiarca Fra Dolcino; nella fattispecie, sarà considerata la prospettiva del filosofo socialista Antonio Labriola, elaborata a fine Ottocento per distinguere le applicazioni scientifiche del materialismo storico dai suoi fraintendimenti escatologici. Questi due opposti interlocutori condurranno a problematizzare l'interpretazione del millenarismo per come rappresentato da Umberto Eco ne *Il nome della rosa* (1980). Il romanzo intende infatti l'apocalittica dolciniana come la prefigurazione del terrorismo degli Anni di Piombo? O si tratta di una mera strizzata d'occhio, un gioco con il lettore, il quale è chiamato a non confidare troppo nella potenza simbolica delle analogie?

Considering Umberto Eco's articles and novels, the paper will examine the imaginary of the Middle Age as the cradle of every kind of millenarianism. The analysis will start from Eco's essay Palinsesto su Beato (1963). Looking at the originality of his structuralist view, I will compare the last editing of this text with a bibliographical framework about the role of the Apocalypse of St. John in the Western tradition. The first reference will be

the genealogical thesis of Karl Löwith, who in Meaning in History (1949) affirmed that the modern philosophies of history have the same eschatological aim of the Christian culture. The second comparison will be with a portrait of the medieval heresiarch Fra Dolcino. In this case, I will consider the perspective of the socialist philosopher Antonio Labriola, who elaborated it at the end of the XIX Century to distinguish the scientific applications of historical materialism from his eschatological misinterpretations. These two opposite references will drive me to problematize the representation of millenarianism as it was depicted by Umberto Eco in his The Name of the Rose (1980). Indeed, is Dulcinian millenarianism intended by the novel as a prefiguration of the political terrorism in Italy during the Years of Lead? Or is this only a wink, a joking interaction with the reader, who should be careful to rely not on the symbolic strength of analogies?

Se oltre che un'epoca il Medioevo è anche un immaginario, nessuno può affermarlo meglio di uno storico del pensiero e romanziere. Umberto Eco (1932-2016) dedicò nel 1985 un intervento al ruolo che l'Età di Mezzo ha nella fantasia contemporanea, indicando *Dieci modi di sognare il Medioevo*¹.

Approfondire tutte e dieci le prospettive di Eco richiederebbe non pagine, bensì volumi. Questo scritto si limita a dare un contesto bibliografico al decimo spunto del filosofo alessandrino, che sonda il Medioevo come una *“attesa del Millennio”*, *attesa che ha ossessionato in modi diversi ogni secolo, dai circoncellioni ai terroristi, dai fraticelli agli ecologisti*². È questo uno dei caratteri classicamente attribuiti agli umori spirituali dell'uomo medievale, una sete di apocalisse che veicolò l'azione dei singoli e dell'ordine sociale tra il V e il XVI secolo, ma che Eco pensa essere ancora viva in epoche meno sospette.

¹ Intervento mutuato in articolo l'anno seguente (U. Eco, *Dieci modi di sognare il Medioevo*, in U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, pp. 1093-1108).

² Ivi, p. 1104.

1. Un intertesto di riferimento

Attorno a questo nodo, la tela di Eco si dirama anzitutto verso altri due suoi scritti. Il primo è il suo commento a un manoscritto della Spagna visigota dell'VIII secolo, edito per l'editore Franco Maria Ricci con il titolo di *Palinsesto su Beato* (1973)³ e oggi reperibile nella rielaborazione dei suoi passi salienti con il titolo *L'“Apocalisse” di Beato* (2012)⁴. A partire da un'analisi iconografica delle miniature di Beato da Liébana, Eco ripercorre la storia del millenarismo occidentale spaziando dalle polemiche di Agostino d'Ipbona contro i donatisti, per giungere alle diagnosi socio-economiche del *Manifesto del partito comunista*. Il secondo testo invece è il suo romanzo capolavoro, *Il nome della rosa* (1980)⁵, ambientato in un'abbazia di fantasia del 1327, affollata da frati inquisitori e da monaci in odore d'eresia dolciniana.

Accanto a questi due testi s'intravedono poi in filigrana almeno due invitati di pietra. Per quanto riguarda una genealogia capace di ricondurre il progetto rivoluzionario di Marx ed Engels alle riflessioni agostiniane sull'avvento della *Città di Dio*, il gran nome dell'ermeneutica novecentesca è quello di Karl Löwith (1897-1973)⁶. Per

³ U. Eco, *Palinsesto su Beato*, in U. Eco, *Beato di Liébana: Miniature del Beato de Fernando I y Sancha* (Codice B. N. Madrid Vit. 14-2), intr. di Luis Vázquez de Parga Iglesias, Franco Maria Ricci, Parma 1973, pp. 21-80.

⁴ U. Eco, *L'“Apocalisse” di Beato*, in U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale ... cit.*, pp. 775-842. Il testo è una riproposizione delle *Noterelle su Beato* (2007) presentate nella sua raccolta *Dall'albero al labirinto* (U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e sull'interpretazione*, Bompiani, Milano 2007, pp. 227-259; U. Eco, *L'“Apocalisse” ... cit.*, pp. 778-830), ricavate dalla rielaborazione del *Palinsesto ... cit.*, e un articolo del 1995 (U. Eco, *Jerusalem and the Temple as Signs in Medieval Culture*, in G. Manetti (a cura di), *Knowledge through signs: Ancient semiotic theories and practices*, Brepols, Turnhout 1996, pp. 329-344). Nella rielaborazione del 2012 è tuttavia presente un'appendice che rielabora e riassume altri passi del *Palinsesto* sull'importanza dell'*Apocalisse* nella storia occidentale (U. Eco, *L'Apocalisse ... cit.*, pp. 831-841).

⁵ U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980.

⁶ K. Löwith, *Significato e fine della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, intr.

quel che pertiene invece all'attualizzazione delle ansie dolcinate, non si possono non citare gli studi sulla setta degli Apostolici compiuti a fine Ottocento da Antonio Labriola (1843-1904) all'insegna del materialismo storico⁷.

Simili a un telaio a cornice di un arazzo ormai compiuto, si delineano infine le *Postille al "Nome della rosa"* (1983)⁸, preziose per comprendere quanto queste affinità tematiche s'animino di vita propria nel passare dalla prosa didascalica della saggistica a quella divertente, polifonica e respirata del romanzo storico.

2. Il millenarismo sulla linea del tempo

In *L' "Apocalisse" di Beato*, Eco osserva come il commentario del miniaturista di Lièbana sia animato da un preciso afflato ermeneutico: sottoporre le immagini del profeta di Patmos a una lettura allegorica capace di esaurirne *apertissime* ogni significato⁹. Attraverso un'opera di meticolosa sovra-determinazione, infatti, Beato rintraccia per ogni numerologia e ogni icona del testo sacro un'occorrenza capace di conferire un senso evidente, anche a costo di deformare le citazioni dei Padri della Chiesa e delle Scritture. La profezia oscura, *opaca*, dell'*Apocalisse* neotestamentaria diviene

di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 1991 (ed. orig. The University of Chicago Press, Chicago 1949).

⁷ A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e filosofia*, in A. Labriola, *Concezioni materialistiche della storia*, intr. di E. Garin, Laterza, Bari 1965, pp. 172-288; A. Labriola, *Fra Dolcino*, a cura di A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa 2013.

⁸ U. Eco, *Postille a "Il nome della rosa"*, in "Alfabeta" 49 (1983), pp. 19-22.

⁹ Laddove il latino *apertissime* va inteso nel senso di *chiaramente*, *con referenza trasparente*, *evidente*, e non nell'accezione di *polisemantico* o *indeterminato* impiegata pochi anni prima dallo stesso Eco nella nozione di *opera aperta* (U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 31-35; U. Eco, *L' "Apocalisse" ... cit.*, pp. 786-793; U. Eco, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano 1962).

così d'improvviso una *profezia trasparente*, il cui senso diventa decodificabile in forma univoca da un interprete devoto¹⁰.

Da una parte, la possibilità d'intendere i tropi del profeta come riferiti a particolari occorrenze (i ventiquattro vegliardi come la somma dei patriarchi e degli apostoli, i quattro Viventi come gli evangelisti) è una pratica in linea con l'esegesi allegorica di ambrosiana memoria – la medesima adottata dall'ultimo dei pensatori antichi e primo tra i medievali, Agostino d'Ippona –. D'altra parte però, sostiene Eco, la precisione e la saturazione delle determinazioni di Beato appartengono anche alla scuola dei diretti avversari dell'ippone: i chiliasti della setta donatista, i circoncellioni. Dove infatti Agostino attribuisce un significato mistico al passo che indica i *mille anni* che separerebbero l'avvento di Cristo da quello dell'Anticristo (per cui il riferimento cronologico affermerebbe non una scadenza letterale, ma sarebbe una metafora per indicare un lungo periodo)¹¹, i circoncellioni vi vedono una previsione stringente, che li spinge ad agire in vista del giorno del Giudizio già nel tempo presente¹². Secondo Eco, tuttavia, proprio l'ansia che connette la capacità di previsione dei tropi apocalittici a quella di una conseguente azione nel secolo dettò il successo di questo sacro testo entro l'immaginario medievale. Sarebbe dunque questa stessa ansia ad accomunare la mentalità dell'Età di Mezzo alle moderne filosofie della storia¹³. La tesi è, naturalmente, una citazione.

Già nel 1949, Karl Löwith aveva avanzato l'idea di una correlazione tra la concezione biblica della storia e le filosofie di Marx, Nietzsche, o Hegel. Nel suo *Significato e fine della storia*, attraver-

¹⁰ U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 31sgg; U. Eco, *L'“Apocalisse” ... cit.*, pp. 786 sgg.

¹¹ Eco cita Agostino, *De civitate Dei*, XX, 7 (U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, p. 58). Riguardo all'interpretazione agostiniana della *civitas Dei* come metafora, vedi anche M. Parodi, *La città di Dio e la storia. Escatologia e metafora in Agostino*, in “Filosofia e teologia” 32/3 (2018), pp. 528-538.

¹² U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 49-50; U. Eco, *L'“Apocalisse” ... cit.*, pp. 817 sgg.

¹³ U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 70-77.

so una retrospezione all'insegna del riduzionismo teologico, questo allievo di Heidegger già rimarcò come lo stabilire il termine ultimo della storia comporti un'attribuzione di senso alle azioni umane che, per effetto collaterale, andrebbe a fomentare fenomeni di radicalismo politico¹⁴. Eco mantiene le conclusioni dell'argomento di Löwith.

Come lui, ravvisa che la Chiesa istituzionale si è sempre premurata di usare il testo apocalittico non tanto per prevedere l'*éschaton* (ἔσχατον) dei tempi, quanto per indicare (tramite l'affermazione di un principio e di un compimento narrativo) il centro sacro della Storia stessa: l'avvento di Cristo. Secondo Agostino e la Chiesa romana, la *civitas Dei* è così la promessa necessaria all'assemblea dei fedeli per peregrinare speranzosa fra le ingiustizie del secolo, non per annichilirle¹⁵.

Come Löwith, d'altronde, Eco individua in Gioacchino da Fiore l'esegeta che per primo riportò nell'interpretazione del testo apocalittico l'ansia millenaristica di una nuova era di giustizia, trasformando la profezia di Giovanni nel racconto in cui riconoscere i segni precursori nella propria epoca, permettendo ai propri seguaci d'individuare nell'imperatore Federico II la figura dell'Anticristo, o nell'anno 1260 l'inizio dell'Età dello Spirito¹⁶. Certo, chiosa il filosofo alessandrino nella sua rielaborazione del 2012, *l'aver reintrodotta il tema dell'Apocalisse ventura* rende Beato forse *responsabile, sia pure alla lontana, di alcuni avvenimenti successivi*¹⁷.

Come Löwith, infine, pure Eco pone in parallelo la teoria gioachimita delle Tre Età con i costrutti triadici delle filosofie dello Spirito o il determinismo del materialismo storico, fino a sottoscrivere la disamina che il filosofo tedesco riserva al *Manifesto del partito comunista*, per la quale:

¹⁴ P. Rossi, *Prefazione* in K. Löwith, *op. cit.*, pp. 9-18.

¹⁵ K. Löwith, *op. cit.*, pp. 194-98; U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 49-50; U. Eco, *L'"Apocalisse" ... cit.*, p. 818.

¹⁶ K. Löwith, *op. cit.*, p. 174; U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, pp. 75.

¹⁷ U. Eco, *L'"Apocalisse" ... cit.*, p. 831.

Non è affatto un caso che l'antagonismo estremo dei due campi nemici, la borghesia e il proletariato, corrisponda alla credenza in una lotta finale tra il Cristo e l'Anticristo nell'ultima epoca della storia, e che il compito del proletariato sia analogo alla missione storico-universale del popolo eletto. L'universale funzione redentrice della classe oppressa corrisponde alla dialettica religiosa di Croce e Resurrezione, e la trasformazione del regno della necessità in un regno della libertà corrisponde alla trasformazione della civitas terrena in civitas Dei. L'intero processo storico, quale è delineato nel Manifesto del partito comunista, riflette lo schema generale dell'interpretazione ebraico-cristiana della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso.¹⁸

È questo il senso con cui Eco pone infatti il *Manifesto del partito comunista* tra gli eredi del testo giovanneo. La vocazione glossatoria di questi passi di *L'“Apocalisse” di Beato* gli consente tuttavia di non esplicitare il riferimento a Löwith, facendogli bastare un appunto sul fatto che *tanto si è già detto sulla componente ebraico-messianica di Marx*¹⁹. Non a caso, nel presentare la sua riedizione del 2012, egli indica il *Palinsesto* come uno tra i suoi scritti *minori ed extravaganti*, ma che, a un certo punto della sua carriera, poteva riproporre senza violare *le buone maniere e i buoni costumi*, dal momento che esso era uno di *quegli scritti che non si pretendono accademici, né aspirano ad una qualche originalità scientifica*, ma nei quali *certe volte si annidano alcune idee che vale la pena di non lasciar cadere*²⁰.

¹⁸ K. Löwith, *op. cit.*, pp. 64-65.

¹⁹ U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, p. 77; U. Eco, *L'“Apocalisse” ... cit.*, p. 840.

²⁰ U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale... cit.*, p. 12. Invero, quando deve esplicitare un riferimento circa la lettura schematica dell'*Apocalisse* su eventi politici del Novecento, Eco cita un celebre studio di Norman Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse* (1957) successivo all'opera di Löwith e consultato dal semiologo italiano in una traduzione del '65 per i tipi delle Edizioni Comunità (U. Eco, *Palinsesto ... cit.*, p. 79). Il testo di Cohn sembra tuttavia più intenzionato a leggere nel Medioevo fenomeni di anarchia e rivoluzione piuttosto che rintracciare forme di millenarismo nella contemporaneità (Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutio-*

Ciononostante, anche nella citazione si riscontrano differenze dall'originale. Per Löwith, infatti, la prova dell'inadeguatezza filosofica del marxismo risiederebbe nella radice teologica delle diagnosi del *Manifesto*; a suo avviso è perciò sufficiente ridurre la promessa comunista a una sua presunta radice medievale (dal momento che essa si riscontra nelle escatologie di Gioacchino e Agostino) per confutare ogni filosofia lineare della storia, ripristinando così la concorrente visione cosmico-ciclica della filosofia antica²¹.

Per Eco, invece, il problema non è insito tanto nella radice teologica del *Manifesto*, quanto nello schema narrativo che Löwith individua nel ricondurre lo scritto di Marx ed Engels ai tropi del testo apocalittico, a prescindere però dal fatto che quest'ultimo ne sia o meno l'origine effettiva. La decostruzione presentata nel *Palinsesto* difatti non è più genealogica, ma strutturale, spiegando così perché qualsiasi *modello permanente dell'attesa di una catastrofe, di speranza di trasformazione e di una conflittualità che attraversa tutta la storia umana* scateni analoghe perturbazioni politiche nel corso delle vicende umane²².

La differenza è sottile, ma implica numerosi vantaggi teorici. Anzitutto, la decostruzione di Eco non vede nell'iterazione di una struttura la trasmissione degli scopi per cui essa è stata impiegata altrove: resta così indeterminato l'atteggiamento di ogni singolo interprete nel considerare queste narrazioni come profezie *opache* o *trasparenti*, come processi *aperti* o *chiusi*²³. Nella genealogia di Löwith, infatti, un autore come Agostino entra a far parte dialetticamente come già da sempre complice di una colpa storica (aver abbandonato il modello temporale degli antichi per una concezione escatologica della storia). Nell'analisi strutturale di Eco, egli è invece il testimone di una lotta teologica sempre possibile contro il modello

nary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages: Revised Edition, Oxford University Press, Oxford 1970).

²¹ K. Löwith, *op. cit.*, p. 236.

²² U. Eco, *Palinsesto* ... cit., p. 78; U. Eco, *L'“Apocalisse”* ... cit., p. 840.

²³ U. Eco, *Palinsesto* ... cit., p. 79; U. Eco, *L'“Apocalisse”* ... cit., p. 840.

millenarista; ne risulta così, oggi come allora, eticamente distinto. La dicotomia tra l'insondabilità agostiniana e il millenarismo gioachimita resta irrisolta, permettendo al Regno dei Cieli di assumere ragionevolmente nella storia funzioni morali tra loro differenti, se non opposte.

Inoltre, l'ansia di cambiamento non è più esclusiva della sola apocalittica, ma è estendibile ad altri testi biblici di analoga struttura, seppur legati più al tema del *passaggio* che alla *fine della Storia* – ad esempio l'*Esodo* –. Come rilevato già in una monografia del 1965 e poi approfondito in un saggio del 1985 dallo studioso statunitense Michael Walzer, questo libro veterotestamentario è infatti ben presente nella retorica politica di millenaristi come Girolamo Savonarola, o tra gli esponenti del repubblicanesimo calvinista, con campi d'applicazione che spaziano dai riti pattizi della Repubblica di Ginevra alle orazioni di Cromwell, sino a raggiungere fenomeni come la Rivoluzione americana e la sua omologa francese²⁴. Lo stereotipo medievale del millenarismo in questo modo ne esce, se non indebolito, variegato, permettendo un comparativismo più plausibile tra radicalismi fra loro eterogenei per fonti, epoche e intenti.

Più in generale, si sottrae l'analisi dell'atteggiamento millenarista all'ambito della sola mitografia, per renderlo indagabile da un campo di studi plurale, a metà strada tra la teoria politica, la storiografia, la semiotica e la critica letteraria. La declinazione messianica

²⁴ M. Walzer, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, trad. it. di M. Sbaiffi Girardet, intr. di M. Miegge, Claudiana, Torino 2000 (ed. orig. Harvard University Press, Cambridge (usa), 1965); M. Walzer, *Esodo e Rivoluzione*, trad. it. di M. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 2004 (ed. orig. Basic Books, New York 1985). Sulla scorta del testo di Walzer, tuttavia, un autore come Arnaldo Momigliano osserva che il passaggio dalla struttura della *rottura* apocalittica a quella della *liberazione* di Esodo introduce paradigmi di utopia più politico-antropici che messianico-divini. Con riferimento all'episodio del vitello d'oro, Momigliano rimarca ad esempio il contrasto tra figura politica e figura sacerdotale presente in Esodo, ritenendo questo testo capace di laicizzare l'autorità delle rivoluzioni a esso ispiratesi (A. Momigliano, *Indicazioni preliminari su Apocalissi ed Esodo nella tradizione giudaica*, in A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987, pp. 95-107).

dell'escatologia viene così riconsiderata alla luce di un quadro cognitivo comprensibile secondo ragione e ricco di sfumature, senza erigere un modello univoco con cui sostituirla. In tal senso, con questa mossa Eco accosta il suo interesse per l'apocalittica medievale alle decostruzioni narratologiche delle filosofie della storia che, dal finzionalismo barthesiano degli anni Sessanta al *grand récit* lyotardiano di fine Settanta, avevano affollato il dibattito postmoderno²⁵.

Annullata la dicotomia genetica tra Medioevo ed Età Classica, però, Eco riprende implicitamente anche le tesi di quegli intellettuali tardo-ottocenteschi che, pur vedendo in fenomeni come la rivolta anabattista di Münster o nelle imprese degli Apostolici dolciani un'anticipazione della lotta proletaria, avevano rifiutato tanto il pre-determinismo socioeconomico quanto l'analogia strutturale come chiave d'applicazione del materialismo storico.

3. "Beato te, Fra Dolcino ..."

Tra questi autori, nella tradizione del marxismo italiano spicca il nome di Antonio Labriola. Interlocutore e riferimento per studiosi come Benedetto Croce e Giovanni Gentile, si distinse nel dibattito nazionale per i suoi studi storiografici compiuti attraverso le metodologie del materialismo storico. Particolarmente rilevante nella sua produzione fu la problematizzazione epistemologica di questi strumenti, compiuta grazie all'accesso diretto agli studi di Engels (corredato da una ricca corrispondenza con il medesimo), nonché per il vivace confronto con altri esponenti socialisti del panorama

²⁵ Per il finzionalismo barthesiano applicato alla decostruzione narratologica delle prospettive storiografiche e delle filosofie della storia ottocentesche, vedi H. White, *Metahistory. Retorica e storia*, intr. di F. Milazzo, trad. it. di P. Virulano, Meltemi, Milano 2019 (ed. orig. John Hopkins University Press, Baltimore 1973). Per la nozione di *grand récit*, vedi invece J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2014 (ed. orig. Minuit, Paris 1979), approfondita attraverso la nozione di *narrazione cosmopolita* in J.F. Lyotard, *Il dissidio*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985 (ed. orig. Minuit, Paris 1983).

internazionale. Tra questi, si evidenzia quello con Georges Sorel. Dopo aver diffuso alcuni scritti labrioliani in Francia, infatti, egli divenne il destinatario ideale di dieci sue lettere, riunite nel 1898 in un unico volume dal titolo: *Discorrendo di socialismo e filosofia*²⁶.

Questa trattazione epistolare, con oggetto di riflessione l'intreccio tra metodologia storica e orizzonte politico, va letta anzitutto alla luce del fatto che Labriola era già ricorso a strumenti materialistici nell'ambito della sua didattica prettamente storiografica. Nell'opera si possono trovare infatti riferimenti espliciti ai corsi da lui tenuti tra il 1893 e il 1897 circa le origini del socialismo, con un ciclo di lezioni monografiche sul contesto socioeconomico della rivolta di Fra Dolcino da Novara. Nell'arco di questi discorsi, Labriola aveva analizzato il conflitto tra città e campagna in seno ai regimi comunali del XIV secolo, correlandolo alla predicazione millenarista del celebre eresiarca e ai tumulti da lui scatenati tra la Valsesia e il biellese²⁷.

Tuttavia, lo schema materialista qui adottato non è volto a una riduzione delle ansie chiliastiche di Dolcino alle tensioni socioeconomiche che le hanno scatenate. Labriola si rifiuta di leggere nella setta degli Apostolici la manifestazione di una classe contadina in contrapposizione a quella borghese, individuando invece nel sistema feudale-ecclesiastico il nemico eletto dal Novarese. Si confuta così quella che potrebbe essere definita una teoria del *Capitale eterno* ricavata dalla vulgata del Partito Socialista Italiano nel leggere il *Manifesto*²⁸. La mentalità apocalittica di Dolcino è per Labriola una

²⁶ A. Labriola, *Discorrendo ... cit.*

²⁷ A. Savorelli, *Introduzione*, in A. Labriola, *Fra Dolcino... cit.*, pp. 6 sgg.

²⁸ La polemica si concretizza nella critica a testi osannati dal Partito Socialista Italiano, quali le opere di Giorgio Adler (A. Labriola, *Discorrendo ... cit.*, p. 186), o *I precursori del socialismo* (1895) dell'austriaco Karl Kautsky, scritto sulla linea di *La guerra dei contadini in Germania* (1850) di Engels (A. Savorelli, *op. cit.*, p. 7) e argomentato ricorrendo frequentemente al *diritto alla conclusione analogica* (citato, come l'espressione di *Capitale eterno*, in D. Bondi, *Recensioni* in "Rivista di storia della filosofia" 70/3 (2015), p. 675). In generale, Labriola polemizza contro il *dogmatismo dei «volgari marxisti», ripetitori meccanici delle formule del Capitale* (A. Savorelli, *op. cit.*, p. 10).

specificità spirituale che il contesto (anche) ideologico del Medioevo gli consente di assumere senza remore intellettuali, creando così una discrasia tra le tensioni materiali scatenanti e la loro interpretazione storicamente collocata, a cui consegue l'unicità evenemenziale e non logico-ipostatica delle sue conseguenze storiche²⁹.

È in questo senso che nel *Discorrendo* egli condanna tutte le riletture evolutive e darwinistiche del materialismo, dacché esse, nel loro prevedere l'avvento della comunità socialista, travisano la scientificità della diagnosi socioeconomica in un cieco profetismo affollato di predeterminazioni storiche e di supposti precursori³⁰. L'afflato referenziale del materialismo per Labriola non si traduce dunque nell'incasellare qualsiasi occorrenza in un astratto schema deterministico, ma individua piuttosto quali siano i fattori contestuali favorevoli all'azione rivoluzionaria, discostandosi così dagli errori di interpreti le cui utopie si son rivelate la proiezione di mere istanze soggettive. In questo senso egli invidia retoricamente la certezza millenarista di Dolcino, dal momento che nessuna diagnosi del materialismo storico – sebbene indispensabile a dare scientificità al momento della *presa di coscienza* di una classe con ambizioni rivoluzionarie – potrebbe offrire agli albori del Novecento una promessa altrettanto sicura e onnipervasiva.

Nella lettera X del *Discorrendo*, Labriola infatti scrive:

*Il tempo dei profeti è trapassato. Beato te, Fra Dolcino, che nelle tue tre lettere potesti trasfigurare gli accidenti politici del momento (Papa Celestino e Papa Bonifacio VIII, Angioini ed Aragonesi, Guelfi e Ghibellini, misere plebi e patriziati dei comuni, e così via) in tipi già simboleggiati dai profeti e dall'Apocalisse, misurando ad anni, a mesi ed a giorni, con successive correzioni, i tempi della provvidenza.*³¹

²⁹ Ivi, pp. 12-13.

³⁰ Le accuse al Darwinismo come forma di profezia sono presenti nella lettera I e tematizzati nella lettera VII del *Discorrendo* (A. Labriola, *Discorrendo ... cit.*, pp. 182-183; 238-248).

³¹ Ivi, pp. 287-288.

per poi aggiungere:

*Quell'umile Marx, tutto prosa di scienza, andò raccogliendo modestamente nella società presente i primi indizi delle transizioni a quella che diverrà ... e fu rassegnato (specie nell'opera spesa nella Internazionale) alla parte di ostetrico, che non è proprio quella di un artefice del futuro.*³²

Al millenarismo medievale, il materialismo storico di Labriola preferisce la scientificità moderna. Questo richiamo a Dolcino esemplifica così come l'intellettuale marxista, seppur armato di categorie formali, non possa permettersi analogie o connessioni tra i contesti storici più disparati, dovendo adattarne e circoscriverne l'analisi in base alle loro specificità concrete.

Le teorie di Marx ed Engels non sarebbero dunque una riproposizione delle teologie gioachimite sposate da Dolcino; eppure è necessario che Labriola ne espliciti la differenza affinché i socialisti di fine Ottocento possano rendersi conto del fraintendimento. In linea con l'argomentazione di Eco si mostra così come, pur in un contesto che biasimi epistemicamente l'interpretazione di date strutture narrative nella forma di trasparenti profezie, non consegue che tale atteggiamento venga meno nella mentalità politica. Seppur non tematizzabili nei medesimi termini normativi, si offrono perciò margini di raffronto tra i radicalismi della nostra epoca e le rivolte di età medievale.

4. *L'Apocalisse nel Paese dei Romanzi*

Fermo restando che la correlazione qui tracciata tra gioachimismo medievale, il Marx *scienziato* di Labriola, quello *teologico* di Lowith e quello *strutturalista* di Eco si affida più a una convergenza tematica che a comprovate influenze bibliografiche, si può passare

³² Ivi, p. 288.

dal dominio concettuale della filosofia a quello narrativo del romanzo, considerando il millenarismo per come rappresentato nelle pagine de *Il nome della rosa*.

I temi del *Palinsesto* sono infatti qui rielaborati da Eco nei nodi della sua trama, con tanto di citazioni esplicite dei manoscritti di Beato di Lièbana³³. Lo schema delle sette trombe apocalittiche è impiegato da Guglielmo da Baskerville nell'erroneo tentativo di decifrare la sequela di delitti che tormenta l'abbazia, nella vana speranza di poterla prevenire³⁴. Lo zelo conservatore di Jorge da Burgos ha senso soltanto in un mondo dicotomico, ove la virtù del santo si contrappone alla *folia suicida del circoncellone* e alla *vertigine del male del fratello del libero spirito*, salvo poi rivelarsi loro eguale³⁵. Inoltre, le vicende del romanzo toccano a più riprese la leggenda di Fra Dolcino, che aleggia fatalmente sul passato del cellario del monastero, Remigio da Varagine, e del suo aiutante, il babelico Salvatore; ed è proprio nelle confessioni del cellario a Guglielmo che Eco delinea il ritratto motivazionale del millenarista radicale, immaginandone l'umanità:

*Ho creduto alla predicazione di Dolcino, come molti altri come me. Non sono un uomo colto, ho ricevuto gli ordini ma so appena dir messa. So poco di teologia. E forse non riesco neppure ad affezionarmi alle idee. Vedi, un tempo ho tentato di ribellarmi ai signori, ora li servo e per il signore di queste terre comando a quelli come me. O ribellarsi o tradire, è data poca scelta a noi semplici.*³⁶

Nel ritratto, Eco si sofferma anche a decostruire l'idea dei *semplici* come millenaristi dottrinali o dei dolciniani come manifestazione compatta di un disagio di classe, poiché Remigio rivela di essere figlio di una famiglia urbana e ammette la spiritualità *carne-*

³³ U. Eco, *Il nome della rosa* ... cit. pp. 163; 317.

³⁴ Ivi, p. 495.

³⁵ Ivi, p. 480.

³⁶ Ivi, p. 275.

valesca delle proprie motivazioni, legata, più che a una teoria o a un progetto sociale, a un modo di vivere autenticato sul piano illogico dell'ebrezza:

Non sapevo prima cosa fosse la libertà, i predicatori ci dicevano: «La verità vi farà liberi.» Ci sentivamo liberi, pensavamo che fosse la verità. Pensavamo che tutto quello che facevamo fosse giusto...³⁷

L'eretico è in fondo sin da sempre ispirato da moventi viscerali, ma giustificato dalla certezza del profeta. La struttura narrativa dell'*Apocalisse* assume così i suoi caratteri di apertura onnicomprensiva all'interno di un gioco linguistico capace di annullare i vincoli sociali del desiderio³⁸. La narrazione apocalittica nel romanzo di Eco si deve calare in un crogiuolo di pulsioni e di convinzioni pregresse per poter diventare l'arma da contrapporre all'ordine sociale, assumendo la funzione epidittica di giustificare ciò che l'ordine stesso tende a reprimere. L'*Apocalisse* è per Remigio una narrazione che non serve a raccontare la propria esperienza di ribelle, ma a renderlo orgoglioso di averla vissuta davanti a chi la condanna, mostrandogli (stavolta sì sul piano concettuale proprio della gerarchia) come la propria azione abbia avuto luogo in un mondo ove tutto si è rivelato necessario. Di diverso tono è infatti la confessione che il cellario riserva all'inquisitore Bernardo Gui, al fine evitare la tortura e abbracciare fieramente la propria condanna:

Noi volevamo un mondo migliore, di pace e di gentilezza, e la felicità per tutti, noi volevamo uccidere la guerra che voi portavate con la vostra avidità, perché ci rimproverate se per stabilire la giustizia e la felicità abbiamo dovuto versare un po' di sangue ... è ... è che

³⁷ Ivi, p. 276.

³⁸ L'idea che le strutture linguistiche da una parte siano espressione di desiderio e, dall'altra, siano ragione di vincolo sociale, è il centro della diagnosi lyotardiana dello statuto postmoderno della cultura nelle società postindustriali (J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna* ... cit.; D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia dopo lo strutturalismo*, Cortina, Milano 2003, p. 139).

*non ce ne voleva molto, per fare presto, e valeva pur la pena di fare rossa tutta l'acqua del Carnasco, quel giorno a Stavello, era anche sangue nostro, non ci risparmiavamo, sangue nostro e sangue vostro, tanto tanto, subito subito, i tempi della profezia di Dolcino erano stretti, bisognava affrettare il corso degli eventi...*³⁹

In una scena che pare costruita più all'ombra delle teorie congettural-indiziarie di Carlo Ginzburg che di un post-strutturalismo del potere à la Foucault⁴⁰, l'eretico dolciniano assume il vocabolario dell'inquisitore (rigurgitando imperatori celesti, papi santi e angeli di Filadelfia) per prender posizione contro il suo stesso giudice, deformando la rappresentazione del proprio discorso ma esprimendone comunque l'autentica voce. *L'Apocalisse* è il racconto dei dotti, non la motivazione dei semplici, eppure per questi ultimi è intuitivo scombussolarne la maglia interpretativa per rivolgersi contro chi se ne arroga l'esclusività dell'esegesi. Nessuna struttura linguistica difatti possiede in sé uno scopo pratico univoco, ma è aperta a finalità che sfuggono al suo stesso artefice, rendendo l'universo dei segni indecifrabile da un solo metro di giudizio.

Se dunque la struttura narrativa elaborata del profeta di Patmos è conforme a scatenare fenomeni di radicalismo politico, dietro a ciascuno di questi si cela un gioco linguistico tra enunciatori, destinatari, desideri, responsabilità e rapporti di forza differenti. Questo modo di reinventare la funzione dei tropi apocalittici sembra perciò efficace in un ambiente medievale per ragioni diverse dal successo delle teorie comuniste nello scatenare la Rivoluzione russa o il terrorismo degli Anni di piombo. Il Medioevo non ha un sapere al-

³⁹ U. Eco, *Il nome della rosa* ... cit., p. 388.

⁴⁰ Per Ginzburg la cultura popolare può essere ricostruita filologicamente considerando le fonti della letteratura *istituzionale* come un filtro che, per quanto deformante, permetterebbe di rintracciare l'espressione autonoma dei ceti più umili, poiché questa, pur adeguandosi alle norme strutturali del potere che la sopprime, manterrebbe una vivacità autonoma nel recepirne e articolarne le parti (C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino 1976, pp. XI-XXV).

ternativo a quello teologico per contrastare queste deformazioni; il progetto comunista può distinguere invece, almeno nei suoi propositi, l'applicazione scientifica del materialismo storico dai suoi abusi teologizzanti.

Unendo la poetica echiana alle apologie di Labriola, si potrebbe concludere dicendo che, pur ammessa l'impersonalità strutturale del racconto apocalittico, la comparazione tra i suoi modi di reinvenzione millenarista sul piano antropologico è possibile solo tenendo conto che un'analogia serrata tra le cause sociali, gli effetti storici, o il senso morale di tali fenomeni equivarrebbe all'iterazione del loro stesso *surplus* interpretativo.

5. *La storia a bordo pagina*

Il raffronto differenziato tra millenarismo medievale e millenarismi contemporanei si ripropone anche sul piano metanarrativo del romanzo. Nelle *Postille al «Nome della rosa»* Eco si trova difatti a precisare i processi di creazione della propria opera, spiegando come molti aspetti cosmogonici del *suo* Medioevo siano stati determinati da una somma di fattori combinatori, filologici e meramente funzionali sul piano diegetico, a partire ad esempio dalla scelta di ambientare la vicenda proprio nel novembre 1327⁴¹.

In questa ricostruzione, la trama secondaria dei dolciniani e il suo intreccio con la disputa sulla povertà risulta perciò una creazione contingente rispetto agli intenti principali, riassunti ironicamente da Eco nel suo aver voglia *di avvelenare un monaco*⁴².

Tuttavia, come invita a intendere egli stesso, le strutture risultanti del testo vivono di significazione propria. Si può dunque rilevare come questa particolare conformazione della trama inviti il lettore a una forte lettura analogica con la crisi dell'ideologia comunista per come delineata ormai all'alba degli anni Ottanta. Nel prologo, il

⁴¹ U. Eco, *Postille ... cit.*, p. 20.

⁴² Ivi, p. 19.

manoscritto di Adso è salvato rocambolescamente dai disordini della Primavera di Praga⁴³; Fra Dolcino, già icona rivoluzionaria della lotta di classe, richiama le deformazioni terroristiche della dottrina perpetrate delle Brigate Rosse; di controcanto, i francescani sembrano la parodia dei funzionari del Partito Comunista Italiano, incapaci di difendere l'ortodossia della propria regola davanti alle gerarchie del potere occidentale.

Eppure, se è vero che Eco riconoscerebbe la pertinenza di simili parallelismi, troverebbe «oziosa»⁴⁴ ogni riduzione esplicativa della struttura del romanzo a un riferimento estrinseco alla sua rappresentazione, poiché in contraddizione con il senso principale dell'opera, da cui un lettore ingenuo dovrebbe essere spinto invece a entrare *a contatto diretto, senza mediazione dei contenuti, con il fatto che è impossibile che ci sia una storia*⁴⁵ capace di elevare la regolarità occasionale di un'analogia a legge necessaria della realtà. Il Medioevo della finzione di Eco, invero, non vuole essere una scenografia per parlare di problemi presenti, né la cornice enciclopedica a un intreccio di cappa e spada, bensì una creazione archeologica che si propone di far parlare l'epoca ricostruita con la voce che le è propria⁴⁶.

Per il lettore postmoderno ha allora senso rammentare l'invocazione di Labriola, per cui Dolcino non è da intendersi come il precursore di Marx, e accorgersi che la propria ansia di corrispondenza tra significati altro non è che una tendenza antropologica che si trascina sin dalle epoche di Agostino e di Beato di Lièbana, dei fraticelli e del loro ispiratore Gioachino, dalla quale egli può ormai esimersi persino nel divertimento dato dalla più romanzesca fra le narrazioni. Per riassumere con le parole di Eco: *esistono idee osses-*

⁴³ U. Eco, *Il nome della rosa* ... cit., p. 11.

⁴⁴ U. Eco, *Postille* ... cit., p. 22.

⁴⁵ Ivi, p. 21.

⁴⁶ Ivi, p. 22. In questa precisazione, Eco delinea già nelle *Postille* alcuni dei dieci modi per sognare il Medioevo esposti nella conferenza dell'85 (U. Eco, *Dieci modi per sognare il Medioevo* ... cit.).

*sive, non sono mai personali, i libri si parlano tra loro, e una vera indagine poliziesca deve provare che i colpevoli siamo noi*⁴⁷.

6. Tre modi per sognare la fine della storia

In conclusione, si possono ricapitolare i tre modi fin qui presentati nell'interpretare le azioni umane secondo un intreccio apocalittico capace di attribuire una fine alla storia.

Il primo è il modo mistico di Agostino, che pensa la fine dei tempi come una visione *per speculum in aenigmate*, il cui compimento è indipendente dall'agire umano, ma attraverso la quale è possibile chiarire l'ordine morale del giudizio universale al fine di sopportare speranzosi le avversità del secolo. Il secondo è il modo profetico che Beato recupera inconsapevolmente dai circoncellioni, poi ripreso da Gioachino e dai dolciniani, per cui la fine della storia può essere pensata come un evento da realizzarsi nella propria epoca, esortando ad agire nel presente allo scopo di accelerare un processo certo e ineluttabile. Pur salvaguardando le debite comparazioni a fenomeni dell'età moderna e del secondo Novecento, sarebbero queste le due maniere medievali di intendere la fine della storia.

Il terzo modo, infine, consiste nel rifiutare che la Storia sia un romanzo e, a voler strafare, nel cominciare a scrivere romanzi in cui non si intenda più la conclusione diegetica come una forma di compimento, divenendo autori di finzione più fedeli a questo genere di prospettiva. Allora si possono escogitare doppi finali da cui il lettore ricaverà *che nella vita le cose accadono perché accadono, ed è solo nel Paese dei Romanzi che sembrano accadere per qualche scopo o provvidenza*⁴⁸, o annotare che l'*Apocalisse* può essere letta al più come un *testo immaginifico e polivalente, che ha ispirato svariate*

⁴⁷ U. Eco, *Postille ... cit.*, p. 22.

⁴⁸ U. Eco, *L'isola del giorno prima*, Bompiani, Milano 1994, p. 470.

*letture e che ancora produce i suoi effetti*⁴⁹, da cui però non si trae *apertissime* alcuna conclusione, né si è costretti ad abbracciare la città di Dio come rassegnata consolazione ai propri affanni. Ed è questa la maniera di Eco.

⁴⁹ U. Eco, *Palinsesto* ... cit., p. 79; U. Eco, *L'“Apocalisse”* ... cit., p. 841.