

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 4/2007

- EDITORIALE

<i>A proposito del Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani</i>	3
<i>Apropos of the Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani</i>	9
Gustavo Raffi	

<i>Ad Oriente del Grande Oriente</i>	15
Antonio Panaino	

<i>Vita massonica di Salvador Allende</i>	33
Francesco Guida	

<i>Per non rinunciare alla verità del diritto</i>	45
Salvatore Sansone	

<i>Lògos e politica</i>	49
Giovanni Amolini	

<i>Il passo a passo nell'Universo della Loggia</i>	57
Mario Bulletti	

<i>Squarciare il velo, infrangere il guscio</i>	83
Pietro Mander	

<i>Così mangiò Zaratustra</i>	89
Paolo Delaini	

- SEGNALAZIONI EDITORIALI
- RECENSIONI

99
111



HIRAM, 4/2007

Direttore: **Gustavo Raffi**

Direttore Scientifico: **Antonio Panaino**

Condirettori: **Antonio Panaino, Vinicio Serino**

Vicedirettore: **Francesco Licchiello**

Direttore Responsabile: **Giovanni Lani**

Comitato Direttivo: **Gustavo Raffi, Antonio Panaino, Morris Ghezzi, Giuseppe Schiavone, Vinicio Serino, Claudio Bonvecchio, Gianfranco De Santis**

Comitato Scientifico:

Presidente: **Orazio Catarsini** (Univ. di Messina)

Giuseppe Abramo (Saggista) - Corrado Balacco Gabrieli (Univ. di Roma "La Sapienza") - Pietro Battaglini (Univ. di Napoli) - Eugenio Boccardo (Univ. Pop. di Torino) - Eugenio Bonvicini (Saggista) - Giuseppe Cacopardi (Saggista) - Giovanni Carli Ballola (Univ. di Lecce) - Paolo Chiozzi (Univ. di Firenze) - Augusto Comba (Saggista) - Franco Cuomo (Giornalista) - Massimo Curini (Univ. di Perugia) - Domenico Devoti (Univ. di Torino) - Ernesto D'Ippolito (Giurista) - Santi Fedele (Univ. di Messina) - Bernardino Fioravanti (Bibliotecario del G.O.I.) - Paolo Gastaldi (Univ. di Pavia) - Santo Giammanco (Univ. di Palermo) - Vittorio Gnocchini (Archivio del G.O.I.) - Giovanni Greco (Univ. di Bologna) - Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale di Alessandria) - Giuseppe Lombardo (Univ. di Messina) - † Paolo Lucarelli (Saggista) - Pietro Mander (Univ. di Napoli L'Orientale) - Alessandro Meluzzi (Univ. di Siena) - Claudio Modiano (Univ. di Firenze) - Massimo Morigi (Univ. di Bologna) - Gianfranco Morrone (Univ. di Bologna) - Moreno Neri (Saggista) - Maurizio Nicosia (Accademia di Belle Arti, Urbino) - Marco Novarino (Univ. di Torino) - Mario Olivieri (Univ. per stranieri di Perugia) - Massimo Papi (Univ. di Firenze) - Carlo Paredi (Saggista) - Bent Parodi (Giornalista) - Claudio Pietroletti (Medico dello sport) - Italo Piva (Univ. di Siena) - Gianni Puglisi (IULM) - Mauro Reginato (Univ. di Torino) - Giancarlo Rinaldi (Univ. di Napoli L'Orientale) - Carmelo Romeo (Univ. di Messina) - Claudio Saporetto (Univ. di Pisa) - Alfredo Scanzani (Giornalista) - Michele Schiavone (Univ. di Genova) - Giancarlo Seri (Saggista) - Nicola Sgrò (Musicologo) - Giuseppe Spinetti (Psichiatra) - Gianni Tibaldi (Univ. di Padova f.r.) - Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni:

Giuseppe Cognetti (Univ. di Siena) - Domenico A. Conci (Univ. di Siena) - Fulvio Conti (Univ. di Firenze) - Carlo Cresti (Univ. di Firenze) - Michele C. Del Re (Univ. di Camerino) - Rosario Esposito (Saggista) - Giorgio Galli (Univ. di Milano) - Umberto Gori (Univ. di Firenze) - Giorgio Israel (Giornalista) - Ida Li Vigni (Saggista) - Michele Marsonet (Univ. di Genova) - Aldo A. Mola (Univ. di Milano) - Sergio Moravia (Univ. di Firenze) - Paolo A. Rossi (Univ. di Genova) - Marina Maymone Siniscalchi (Univ. di Roma "La Sapienza") - Enrica Tedeschi (Univ. di Roma "La Sapienza") - Ferdinando Testa (Psicologo)

Corrispondenti esteri:

John Hamil (Inghilterra) - August C. T. Hart (Olanda) - Claudiu Ionescu (Romania) - Marco Pasqualetti (Repubblica Ceca) - Rudolph Pohl (Austria) - Orazio Shaub (Svizzera) - Wilem Van Der Heen (Olanda) - Tamas's Vida (Ungheria) - Friedrich von Botticher (Germania)

Comitato di Redazione: Guglielmo Adilardi, Cristiano Bartolena, Giovanni Bartolini, Giovanni Cecconi, †Guido D'Andrea, Ottavio Gallego, Gonario Guaitini

Comitato dei Garanti: Giuseppe Capruzzi, † Massimo Della Campa, Angelo Scrimieri, Pier Luigi Tenti

Art director e impaginazione: Sara Circassia

Stampa: E-Print s.r.l. - Via Empolitana, Km. 6.400 - Castel Madama (Roma)

Direzione - Redazione: HIRAM - Grande Oriente d'Italia - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - Tel. 06-5899344 fax 06-5818096

Direzione editoriale: HIRAM - Via San Gaetanino, 18 - 48100 Ravenna

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/94

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. - **Presidente Rag. Mauro Lastraioli**

Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense

P.Iva 01022371007 - C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

Servizio abbonamenti: Spedizione in Abbonamento Postale 50% - Tasse riscosse

ABBONAMENTI:

ANNUALE ITALIA: (4 numeri) € 20,64 - un fascicolo € 5,16 - numero arretrato: € 10,32

ANNUALE ESTERO: (4 numeri) € 41,30 - numero arretrato: € 13,00

La sottoscrizione in una unica soluzione di più di 500 abbonamenti Italia è di € 5,94 per ciascun abbonamento annuale

Per abbonarsi: Bollettino di versamento intestato a Soc. Erasmo s.r.l. - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense - c/c postale n. 32121006

Spazi pubblicitari: costo di una pagina intera b/n: € 500.

* Gli articoli riflettono il pensiero dei singoli Autori e non il punto di vista ufficiale del G.O.I.

HIRAM viene diffusa in Internet sul sito del G.O.I.: **www.grandeoriente.it**
E-mail della redazione: **rivistahiram@grandeoriente.it**

A proposito del Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani

di **Gustavo Raffi**

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani

Lunedì 5 e martedì 6 novembre si è svolto a Londra, presso la Gran Loggia Unita d'Inghilterra, un "Meeting speciale" dedicato ai principi della regolarità massonica e riguardante in particolare il tema dei riconoscimenti internazionali tra le Gran Logge regolari d'Europa. Tra le 44 Gran Logge presenti, anche il Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani, per la prima volta dal 1993, è stato invitato a partecipare in veste ufficiale. Egli ha così potuto "varcare" la soglia del Tempio di Great Queen Street presso la Freemasons Hall londinese. Il Duca di Kent, Gran Maestro della Gran Loggia Unita d'Inghilterra ha accolto tutte le Massonerie regolari europee presenti, mentre i lavori sono stati introdotti dal Pro Grand Master, Marchese di Northampton. Il nostro Gran Maestro, Avv. Gustavo Raffi, è stato uno dei pochissimi relatori ufficiali del meeting. Data l'importanza dell'evento, pubblichiamo per intero il testo italiano e quello inglese presentati durante la seduta di martedì mattina.

*Venerabilissimi Gran Maestri
Carissimi Fratelli,*

La Massoneria, nella sua dimensione internazionale, sta attraversando una crisi profonda; essa è visibile nel calo degli affiliati e nella difficoltà che la nostra istituzione deve affrontare nel tentativo di trovare un linguaggio che risulti comprensibile al mondo contemporaneo in modo da farne apprezzare la straordinaria originalità, in particolare alle nuove generazioni.

In Italia, per far fronte a questa crisi, che si era riflessa non solo sul numero degli appartenenti, ma soprattutto sul prestigio della Massoneria, abbiamo sotto la nostra Gran Maestranza preso la decisione di operare secondo alcuni principi essenziali, tutti in linea con la Tradizione, dai quali sono

scaturiti risultati di eccezionale significato e che forse potranno essere di utilità anche per altre Gran Logge.

Innanzitutto, ci è parso fondamentale agire con più attenzione sulla qualità del lavoro di loggia, potenziando le tornate in camera di maestro e, d'altro canto, seguendo con estrema cura la preparazione degli apprendisti e dei compagni d'arte. Per tali ragioni, il GOI ha favorito il moltiplicarsi di seminari di studio e di riflessione sia sulla storia della Massoneria sia sui rituali, la loro simbologia e soprattutto sul valore dell'esperienza esoterica, che, unitamente all'iniziazione, deve aprire il massone a un orizzonte più vasto e attento, in cui la profondità si unisce al fortissimo riconoscimento di tutti quei valori che hanno fatto della nostra istituzione uno strumento di civiltà e di progresso nel continente europeo.





È su questa scia che la nostra attività si è declinata con estremo vigore. Abbiamo, infatti, operato secondo il principio che, in una società libera e democratica, quale quella europea del XXI secolo, la Libera Muratoria è uno strumento di straordinaria attualità e non un piccolo cenacolo per un limitato ambito di persone. Quindi, è per questo che abbiamo attribuito un valore essenziale al tema della **comunicazione**. Non si può, infatti, pretendere di essere compresi, quando nulla si fa per esserlo. La crisi del mondo post-moderno con le banalizzazioni del vivere civile che essa propone, ad esempio esaltando valori negativi, come il benessere fine a se stesso, il consumismo, il disprezzo della vita e della sofferenza, costituisce un fenomeno gravissimo, su cui, senza alcuna interferenza di carattere politico o partitico, i Liberi Muratori hanno il dovere di riflettere e di intervenire. Tale attenzione si è per noi tramutata in un forte impegno di solidarietà umana e civile verso i più deboli, non solo attraverso numerose forme di *charities*, ma anche grazie alla promozione di incontri pubblici, con personalità del mondo della cultura, delle Università, delle Istituzioni e delle Chiese: tutti ampiamente pubblicizzati dalla stampa locale e nazionale, volti a coagulare l'attenzione soprattutto dei giovani, che si trovano privi di esempi etici di alto profilo, spesso lasciati a se stessi di fronte a un

mondo che propone di costruire la personalità dell'individuo solo attraverso la sua immagine esteriore e non nel profondo. **Abbiamo cioè proposto la Massoneria come esempio civile di impegno e di rigore etico.** Per questa ragione, la nostra Obbedienza ha ripreso il tema, antichissimo e tra-

dizionale, della *pai-deia*, intesa come educazione permanente del cittadino, che, anche grazie al lavoro di loggia, come dicono i nostri rituali, impari a perfezionare se stesso e a condividere un'esperienza di crescita profonda

in permanente ricerca della verità. Ciò è stato fatto non soltanto attraverso la celebrazione del nostro passato e dei grandi protagonisti della storia massonica, ma con il chiaro intento di sottolineare la continuità nel presente e nel futuro del loro impegno. La Massoneria della Tradizione è parte della storia, quindi, non fuori di essa.

Il tema della ricerca della verità, inteso in senso massonico, costituisce un punto nevralgico dell'azione esoterica. Noi non siamo né libertini, né atei impenitenti, ma siamo uomini dotati di fede, ciascuno la propria, che hanno accettato di mettersi in gioco nella convinzione che anche le parti di verità possedute dagli altri siano importanti e vadano ascoltate e meditate. La necessità del dialogo profondo, del confronto intellettuale, trova nella nostra Obbedienza un'attenzione educativa che la





distingue da tutte le altre associazioni che propongono verità preconfezionate, richiedono obbedienza assoluta e non aiutano il soggetto a diventare un protagonista critico, ossia libero, della modernità. Dinanzi a una serie drammatica di nuovi fondamentalismi, il ruolo storico della Massoneria, come punto d'unione universale di uomini desiderosi di pace e di conoscenza, capaci di contribuire alla costruzione di un nuovo tessuto nei rapporti umani e sociali è quindi fondamentale. Per alcuni versi la nostra funzione è tornata a essere quella che si aveva nel XVIII secolo, quando l'Europa usciva dalle guerre di religione e doveva trovare una sua nuova via. Oggi lo scenario è globalizzato e quindi il confronto con le minoranze, con altre culture, trova anche in Massoneria uno strumento di equilibrio, di assimilazione ed educazione ai valori della tolleranza, del rispetto e della costruzione di una società più giusta. Tale ruolo è stato evidenziato attraverso numerose iniziative di carattere culturale, nelle scuole, nelle università e in altre sedi pubbliche, ove le ragioni di esistere della nostra istituzione non erano affatto chiare o peggio venivano completamente fraintese. Siamo stati artefici di momenti di dibattito pubblico tra esponenti delle diverse fedi, soprattutto cattolici, protestanti, ebrei e musulmani. Abbiamo insistito sulla necessità del dialogo e sul ruolo della Massoneria come palestra di tolleranza e di mutuo fraterno confronto.



Si è talora detto che noi saremmo politicamente coinvolti. Ciò è oggettivamente impossibile, poiché i nostri Fratelli appar-

tengono a strati e aree politico-culturali, religiose e filosofiche molto eterogenee. Il fatto che noi insistiamo sulla necessità che la Massoneria sia originale e non una associazio-

ne conformista rende tale assunto di per se stesso falso. Un grande riscontro ha avuto, invece, come valore etico e non partitico o politico, la nostra difesa dell'educazione pubblica e della qualità del sistema scolastico e universitario, come espressione del pluralismo culturale, strumento di integrazione delle minoranze, collante sociale, atto a far comprendere che si può essere diversi ed eguali allo stesso tempo e che la diversità è ricchezza: antidoto al razzismo; oppure l'impegno a tutela della libertà della ricerca scientifica e della salute umana, soprattutto nel caso dei ceti più deboli. Esistono aspirazioni al miglioramento della qualità della vita dinanzi alle quali il Grande Oriente d'Italia non ha dichiarato la sua estraneità. Anzi, riteniamo che il dolore dell'umanità sofferente non possa essere inascoltato e pertanto noi ci siamo resi disponibili a favorire una riflessione più serena su questi temi. Noi non siamo mai entrati nel merito delle leggi o delle opzioni che i partiti devono assumere nel libero confronto democra-



tico, anzi ci teniamo ben lontani da tale agone, proprio perché il nostro compito è di altra natura, ossia esso è etico, esoterico, spirituale, ma anche formativo. Il Grande Oriente d'Italia ha, a questo proposito, dato vita anche a una serie di tavole rotonde che hanno ospitato i più importanti studiosi di bioetica, medicina e filosofia, mostrandosi così istituzione attenta alle idee che agitano la società civile e parte integrante di essa e non corpo estraneo. Questi eventi hanno visto un'adesione sempre più crescente non solo di addetti ai lavori non massoni, ma di cittadini bisognosi di trovare un contesto aperto alla discussione e foriero di conoscenze.

Si deve, altresì, precisare che nel nostro paese il dialogo con le istituzioni religiose ha una sua complessità storica. Il nostro impegno è stato quello di favorire la chiarezza e di estinguere antichi equivoci. In particolare, lo scontro con la Chiesa Cattolica è per noi questione superata, che, peraltro, riguardava non la religione, ma il potere temporale esercitato da quest'ultima, giacché non è nostra funzione entrare nel merito delle teologie o degli articoli di fede. Certamente non amiamo le "scomuniche", ma credo che non piacciono neppure a Voi cari Fratelli, tanto più che la posizione ufficiale della Chiesa Cattolica, espressa dall'allora Cardinale Ratzinger nel lontano 1983, quale Prefetto della Congregazione

per la Dottrina della Fede, è rimasta immutata e riguarda tutte le Massonerie, anche quella che ci ospita. Essa afferma – a nostro

giudizio erroneamente – l'inconciliabilità tra fede cristiana e Massoneria *tout court*. Ribadiamo, altresì, l'impegno storico della nostra tradizione a rivendicare la sovranità del Parlamento nei confronti di ogni eventuale *diktat* di natura ecclesiale e teologica o di altro tipo, a cui non possono uniformarsi né il diritto né le leggi di un paese democratico e laico. I Liberi Muratori sono cittadini fedeli allo Stato, a cui riconoscono il ruolo di garante dei diritti e delle libertà, anche reli-

giose, di tutti. Se mai è nostro merito il fatto di essere rimasti in Italia tra i più strenui difensori del principio della separazione del potere civile da quello religioso, che opera soprattutto a tutela delle stesse Chiese; fatto che ci ha portato un'enorme simpatia da parte degli stessi credenti.

Vorrei, ancora una volta, sottolineare l'importanza di tutte le attività pubbliche intraprese dalla nostra Obbedienza, le quali hanno eliminato dalla Massoneria quel velo di impropria segretezza che non deve essere confuso con la riservatezza. La società civile ha il diritto di conoscere le finalità, gli obiettivi, le idee che agitano la Libera Muratoria. E noi lo facciamo, sia attraverso il nuovo *format* assunto dalle Gran Logge, che si sono tramutate in una grande *convention*, la quale, a fianco dei lavori esoterici, rigorosamente riservati, è arricchita da





una serie di eventi pubblici, tavole rotonde, dibattiti, concerti, esposizioni di opere d'arte, mostre di storia massonica, esposizione di libri, etc.. Giornalisti, uomini delle pubbliche amministrazioni, studiosi, ma anche semplici curiosi interessati al nostro mondo, riempiono i saloni dei nostri incontri. Tale *outing*, affiancato da seminari tenuti presso le Università, ai quali più volte è stato invitato lo stesso Gran Maestro come relatore, il moltiplicarsi di convegni rigorosamente scientifici sulla Massoneria e sulla sua storia, la creazione di un sito web con una dinamica area multimediale, al cui interno trovano spazio sia una radio online (GoiRadio) che una televisione online (GoiTV) costantemente aggiornate e un archivio video, la crescita del numero delle tesi di laurea e degli studenti e degli studiosi che frequentano le nostre biblioteche e i nostri archivi, testimoniano il fatto che il clima sia ormai cambiato.

La capacità di farsi portatori di contenuti etici, di apertura culturale e di dialogo, ha attirato un numero sempre crescente di giovani, che ha portato la nostra Obbedienza a circa i 19.000 iscritti dopo una fase in cui il numero totale si aggirava attorno alle 12.000 unità. L'età media è in continua discesa (53 anni quella nazionale e 42/43 anni quella degli iscritti del periodo di questa maestranza), indice di una palese sintonia con le nuove generazioni, che ritrovano

nelle logge un ambiente di armonia e di crescita spirituale. I contenuti da noi agitati, peraltro, mentre attirano le menti più vive della società, permettono al contempo di tenere lontani tutti coloro che sarebbero attratti dalla Massoneria nella sola speranza di poter trovare un club potente per fare carriera e affari, aggirando le leggi dello Stato e la meritocrazia.

La capacità del Grande Oriente d'Italia di operare su un profilo più alto ha

portato altri benefici, quale quello di vederne enormemente cresciuto il prestigio e il rispetto anche nell'opinione pubblica nazionale. I nostri Fratelli non Italiani non possono dimenticare che il nostro paese è stato stretto nella morsa di istituzioni a priori profondamente ostili alla Massoneria. La sola appartenenza a questa istituzione era considerato un crimine morale, misconoscendo il suo ruolo storico che, con figure come Garibaldi, ha determinato il processo di unità nazionale, versando inoltre molto sangue anche nella lotta contro il fascismo, che la perseguitò in modo brutale.

Oggi noi ci siamo guadagnati stima e rispetto e gli attacchi gratuiti, peraltro inevitabili, sono sempre meno efficaci, poiché trovano ampie e circostanziate risposte, non solo da parte nostra ma dalle stesse istituzioni dello Stato. Non si dimentichi, inoltre, il ruolo che noi abbiamo avuto presso la Corte di Strasburgo nel far sanzionare, con





sentenze, leggi illiberali che miravano a perseguire gli appartenenti alle istituzioni libero-muratorie del nostro paese. Si rammenti che se noi avessimo perso queste cause, le conseguenze di tale rovescio si sarebbero sentite anche presso altre Obbedienze, visto che di tanto in tanto altre nazioni sono a loro volta attraversate da sentimenti ostili alla Libera Muratoria.

Questo in breve il nostro operato.

Per quanto concerne, invece, la questione dei riconoscimenti internazionali, noi ci opponiamo a ogni operazione che voglia violare il principio dell'unicità delle Gran Logge sul suolo nazionale (Giurisdizione esclusiva). Una tale modificazione aprirebbe uno scenario di anarchia imprevedibile, le cui conseguenze sarebbero esiziali. Se alcuni paesi hanno dei problemi, bisogna trovare le soluzioni di mediazione e di discussione caso per caso, ma non è possibile stravolgere la tradizione e i principi della regolarità massonica. Il Grande Oriente d'Italia si è già da tempo adoperato e con successo in un processo di normalizzazione della situazione, riaccogliendo molti Fratelli che si erano perduti in una diaspora apertasi alcuni anni or sono, mediante processi di regolarizzazione di singoli e con essi di intere

logge, purché regolari. Tale operazione non ha coinvolto solo ex appartenenti al Grande Oriente d'Italia, ma anche Fratelli iniziati in altre Obbedienze.



Nel caso di altre Gran Logge regolari da noi non riconosciute, che operano sul territorio italiano e sono di recente costituzione (meno di 15 anni), è bene ricordare che la loro storia e il loro peso non sono affatto comparabili a quelli della nostra Obbedienza, giunta ormai a superare i due secoli di esistenza. Al

riguardo, noi non possiamo che prevedere e auspicare la loro incorporazione nel seno del Grande Oriente, senza discriminazione alcuna, in quanto siamo pronti ad accogliere fraternamente i loro membri: questa ci appare come la soluzione più ragionevole e quella tecnicamente più praticabile, ovviamente riconoscendo i meriti e i ruoli dei Fratelli che si sono distinti al loro interno.

In conclusione, ci auguriamo che da queste giornate scaturisca una libera riflessione che permetta di favorire la crescita e la collaborazione tra le Gran Logge regolari d'Europa in uno spirito fraterno e sincero di comprensione reciproca, affinché ogni ombra sia levata e la luce possa splendere più fulgida che mai nei nostri cuori e illuminare le nostre menti.



Apropos of the Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani

by the Most Worshipful Brother **Gustavo Raffi**
Grand Master of the Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani

Monday 5th and Tuesday 6th November in London, at the United Grand Lodge of England, a "Special Meeting" was held, about the principles of regular Freemasonry and in particular about the matter of the international recognition among European Regular Grand Lodges. Among the 44 present Grand Lodges, also the Grand Master of the Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani, for the first time since 1993, was invited to take officially part to the venue and he could get in the Great Queen Street's Temple at the Freemasons Hall in London.

The Duke of Kent, Grand Master of the United Grand Lodge of England, received all the living European regular Freemasonry and the ritual works were opened by the Pro Grand Master, Marquis of Northampton. Our Grand Master, Avv. Gustavo Raffi, has been one of the few official speaker during the meeting. Because of the importance of the event, the editorial staff decided to entirely publish both the Italian and English text offered for the tuesday morning session.

*Most Worshipful Grand Masters
Dearest Brethren,*

Freemasonry is going through a deep crisis in its international dimension. This crisis is shown by the decrease in the number of its members and the difficulties that our Institution faces in pursuit of an understandable language to the contemporary world, and a way to make people understand its extraordinary originality, to young generations in particular. In Italy, in order to face such a crisis which affects the prestige of our Craft, during my office, we decided to operate according to some essential principles,

all in line with Tradition, which provided extraordinary meaningful successes that may be useful to other Grand Lodges.

In the first place, it seemed essential to us to work more carefully on the quality of work within the lodge, increasing the communications in Master's chamber and following the preparation of Entered Apprentices and Fellow Crafts with extreme care. For these reasons, the Grande Oriente d'Italia has supported the multiplication of study and reflection seminars on the history of Freemasonry, its rituals, their symbolism, and the value of esoteric experience. Along with initiation, esoteric experience should open Freemasons to a wider and

154-3111
2000.9.



more open-eyed horizon, where profundity is combined with a very strong recognition of all the values through which our institution has become a tool for civilisation and progress in Europe.

Our activity has been following this direction with extreme vigour. In fact, we have operated according to the principle that, in the free and democratic society of Europe in the 21st century, Freemasonry is an extraordinarily modern tool, not just a small *coterie* for a limited number of people. For this reason, we have assigned an essential value to the subject of **communication**. In fact, we cannot expect being understood, when we do nothing to ensure we are.

The crisis in the post-modern world with the trivialization of living it proposes – for example, through exaltation of negative values, such well-being as an end in itself, consumerism, disregard for life and suffering – is an extremely worrying phenomenon. Freemasons must analyse and understand this phenomenon, and act with no interference from politics or political parties. This attention has become a strong human and civil solidarity commitment towards the weakest for us, not only through various forms of *charities*, but also through the promotion of public meetings with personalities from Culture, Universities, Institutions, and Religions. All such events are widely promoted by local and national press, for the purpose of attracting the attention of young people in particular,

who have no high-profile ethical references and are often left alone in a world where it is proposed to build up individuals' person-

ality only through their appearance, not on their deep qualities. **We have proposed Freemasonry as a civil example of commitment and ethical rigour.** For this reason, our Jurisdiction has returned to the very ancient and traditional subject of *paideia*, considered as life-long education of citizens. Also through lodge work, based on our rituals, citizens learn to improve and share a profound

growth experience in per-

manent search for truth. This has been achieved not only through the celebration of our past and great protagonists in the history of Freemasonry, but also with a clear purpose of highlighting continuity in their present and future commitment. Freemasonry of Tradition is part of history, therefore not out of history.

The theme of search for truth, considered under the Masonic perspective, is a crucial point in the esoteric action. We are not libertines, or impenitent atheists, but we are men with faith – each one with his own faith; we have accepted to challenge ourselves, being convinced that even parts of others' truth are important, and we need to listen to and meditate on other people's truth. The need for profound dialogue and





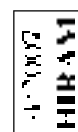
intellectual exchanges find an educational attention in our Jurisdiction. This is one of the differences between our Jurisdiction and all other associations, which propose pre-packed truths, require absolute obedience, and do not help people to become critical – i.e. free – protagonists of modernity. Faced with a dramatic series of new fundamentalisms, the historical role played by Freemasonry is crucial, as a universal point of connection of men longing for peace and knowledge, and being able to give a contribution to the construction

of a new fabric of human and social relationships. From some perspectives, our role is again the role we played in the 18th century, when Europe was coming out of religion wars, and had to find its new way. The scenario is now globalised; therefore, dialogue with minorities and other cultures finds a way to ensure balance, assimilation, and education to the values of tolerance, respect, and construction of fairer society, also in Freemasonry. This role has been highlighted through several cultural initiatives in schools, universities, and in other public contexts, where the reasons for the existence of our Institution were not clear, or, even worse, they were completely misunderstood. We have launched public debate opportunities between representatives of various religions, mostly Catholics, Protestants, Jews, and Muslims. We have

insisted on the need for dialogue and the role of Freemasonry as a training-ground for tolerance and mutual fraternal exchanges of opinions.

Sometimes, it has been said that we would be politically involved. This is objectively impossible, for our Brethren come from very heterogeneous political-cultural, religious and philosophical groups and areas. The fact that we insist on the need for Freemasonry to be original and not a conformist association nullifies this assumption. On the contrary, our support to public education and quality

of the school and university system, as an expression of cultural pluralism, a tool for integration of minorities, and social cohesion element has had a great recognition as an ethical value, with no political party or politics orientation. Our purpose was to make people understand that we can be different and equal at the same time, and that diversity means richness: an antidote against racism; or a commitment in the protection of freedom for scientific research and human health, especially in favour of the weakest. There are aspirations to improve quality of life, from which the Grande Oriente d'Italia has not declared its distance. On the contrary, we think that pain of suffering humanity cannot be ignored and neglected; therefore, we are ready to facilitate a more objective consideration of these subjects. We have never entered into





the merits of laws or options taken by political parties in free democratic dialogue; on the contrary, we stay away from this contest, because our task is different: it is ethical, esoteric, spiritual, but also educational. To this purpose, the Grande Oriente d'Italia has also organised a number of round tables with the participation of the most important experts in bioethics, medicine and philosophy: we have shown that our Institution carefully focuses on the ideas that trouble our society, as an integral part of society, not as a foreign body. These events have been increasingly supported not only by non-Freemason experts, but also by citizens who need to find an open context to discussion, harbinger of knowledge.

Moreover, the dialogue with religious institutions has its historical complexity in Italy. Our commitment was to facilitate understanding, and extinguish ancient misunderstandings. In particular, we are over the dispute with the Catholic Church, which was not connected with religion, but with its temporal power, for our role is not to enter into the merits of theologies or faith articles. Certainly, we do not like "excommunications", but I think that You do not like them either, dear Brethren. In reality, the official position of the Catholic Church expressed by Cardinal Ratzinger back in 1983, as the Prefect of the Congregation for

the Doctrine of the Faith, has remained unchanged and concerns all Freemasonries, including the Freemasonry hosting us. It claims – wrongly, in our opinion – the incompatibility between Christian faith and Freemasonry *tout court*.

Once again, I would like to stress the importance of all public activities undertaken by our Jurisdiction, which have removed that veil of improper secrecy from Freemasonry that should not be mixed with discre-

tion. The civil society has the right to know the purposes, objectives, and ideas of Freemasonry. We do this, through the new *format* taken by our Annual Communications, which have turned into a great *convention*. Beside our esoteric and rigorously reserved work, our Grand Lodges include a number of public events, round tables, debates, concerts, art exhibitions, Freemasonry history exhibitions, book exhibitions, etc. Journalists, representatives of public authorities, scholars, but also people who are interested in our world, crowd the halls where our meetings are held. This *outing*, seminars in universities, where our Grand Master has been invited to speak many times, the increasing number of rigorously scientific conferences on Freemasonry and its history, the creation of a website with a





dynamic multimedia area, including an online radio (GoiRadio) and an online television (GoiTV), which are constantly updated, and video archives, an increasing number of degree theses, students and scholars use our libraries and archives, show that the atmosphere has now changed.

The ability to represent ethical contents, cultural openness, and dialogue is attracting an increasing number of young people: our Jurisdiction now has approximately 19.000 members, after a period when the total number was around 12.000 members. The average age is constantly decreasing (53 years at the national level, and 42/43 years for members who have joined during the period of appointment of present Grand Master), showing a clear tuning with young generations, who are able to find an atmosphere of harmony and spiritual growth in our lodges. The contents supported by us attract the most active minds in our society and, at the same time, keep away all those who would be attracted by Freemasonry just for the hope to find a powerful club and ensure the development of their career and business, circumventing national Laws and meritocracy.

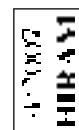
The ability of the Grande Oriente d'Italia to operate on a higher profile has also ensured other benefits, such as the enormous growth of its prestige and respect also

from national public opinion. Our non-Italian Brethren cannot forget that Italy has been caught in the grip of institutions *a priori* deeply hostile to Freemasonry. Just the membership to our Institution was considered as a moral crime, disregarding its historical role, which has determined the process of national unity through people like Giuseppe Garibaldi, and shed blood also in the fight against Fascism, which brutally persecuted Freemasonry.

We have gained appreciation and respect, and gratuitous unavoidable attacks are less effective, for they receive full and circumstantial answers not only from us, but also from States' institutions. Moreover, we should not forget the role we have played at the Court of Strasbourg in sanctioning – through judgements – illiberal laws, aimed at persecuting Freemasonry members in Italy. Do not forget that if we had lost these cases, the consequences would have also affected other Jurisdictions, considering that, from time to time, other nations are also affected by hostility against Freemasonry.

In short, these are our efforts.

As concerns the issue of international recognitions, we oppose any operations aimed at infringing the principle of uniqueness of Grand Lodges in the various nations (i.e. exclusive Jurisdiction). Such a change





would open a scenario of unpredictable anarchy, whose consequences would be disastrous. If some countries have problems, mediation and discussion solutions need to be identified case by case, but it is not possible to upset the tradition and principles of regular Freemasonry. The Grande Oriente d'Italia has been successfully working on a process of normalisation of the situation, by welcoming back many Brethren who were lost in a Diaspora that started a few years ago, through regularization processes of individuals, and entire

Lodges with them, provided that they were regular. This operation did not only involve previous members of the Grande Oriente d'Italia, but also Brethren initiated in other Jurisdictions.

In the case of other regular Grand Lodges not recognised by us, which have recently been established (less than 15

years) in Italy, it is worth mentioning that their history and importance are not at all comparable with the history and importance of our Jurisdiction, which was established more than two centuries ago. We expect and hope that they will be included in the Grande Oriente d'Italia, with no discrimination, for we are ready to welcome their members as brothers. For us, this is the most reasonable and technically more feasible solution. Obviously, the merits and roles of their distinguished Brethren will be recognised.

In conclusion, we hope that free considerations will originate from these days, and that this will support the growth and cooperation between regular European Grand Lodges in a brotherly and sincere spirit of mutual understanding, to remove any shadow and let dazzling light shine brighter than ever in our hearts to lighten our minds.



Ad Oriente del Grande Oriente

A proposito di alcuni aspetti dell'esotismo e dell'esoterismo orientale nella tradizione massonica

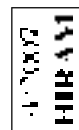
di **Antonio Panaino**
Università di Bologna

In the first part of this contribution the Author analyses the early Masonic reception and utilization (frequently philologically and historically incorrect or nowa-days out-of-date) of Oriental motifs and traditions contributing to the construction of some Esoteric myths. In the second part, some aspects of the relations between Oriental studies and Freemasonry have been discussed with particular focus on the image of Zoroaster.

Tra le complesse trame che hanno intessuto la cultura massonica, in particolar modo nell'ambito della sua tradizione simbolica ed esoterica, un filone particolare è stato sempre giocato dai molteplici richiami all'idea di Oriente e soprattutto alle sue molteplici ramificazioni.

Dobbiamo sin da principio tracciare alcune semplici distinzioni terminologiche: da una parte il riferimento all'Oriente può designare nel lessico massonico almeno tre luoghi diversi: una Gran Loggia, il lato di ciascuna singola loggia dove siedono il Maestro Venerabile, l'Oratore e il Segretario, ma anche il luogo stesso dove tale spazio rituale si trova. Tali termini indicano, ovviamente, il punto geografico posto sul-

l'orizzonte da cui sorge il sole, e con esso la luce, con tutte le speculazioni ad essa connesse. In tal senso la tradizione massonica ha fatto propria l'eredità di diverse concezioni religiose e metafisiche che attribuiscono all'immagine del sole nascente un significato profondo. D'altro canto, però, il riferirsi continuamente a un'immagine dell'Oriente così gravida di significati ha implicato di volta in volta anche una serie di allusioni, o talora, di connessioni dirette e/o indirette alle stesse culture filosofico-religiose del mondo propriamente orientale, che, in contesto esoterico, hanno sempre suscitato un interesse particolare, sebbene, almeno in alcuni casi, strumentale e per molti versi filologicamente inadeguato.





Nel presente contributo desidero pertanto, anche se solo per sommi capi, ripercorrere, senza pretesa di esaurire l'argomento, alcune delle principali correnti di provenienza o ascendenza orientale che storicamente hanno attratto l'attenzione della cultura latomistica a partire dalle sue origini.

Un ruolo significativo, per alcuni versi quasi istituzionale, è stato rappresentato dalla tradizione ebraica, che ha fornito all'ambiente cristiano nel quale la ritualità e la simbologia massonica ebbe a costituirsi, la materia di base per l'immagine stessa della Loggia, imitazione del Tempio di Gerusalemme con le sue due colonne, Boaz e Jakin, e da cui, attraverso una, per certi versi ancora controversa, elaborazione scaturì anche la leggenda di Hiram Abif, il famigerato costruttore del Tempio ierosolimitano. La letteratura vetero-testamentaria ha così giocato un ruolo per nulla secondario nella stessa scelta delle parole di passo e di grado, come pure in alcuni simboli presenti nell'arredo delle logge. Ma alla componente, per così dire, ufficiale o semi-ufficiale dell'Ebraismo passato attraverso la metabolizzazione cristiana, si è aggiunto il complesso filone esoterico della Kabala, che, a partire dalla tradizione umanistica, ha



permeato la cultura esoterico-sapienziale dell'Europa, con un influsso diretto sulle pratiche alchemiche e teurgiche, che hanno

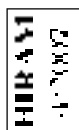
poi svolto una certa parte non tanto nell'impianto filosofico-illuminista e ufficiale della Libera Muratoria del primo Settecento (ove il richiamo a tale passato è sostanzialmente esteriore), quanto nella tradizione legata alla *Schwärmerei* massonica propria dei riti

successivi con i loro alti gradi.

In parte, anche se non completamente legato alla tradizione ebraica, risulta il ruolo svolto dal mondo egizio, che, a partire dalla traduzione ficiniana del *Corpus Hermeticum*, si presenta e viene talora presentato, nonostante la smentita filologica del Casaubon¹, come il frutto di una sapienza (quasi) primordiale. Il "Tre volte grande Ermete", ovvero Ermete Trismegisto, *alias* l'egizio dio Thoth, diviene il veicolo di una cultura esoterica che nutrì, a partire dal '500, umanisti e filosofi, e che si interseca con l'esoterismo cristiano, in un contesto di frontiera, che però, come ha messo in luce la Yates, non fu estraneo anche a papi e autorità religiose ufficiali. Il mito dell'Egitto con i suoi esoterici misteri si afferma in modo patente, in contesto massonico, con l'opera di Cagliostro, che fonda un rito



1 Si rimanda, in particolare, alle riflessioni proposte da Yates 1976; 1982; 1993; 1998.





apertamente ispirato a una tradizione orientale, o almeno presentata come tale, che pretendeva di riprodurre i riti esoterici a cui gli iniziati venivano introdotti nelle camere segrete delle Piramidi. Con la conquista napoleonica dell'Egitto e la missione scientifica condotta dagli accademici al seguito del giovane generale corso, finalmente anche il mondo più autentico delle antichità faraoniche si dischiuse a una conoscenza diretta. La scrittura ieratica e demotica furono decifrate da Champollion e così si aprì un periodo denso di scoperte scientifiche, che non ostacolarono affatto il diffondersi di una nuova moda egittizzante, che presto coinvolse ulteriormente anche la Massoneria, soprattutto quella francese, già influenzata dal Rito Egiziano di Cagliostro, ma anche dai precedenti apporti rinascimentali.

Ma, come ci si rende subito ben conto, i filoni orientali che stiamo ripercorrendo, non si presentano affatto come solchi separati nell'enciclopedismo esoterico e simbolico di fine '700 e del secolo decimonono; essi vengono contaminati l'uno con l'altro, spesso sulla base delle fonti classiche ed

ellenistiche², che permettevano, attraverso una lettura "illuminata", di evincere una ricca polimorfia di simboli, riti e miti. Così, sulla base di un impianto greco, ermetico-egittizzante, si dipana la vicenda della *Zauberflöte* mozartiana (1791)³, secondo il libretto di Schikaneder⁴, che, peraltro, non trovò difficoltà nell'introdurre addirittura la figura straordinaria di Sarastro, ovvero Zarathushtra, il profeta per eccellenza del mondo iranico e della religione mazdaica, sulla scorta dell'esperienza di successo già verificatasi, anche se in forma certamente meno eclatante (ma non per questo trascurabile), con lo *Zoroastre* di Rameau, i cui contenuti massonici sono stati recentemente oggetto di uno studio più circostanziato⁵.

Bisogna subito rammentare che sin dalle *Costituzioni* dell'Anderson (1723 ed edizioni successive)⁶ la storia leggendaria delle origini della Massoneria pretendeva di possedere una serie cospicua di radici senza dubbio orientali. Non solo l'Arte Muratoria sarebbe nata con il primo uomo, ma si sarebbe sviluppata con Noè e i suoi figli, per poi irradiarsi anche in Egitto, grazie al



2 Si vedano in proposito Clemen 1920 e 1920a.

3 Si veda, ora, il saggio critico di Bergamaschi 2005, in particolare alle pp. 247-297.

4 Mozart e Schikaneder 1975.

5 Tonini 2005.

6 Anderson 1998, in particolare pp. 53-85.



secondo figlio di Cam; Abramo stesso l'avrebbe trasferita ad Ur e avrebbe anche istruito gli Egiziani nelle "scienze assire".

Gli Ebrei, quando vissero in Egitto, avrebbero inoltre dato vita a un "completo Regno di Muratori"⁷. Dopo la costruzione del Tempio di Gerusalemme molti artisti avrebbero quindi diffuso le loro arti muratorie in Siria, Mesopotamia, Assiria, Caldea, Babilonia, Media, Persia, Arabia,

Asia Minore, Grecia ed Europa⁸. Lo stesso Zoroastro, secondo il testo della seconda edizione delle *Costituzioni* (e almeno sino alla quinta) dell'Anderson, sarebbe stato "Arcimago e Gran Maestro dei Magi"; inoltre, i suoi discepoli si sarebbero molto adoperati per lo sviluppo dell'Arco Reale e i loro discendenti avrebbero conservato diversi usi e costumi degli antichi massoni⁹.

Che tale narrazione si fosse alimentata alla fonte non solo della letteratura giudaico-cristiana e classica, ma anche attraverso le tradizioni medievali e rinascimentali, che avevano riscoperto l'Egitto ermetico e la sapienza esoterica di un Oriente ricostruito

con occhi, in buona parte, occidentali, appare abbastanza evidente. La stessa figura di Zoroastro, a parte gli studi estremamente

rigorosi per l'epoca dell'accademico oxoniense Thomas Hyde (*De religionis veterum Persarum, eorum Magorum, etc.*, Oxford 1700; riedita nel 1760), era ancora presentata in una chiave del tutto esotica e sapienziale, filtrata dalle tradizioni, per quanto antiche, occidentali; ben poco era noto dello Zoroastrismo

attraverso fonti dirette e bisognerà attendere la pionieristica, ma oggi inutilizzabile, se non al fine di una più circostanziata storia degli studi, traduzione del francese Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) del cosiddetto *Zend-Avesta* (1771; in tre tomi)¹⁰ per smuovere le acque di un sapere sostanzialmente ingessato in schemi più o meno preconcepi e di seconda mano. Ma la figura di Zoroastro, attraverso i classici greci e latini, nonché grazie allo stesso Giorgio Gemisto Pletone, che ne aveva fatto l'autore degli *Oracoli Caldaici*¹¹, manteneva pur sempre un'aura mistica e fantastica¹², la quale ne aveva accresciuto il presti-



7 Anderson, 1998: 57.

8 Anderson, 1998: 61-62.

9 Ligou, 1987: 1308.

10 Anquetil-Duperron 1771.

11 Panaino, 2003: 105-121 (con ulteriore bibliografia).

12 Nella storia della ricezione occidentale degli *Oracoli Caldaici* (nonché di Pletone), ma soprattutto dello Zoroastrismo, non possiamo tralasciare la menzione dell'opera (per l'epoca) oltremodo meritoria di Stanley Thomas, che in continuazione della sua *The History of Philosophy Containing those on whom the*



gio, peraltro suffragato dalla stima riconosciutagli dalla stessa cultura greca, che pur considerandolo il maestro per eccellenza dei più terribili nemici tra i popoli barbari dell'antichità, ne celebrava la grandezza¹³. Per giunta, lo studio serissimo di Hyde accreditava la tradizione classica secondo la quale Zoroastro non solo sarebbe stato il precettore di Pitagora, ma avrebbe addirittura preannunciato la venuta del Cristo, acquisendo altre profezie ebraiche dall'ambiente israelitico. Per inciso, la questione delle possibili relazioni, in senso biunivoco, tra Zoroastrismo ed Ebraismo, costituisce ancora oggi materia di ampia e controversa discussione scientifica nel campo degli studi storico-religiosi¹⁴. Comunque, in quella temperie, il ricorso alla figura di Zoroastro, soprattutto nel contesto, oltremodo polemico, della letteratura illuministica francese, avrebbe dovuto soprattutto servire a giustificare l'esistenza di una sapienza etico-religiosa e filosofica non solo arcaica, ma pre-giudaica



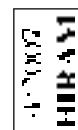
e pre-cristiana, in modo tale da togliere ogni primato etico-morale alla Chiesa e alla sua tradizione. Purtroppo, la traduzione di Anquetil-Duperron diede ben poca soddisfazione ai club illuministici che si aspettavano una trattatistica di carattere filosofico, a guisa di trattato sistematico moderno; basti vedere la dura reazione di Voltaire contro tale opera, che in sostanza gli apparve come una massa sgradevole di sciocchezze, superstizioni e riti primitivi. Per quanto inadeguato, almeno secondo i moderni criteri filologici,

il lavoro di Anquetil-Duperron dava invece una prima idea, abbiamo già detto inadeguata, ma pur sempre direttamente dedotta dalle fonti originarie proprie di una tradizione rituale e religiosa, che i filosofi contemporanei non potevano ancora comprendere nella sua complessità, giacché tale letteratura si esprimeva mediante un linguaggio arcaico, rituale e simbolico, che, pur nel segno di profonde innovazioni, si

Attribute of Wise was conferred, London 1655-1661 (in tre volumi), pubblicò *The History of the Chaldaick Philosophy*, London 1662.

13 Sulla questione dei rapporti tra filosofia, cultura greca e mondo iranico, anche in rapporto al tema della figura di Zarathushtra, si vedano Burkert, 1963: 97-134; West 1971; una parziale ridiscussione del problema è offerta da Panaino, 1995: 205-225; Gnoli, 1995/6: 281-295; Gnoli, 1997/8: 205-219; Gnoli, 1997: 179-195; Gnoli 2001.

14 Sul tema dei reciproci influssi tra mondo iranico e mondo giudaico si veda il cap. 5 "Iran preislamico e cultura ebraica", in Panaino, 2001: 15-100; idem, 2004: 209-236.





ispirava a una sensibilità religiosa indo-iranica molto lontana dalla cornice intellettuale degli Illuministi e che, inoltre, non offriva, in tale veste, il destro per un attacco radicale contro la Chiesa Cattolica. La cattiva accoglienza nei riguardi degli studi di Anquetil-Duperron, per giunta complicata da una violentissima *querelle* filologica¹⁵, con Sir William Jones (1746-1794)¹⁶, in un certo senso il fondatore dei moderni studi di indologia, il quale aveva peraltro accusato il collega francese di essere stato, in buona sostanza, l'ingenuo traduttore di un clamoroso falso, scatenò un dibattito molto acceso tra i dotti europei; tale controversia si estinguerà solo diversi anni dopo, grazie agli studi di Rasmus Rask e di Ch. Burnouf¹⁷, i quali finalmente poterono dimostrare la genuinità linguistica dell'avestico



e della sua trasmissione letteraria. Ben nota e significativa sarà anche la ritrattazione, con tanto di scuse, da parte di William

Jones nei riguardi di Anquetil-Duperron¹⁸. Un caso a parte sarà rappresentato dalla Germania, ove l'accoglienza, attraverso la traduzione del Kleuker (Riga, 1776-77), dello *Zend-Avesta* di Anquetil-Duperron, vedrà nascere un interesse più articolato e meno polemico, di cui si ha una certa eco anche nel *Parsi-Nameh*, opera di uno dei più prestigiosi iniziati del mondo mitteleuropeo, Goethe, opportunamente inserito con alcune *Note*

sugli Antichi Persiani nel suo *West-östlicher Diwan*. Nel frattempo, mentre la filologia iranica iniziava il suo difficile cammino, non parrà un caso se anche allora l'immagine mitizzata di Zoroastro potesse ancora circolare, come la stessa *Zauberflöte* attesta. Al contempo, per Voltaire¹⁹, come per

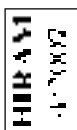
15 Schwab 1934; Sarton, 1938: 193-223.

16 Stausberg, 1998, vol. II, pp. 813-821.

17 Stausberg, 1998, vol. II, pp. 831-837.

18 Cfr. Sarton, 1938: 193-223.

19 L'interesse di Voltaire per la tradizione zoroastriana, spesso menzionata più per ragioni argomentative moderne che con interesse prettamente storico è confermato da opere come *Zadig* (uscita ad Amsterdam nel 1747 con il titolo di *Memnon. Histoire Orientale*, poi riedita nel 1748 come *Zadig ou la Destinée. Histoire Orientale*), che in diversi aspetti si contrappone ai *Voyages de Cyrus* di Ramsay; si ricordino inoltre di Voltaire il suo *Essai sur les mœurs* del 1756, a cui verrà premessa, nel 1765, la *Philosophie de l'histoire*, ove della religione di Zoroastro viene sottolineata l'utilità, in quanto essa avrebbe soddisfatto la ragione; anche in questo contesto la (supposta) funzione anti-giudaico-cristiana della cultura iranica viene invocata da Voltaire. Questi temi sono ripresi, con una critica della superstizione zoroastriana, nel *Discours de l'Empereur Julien contre les chrétiens* (1769) e nel *Philosophe ignorant* (1766). Molto significativa appare, peraltro, la voce *Zoroastre* nel *Dictionnaire philosophique*, che cito nell'edizione delle *Oeuvres* di Voltaire,





Diderot²⁰, Zoroastro rappresentava il modello del profeta-filosofo, che avrebbe fondato una religione, come già notava l'iranista Duchesne-Guillemin²¹, naturale, ragionevole e, solo in seguito, corrotta dal fanatismo religioso. Così, ancora nella *Zauberflöte*, come rimarca Giarrizzo²², Sarastro rappresenta l'*Aufklärung* contro la *Schwärmerei* della Regina della notte.

Senza entrare nei particolari, e soprattutto nel dibattito tra personaggi come l'Abate Foucher, Hyde, Anquetil-Duperron, Pierre Bayle (soprattutto per le sue voci enciclopediche dedicate al Manicheismo e allo Zoroastrismo)²³, dobbiamo menzionare il ruolo significativo del cavaliere Andrew Michael Ramsay (1686-1743)²⁴, uno scozzese, convertito al Cattolicesimo, emigrato in Francia e divenuto segretario di Fénélon, che non solo si operò per la diffusione della Libera Muratoria in suolo francese, ma die-

de un contributo significativo allo sviluppo degli alti gradi, in particolare nel Rito Scozzese Antico e Accettato. A Ramsay si deve

la composizione di un'opera, *Les Voyages de Cyrus* (I-II, Amsterdam 1727)²⁵, palese imitazione del *Télémaque* del suo protettore Fénélon, la quale, nel veicolare un messaggio massonico non più libertino, ma cattolico e spiritualista in una rinnovata chiave aristocratica²⁶, richiama anche

l'immagine di Zoroastro e del culto mazdaico, a cui replicherà ben presto Voltaire col la sua *Henriade* (1723-28). Da non trascurare, peraltro, tra gli intellettuali appartenenti alla Libera Muratoria, l'attenzione rivolta, in particolare alla Persia e anche alla cultura mazdaica preislamica, da Charles-Louis de Secundat, barone di Montesquieu (1698-1755), che, ad esempio, nelle sue *Lettres persanes* (1721), in particolare nella



a cura di M. Beuchot, tomo XXXII (*Dictionnaire philosophique*, tome VII), Paris 1829, pp. 520-527. Il ricorso a Zoroastro in chiave anticristiana e anti giudaica ricorre anche ne *La Bible enfin expliquée* e *Un Chrétien contre six juifs*, entrambe del 1776.

20 Si noti, però, che Diderot mostra di fare ampio uso del contributo di Anquetil-Duperron nella sua voce *Zenda Vesta* (sic!) nella *Encyclopédie*, vol. IV (*Lettres M-Z*), Édition critique et annotée, présentée par J. Lough et J. Proust, Paris 1976, pp. 447-462.

21 Duchesne-Guillemin, 1958: 15.

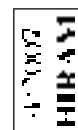
22 Giarrizzo, 1994: 378.

23 Cfr. Duchesne-Guillemin, 1958: 12. Cito la voce *Manichéens* del *Dictionnaire historique et critique* di P. Bayle, secondo la *Nouvelle édition*, Paris 1820, tomo V, pp. 187-202; la voce *Zoroastre* è nel tomo X, pp. 83-100.

24 Stausberg, 1998, vol. II, pp. 837-946.

25 Traduzione inglese, *The Travels of Cyrus*, London 1795.

26 Giarrizzo, 1994: 58.





*Storia di Aperi-done e di Astarte*²⁷, offrì un'immagine dello Zoroastrismo come religione naturale, ragionevole e non fanatica, in linea, quindi, con le tendenze interpretative dell'epoca. Meritano, inoltre di essere citati per la loro importanza nella storia del pensiero altri due intellettuali massoni, che nelle loro opere si sono occupati in certo qual modo anche di Mazdeismo in rapporto con la tradizione giudaico cristiana. Ci stiamo riferendo a G.E. Lessing (1729-1781)²⁸, in particolare alla sua *Erziehung des Menschengeschlechts* (*L'educazione del genere umano*), in cui, nel quadro di una visione "laica" della religione, si afferma che gli Ebrei sarebbero stati indotti dall'incontro con i Persiani a superare la visione nazionalistica di Dio a favore di una concezione universale²⁹ ed a raffinare così la loro cognizione della dottrina dell'immortalità dell'anima³⁰. Tale influsso viene ancora più rimarcato da J.G. Herder³¹, che peraltro ave-



va conoscenza diretta sia delle opere di Anquetil-Duperron sia della traduzione tedesca dello *Zend-Avesta* a cura di J.F. Kleuker (1749-1827), come si evince da studi come le *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle* (*Interpretazioni sul Nuovo Testamento da una nuova fonte orientale di recente pubblicazione*) del 1775, nonché dalla sua *Persepolis-tanische Briefe* (*Lettera Persepolitana*)³².

Come si può notare da questi pochi esempi, la storia ufficiale della Massoneria del '700 e del primo '800, si è intersecata profondamente con alcuni aspetti di un più ampio dibattito scientifico e orientalistico, che investiva l'origine e lo sviluppo di culti e dottrine religiose, nonché la loro eventuale mutua influenza³³. Nel corso dell'Ottocento il problema maggiore, a parte le complesse vicende legate ai circoli teosofici, riguarderà in modo particolare l'espansione della Massoneria in Oriente, ma non

27 Montesquieu, 2001: 150-158, in particolare le pp. 154-155.

28 *Sub voce* Lessing, in Ligou, 1987: 717-718.

29 Vedi il par. 39 in Lessing, 1991: 140. Cfr. anche *sub voce* Herder, in Ligou, 1987: 588.

30 Vedi il par. 42 in Lessing, 1991: 141.

31 Stausberg, 1998, vol. II, pp. 832-833. Cfr. Duchesne-Guillemin, 1958: 16.

32 Edita in *Herders Sämtliche Werke*, Band XXIV, herausgegeben von B. Suphan, Berlin 1886, pp. 465-564.

33 Un capitolo a parte riguarda l'approccio hegeliano alla storia del mondo iranico e dello Zoroastrismo, che costituisce un capitolo importante nelle *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, su cui si rimanda per una disamina più circostanziata al mio articolo del 1987: 193-213.





tanto come comunione per occidentali temporaneamente installati nelle colonie o nelle basi commerciali estere, ma come luogo aperto anche agli abitanti locali, ovviamente membri di culture e tradizioni filosofico-religiose diverse da quella giudaico-cristiana. Qui, la questione si complica seriamente, in quanto un fatto era l'ammissione dei Musulmani, che nel solco della tradizione abramitica (e tenuto conto che da tempo gli Ebrei accedevano alle logge, almeno nelle comunioni massoniche non confessionalmente cristiane, come, invece, accadeva e accade in quelle del mondo scandinavo), si ponevano come interlocutori più facilmente ammissibili (quando ovviamente non ostavano ragioni politiche e/o presunzioni di superiorità ideologica e talora razziale), altro era, invece, ammettere adepti di culti completamente diversi. Il caso più lampante si verificò in India, dove solo dopo alcune traversie i seguaci di Zoroastro, lì chiamati Parsi, vennero ammessi, a partire dal fratello Maneckjee Cursetjee, in una Loggia di Costituzione Scozzese, eretta *ad hoc*, la *Rising Star of Western India*, a cominciare dal dicembre del 1843³⁴. I Massoni di origine zoroastria-



na, a quel punto, daranno uno stimolo particolarmente forte alla Libera Muratoria indiana, costituendo diverse Logge e favorendo sempre più l'ingresso sia di Musulmani e finalmente anche di seguaci dell'Induismo. Merita di essere segnalato il fatto che tra i primi Parsi a essere iniziati si trovavano alcuni personaggi significativi nella

storia degli studi zoroastriani e mazdaici, come Kharshedji Rustamji Cama (nato a Bombay l'11 novembre 1831, morto a Bombay il 20 agosto 1909)³⁵, per i quali, di fatto, l'adesione alla Massoneria coincideva con l'accoglimento di valori occidentali di carattere metodologicamente razionalistico, come l'approccio filologico e linguistico ai testi sacri, secondo criteri scientifici e non prettamente confessionali.

Una trattazione a parte dovrebbe anche essere dedicata alle complesse vicende che tra la fine del Settecento e per gran parte dell'Ottocento scandiscono i complessi rapporti tra Massoneria francese, orientalisti ed esoteristi, soprattutto in Francia, ma anche altrove, ove il mito di Zoroastro continuerà a giocare un certo ruolo nel pensiero laico, assumendo anche un significato particolare

34 Cfr. Musa, 1968: 317-321; Wadia 1912.

35 Si veda la biografia a cura di Phiroze J. Shroff premea ai *Collected works* di Cama (1970: i-ix). Si rimanda inoltre alla voce di J. Russell, "Cama, Kharshedji Rustamji", in *Encyclopædia Iranica*, 1995, IV vol., fasc. 7, p. 722.





sia nell'interpretazione dei rituali, sia nella creazione di gradi simbolici nell'ambito dei cosiddetti "alti gradi"³⁶.

L'interesse per l'Iran preislamico, soprattutto in contesto massonico, ha certamente favorito una serie di discussioni³⁷ più o meno rigorose e di cui si ha eco nella pubblicistica libero-muratoria, in merito al culto di Mithra e soprattutto alla sua versione occidentale, ovvero quella relativa ai Misteri iniziatici praticati nell'Impero romano.



Col progredire (e inevitabilmente col complicarsi) degli studi e delle relative singole aree di indagine, è andata – giustamente credo – aumentando una notevole prudenza, almeno da parte di quei Massoni al contempo anche specialisti di filologie e discipline orientalistiche, in senso tecnico e accademico, che hanno teso sempre di più a demitizzare la visione vulgata dalla Massoneria settecentesca dell'Oriente storico e delle sue figure più grandi, demistificando di fatto diversi luoghi comuni, e soprattutto

riportando nei limiti della critica scientifica una serie di affermazioni del tutto aprioristiche, leggendarie o inverificabili³⁸. Posso notare che nel sottobosco della pubblicistica massonica, perdurano ancora una serie di tradizioni ammantate di esoterismo, in cui non si chiarisce affatto la differenza tra quanto appartiene a una dimensione leggendaria e liberamente creata in un particolare contesto culturale e sulla base di conoscenze ancora inadeguate (che viene a far parte di una tradizione "interna", in

gran parte inventata), e quanto oggettivamente si può affermare oggi sulla base di tre secoli di ricerca sul campo. Di segno diverso e molto più stimolante e significativo l'apporto degli studi di carattere orientalistico a una comprensione più aderente alla complessità delle civiltà diverse da quella occidentale, soprattutto nella riflessione su temi come la definizione del sacro, del divino, del tempo e del meta-tempo³⁹, del viaggio dell'anima, e in diversi altri ambiti, su cui numerosi studiosi (massoni e non) han-

36 Si rimanda, per la sua trattazione specifica, alla tesi di abilitazione discussa presso l'École Pratique des Hautes Études, nel 2004, da parte del Dr. É. Phalippou. Ad esempio, Phalippou (2004: 25-26) segnala che le sequenze pentadiche del II grado (Compagno) sono state associate alle cinque Gâthâ, "i Canti", attribuiti a Zoroastro. Per una disamina più approfondita dei rapporti tra Parsi e Massoneria si veda Panaino 2006, 49-64.

37 Cfr. Russell, 1995: 269-286. Si veda anche Cama 1876, ristampato in Cama, 1970: 357-382 (vedi nota precedente).

38 Sull'impatto dello Zoroastrismo nell'ambito, soprattutto, della cultura francese, si segnala ancora la tesi dottorale di Phalippou 2004.

39 Vedi Panaino, 2000: 51-55.





no portato contributi estremamente significativi anche per la riflessione esoterica. Non è un caso che tra gli studiosi

del mondo antico, tanto classico quanto orientale, spicchino figure di importanti liberi-muratori, quali, per esempio R. Pettazzoni⁴⁰, G. Dumézil⁴¹ o K. Kerényi, dei quali la complessa dialettica tra formazione scientifica e appartenenza alla Massoneria dovrebbe costituire il soggetto di un tema di ricerca certamente più circostanziato, come, ad esempio, ho cercato di fare nel caso specifico di Francesco Adolfo Cannizzaro⁴².

Un caso molto particolare è certamente stato rappresentato nel mondo francese, ma non solo, da due intellettuali, entrambi, anche se per motivi culturalmente differenti, in sostanza anti-accademici per l'originalità delle loro ricerche e delle loro soluzioni. Si tratta di René Guénon⁴³ (1886-1951) e di Henry Corbin (1903-1978). Il primo è,

forse, più noto per i suoi studi sulla "tradizione" e soprattutto per i contributi dedicati anche alla Massoneria, a cui

appartenne attivamente, prima di convertirsi all'Islam (seguendo un indirizzo particolare, quello sufi), e intraprendere così una strada sempre più profondamente improntata al percorso spirituale da lui prescelto. Diverso il cammino di Corbin, studioso di mistica medievale sotto Gilson, ma anche traduttore di M. Heidegger (che aveva visitato a Fribourg-

en-Brisgau nel 1934 e nel 1936), per il pubblico francese, e di cui presentò, nel 1938, il suo *Che cos'è la Metafisica*⁴⁴. L'interesse di Corbin, legato al gruppo di "Eranos" (Ascona)⁴⁵, ove troviamo non solo Károly Kerényi (affiliato alla Loggia "Modestia cum Libertate" di Zurigo)⁴⁶, ma anche C.G. Jung, appare certamente più attento alla forma scientifica (egli fu, tra l'altro, conservatore presso la Bibliothèque Nationale di Parigi e



40 Si vedano, a questo proposito, i documenti massonici pubblicati dal Dr. Gandini in ordine cronologico negli articoli del 1992: 129-223, in particolare alle pp. 143-144 e 202-205; 1993: 95-227, in particolare alle pp. 131-133; 1994: 177-298, in particolare alle pp. 187-188; 1996: 63-205, in particolare alle pp. 78-79, 113-115 e 187-191.

41 Risulta ben nota l'appartenenza di Dumézil alla Libera Muratoria, riconosciuta dallo stesso studioso in interviste e discussioni pubbliche.

42 Per quanto concerne la figura di Franz Adolfo Cannizzaro, iranista e orientalista messinese, nonché importante massone, deceduto nel 1914, si veda Panaino, 1990: 760 e Panaino, 1997 (2000): 135-159.

43 *Sub voce* Guénon, in Ligou, 1987: 567-569.

44 Heidegger 1938.

45 Si veda: *Eranos. Monte Verità. Ascona*, 2003.

46 *Sub voce* Kerényi, in Ligou, 1987: 676.



Directeur d'études alla École Pratique des Hautes Études)⁴⁷, almeno sotto il profilo filologico (a differenza di Guénon che addirittura esplicitava nella sua produzione una sorta di deliberato approccio a-filologico)⁴⁸. Corbin, inoltre, si distinse per un sempre più acuto approfondimento della mistica islamica, testimoniato dalle notevoli ricerche dedicate



soprattutto alla tradizione shi'ita ed in particolar modo alla filosofia di Sohrawardī⁴⁹, di cui è stato il più profondo esegeta, soprattutto per quanto concerne la definizione del cosiddetto *mundus imaginalis*. Anche Corbin, come ben noto, fu iniziato alla Massoneria⁵⁰ e divenne membro delle Logge parigine "Europe Unie" e "Le Centre des Amis". In questi due autori, per molti aspetti diversissimi, il contributo, talora esplicito, su temi apertamente massonici⁵¹, spesso intriso di riflessioni speculative direttamente scaturite dagli specifici campi di indagine concernenti la dimensione esoterica, in particolare quella islamica, ma

anche mazdaica nel caso di Corbin, o indiana e cinese, per Guénon, ha costituito un patrimonio, per quanto oggetto di discussioni e di critiche, anche e soprattutto tra gli specialisti. Tale oggettiva circostanza sottolinea e conferma la complessa vicenda dei rapporti, innanzitutto intellettuali, tra l'Oriente storico e l'Oriente simbolico, quest'ultimo proprio della Massoneria universale. Il fatto

che in entrambi questi personaggi lo studio dell'Oriente e della sua dimensione esoterica abbia trasceso l'impegno professionale e che, con modalità diverse, si sia declinato in una certa contestazione del moderno, la quale, a sua volta, si incrociava con istanze politico-culturali, almeno per certi versi di carattere conservatore⁵² (perlomeno curioso, ma comunque da circostanziare, il rapporto di Corbin con Heidegger nella Germania nazista, delle cui peculiarità il filosofo francese pare non accorgersi o, se non altro, non preoccuparsi particolarmente), è un tema che bisognerebbe indagare con maggiore attenzione. Meritano, peraltro, di essere

47 Si veda la biografia scientifica di Corbin, a cura di D. Shayegan, in *Encyclopædia Iranica*, 1993, vol. VI, pp. 268-272.

48 Vedi, in proposito, Jesi, 1979: 99.

49 Si vedano, in particolare, saggi di Corbin come *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*; *Storia della Filosofia Islamica*; *L'Iran e la filosofia*.

50 *Sub voce* Corbin, in Ligou, 1987: 313.

51 Nel caso di R. Guénon, si vedano i due tomi delle sue *Études sur la Franc-maçonnerie et le Com-pagnonnage*; per Corbin, merita di essere citato come esempio lo studio *L'initiation ismaélienne ou l'éso-térisme et le verbe* (1970: 41-142), in cui affronta il tema della "parola perduta", non solo in contesto ismailita, ma anche alla luce del pensiero di Swedenborg.

52 Su Guénon vedi il breve accenno di Jervis, 2005: 46-47.





segnalate le forti aperture, sempre nel caso specifico di Corbin⁵³, nei confronti della corrente del cosiddetto Neo-Politeismo guidata dal celebre psicoanalista James Hillman, le cui implicazioni non solo terapeutiche, ma soprattutto culturali avrebbero, anche in questo caso, necessità di una riflessione specifica da parte di uno studioso più versato

in tale settore di ricerca. Bisogna, altresì, notare che, ad esempio, Corbin si allontanò in seguito dalle speculazioni heideggeriane, proseguendo nel suo interesse per il neoplatonismo islamico e le sue molteplici prospettive. Per quanto riguarda, invece, Guénon, è ben nota la sua conversione all'Islam (di cui abbiamo già detto) e l'allontanamento dall'Occidente, come scelta radicale e coerente di vita spirituale, per quanto egli non mancherà di mantenere rapporti stretti con alcune Logge francesi, interessate ad una sorta di restaurazione tradizionalista.

Non è però questa l'occasione per una più puntuale riflessione sui complessi e intricati rapporti tra alcuni filoni dell'esoterismo e certe tendenze culturali, in alcuni autori inequivocabilmente "irrazionaliste", e che si sono palesate anche attraverso una

durissima critica della modernità, soprattutto quando tali costellazioni intellettuali si sono poi fatte attraversare anche da progetti politici più o meno reazionari. In questo senso, un giudizio prettamente politico-ideologico su studiosi come Guénon o Corbin, talora ben poco *nuancé*, e pertanto insufficiente e riduttivo, quando non

aprioristico, sembra alquanto rischioso e semplicistico, soprattutto se si tiene conto che proprio i personaggi di cui abbiamo trattato si sono sostanzialmente disinteressati rispetto ad un loro diretto coinvolgimento politico, mentre hanno piuttosto proposto una serie di riflessioni di carattere filosofico e spirituale straordinariamente significative, che non risultano affatto riducibili e riconducibili in termini secolari di appartenenza a questo o a quel movimento storico. Tale universo intellettuale, che vede incrociarsi personaggi come J. Evola⁵⁴, A. Reghini, M. Eliade, H. Corbin, R. Guénon, etc., presenta, al di là di alcuni temi comuni, troppe differenze individuali e filosofiche (nonché politiche)⁵⁵, che una semplice etichettatura appare non solo impossibile, ma scientificamente scorretta e ingiusta.



53 Si veda la prefazione di Corbin alla traduzione italiana di Miller e Hillman (1983).

54 Su cui si veda Cassata, 2003: 22-23, con riferimento al progetto reghiniano di orientare il Fascismo verso i valori del paganesimo romano e dell'anticristianesimo. Alcune convergenze con Guénon sono evidenziate dallo stesso Cassata alle pp. 74-75 e *passim*, quelle, ben più gravi, con Eliade e Codreanu alle pp. 222-225 e 261.

55 Degna di nota è la monografia di Martelli (2002), in cui si analizzano le intricate relazioni tra la cultura fascista e nazista e la dialettica politica indiana, in un quadro che per alcuni versi ha coinvolto anche il mondo intellettuale europeo, non da ultimo quello degli orientalisti.



Per tali ragioni, io credo che una seria analisi della complessità intellettuale rappresentata dagli studi spirituali ed esoterici, anche e soprattutto di carattere orientalistico, che, come abbiamo visto riguarda, almeno in parte, le vicende della Massoneria europea, e al contempo anche quelle della storia degli studi orientali, sia ancora da

scrivere, soprattutto se essa vuole risultare tetragona dinanzi a facili assoluzioni o, peggio ancora, a qualsivoglia giustificazionismo di maniera, magari vicino a un certo “revisionismo” di comodo, ma anche scevra da condanne proprie di un tribunale del popolo, che non servono a una severa comprensione della storia del pensiero.

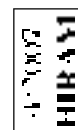
Riferimenti bibliografici

- Anderson, J. (1998) *Le Costituzioni dei Liberi Muratori*, [1723], Foggia.
- Anquetil-Duperron, A.H. (1771) *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, Contenant les Idées Théologiques, Physiques et Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, et plusieurs traités importants relatifs à l'Histoire des Parses*. Traduit en Français sur l'Original Zend, avec des Remarques; et accompagné de plusieurs Traités propres à éclaircir les Matières qui en sont l'object. Deux tomes en trois parties. Paris.
- Bergamaschi, L. (2005) *Mozart massone e rivoluzionario*, Milano.
- Burkert, W. (1963) *Iranisches bei Anaximandros*, “Rheinisches Museum für Philologie”, N.F. 106.
- Cama, K.R. (1876) “A Discourse on The Mithraic Worship, and the Rites and Mysteries connected with it” delivered at the Freemasons’ Jamshedi Naoroz Festival, held at the Scottish Masonic Hall on the 20th March, Bombay 1875. Bombay.
- Cama, K.R. (1970) *The Collected Works of K.R. Cama*. Vol. II. Ed. by N.D. Minocherji-Homji, M.F. Kanga. Bombay.
- Cassata, Fr. (2003) *A destra del fascismo*. Profilo politico di Julius Evola, Torino.
- Clemen, C. (1920) *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Bonn.
- Clemen, C. (1920a) *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen.
- Corbin, H. (1970) *L’initiation ismaélienne ou l’ésotérisme et le verbe*, in “Eranos Jahrbuch”, 39.
- Corbin, H. (1971) *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Tome II. *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, Paris.
- Corbin, H. (1991) *Storia della Filosofia Islamica*, Milano.
- Corbin, H. (1992) *L’Iran e la filosofia*, Napoli.
- Duchesne-Guillemin, J. (1958) *The Western Response to Zoroaster*. The Ratanbai Katrak Lectures. Oxford.
- Encyclopædia Iranica* (1995), IV volume, fasc. 7. Edited by Eshan Yarshater. London - (Routledge & Kegan Paul); [later] Costa Mesa, California (Mazda Publishers).
- Eranos. Monte Verità*. Ascona (2003), a cura di E. Barone, M. Riedl, A. Tischel, Pisa.



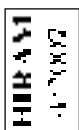


- Gandini, M. (1992) *Raffaele Pettazzoni da alunno della Scuola Archeologica a professore supplente nel Minghetti di Bologna (1907-1909). Materiali per una biografia*, Strada maestra. Quaderni della Biblioteca comunale "G.C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, 32, 2° semestre.
- Gandini, M. (1993) *Raffaele Pettazzoni dall'archeologia all'etnologia (1909-1911). Materiali per una biografia*, Strada maestra. Quaderni della Biblioteca comunale "G.C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, 34, 1° semestre.
- Gandini, M. (1994) *Raffaele Pettazzoni nell'anno cruciale 1912. Materiali per una biografia*, Strada maestra. Quaderni della Biblioteca comunale "G.C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, 36-37.
- Gandini, M. (1996) *Raffaele Pettazzoni dalla libera docenza nell'Università di Roma all'incarico nell'Ateneo bolognese (1913-1914). Materiali per una biografia*, Strada maestra. Quaderni della Biblioteca comunale "G.C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, 40, 1° semestre.
- Giarrizzo, G. (1994) *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia.
- Gnoli, Gh. (1995/6) *Zoroastro nelle fonti classiche: problemi attuali e prospettive della ricerca*, Studi Urbinati, LXVII.
- Gnoli, Gh. (1997) *Sulla data di Zoroastro nel Proemio di Diogene Laerzio*, in ΜΟΥΣΑ. Scritti in onore di Giuseppe Morelli, Bologna.
- Gnoli, Gh. (1997/8) *Zoroastro nella nostra cultura*, Studi Urbinati, LXVIII.
- Gnoli, Gh. (2001) *Zoroaster in History*, New York.
- Guénon, R. (1977) *Études sur la Franc-maçonnerie et le Compagnonnage*, Paris.
- Heidegger, M. (1938) *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, Paris.
- Jervis, G. (2005) *Contro il relativismo*, Roma-Bari.
- Jesi, F. (1979) *Cultura di destra*, Milano.
- Lessing, G.E. (1991) *La religione dell'umanità*, a cura di N. Merker, Roma-Bari.
- Ligou, D.L. (1987) *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, Paris.
- Martelli, M. (2002) *L'India e il Fascismo. Chandra Bose, Mussolini e il problema del Nazionalismo Indiano*, Roma.
- Miller, D.L. e J. Hillman (1983) *Il nuovo politeismo*, Milano.
- Montesquieu, C.L. (2001) *Lettere Persiane*, introduzione e note di J. Starobinski, Milano.
- Mozart, W.A. e J.E. Schikaneder (1975) *Il Flauto Magico*. Traduzione con testo a fronte di G.P. Bona. Introduzione di P. Citati. Nota di G. Strehler, Milano.
- Musa, F.B. (1968) *The First Indian Freemason Rt. Wor. Bro. Manockjee Cusettjee, born: 14th March 1808- died 6th December 1887; PM 342 S.C. (1857-1859)*, Ars Quatuor Coronatorum, 82. The Supplement. Miscellanea Latomorum or Masonic Notes and Queries, Series IV, No. 10.
- Panaino, A. (1987) *La Persia nel pensiero e negli scritti di Hegel*, Paideia, XLII, 4-6, luglio-dicembre.
- Panaino, A. (1990) *Cannizzaro, F.A.*, in *Encyclopædia Iranica*, ed. by E. Yarshater, vol. IV, fasc. 7, *Calendars II - Cappadocia*, London and New York.
- Panaino, A. (1995) *Uranographia Iranica I. The Three Heavens and the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background*, in *Au Carrefour des Religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette.
- Panaino, A. (2000) *Francesco Adolfo Cannizzaro iranista*, Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti (Messina), 268, [1997].
- Panaino, A. (2000a) *Riflessioni inattuali intorno ai concetti di Rito e Ritualità*, in *Hiram*, Rivista del Grande Oriente d'Italia, 2.





- Panaino, A. (2001) *L'ecumene iranica e lo zoroastrismo. Rapporti fra mondo iranico e popolo ebraico*, in *Atti del Seminario invernale: Il popolo del ritorno: l'epoca persiana e la Bibbia*, Lucca, 25-27 gennaio 2000, Bibbia.
- Panaino, A. (2003) *Da Zoroastro a Pletone: la Prisca Sapiientia. Persistenza e sviluppi*. In *Sul Ritorno di Pletone (un filosofo a Rimini)*, Rimini.
- Panaino, A. (2004) *Trends and Problems concerning the Mutual Relations between Iranian Pre-Islamic and Jewish Cultures*. In *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography. Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Ravenna, Italy, October 13-17, 2001*. Melammu Symposia IV. Ed. by A. Panaino and A. Piras, Milano.
- Panaino, A. (2006) *Zoroastrians and Freemasonry*, in *The Canonbury Papers 3. Freemasonry and Religion: Many Faiths – one Brotherhood. The Sixth International Conference organised by CMRC, Saturday & Sunday, 6th & 7th November 2004*, ed. by M. Scanlan, London.
- Phalippou, É. (2004) *Zoroastre (1789-). Portrait d'un révolutionnaire iranien. Cinq essais sur la Magie, le Spiritisme, la Théosophie, la Franc-Maçonnerie et la Synarchie dans leurs rapports à l'Iran*, Tesi di abilitazione discussa presso l'École Pratique des Hautes Études, Paris.
- Russell, J. (1995) *On Mithraism and Freemasonry*, Heredom, 4.
- Sarton, G. (1938) *Anquetil-Duperron (1731-1805)*, Osiris, 3.
- Schwab, R. (1934) *Vie d'Anquetil-Duperron*, Paris.
- Stausberg, M. (1998) *Faszination Zarathushtras*, Berlin - New York.
- Tonini, D. (2005) *Lo Zoroastre di Louis de Cahusac e di Jean-Philippe Rameau nel contesto della riscoperta di Zoroastro nella Francia del Settecento*, Dissertazione discussa presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna (A.A. 2004-05), Ravenna.
- Wadia, D.F. (1912) *History of Lodge Rising Star of Western India*, No. 342 S.C. Bombay (British India Press).
- West, M.L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.
- Yates, F.A. (1976) *L'Illuminismo dei Rosa-Croce. Uno stile di pensiero nell'Europa del Seicento*. Tr. it. di M. Rovero (*The Rosicrucian Enlightenment*, London [1972]), Torino.
- Yates, F.A. (1982) *Cabbala e occultismo nell'Età elisabettiana*. Tr. it. di S. Mobiglia (*The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London [1979]), Torino.
- Yates, F.A. (1993) *L'arte della memoria*. Con uno scritto di E.H. Gombrich. Tr. it. di A. Biondi (*The Art of Memory*, London [1966]), Torino.
- Yates, F.A. (1998) *Giordano Bruno e la Tradizione ermetica*. Tr. it. di R. Pecchioli (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London [1964]), Roma-Bari.



Nasce l'**AGENDA MASSONICA**

- Formato: 17,5 x 24,8
- 16 pagine a colori con la presentazione del Gran Maestro, le cariche istituzionali del grande Oriente d'Italia, le scadenze e gli appuntamenti dell'Anno Massonico in corso, gli indirizzi utili e tante altre informazioni
- 336 pagine con l'agenda giornaliera e le schede personali del Fratello
- La rubrica estraibile
- Rilegatura in vinilpelle blunotte con stampa in oro e marchi a secco
- 2 segnalibri
- Prezzo: € 20,00



***Una prestigiosa edizione, unica nel suo genere,
che unisce eleganza e funzionalità
in uno strumento di uso quotidiano,
destinato ad essere memoria del vissuto del Fratello
nel Grande Oriente d'Italia***

L'agenda può essere acquistata presso la sede del Grande Oriente d'Italia ("Villa Il Vascello", via San Pancrazio, 8, 00152 Roma).

oppure può essere ordinata tramite:

- FAX al numero 0774-440840
- E-MAIL: agenda.massonica@grandeoriente.it

Per gli ordini via fax e via mail il costo dell'agenda sarà di € 20,00 + spese di spedizione con modalità di pagamento in contrassegno.



*Anelli, orecchini, pendenti, gemelli
spille e medaglie. Decorazioni simboliche
in oro 18 kt. con smalti a fuoco e brillanti*



Informazioni: +39 348 0339788
info@gioiellomassonico.it
www.gioiellomassonico.it

Vita massonica di Salvador Allende

di **Francesco Guida**
Avvocato

This contribution is about the Masonic life of Salvador Allende (1908 - 1973), who was President of Chile from 1970 until his death during the coup d'état of September 1973.

Da tempo si vociferava sull'appartenenza massonica di Salvador Allende, il presidente cileno vittima del golpe militare del generale Augusto Pinochet nel 1974. Il Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani, pubblicò nel 1978 un manifesto con cento nomi di massoni illustri di tutti i tempi in occasione del cinquantésimo anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, e tra questi nomi compariva anche quello di Salvador Allende. Ciò che ha consentito di conoscere la figura di questo martire massone contemporaneo è stato un attento lavoro di ricerca di un giornalista cileno, Juan Ponzalo Rocha, pubblicato nel 2000 in Cile, tradotto in francese nel 2003 e pubblicato in Francia e in Bel-

gio. Sulla politica di Allende e sul golpe cileno sono stati versati fiumi d'inchiostro, nessuno prima di Rocha ha mai però biografato l'Allende massone, ovvero l'origine familiare della sua massonicità, i suoi felici tentativi di sintesi tra massonismo e marxismo, la sua laicità non anticlericale, la sua fede laica nelle capacità dell'uomo e nel progresso dell'umanità. Da questa ricerca emerge la feconda maturità massonica di Allende in tutta la sua grandezza.

Il nonno Gran Maestro

Non si può comprendere la personalità, e in particolare la formazione di Salvador Allende se non si considera la precoce e





profonda influenza che esercitò su di lui la figura del nonno paterno Ramon Allende, personaggio di primo piano della storia cilena e della Massoneria.

La famiglia Allende era originaria di Valparaiso, la seconda città cilena, ove Ramon Allende nacque nel 1845, e che costituì un riferimento importante nella vita di Salvador. Ramon si distinse per il suo spirito filantropico (da medico curava gratuitamente gli ammalati poveri), fondatore della prima scuola laica per bambini poveri, la Blas Cuevas, dal nome di un suo amico filantropo e massone, entrò nel partito radicale dove fu eletto deputato, carica dalla quale si dimise per entrare volontario come capo del servizio sanitario dell'esercito nella guerra contro il Perù e la Bolivia, per poi dimettersi a guerra finita e candidarsi alle elezioni, da cui fu eletto senatore nel 1884. Venne iniziato nel 1868 nella nuova Loggia "Aurora" n. 6 di Valparaiso, ove fu eletto Venerabile dal 1871 al 1873; l'anno successivo si trasferisce nella Loggia "Giustizia e Libertà" n. 5 di Santiago. Il 4 giugno 1884 la Gran Loggia del Cile lo eleggerà Serenissimo Gran Maestro, carica che purtroppo reggerà soltanto tre mesi, in quanto morì il 14 ottobre, all'età di appena 39 anni. Personalità ricca, poliedrica, appassionata, quel-

la di Ramon Allende, con un'esistenza spesa per migliorare le condizioni dei più poveri della società, facendosi povero lui stesso.

Alla sua morte la Gran Loggia acquistò e donò alla famiglia di Ramon due appartamenti, di cui uno serviva per abitazione, e l'altro per ricavare una piccola rendita per sopravvivere, oltre a mantenere gli studi del figlio Salvador Allende Castro.

Il Giovane Massone

Il nipote Salvador Allende Gossens nacque ventiquattro anni dopo la morte del nonno Ramon, il 26 giugno

1908, ma il suo fantasma non smetteva di aleggiare nella famiglia Allende, tanto che il giovane Salvador, dopo aver conseguito il diploma di scuola superiore dichiarò di voler diventare come il nonno e come lui studiare medicina, aiutare i poveri e i bisognosi. Il padre di Salvador, anch'egli con lo stesso nome, anch'egli massone, lasciò al figlio un'eredità di un'educazione improntata all'onestà e alla libertà. Il giovane Salvador, imprigionato per le sue opinioni politiche, ebbe il permesso di salutare il padre sul letto di morte e in quella occasione dichiarò che avrebbe consacrato la sua vita alla lotta sociale.





Con questi presupposti di cultura familiare non stupisce che Salvador Allende abbia continuato le tradizioni di famiglia in Massoneria e nella lotta politica. Rappresentante dell'assemblea degli studenti all'Università del Cile, il giovane Salvador non era alieno dalla passione sportiva, di cui era campione nelle discipline del decathlon e del nuoto, oltre a una passione per l'equitazione che l'accompagnerà per tutta la vita.

Rifiutato dal ministero della sanità per le sue idee politiche Salvador tornò a Valparaíso per esercitare la professione di medico anatomo-patologo. Lì il suo amico Jorge Grove Vallejo, dentista e Venerabile della Loggia "Progresso" n. 4 gli propose l'iniziazione. La particolarità del suo ingresso in loggia fu il trattamento di piena eguaglianza a qualsiasi altro candidato, che gli fu riservato, nonostante nella sede della Gran Loggia capeggiasse un ritratto del nonno Ramon, e che il nome Allende fosse famoso nella Massoneria cilena. Salvador fu molto impressionato dalla cerimonia del rito di iniziazione che si svolse il 16 novembre 1935, e già in quella circostanza dette ai Fratelli il proprio biglietto da visita racchiuso nel testamento massonico. Alla domanda sui doveri dell'uomo verso i suoi simili Allende rispose che *l'uomo non è che un ingranaggio del conglomerato sociale, di*

conseguenza deve essere al servizio dei suoi simili; alla domanda sui doveri verso se stesso rispose che deve organizzare la sua esistenza in sintonia con un chiaro concetto dei suoi obblighi, doveri e diritti che sono

sottomessi ai doveri e ai diritti degli altri, e alla domanda riguardante la speranza del ricordo di sé rispose che come un uomo che ha adempiuto all'obbligo di cui è onerato, un uomo utile alla società, alla quotidiana ricerca del perfezionamento spirituale, morale e

materiale. Di quella circostanza confidò all'amico regista francese Régis Débray in un'intervista che quando mi si tolse la benda agli occhi vidi le spade rivolte verso chi per la prima volta vedeva la luce massonica e capiva le parole del Maestro Venerabile, io potei comprendere allora che quella era un'espressione di profonda solidarietà per mostrare all'iniziato che i suoi Fratelli sono accanto a lui per venirgli in aiuto se è necessario. All'età di 29 anni, il 27 ottobre 1937, fu elevato al grado di Compagno e nello stesso anno fu eletto deputato del partito socialista. Si trasferisce a Santiago dove l'8 novembre del 1940 entra nella Loggia "Hiram" n. 65, dove il 31 ottobre 1945 fu elevato al grado di Maestro, e il successivo anno fu eletto Giudice del Tribunale di Loggia, carica che conservò per altri due anni, per assumere nel biennio successivo 1949-1950 la carica di Primo Sorvegliante. Gli





impegni professionali, familiari (sposato e padre di tre bambine) e politici, non gli impedirono di adempiere gli obblighi massonici, che porta puntualmente a termine. Infatti dal 1950 al 1953 fu Venerabile della Loggia.

La Loggia “Hiram” n. 65

Questa Loggia era il fiore all’occhiello della Massoneria cilena sia per la qualità dei suoi membri che per l’impostazione data. Fondata a Santiago da massoni di altre logge della capitale aveva scolpito nella tavola fondativa lo scopo di “approfondire e propagare i principi dell’Ordine in tutte le attività del genere umano e perseguire lo studio graduale della Saggezza Massonica, la dignità del tempio e la stretta osservanza del rituale”. Gli aderenti dovevano “riconoscere importanza essenziale al simbolismo e testimoniare il suo rispetto agli usi locali”. In realtà la Loggia era composta in prevalenza di socialisti che testimoniavano nella società civile il loro anelito alla libertà senza tuttavia venir meno ai loro doveri massonici. Per esempio, uno degli aderenti fu Justiniano Sottomayor, deputato radicale che ideò e organizzò il Fronte Popolare con i socialisti e i comunisti. La Loggia si propose anche di rivificare i gradi massonici capitolari e filosofici e di approfondire lo scozzesismo, nonché di allargare la partecipazione delle donne ai lavori mas-

sonici. Stabili contatti culturali con l’Obbedienza del Diritto Umano, ma dovette scontrarsi col divieto della Gran Loggia per la tutela dell’esigenza di regolarità, anche se era stata già fondata da alcuni membri la Loggia mista “Uguaglianza” all’obbedienza del Diritto Umano. Da qui una scissione della Loggia in due tronconi, il primo seguì un percorso nuovo, il secondo restò nell’alveo della tradizione regolare. In questo secondo gruppo sopraggiunse Salvador Allende quando fu iniziato. In quel

periodo la Loggia contava molti esponenti del partito socialista, oltre ad alti ufficiali delle forze armate, un martire dell’impegno sociale, il giovane studente di medicina, e due Gran Maestri. Una Loggia, quindi, dotata di forte personalità, che farà parlare di sé seguendo il solco di Allende. Infatti, questa Loggia ebbe il coraggio di commemorare in una tornata funebre il Fratello presidente Allende il giorno successivo alla sua morte, nonostante il divieto assoluto di riunione imposto dal regime del golpe, e nei mesi successivi proseguì i suoi lavori con una consistenza limitata poiché molti Fratelli scelsero la via dell’esilio. Non fu il regime illiberale a fermare la Loggia bensì





la Giunta della Gran Loggia che nel giugno del 1974 deliberò la sua demolizione “per aver trattato temi politici” ovvero “criticato la politica del governo e tentato di trascinare altre logge”.

Massoneria, Socialismo e Politica

Militante politico attivo Allende era tenuto costantemente sotto tiro dalla stampa di regime, che tentò lo scoop pubblicando la sua foto, allora senatore, mentre varcava la soglia dell'edificio della Gran Loggia del Cile, suscitandogli una ferma e vibrante reazione. Per allontanare ogni possibile polemica antimassonica, e per proteggere l'Ordine dagli attacchi alla sua persona, Allende presentò il 21 giugno 1965 la lettera di assonnamento al Venerabile del momento, Luis Olguin Blanco. In questa lettera a cuore aperto Allende rivela il suo rapporto con l'esperienza massonica, sottolineando che nonostante i numerosi e variegati impegni *immagino che poco numerosi sono stati i Fratelli che, come me, hanno frequentato un gran numero di logge distri - buite sul territorio nazionale, nel corso di vari anni.*

Come vedeva l'esperienza massonica? Come il fascino permanente di un livello più alto: il *superamento dell'uomo su se*

stesso. Il simbolismo da lui visto come bellezza intrinseca, traboccante d'immagini, che vanno oltre il senso freddo e preciso dei termini e che fanno vibrare in modo suggestivo tutte le corde dell'immaginazione, dell'interpretazione e dei sentimenti. Completava la sua formazione massonica anche il ruolo del Rituale, che impiegando formule e organizzazione nobilita l'esistenza. Per questi motivi l'Ordine può considerarsi come l'espressione più completa dell'umanesimo dal momento in cui non raccomanda i dogmi, sinonimi di drammi storici e cari alle reli -

gioni. Nel suo aspetto formale l'ordine riconosce così alcuni principi di indiscutibile potenza: una democrazia autentica; un'indispensabile gerarchia funzionale di valori e una chiara precisione dei limiti tra i diversi organi della sua struttura. Pertanto nelle officine si crea una realtà che deve fare di ciascun uomo un uomo libero, di buona morale, capace di coltivare l'uguaglianza, la fraternità, la tolleranza e, insomma, un cittadino autentico della libertà. Allende spiegava ai Fratelli che un massone autenticamente formato non poteva vivere di principi astratti e avulsi dalla realtà quotidiana che ogni giorno interrogava la società, una realtà complessa piena di speranze di





costruire una nuova società che avesse alla base il progetto di liberazione integrale dell'uomo, liberazione non solo spirituale ma anche materiale, economica; ma a fronte di questa prospettiva possibile non si poteva ignorare anche un altro terreno di impegno, il rischio di una involuzione violenta, il golpe.

Quale doveva essere quindi il posto dell'Ordine? Se da un lato non poteva certamente dettare formule per risolvere i problemi reali a pena di trasformarsi in un partito politico, dall'altro non poteva disinteressarsi di una realtà così radicata perché la diminuzione qualitativa e quantitativa degli iscritti era la spia della distanza che si era creata tra l'Ordine e la società. Allora qual era il ruolo, anzi la missione, dell'Ordine nella società?

Senza enunciare soluzioni, deve assicurare che i suoi membri definiscano con un modello attuale i principi di libertà, uguaglianza e fratellanza affinché nasca una società scevra di alienazione, eliminando la disoccupazione e i salari insufficienti, affinché possa sradicare certe malattie, affinché la morte non venga prima della sua ora, affinché esista un sistema di sicurezza sociale che funzioni correttamente ed efficacemente, affinché si elimini l'analfabetismo, affinché i vasti setto-

ri della cultura e le sue molteplici espressioni e creazioni si aprano a tutti, affinché si riconosca il diritto all'alloggio, affinché il relax sia alla portata di tutti, tanto fisicamente che spiritualmente. Trasferendo questi principi all'Ordine internazionale, si eliminerà il sottosviluppo dei paesi, si garantirà la pace e si imporranno i diritti tra

gli stati, al di là delle loro organizzazioni o del loro potere bellico... Se l'Ordine accetta di assumersi una tale attitudine, conforme alle responsabilità del momento, non potrà restare in silenzio e rinchiudersi nei templi... Ma un Ordine che tace quando si semina il terrore psicologico nella nostra vita civile non ha alcun valore spirituale. Un Ordine che non fa nulla per proteggere la sovranità e la libera scelta dei popoli è anche senza vita. Un Ordine che non dice nulla quando si invade e si massacrano i popoli perché una nazione si riserva il diritto di determinare, sola o per mezzo della sua potenza armata, quale sistema politico ed economico è accettabile o no, è un'istituzione che non veglia sulla libertà, l'uguaglianza e la fraternità. Nessuno può dedurre sulla base di queste considerazioni che io aspiri a che l'ordine diventi un movimento politico. Gli chiedo semplicemente di formare i suoi membri ai principi che sono la sua ragion d'essere trasferendoli nel mondo attuale.





Dopo quarantacinque giorni la Camera dei Maestri rigettò all'unanimità la richiesta di assonnamento del Fratello presidente, *con legittima soddisfazione osservando una identificazione così precisa e che concorda con le nostre proprie convinzioni. Non solo, ma i Fratelli precisarono l'assonanza con molti altri massoni che esaminavano da un lato le caratteristiche ermetiche delle nostre attuali discipline e dall'altro la rara risonanza dell'Ordine nel mondo esterno.*

Dai documenti massonici disponibili su Allende la tavola orale esposta la sera della tornata del 14 aprile 1970 nel Tempio maggiore della Gran Loggia del Cile assume la più significativa importanza perché costituisce la *summa* del pensiero massonico di Allende e il suo programma da Presidente del Cile, carica da poco tempo rivestita. Tale documento, della durata di ottantadue minuti, è la base su cui successivamente non solo interverrà in tempi più contenuti, nella tornata della Gran Loggia di Colombia tenutasi a Bogotá il 28 agosto 1971 ma anche, debitamente adattato, all'Assemblea delle Nazioni Unite nel dicembre del 1972, ove scatenò un'ovazione generale da parte di tutti i paesi, tranne che degli Stati Uniti.

Allende era l'esponente di quella idea massonica dell'intervento nell'ambito socio-politico quale preciso dovere e com-

piutezza dell'esperienza massonica. Era stato duramente attaccato dai media argentini di area conservatrice, che, falliti i tentativi di adombrarne la figura per l'appartenenza massonica, studiarono di attaccarlo per il suo marxismo quale rinnegamento del massonismo. Questa critica fece presa su alcuni ambienti massonici, che criticavano l'apertura al mondo profano in favore del ripiegamento sul perfezionamento interiore o su opera-

zioni meramente filantropiche. Allende spiegò nel suo intervento che l'impegno sociale faceva già parte della tradizione storica della Massoneria cilena, *(la Gran Loggia del Cile aveva mantenuto durante la sua esistenza la saldezza e il vigore del pensiero filosofico della Massoneria, e che purtroppo non si poteva dire lo stesso di altri paesi dove, secondo me, i massoni hanno perduto il senso profondo e umano delle nostre convinzioni e dei nostri ideali)* citando fatti e personaggi massonici che hanno conformato la storia del paese. In quella circostanza sottolineò la sua gelosa appartenenza alla famiglia massonica: *Per tre o quattro volte nella mia famiglia politica, quando per ignoranza o per intransigenza si è voluto escludere i massoni dal partito socialista, ho adempiuto al mio più elementare dovere e ho segnalato che ero massone regolare e attivo, e che il giorno in cui il partito avrebbe confermato tale incompatibilità, avrei*



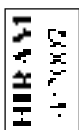
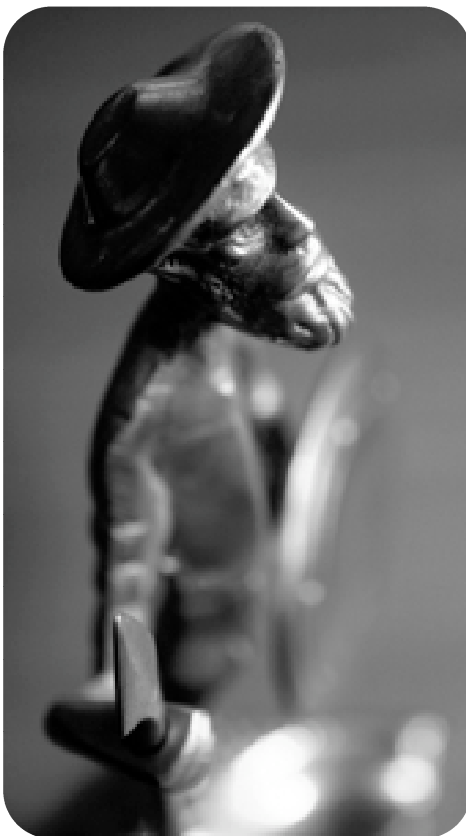


abbandonato il mio posto nel partito; nello stesso modo non avrei esitato ad abbandonare la Massoneria se un giorno l'ordine, cosa inimmaginabile, si sognasse di porre limiti al pensiero di un Fratello.

Per lui la Massoneria è in fondo la "vocazione di servire gli altri", e questa istituzione non essendo una setta né un partito, cerca nell'uomo la possibilità di agire nel mondo profano, augurandosi che il massone prenda coscienza del suo desiderio di diventare un uomo libero e perfetto. Se la Massoneria non agisce collettivamente ma individualmente, come intermedia di uomini, lontano dai templi, è normale che i profani si immaginino che l'intervento dei massoni nell'ambito sociale segua il pensiero massonico e sia di conseguenza un atteggiamento soggettivo. Per tanto è così logico pensare che la vita e l'uomo cambiano continuamente e provocano nel pensiero umano i cambiamenti richiesti nella realtà... Come dimenticare le grandi lotte che i massoni hanno portato avanti, fedeli a questa grande preoccupazione nata nei templi, cioè che l'uomo possa esprimere liberamente il proprio pensiero, e pertanto

la necessità di creare le condizioni favorevoli alla conoscenza che una società rifiuta alle grandi masse senza mezzi economici, senza l'accesso all'educazione, per non parlare della cultura, spiegando il ruolo e la responsabilità sociale del massone contemporaneo di fronte ai complessi problemi sociali del paese. Il massone, che ha la possibilità di vedere al di là dei limiti, di comparare, di scoprire la propria fede e le proprie convinzioni attraverso lo studio, sviluppa una sensibilità sociale che gli consente di comprendere la novità dell'inquietudine individuale e collettiva e di tradurre realisticamente i concetti tradizionali: Ai nostri giorni nessuno penserebbe che basta lottare per una libertà

astratta, per il diritto di esprimere la propria opinione, diritto che peraltro non si riconosce alle grandi masse. L'uomo sa di essere prigioniero di una realtà che lo rende più schiavo di quando esisteva lo schiavismo, e ancora più crudelmente perché l'uomo d'oggi, contrariamente allo schiavo, può informarsi, sapere cosa succede nella sua città, nella sua provincia, nel suo paese, nel mondo. Allora come possiamo noi massoni,





noi che lottiamo per l'uguaglianza, la fraternità e la libertà, come possiamo restare al margine di questo movimento che dal mondo arriva sino al Cile? Forse si sono dimenticati gli accordi della prima assemblea massonica, in cui la Masso-

neria invocava la pace nel mondo, la giustizia e la fratellanza dei popoli? In questo sforzo di interpretazione e di analisi della realtà, secondo Allende, poteva utilizzarsi lo strumento del marxismo, in quanto un massone può apprezzare la storia grazie al metodo

scientifico del marxismo senza tuttavia rinunciare ai propri principi massonici. Così, di conseguenza spiega che non può esserci fratellanza in un mondo dove il potente schiaccia il piccolo né quando i popoli sono dissanguati da altri paesi che li affamano economicamente. Allende insiste costantemente sulla responsabilità sociale del massone, soprattutto del massone che riveste un ruolo di gestione: nessuno può immaginare che un uomo che ha responsabilità di un'officina e che usa il maglietto, un uguale tra uguali, possa consentire che la coscienza dei massoni troverà pace fin tanto che ai bambini mancheranno le scarpe, il latte, i quaderni. Ma la coscienza massonica sarà in pace? Avremo cari Fratelli la coscienza tranquilla? Metteremo questo dramma sotto silenzio? Il massone rispetto ai suoi doveri non deve prendere la

parola nel mondo profano e condannare una realtà incredibile – i bambini che non hanno latte – simbolo di un sistema che stigmatizza in maniera così brutale il destino della patria?



Qual è quindi il ruolo del massone secondo Allende? Quello che il cileno cessa di essere preda della miseria morale e psicologica, voglia mo che il Cile possa partecipare al progresso scientifico e

tecnico che vuole l'umanità svilupparsi non solo economicamente ma anche culturalmente, affinché il progresso dia un senso diverso della vita. Non posso immaginare che un massone rinunci a vedere ciò che gli passa davanti. Per questo basta che un giorno si degni di vedere queste popolazioni emarginate e posare su di esse uno sguardo da massone. Il massone non può ignorare che questo paese, come la maggior parte dei paesi di questo e degli altri continenti, è scosso da tensioni e forze sociali che hanno fatto esplodere la realtà attuale e che il nostro dovere è quello di cercare un mezzo per impedire una lotta fratricida, una spaccatura senza futuro, una violenza senza scopo, e una passione inutile. Il riferimento era alla guerra del Vietnam, che comportò come una delle conseguenze una critica mondiale agli Stati Uniti per la sua politica





estera, ma anche alla rivoluzione giovanile del Sessantotto che infiammò i cuori di speranze e di rischi. Quindi, non bastava la sensibilità se essa non diveniva solidarietà, ed è per questo che Allende scese nelle miniere per portare conforto agli operai, perché i minatori non volevano la violenza ma avevano diritti. Il posto del massone è al fianco degli oppressi e deve gridare a gran voce la sua protesta dunque perché questo è

un linguaggio che il massone deve usare, non deve fare appello alla tolleranza delle officine per essere ascoltato, perché è l'essenza stessa della sua convinzione basata sui principi che ha imparato qui [in Loggia]. Allende avvertiva dolorosamente il distacco da una certa parte della Massoneria cilena, fredda di fronte a tali sollecitazioni (ciò che mi rammarica nella mia convinzioni è la tiepidezza della fratellanza che riscontro).

La tavola si conclude in un finale lirico, come l'*I have a dream* di Martin Luther King, secondo il miglior gusto oratorio:

Non vogliamo la violenza. Non abbiamo bisogno della violenza. La violenza rivoluzionaria è la risposta alla violenza reazionaria. Che ricorrano altri alla violenza giacché hanno modo di usarla.

Noi sogniamo un governo forte, indipendente, che non si aggrappi alle forze

armate ma certamente alla forza morale, all'unità del popolo e alla responsabilità collettiva. Noi sogniamo un giorno in cui

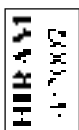
il professore dell'università considererà il contadino e l'operaio come degli uomini simili a lui. Un giorno in cui l'uomo comprenderà che la donna non è soltanto oggetto di piacere o di sfruttamento. Noi sogniamo una

società diversa e siamo pronti a lottare per questo, traendo lezioni dalla storia senza esserne semplici imitatori.



Il Fratello Presidente

Il 28 ottobre 1970 Allende si presentò alla Gran Loggia del Cile in una tornata straordinaria di circa mille presenti, retta dal Gran Maestro Renè Garcia Valenzuela, e alla presenza, tra gli altri, di Pedro Castelblanco Aguero, Sovrano Gran Commendatore del RSAA. In questa cerimonia il Gran Maestro assicurò l'appoggio di tutta la comunione al Fratello Presidente, e Allende ebbe l'occasione di esporre il suo programma di governo, ispirato all'esigenza di indipendenza del Cile per il suo miglioramento economico e di qualità della vita del suo popolo. In tale occasione ebbe modo non solo di reiterare la sua fedeltà all'apparte-





nenza massonica, ma anche quello di precisare che la sua visione marxista era relativa al metodo di interpretazione della storia e non al metodo di governo. Allende rivelò di aver visitato molte logge in prossimità delle elezioni per sensibilizzare i massoni sulla loro alta responsabilità nel mondo contemporaneo. Concluse il suo intervento augu-

randosi che fintanto sarebbe restato Presidente di essere un massone rispettoso di quanto scritto nel Gabinetto di Riflessione quando iniziò il cammino nell'Ordine.

Nei suoi viaggi presidenziali non mancò di accettare gli inviti delle Massonerie locali, come in Ecuador o in Colombia o in Messico, ove spiegava il suo programma marxo-massonico di governo della società cilena. Sebbene fosse seguito dalle Massonerie latino-americane come un moderno riformatore dell'istituzione massonica, restava un *enigma* per i Fratelli massoni americani, che nella rivista dell'Arco Reale nel novembre del 1972 non si capacitavano delle coesistenti qualità di marxista e di massone nella persona di Allende, essendo il marxismo ateo, e avendo la Massoneria l'obbligo della credenza in Dio. L'ultimo contatto che Allende ebbe con i Fratelli massoni fu in occasione della tornata del 23 marzo 1972 nella Loggia "Athena" n. 67,

da allora gli avvenimenti politici si susseguirono con ritmo tale da assorbirgli ogni tempo utile. Dopo il supremo sacrificio di

se stesso, in quell'11 settembre 1973, e il martirio dei suoi collaboratori massoni, come il generale Alberto Bachelet, massacrato in carcere dai golpisti, padre dell'attuale Presidente del Cile Michelle Bachelet, si verificò una

dolorosa scissione nella Gran Loggia da parte dei massoni più sensibili all'impegno sociale e più vicini ad Allende, che non tollerarono l'equidistanza dell'Istituzione di fronte al regime, posizione che si spinse sino alla collusione con l'adesione attiva alla dittatura proprio di quel Pedro Castelblanco Aguero, Sovrano RSAA. Ebbe così origine il 21 giugno 1984 il Grande Oriente del Cile in esilio, che si prefiggeva di continuare il magistero di Allende contrapponendosi alla collaborazionista Gran Loggia, che comunque conservava i riconoscimenti inglesi e americani delle Massonerie regolari. A proposito di contrapposizione, si può forse rendere un aiuto alla chiarezza dissipando un fastidioso mormorio, precisando che anche il dittatore cileno Augusto Pinochet ricevette la luce massonica. Fu iniziato nel 1937 nella Loggia "Victoire" n. 15 di San Bernardo, un paese a circa 15 km a sud di Santiago, quando era tenente dell'eserci-





to appena sfornato dall'accademia. Frequentò per sei mesi, poi fu trasferito e si assonnò. Questa

la carriera massonica di Pinochet.

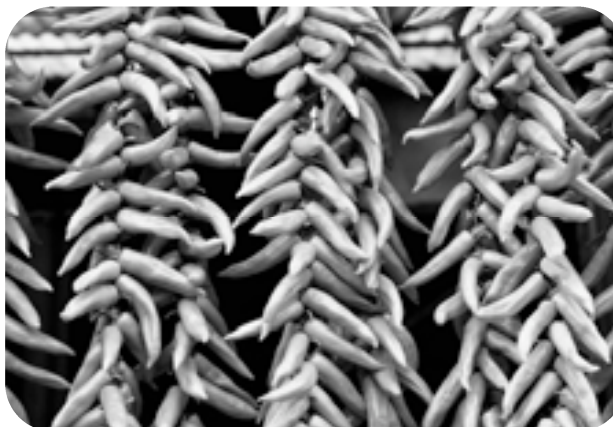
Dalla testimonianza che Allende ha reso in tutta la sua vita, sarebbe ingiustamente riduttivo relegarlo alla storia massonica cilena, il suo

senso morale e il suo pensiero lo rendono massone universale, ovvero modello ideale di una Massoneria che pone l'uomo con le sue aspirazioni e i suoi bisogni al centro del

pensiero e dell'azione. Infatti esistono nove logge nel mondo a portare come titolo

distintivo il nome del presidente massone martire, perpetuandone il pensiero. Il prossimo 2008 sarà celebrato il centenario della nascita del Fratello Allende, occasione non solo di studio e di ricerca storica, ma anche di

riflessione su un modello di massoneria contemporanea che si può porre senza alcuna remora come modello universale per il massone di oggi.



Per non rinunciare alla verità del diritto

di **Salvatore Sansone**

Avvocato

Antigone, Sophocle's tragedy, is used as a metaphor for speaking about Right and Will. In the tragedy a struggle between two different way of intending the law is depicted. On the one hand, the law of the king Creon grants the positive value based on the rational attempt to build a social consortium and breaking this law means to fail the whole social system. On the other hand, the unwritten right, that is the natural law, is deeply rooted inside man, and it refers to simple but fundamental and basic values. Even at a distance of many centuries the matter is always interesting and it continues to involve our emotion.

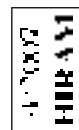
Del giusto civile una parte è di origine naturale, un'altra si fonda sulla legge. Naturale è quel giusto che mantiene ovunque lo stesso effetto e non dipende dal fatto che a uno sembra buono oppure no; fondato sulla legge è quello, invece, di cui non importa nulla se le sue origini siano tali o talaltre, bensì importa com'esso sia, una volta che sia sancito.

Aristotele

Alla morte del padre Edipo, Antigone decide di ritornare a Tebe ove era appena iniziata la “guerra dei Sette” contro la città. Causa scatenante del conflitto sono le discordie fra i suoi due fratelli Eteocle, cui lo zio Creonte aveva riservato il regno e Polinice che, esclusone, aveva radunato un potente esercito e cinto l’assedio. I due in battaglia restano vicendevolmente uccisi. Quando giunge, Antigone si scontra con Creonte nuovo re di Tebe che in forza alla legge degli uomini, vieta la sepoltura del traditore Polinice riservando onori all’altro fratello

Eteocle difensore della Polis. Antigone, disobbedendo agli ordini di Creonte ma rispondendo all’imperativo superiore della sua coscienza, seppellisce degnamente anche il fratello Polinice, considerato prima traditore della patria. Il re allora ordina di murarla viva. Si consuma così la tragedia di Antigone (Sofocle, 441 a.C.).

Chi segue in materia filosofica il dibattito sulla moderna concezione del diritto, indipendentemente dalla propria formazione e orientamento culturale, non può sottrarsi a un tema di riflessione di notevolissimo rilievo, accompagnato da una certa





perplexità: se sia giunto il momento di dover rivedere alcuni principi senza i quali l'idea che abbiamo del diritto nel nostro contesto socio-culturale non avrebbe più il significato che fino a oggi gli abbiamo assegnato.

La tragica storia di Antigone, resa immortale da Sofocle, ancora oggi, dopo più di 2400 anni, può essere di aiuto e ispirazione per attualissime riflessioni.

Il dramma che Sofocle fa impersonare a una donna sta nel dover compiere una scelta importante carica di ambivalenza, una scelta che, in ogni caso, assumerà le sfumature intense del tradimento: potrà Ella tradire la legge positiva oppure quella della sua anima ma, quale che sia la sua decisione, dovrà essere pronta ad assumersi il peso delle conseguenze che ne scaturiranno.

Nella vicenda di Antigone, pilastro della cultura occidentale, troviamo la metafora di contraddizioni diverse tutte leggibili e interpretabili in funzione della prospettiva di partenza in cui l'interprete si colloca, e tutte attualissime.

Antigone può sicuramente essere eroina di libertà e ribellione al potere costituito e quindi interprete dei trasversali e diffusi desideri di scardinamento e rinnovamento che albergano nei cuori di tutte le giovani generazioni. Oppure, ancora, essere il simbolo di una carità pre-cristiana che serve anche da monito per le azioni degli uomini

che non tengono conto di giudizi e imperativi più alti di quelli umani.

Antigone è emblema di libertà.

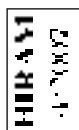
Libertà come concetto ambiguo per sua natura, giacché se da una parte rimanda all'idea di un'assenza di vincoli e divieti, dall'altra implica la possibilità di perseguire i propri ideali, progetti e desideri fino al momento di trasformarli in realtà, di renderli concreti. La possibilità per l'individuo di autodeterminarsi, però, si accompagna alla necessità di accettarne il presupposto ineludibile: la

responsabilità delle proprie azioni e il peso delle relative conseguenze.

Ma limitarsi a questo darebbe una lettura troppo semplicistica della forza e della capacità metaforica del mito di Antigone.

È vero che la legge di Creonte è quella che garantisce la giustizia positiva che si basa sui diritti acquisiti dallo sforzo razionale dell'uomo di costruire un consorzio sociale: di conseguenza, violare questi diritti significa mettere in discussione l'intero sistema di cui si fa parte; ma è altrettanto vero che il diritto non scritto rappresentato dalla legge naturale è qualcosa di più profondo, qualcosa che rimanda a una sfera di valori che sintetizzano le emozioni e le azioni in atti semplici e fondamentali.

Abbiamo valori e limiti che maieuticamente fanno parte della natura umana e non hanno bisogno di previsioni codicistiche.





Due parti antitetiche, dunque, tra cui è sempre difficile trovare un punto d'incontro.

Ma ecco il problema. È diffusa, ormai da qualche tempo, presso alcuni autorevoli interpreti una concezione nuova del diritto, un diritto post-moderno nel quale è certamente ridimensionato il sistema dei valori e della loro universalità. Infatti, venuti a mancare i dogmatismi e crollate le strutture ideologiche tanto del positivismo giuridico quanto del giusnaturalismo, si vive nella precarietà e nella mutevolezza del compromesso politico e strumentale quotidiano. L'essenza tecnica del diritto, la proceduralità, il venir meno dell'identità dei luoghi e degli uomini: nel senso del superamento del geo-diritto, la diffusione di una sorta di indifferenza della norma al proprio contenuto ci danno un contesto nel quale un esasperato succedersi di norme giuridiche emanate, strumentalmente modificate, abrogate, sancisce l'influenza di una concezione "nichilistica" del diritto: la convinzione che esso venga anche prodotto per la forza esclusiva di una volontà arbitraria che non risponde a nessun imperativo superiore se non contingente e utilmente strumentale.

Invero il giurista non è più il custode di una plurisecolare "saggezza" propria del sapere giuridico, ma un tecnico-specialista di settore che in alcuni casi ha perso di vista l'unità del sistema e della sua coerente essenza logico-morale. Interpreti estremi

sostengono che il diritto è oggi il sistema del più forte, *un sistema imposto e irrazionale chiuso nella temporalità della storia, concentrato nel consumo di norme e fortemente condizionato dal nichilismo del mercato*, che – osserva Natalino Irti, professore di Teoria generale del Diritto all'Università "La Sapienza" di Roma – *ci conduce al nichilismo normativo assoluto*.

In questo nichilismo, sostiene il prof. Irti (che comunque non rinuncia in fondo a una pragmatica speranza), il giurista sostanzialmente consapevole dell'assenza di unità, senso e scopo del diritto non deve cadere in una angosciata inerzia ma procedere, cosciente che oggi la norma non può essere qualcosa di diverso, nella direzione tecnica del saper fare.

Ma tutto è così "niente"?(!)

Non possiamo negare che l'onda nichilistica di un nulla che non viene da niente e non va a niente ha certamente influenzato e influenza il diritto e il suo modo di essere insieme a tutta la cultura giuridica ma che tutto sia "niente" in un vuoto assoluto di valori e riferimenti non ci si sente di condiderlo.

Così la tragedia di Antigone non avrebbe più senso e l'angoscia che l'eroina sintetizza sarebbe ingiustificata!

Se così fosse, oggi, la tragedia di Antigone non dovrebbe più interrogarci e far presa sulle moderne coscienze.





Forse la forza degli Stati Nazionali, la secolare tradizione del diritto romano nonché l'energia unificatrice dei codici, per un periodo più lungo di quello riservato alla filosofia e alla letteratura, hanno preservato il diritto dall'influenza della deriva nichilista, ma che oggi questa deriva abbia irrimediabilmente investito travolgendolo tutto il sistema giuridico non può essere vero.

E non sarà vero per quanti ancora oggi, leggendo le pagine della tragedia, sentono il coinvolgimento della propria coscienza nello straziante dilemma di seguire le leggi dello Stato per garantirne lo sforzo razionale dell'uomo di costruire un civile ambito di convivenza ovvero di rispettare la giustizia della legge morale scritta nel cuore degli uomini.

Non possiamo certo non ammettere che viviamo per ragioni diverse la crisi di molti valori che credevamo e/o definivamo universali, ma è difficile condividere l'orientamento di quegli interpreti estremi che sostenendo il profondo coinvolgimento del diritto con un nichilismo puro e assoluto osservano come non esistano leggi più vere o più giuste di altre: o addirittura come la verità sia bandita dal diritto (!).

È certo che tanto la natura quanto la ragione offrono valori assoluti: l'omicidio non ha bisogno di una previsione codicisti-

ca per suscitare deplorazione trasferendo la necessità di consegnarlo al più alto dei disvalori: è implicito nella coscienza di ognuno. Non abbiamo da discutere se sia lecito o meno torturare un bambino o sanzionare l'incesto, come non possiamo avere dubbi sulla ingiustizia dei campi di concentramento o delle stragi di intere etnie. Le leggi razziali erano e rimangono ingiuste, sebbene fossero legittimamente approvate da un Governo in carica e forte del consenso popolare.

Insomma per la nostra formazione, per il nostro contesto sociale e culturale e per la nostra diffusa sensibilità non possiamo dubitare che esistano un "bene" e un "male" che si percepiscono implicitamente senza il bisogno di costrutti strumentali e politici.

È sulla forza di questi valori, di queste sensibilità, sulla certezza di questi pochi, maltrattati principi, che fanno parte di noi, della nostra coscienza, della nostra cultura, del nostro modo di essere e credere che troviamo ancora oggi nel dramma di Antigone, qualunque sia il nostro credo, la forza di alcune certezze e di alcuni valori assoluti che non ci fanno perdere la fede in una "norma giusta".



Lògos e Politica

di Giovanni Amolini

The Author deals with the matter of the role that the Masonic Institution should have in the present times. He goes back to some ancient and undoubted principles and then he traces the lines of the historical mission of Freemasonry and of its Tradition.

La riflessione sul ruolo che l'Istituzione Massonica deve o dovrebbe avere nel contingente è da sempre stata oggetto delle attenzioni dei Massoni di tutte le epoche. La mia convinzione in merito è che la Massoneria – intesa nel senso di Istituzione iniziatica – non dovrebbe avere compiti operativi esterni in campi che non siano culturali, storici o comunque educativi. Essa ha uno scopo ben preciso e definito che consiste nel conservare e preservare al suo interno – e propagandare all'esterno nei limiti del dovuto – i suoi assunti morali, etici e spirituali, la sua storia e il suo cammino, in una parola quello che è il vero “patrimonio intangibile” dell'Istituzione, mantenendoli il più possibile integri, aderenti alle origini e alle sue finalità: porre nell'animo umano, attraverso il processo iniziatico e la ricerca interiore, i semi della Libertà,

dell'Uguaglianza, della Fratellanza e della Tolleranza, e successivamente darsi da fare perchè essi germoglino e possano quindi svilupparsi adeguatamente anche fuori da essa.

Dovranno poi essere gli individui, singolarmente o in gruppo, quando e come riterranno opportuno, a cercare modi adeguati per adempiere a uno dei principali doveri che assumiamo con l'impegno iniziatico, quello di lavorare incessantemente al proprio e altrui miglioramento per il bene e il progresso dell'umanità. Ciò non toglie che al suo interno l'Istituzione, che è in definitiva un laboratorio di idee e sentimenti, possa avere anche il compito di analizzare e riflettere, dal proprio punto di vista, su ciò che la circonda e su ciò di cui in definitiva fa parte, ovvero il complesso della società umana, in maniera che, attraverso lo scambio di opinioni e punti di vista, i Fra-





telli possano avere una visione chiara e consapevole di quali possano essere le strade da percorrere e i modi da impiegare per raggiungerle.

Quanto esposto sopra ha a che fare con la “politica” nel senso più arcaico e fondativo del termine; e perciò è lecito porsi la domanda se sia o meno possibile parlare di politica in Loggia.

Prima di decidere bisogna esaminare quali sono i rapporti tra Logos e Politica.

Partire da Aristotele è pressoché obbligatorio. Come recita la sua celebre formula, l’uomo è uno *zoon logon échon*, “animale che possiede la parola” e, proprio per questo, è uno *zoon politikón*, “animale politico”. La nota traduzione che rende lo *zoon logon échon* con “animale razionale”, oltre che agevolare il transito della formula stessa alla modernità, provoca un cruciale spostamento di significato. Come il *cogito* cartesiano attesta in modo esemplare, la ragione tende a fondarsi nel pensiero, piuttosto che nella parola. La ragione fa passare il *lògos* dalla voce al silenzio; al pari dell’attività del pensiero, con la quale tende a coincidere, il lavoro essenziale della ragione è sostanzialmente insonoro e inudibile. Il che trova interessanti affinità con il *lògos* quale lo intende Platone, ma non con quello di cui parla Aristotele. Aristotele insiste infatti palesemente sulla sostanza verbale – vocale e sonora – del *lògos* in quanto *légein*,

“dire, parlare, profferire in voce”. Il *lògos* è una *phoné semantike*, una voce significante, si legge nella *Poetica*. Coerentemente, nella *Politica* afferma che l’uomo, come gli animali, è uno *zoon* che si distingue però da essi perché in lui la voce diventa “*lògos*”. Al contrario di quanto avviene negli altri animali, la voce (*phoné*) dell’uomo non è infatti solo segno del dolore e del piacere, ossia non è solo grido o guaito; nell’uomo la voce diventa *lògos* perché si fa significante articolandosi in parole che dicono l’utile, l’inutile, il giusto, l’ingiusto, il bene e il male. Ed ecco

che, poiché egli parla di argomenti che appartengono alla *polis* – anzi, di materie di cui la *polis* stessa consiste – l’uomo è inevitabilmente un “animale politico”. Certo è che, nella pagina più celebre della *Politica*, il *logos* non è defraudato dalla sua materialità acustico-vocale, ma funziona proprio come *phoné semantike*. Il confronto con gli animali serve per segnalare la specialità solo umana del *lògos* ma, proprio per questo, insiste sulla *phoné*. Tanto più nel modello d’ispirazione democratica che Aristotele ha in mente, tale capacità di significazione del *lògos* non riguarda ovviamente solo il dare nome a ciò che è giusto o ingiusto, ma riguarda anche il discorrere su di essi: il definirli, l’argomentare tali definizioni e il discuterle. Trova così un’accettabile giustificazione quella formula





dell'“animale razionale” che sembrava invece pericolosamente alludere alla sfera silenziosa del pensiero.

Per trovare un filone politico che tenda a identificare il lògos con una ragione silenziosa bisogna rivolgersi a un'altra fonte greca: ossia al Platone della *Repubblica*. Qui, il filosofo che disegna e governa la città giusta, non parla. Egli contempla le idee con la parte razionale (*logistikón*) dell'anima e modella sul loro ordine la città

che lo prevede come governante. Non che la traduzione corrente della *Repubblica*, che rende il *logistikón* con l'aggettivo “razionale”, sia priva di problemi. Essa va, in fondo, a sollecitare gli stessi problemi di quella che rende con “animale razionale”, lo *zoon logon échon* di Aristotele. Nel caso di Platone, l'operazione finisce però per acquistare una sua cruciale legittimità. Nel testo platonico, una stringente serie di analogie fa infatti corrispondere la parte *logistikón* dell'anima con l'esercizio del *noûs*, il puro pensiero, e rende perciò assai più plausibile intendere il lògos come “ragione”. Quel che è certo è che si tratta di un lògos privato di ogni sonorità. Nell'opera platonica sulla politica la ragione non si annuncia come qualcosa relativo a un parlare bensì a un vedere, un contemplare. Coerentemente, il giusto e tutti gli altri elementi che appartengono alla comunità politica vengono colti dallo sguardo acuto del filosofo alla luce

dell'idea del bene che le illumina. L'occhio dell'anima e una lunga sequela di metafore incentrate sul “vedere” spazzano via dall'orizzonte del lògos ogni materialità acustico-vocale. Come il mito della caverna rende

palese, il filosofo infatti non parla, ma guarda: passa attraverso una serie di visioni. Del resto, con chi egli dovrebbe parlare, dato che ascende alle sue sublimi visioni in perfetta

solitudine? A

chi dovrebbe egli rivolgersi, visto che la moltitudine, incapace di contemplare le idee, e quindi di comprendere le sue parole, lo ucciderebbe?

Scompare dalla sostanza del lògos platonico la *phoné*. Sparisce come dialogo in atto, passato ormai dalla pratica verbale di Socrate alla muta fissità della scrittura che lo riproduce in finzione letteraria; e sparisce anche come discorso retorico profferito a voce. Attratto dalla centralità della *theoria*, il lògos si sposta così dalla sfera del dire a quella del pensare. La ragione – o comunque si voglia chiamare la massima attività del pensiero – acquista il suo aspetto insonoro. Nel passaggio epocale dall'oralità alla scrittura che soppianta la facoltà acustico-vocale con quella della vista, il rapporto fra lògos e politica perde il suo carattere verbale. Contro il vociare dell'agorà democratica, l'ordine politico è ora edificato in silenzio.





Si tratta, per molti aspetti, di un'operazione radicale. Platone costruisce un ordine politico *ex novo*. Per dirla con una sua celebre metafora, egli affida ai filosofi una pittura della nuova città che imiti il più possibile l'ordine delle idee. La metafora è già,

di per sé, molto significativa: l'arte pittorica non richiede la parola, i pittori – come gli scrittori – lavorano in silenzio. Come ogni pagina platonica non si stanca di ripetere, le idee vengono logicamente e ontologicamente prima di ogni pratica vocale. Contemplando-

le, i filosofi costruiscono appunto l'ordine politico e, continuando a contemplarle, governano la città. A quanto pare, la loro unica attività verbale consiste nel raccontare ai cittadini una “favola fenicia” che li convinca sulla naturale bontà del sistema. Una retorica per i semplici, insomma.

Per quanto riguarda il rapporto classico fra *lògos* e politica, la differenza fra Platone e Aristotele sta dunque in una questione di voce. Ambedue sono convinti che la politica faccia parte dell'essenza dell'uomo in quanto egli ha il *lògos*, ma, mentre per Aristotele l'uomo è “un animale parlante”, per Platone è invece “un animale pensante”. È, fra l'altro, molto probabile che l'espressione “animale razionale” debba la sua fortuna

proprio all'ambigua capacità di coprire tutti e due i versanti. Tale ambiguità sembra tuttavia funzionare solo fino a un certo punto. Essa non passa comunque inosservata attraverso le alterne vicende che legano l'antico al moderno.



Pur mescolando spesso e in varie forme, la tradizione filosofica occidentale percepisce infatti distintamente i filoni politici che prendono avvio dai due filosofi greci. La figura di un Aristotele “democratico” e di un Platone “totalitario”, per quanto patisca il vizio di una troppo

drastica semplificazione, è il modo più noto con cui viene recepita la loro differenza. Essa sintetizza in termini elementari i due diversi approcci alla questione del rapporto fra *lògos* e politica. Il primo, di matrice aristotelica, è quello che tende a concepire la politica come una pratica indissolubile dalla parola e, in ultima analisi, da un confronto fra opinioni che ammette tanto la razionalità dell'argomentazione quanto la seduttività della retorica. Il secondo, di matrice platonica, è invece quello che tende a concepire la politica come un ordine fondato su principi oggettivi e razionali, che prevedono anche una versione naturale o/e divina della ragione, ma affidano comunque un ruolo secondario e strumentale alla parola.





Non è del resto casuale che alcune importanti tendenze della riflessione contemporanea sulla democrazia si ispirino esplicitamente ad Aristotele. La quantità di *phoné semantike* o per lo meno dei suoi teatri di espressione, continua evidentemente a misurare la qualità democratica della forma politica. Resta da chiedersi chi effettivamente parli nell'orizzonte politico inaugurato dalla formula aristotelica: e non soltanto nel senso per cui il parlare si materia necessariamente in una pluralità di voci singole. Per quanto la filosofia lo ignori sin dal suo inizio, il parlare vuole infatti la pluralità delle voci, oltre che delle orecchie, e non sopporta che il parlante sia un soggetto generale. Chi parla è sempre qualcuno in carne e ossa. Usando parole di Hannah Arendt:

Il parlante è sempre un essere unico che tale si mostra già dal suono unico della sua voce.

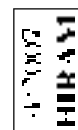
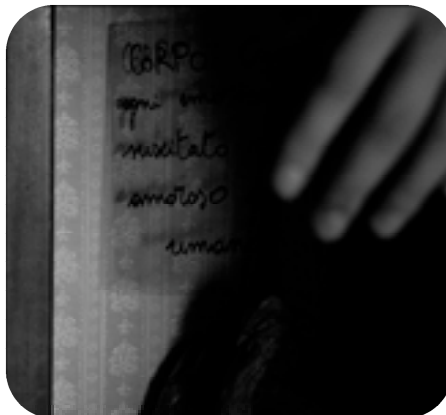
Dal che consegue che il soggetto generale della formula aristotelica è sostanzialmente falso, e altrettanto falsa è la sua pretesa di fondare la specificità umana della politica. Hannah Arendt, per lo meno, non ha dubbi:

*Proprio questo è falso. L'Uomo è a-politico. La politica nasce **tra** gli uomini, dunque decisamente al di fuori dell'Uomo.*

Ciò vuol dire che la politica ha necessariamente a che fare con la paradossale pluralità di esseri unici che caratterizza la condizione umana. Questa ontologia dell'unicità vieta appunto di affermare che l'uomo sia politico e, a maggior ragione, che l'uomo parli.

Inglobando l'unicità di ogni essere umano in una categoria universale, "l'Uomo" non ha alcun altro a cui parlare. L'uomo è solo e muto tanto quanto il filosofo contemplatore di Platone.

L'Uomo universale non ha voce, perché ogni voce è sempre singola. Né, per Hannah Arendt, la cosa cambia di molto quando si passa dall'uomo degli antichi agli individui della dottrina politica moderna che, fondandosi sul contratto sociale, inaugura con Hobbes il problematico rapporto fra individuo e comunità. Pur annunciandosi come una figura della relazione, il contratto viene infatti stipulato da una moltitudine indifferenziata nella quale "gli uomini sono ridotti a una replica più o meno riuscita del medesimo". L'uomo dei filosofi antichi, così come gli individui atomizzati della dottrina moderna, corrispondono, insomma, a due diverse versioni della stessa sostanza astratta e generale ed è una questione di falsità ontologica che, sin dall'inizio, trascina con sé la politica. Ripensare plausibilmente il rapporto fra lògos e politica significa, dunque, ripensare alla radice lo





statuto ontologico dei parlanti che la formula aristotelica, pur annunciando, tradisce. La pretesa che a parlare sia “l’Uomo” rende infatti del tutto falso questo annuncio. Falso è che a parlare sia “l’Uomo”, non che il parlare sia politico. Anzi, già il semplice manifestarsi dell’unicità nella parola, come parola di qualcuno udita da qualcun altro, ha un carattere relazionale e, perciò, eminentemente politico.

Più che riferirsi al diritto di esporre le proprie opinioni, il parlare è dunque ciò che fa del parlante qualcuno che parla a qualcun altro, a prescindere da quel che si dicono. Detto, di nuovo, con una formula: *l’unico in quanto parlante è immediatamente politico perché intrinsecamente relazionale.*

La politica nasce nell’*infra* e si afferma come relazione.

La pluralità di esseri unici in relazione è il suo orizzonte costitutivo. Anzi, proprio in quanto relazionale, la politica consiste precisamente in uno spazio condiviso dove l’unicità di ognuno si rivela agli altri con atti e parole. Il fine politico di tali parole, ossia ciò che fa del parlare un’attività politica, non sta appunto nel loro contenuto e perciò, come vorrebbe Aristotele, nel dire ciò che è giusto, utile e buono per la comunità, esso sta invece precisamente nel parlare a e con gli altri. Tanto la categoria generale di uomo

quanto quella degli individui moderni in cui essa si clona sono, in fondo, frutto del pensiero sia ontologicamente che politicamente,

falsi in quanto prodotti dalla passione filosofica per l’universale che si inaugura in Grecia. Tipicamente greco, insomma, è quel vizio dell’universale che ingloba gli uomini riducendoli a una *astra-zione che sacrifica la loro unicità di unico al genere*. La citazione, questa volta, è tratta da Levinas. In questo orizzonte di matrice ebraica,

un aspetto, comunque, è particolarmente interessante: variamente disseminate, figure assai note della relazione – come il “faccia a faccia”, il “volto altrui”, l’“io, tu”, e altre ancora – in forte polemica con le categorie astratte della grecofilia filosofica, concordano nell’insistere sullo statuto umano dell’unicità e sulla sua valenza etico-politica. In una parte assai significativa del dibattito contemporaneo sembra dunque emergere un’esigenza precisa. Il problema è quello di ripensare la politica inscrivendola nella costitutiva relazionalità degli esseri umani in quanto esseri unici che si appaiono e si parlano l’un l’altro. La grammatica universalizzante dell’uomo, del soggetto e della ragione, viene così soppiantata da una grammatica dell’unicità irripetibile, dell’ognuno che è sempre qualcuno, e della parola di un io a un tu. *Lo zóon logòn échon* continua pertanto a mantenere la sua intrinseca





politicità, ma né coincide con “l’Uomo”, né pensa le idee.

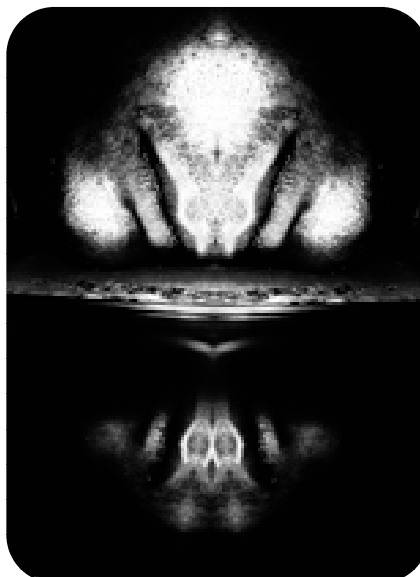
Parlare significa parlare a qualcuno e pensare per qualcuno, e questo qualcuno è sempre ben preciso, e non ha soltanto orecchie, come la collettività, ma anche una bocca. Chi ha orecchie e una bocca, appunto, ascolta e parla: parlare implica la presenza di qualcun altro e consiste sempre in una pratica di reciprocità. La politica è la scena, plurale e relazionale, dove gli esseri umani comunicano l’un l’altro la loro unicità, che è, in fin dei conti, l’insegnamento fondamentale della nostra Istituzione.

“Essere-con-altri”, conciliando le diversità individuali attraverso l’esercizio delle virtù disponendoci prima di tutto all’ascolto. Come il *lògos* non è solo suono, così l’ascoltare non è il semplice udire il suono di una parola ma un raccogliere. Esiste un’arte dell’ascolto che esige che si abbandonino tutti i pregiudizi e gli *a priori*. Il silenzio, a cui innumerevoli volte accennano i testi ermetici attraverso i secoli, costituisce uno stato mentale in cui l’Iniziato si immerge. Uno stato di pace che il clamore del Mondo non è in grado di distruggere. È così che ancora oggi accingersi a penetrare nella conoscenza significa varcare la soglia di un mondo diverso e prendere contatto con la freschezza rigenerante di una memorabi-

le corrente di pensiero, che conduce al “Sancta Sanctorum” del proprio essere dove ci si mette in ascolto della propria interiorità, della natura, del proprio prossimo discernendo il reale dal soggettivo. Come la parola anche il silenzio ha il suo linguaggio fatto di strumenti nascosti e può essere al servizio della comunicazione od opporvisi. Ed ecco allora che se la parola è politica è politico anche il silenzio. Dobbiamo capire che la parola, il *lògos*, non è lo strumento di un’altra potenza quale il pensiero o l’anima ma il manifestarsi della nostra esisten-

za nel linguaggio, il trasfigurarsi del nostro corpo che nel gesto verbale mostra il modo in cui ha recepito il mondo.

Pertanto possiamo innanzitutto allargare la cerchia del nostro dialogare con chi condivide la necessità di un ritorno al primato dell’etica come fondamento di qualsiasi polis democratica, possiamo quindi ricercare e identificare quei linguaggi della filosofia e della cultura che ci consentano di sostenere un dialogo reciproco. Sembra doveroso dunque che anche i Fratelli intervengano come tali. Ma non nel senso di un agire nel campo della pratica politica o dell’amministrazione della cosa pubblica, ma in quello dell’agire come impegno nella sfera della pluralità civica e della comunicazione.





Quindi un “essere-in-pubblico” in modo del tutto verbale e comunicativo, non utilitaristico ma solidaristico, mettendo in gioco, in ogni possibile agorà, principi, giudizi, sentimenti, esperienze e cultura, ossia tutti quegli elementi che, secondo quanto assimilato nella vita di Loggia, possano in modo prioritario aiutare a ricostruire quel paniere di valori condivisi, quel senso comune che sembra perso. Ma cosa si è perso?

Non solo i valori che erano il portato di una millenaria tradizione filosofica, ma soprattutto l'anima stessa della Tradizione, che nobilitava l'idea di una ragione umana capace di raggiungere la verità con una coscienza etica che spingesse incessantemente l'uomo a divenire *come dovrebbe essere, se compisse la sua vera natura*. Posti come assoluti e immutabili i principi che ci guidano e l'essenza intima dell'uomo, dob-

biamo per forza di cose, e per non cadere in una vuota retorica disarticolata dal presente, essere consapevoli di quella che è la

realtà con la quale dobbiamo confrontarci e nella quale è nostro compito portare comunemente e umilmente la pietra per l'edificazione del Tempio Celeste in terra, spingendoci a radicare questa visione nell'ambito concreto del nostro mondo.

La Massoneria non può quindi nascondersi dietro la sua storia, in un'esaltazione esclusivamente di facciata dei valori che contribuì a costruire, ma ha una missione storica, quella di

ricercare le forme e le moda-

lità per rinnovare e attuare nella contemporaneità i suoi principi. Solo in questo modo si potranno consolidare quelle antiche pietre angolari, posate dai nostri Fratelli nei secoli passati.



e relatività einsteiniane

Psicologo e psicoterapeuta

The core of the present contribution is a synthesis of esoteric liturgy, neuro-physiology and Einsteinian relativity. The original and unusual combination points out that the Masonic ritualism and symbolism are a firm bridge between a distant past and a close future. The present scientific research about both the infinitely small and the immensely large is a reflection about micro- and macro-cosm which are always interacting. It is a great painting about the universe and its nature, where man can proceed for his further evolution.

1.1 L'imprevedibile

L'imprevedibile evidenza una mancanza di concettualizzazione nei confronti di un qualunque fenomeno non percepito. Ciò che non può essere percepito è, in tutta evidenza, anche ciò che non può essere visto. Di conseguenza, secondo il principio della

causalità, ciò che non può essere visto, non può dare luogo a un processo di conoscenza. Una conoscenza che si muove all'interno di un processo d'ideazione successivo, nella fattispecie, alla videazione ossia al vedere. È questa un'attività percettiva che diviene ideativa, come messo per noi in evidenza dall'inscritto dell'illustre etimologo toscano, Ottorino Pianigiani¹. Leggeremo





infatti alla voce *Idea*: dal greco *idéa* “aspetto, forma, apparenza” derivato da *ideîn* “vedere”². Perciò l’ideazione non è altro che la realizzazione concettuale della percezione visiva. Non a caso il “prevedere” ha la sua precisa derivazione dall’unione di *prae* “avanti” e *vidère* “vedere”, ovvero “antivedere” (specialmente con gli occhi della mente)³. Di fatto quindi, l’imprevedibile è, letteralmente, tutto ciò che si conforma in una sequenza lineare nella quale il prefisso *in*, in quanto privativo, ci segnala la mancanza di una percezione antecedente, ossia di un *non* prima visibile. È questa, a tutti gli effetti, la negazione ma nel contempo la conferma della sequenzialità del principio di causalità. Una sequenzialità nella quale, secondo il fisico Etienne Klein⁴, il principio di causalità si presenta come *un metodo di organizzazione degli eventi. Nella sua formulazione classica, afferma che la causa di un fenomeno è necessariamente anteriore al fenomeno stesso*⁵. Perciò all’interno di questa sequenza, alla visione fisica degli occhi seguirà immancabilmente, nell’essere umano, la visibilità



ideativa ossia l’ideazione. Questa dinamica, di conseguenza, ci riconduce fenomenologicamente al principio causale presente, come un ente imprevedibile, all’interno del pregiudizio metafisico einsteniano. Un pregiudizio che si rivela in quell’imprevedibile che nasconde al proprio interno un moto paradossale. Un moto evidente grazie a quell’*in* che può condurre anche verso il prevedibile. Ciò in ragione della doppia movenza attiva agente nel prefisso *in* che, da attore privativo o negativo, si trasforma in una preposizione indicante il moto. Consteremo infatti che *in* è una preposizione che indica essenzialmente l’introdursi, e cioè il moto verso l’interno del luogo e quello dell’alto in basso⁶. Pertanto il prefisso *in* ci conduce direttamente verso il centro del fenomeno grazie alla sua discesa verticale. Una discesa che oggettivizza, come la forza gravitazionale, dall’alto in basso e quindi verso il centro, l’osservazione dinamica del fenomeno.

Perciò l’imprevedibile, proprio per la sua ambiguità, espressa internamente nel-

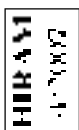
2 Devoto, 1989: 199, alla voce *Idèa*.

3 Pianigiani, 1993: 1063, alla voce *Prevedere*.

4 E. Klein, ricercatore presso il Commissariat à l’Energie Atomique (CEA) di Parigi e docente all’École Central de Paris.

5 Klein, 2006: 55.

6 Devoto, 1989: 209, alla voce *In*.





l'oscillazione dell'ambivalenza duale dell'*in*, privativa e dinamica, si lega con la categoria dell'instabile. Un instabile che si mostra a sua volta strettamente correlato, a doppio legame, con l'imprevedibile.

1.2 L'instabile

L'etimologia è ben chiara: dal latino *instabilis*, da *in-* (prefisso di negazione) e *stare*⁷. Esemplificando, l'instabile può essere riferito a tutto ciò che non c'è. In termini più estesi, l'instabile è ciò che, in prima istanza, potrebbe essere tutto ciò che non risponde all'appello della nostra percezione. Non c'è e quindi non può essere percepito.

È come l'alunno che ha marinato la scuola. Non potrà rispondere all'appello delle presenze ma questa evidenza non nega il fatto che quell'alunno esista. Infatti, risponderà all'appello quando avrà deciso di non marinare più le lezioni. Sarà un alunno con una frequenza instabile, ma pur sempre stabilmente presente, al di fuori della sua assenza dall'ambito scolastico. Però, in seconda istanza, l'*in* da privativo diverrà, come nell'esemplificazione dell'*in* dinamico, l'agente che fissa la stabilità.

Potremmo affermare, sotto un altro piano, quello dell'astrofisica, che quell'instabile, non presente, mai visto prima, sia esattamente come i quattro satelliti galileiani. È l'illustre fisico Jean-Louis Bobin che ci dettaglia in merito: *La prima osservazione dei quattro satelliti di Giove, nel gennaio 1610, aveva infatti provocato un vero e proprio choc. Questi corpi celesti si aggiungevano ai sette conosciuti fino ad allora (Luna, Sole, Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno), facendo vacillare un ordine numerologico pluriculare e rimettendo in causa allo stesso tempo il geocentrismo, poichè dei corpi simili a pianeti non giravano intorno alla Terra ma a un altro centro*⁸. Un altro centro costituito, nella fattispecie, dal pianeta Giove, per cui la terra non poteva più essere definita come Grande Madre centro di tutto l'universo intorno al quale tutto ruotava. Quei quattro satelliti mai visti prima, ossia imprevedibili e anche instabili, poichè non presenti al nostro appello cognitivo fino al gennaio 1610, sono l'esemplificazione più disarmante a sostegno del principio di causalità. Infatti tale principio è



7 Colonna, 1997: 188, alla voce *Instabile*.

8 Bobin, 2006: 24.



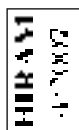
legato a una sequenza cronologica per cui ciò che non è visibile, non potendo essere percepito, è a tutti gli effetti per noi osservatori inesistente ossia, secondo l'etimologia, instabile. Un inesistente, un "non c'è", che, nel momento in cui sarà percepito, in seconda istanza, diverrà, grazie all'*in* dinamico, sinonimo della più stabile certezza del "c'è". Un "c'è" analogo alla famosa affermazione galileiana *Eppur si muove*. Infatti, una volta provata l'esistenza imprevista e instabile dei quattro satelliti di Giove, nessuno poté più negare la loro stabile presenza. Potremmo

affermare parimenti che, nell'ambito più esteso della filosofia naturale, anche l'inconscio⁹ fino al suo emergere nella nomenclatura freudiana, avvenuto nel 1915, fosse inesistente in quanto imprevisto e instabile, secondo l'accezione privativa di questi due termini. La stessa dinamica del prima o, più precisamente del *prae* non conosciuto, potrà essere intravista in ogni certezza acquisita, relativa a ogni fenomeno, in genere o, normalmente poi, osservabile. Per tal motivo, il paradosso dell'imprevisto ossia del non prima visto, diverrà un dopo, visibile in ogni presente attuale. Quindi l'imprevedibile e l'instabile svelano i loro segreti gradualmente, nel loro nascosto

coniugarsi. Di fatto, quell'*in* che si chiude oppure si apre su quel prima, si comporta come un interruttore che permette l'acces-

so alla dimensione temporale del prima. Un prima che diviene subito dopo un presente e successivamente un passato. Un interruttore che apre la via anche alla dimensione spaziale che si riassume nello specifico di quel visto o di quel fotogramma, attraverso il quale è possibile la percezione e la valutazione del fenomeno. Un fenomeno che solo dopo la percezione visiva potrà esse-

re valutato nella sua tridimensionalità spaziale euclidea. Quindi nell'imprevisto si somma, senza che ce ne rendiamo conto, il significante celato della quadridimensionalità dinamica dello spazio/tempo x, y, z, t. Una quadridimensionalità presente anche nel moto dell'instabile che ci conduce a una rivalutazione delle leggi del movimento anche attraverso la memoria di quell'*Eppur si muove* del citato galileiano. Un moto che si rivela come variabile e quindi relativo, che diviene la caratteristica più pregnante del moto stesso. Una caratteristica che rivoluzionerà la meccanica newtoniana. Perciò il moto relativamente instabile definisce la qualità del fenomeno su





valenze molteplici quali il piano psicofisico o biosociale oppure, a piacimento, inorganico e organico. Un instabile presente fin nel più profondo della triade einsteiniana energia-massa-luce. Un instabile presente perciò anche in particelle elementari instabili quali, ad esempio, i “muoni”. È ancora il fisico Etienne Klein che ci chiarifica al merito:



Un orologio, per esempio, quando si sposta con un movimento rapido nello spazio, sembra rallentare il ritmo dei suoi battiti a qualsiasi osservatore che non l'accompagna nel suo movimento. Questo «rallentamento degli orologi», come viene definito, misura l'elasticità del tempo della relatività. Lo si osserva abitualmente nelle particelle elementari instabili, per esempio nei muoni, che sono delle specie di elettroni pesanti prodotti naturalmente nell'alta atmosfera dall'irraggiamento cosmico. La loro durata di vita «propria», ossia quella che si misura quando sono a riposo in rapporto a noi, equivale a qualche microsecondo. Tuttavia, la teoria della relatività implica, e l'esperienza sancisce, che l'intervallo di tempo misurato tra la creazione di un muone e la sua disintegrazione coincide con la durata di vita propria solo se

questo muone nasce e muore in uno stesso punto dello spazio. In altre parole, ciò vale solo se è immobile rispetto a colui che effet-

tua la misurazione. Altrimenti, la sua durata di vita effettiva (e dunque la lunghezza del tragitto che percorrere nello spazio) dipende dalla sua velocità: più va veloce e più a lungo dura, al punto che la sua velocità è vicina

a quella della luce nel vuoto, ha modo di manifestarsi per una durata molto superiore alla sua durata di vita propria¹⁰.

Il fisico francese attualizza ciò che a suo tempo affermò Albert Einstein nella sua teorizzazione della relatività ristretta.

Per la precisione, questa teoria fu formulata nel 1905. Da essa derivano i due concetti di contrazione delle lunghezze e di dilatazione dei tempi¹¹.

Per ciò che riguarda la dilatazione del tempo, il fisico tedesco affermerà precisamente: come conseguenza del proprio moto l'orologio cammina più lentamente che non quando è in quiete¹². Quindi il tempo si allunga con l'aumentare della velocità dell'ente osservato, grazie a un osservatore

10 E. Klein, *Il tempo esiste?*, Barbera Editore, Siena, 2006, pp. 61-62.

11 *La nuova enciclopedia Garzanti delle scienze*, alla voce *Teoria della relatività ristretta*, p. 12-18.

12 Einstein, 1981: 74, cap. I: *Come si comportano regoli e orologi in movimento*.



esterno. Di conseguenza, l'ente oggettivato come instabile, nel suo esserci, più o meno a lungo nel tempo, viene condizionato dal canone relativo all'incidenza dinamica, contenuta nel suo prefisso *in*. Un'incidenza che si coniuga con quell'"esserci", legato allo stabile. L'esemplificazione sperimentale ci permette di comprendere le dinamiche legate alla relatività einsteiniana, ristretta alle variazioni cronologiche. Ci informa al proposito l'illustre astrofisico Mario Livio¹³:



In un esperimento del 1971 furono usati veri orologi. I fisici Joseph Carl Hafele e Richard Keating fecero il giro del mondo in direzioni opposte su voli commerciali della Pan Am, portando con sé quattro orologi atomici che furono sincronizzati all'inizio del viaggio con un orologio fermo a Washington D.C. Alla fine, gli orologi che avevano viaggiato verso est (quindi più velocemente rispetto alla rotazione terrestre) segnavano, come previsto, cinquantanove miliardesimi di secondo in meno, mentre quelli che avevano viaggiato verso ovest (muovendosi più lentamente rispetto all'orologio di Washington D.C.) segnavano duecentosettantatre miliardesimi di secondo in più¹⁴.

Di conseguenza l'instabile e l'imprevisto contengono in sé e per sé un insieme significativo esteso, relativo sia allo spazio/tempo euclideo, sia a quello delle relatività einsteiniane.

L'illustre filosofo toscano Vittorio Vanni ci suggerisce al proposito la sua acuta osservazione:

Sia il tempo euclideo che quello einsteiniano non sono delle entità dicotomiche.

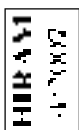
Sono ambedue realtà vere e false nel concetto, secondo il punto di vista dell'osservatore. La seconda legge magica: il mondo è autorappresentazione¹⁵.

Un'autorappresentazione che in sé e per sé si sviluppa nel nostro apparecchio psichico. Un apparecchio psichico il cui esprimersi ha il suo fondamento nel nostro più che speciale sistema nervoso. Un sistema nervoso nel quale si registrano immediatamente nella loro piena evidenza le risultanti della sperimentazione dei due fisici statunitensi. Risultanti che si rendono tangibili in ognuno di noi grazie al fenomeno del *Jet lag*. Di fatto: *Il Jet lag (traducibile nel linguaggio di tutti i giorni con mal di fuso, e in quello medico con disritmia, discronia*

13 M. Livio, direttore del Dipartimento scientifico dell'Istituto del Telescopio spaziale Hubble (USA).

14 Livio, 2005: 254, cap. 7: *Le regole della simmetria*.

15 Vanni, 1980: 93.





o disincronosi circadiana) è un disturbo che si verifica quando si attraversano vari fusi orari come avviene nel caso di un lungo viaggio in aereo. In questi casi, giunti a destinazione si è assonnati, stanchi o confusi. Il fenomeno si verifica a causa dell'alterazione dei normali ritmi circadiani¹⁶. La disincronosi circadiana che si genera in noi è relativa e conseguente a una nostra disfunzione neurologica ben specifica. Ci informa al proposito il più eminente neurofisiologo del ventesimo secolo, Paul Maclean¹⁷:

Con la sua immaginazione che supera la velocità della luce, il nuovo cervello dell'uomo (la neocorteccia), può riuscire a tenere il passo con il ritmo accelerato della vita moderna grazie ai sistemi di lettura rapida, ai calcolatori e ad altri espedienti; ma si deve presumere che i due cervelli animali (rettiliano e neomammifero) da cui l'uomo non si potrà mai separare si muovano con la loro caratteristica lentezza. Si ha l'impressione che essi abbiano un proprio orologio biologico e un loro modo sequenziale, rituale, di svolgere i loro compiti, che non può essere accelerato (MacLean 1967a).

La natura, nonostante tutta la sua spinta al progresso, è anche un'autentica conservatrice ed è più rigorosa di un direttore del museo nel conservare i suoi oggetti antichi. Il cervello rettiliano e quello limbico (dei neomammiferi) sono sopravvissuti a milioni di anni di evoluzione, ed è evidente che non ci possiamo aspettare dall'oggi al domani un capovolgimento della situazione, per cui essi scompaiano dal cervello dell'uomo. E d'altra parte è molto dubbio che il genere umano possa sopravvivere senza le emozioni limbiche, perché – qualsiasi altra cosa facciano – esse assicurano

l'esistenza del conflitto e della discussione, che a loro volta garantiscono il rimescolamento del patrimonio genetico delle idee! Benché ci stiano già preparando ad avere trasporti pubblici che si spostano alla velocità dei razzi, con i nostri cervelli animali dovremo ancora muoverci alla velocità del cavallo e del calessino¹⁸.

Di fatto il cervello rettiliano e il nostro sistema limbico relativo allo stadio dei neomammiferi misurano il tempo più len-



16 http://it.wikipedia.org/wiki/Jet_lag

17 P. MacLean (1913-tutt'ora vivente), già Associate Professor of Psychology a Zurigo (Svizzera); Chief of the Laboratory of Brain Evolution and Behavior, National Institute of Mental Health (NIMH), Bethesda University, Maryland, USA.

18 MacLean, 1984, 22, cap. 1: *Eredità limbica e eredità rettiliana nell'uomo*.



tamente rispetto alla nostra neocorteccia. Ciò ci permette di affermare che, anche se non vi è la conoscenza del fenomeno della relatività ristretta, il nostro cervello permette a ciascuno di noi di averne la coscienza attraverso i sintomi della sonnolenza, della stanchezza e della confusione, dovuti alla disritmia e alla discronia o disincronosi circadiane, causate dal rapido attraversamento di vari fusi orari. Quindi, in noi, si manifesta un fenomeno



alquanto singolare per cui, anche se non si ha la conoscenza di un fenomeno, il nostro inconscio rettiliano e neomammifero ci permette di prenderne coscienza attraverso la manifestazione dei sintomi, einsteinianamente relativi, al fenomeno stesso. La ricerca di quello sconosciuto causale ci permette a sua volta di avere, infine, una coscienza razionale del fenomeno. In sostanza siamo in presenza di un paradosso per cui il nostro apparecchio psichico, nella sua espressione irrazionale, ci obbliga ad attivare la funzione della ricerca tesa alla razionalità. Una ricerca che grazie alla sperimentazione ci permette di avere una conferma razionale di ciò di cui già l'istinto ci ha messo al corrente. Una razionalità attivata e vissuta a livello neocorticale ma proveniente dalla nostra parte più irrazionale e inconscia, presente nei livelli cere-

brali rettiliano e neomammifero. Livelli che proprio a causa delle differenti relatività nelle rispettive dimensioni temporali, si presentano perfettamente in sincronia con il concetto dell'unità diacronica dell'endiadi cervello-apparecchio psichico.

1.3 *Le relatività cerebrali*

Oltre all'instabilità nel campo esteso della fisica, avremo, in analogia, un'instabilità polivalente, relativa al nostro sistema nervoso centrale e, di conseguenza, anche al nostro apparecchio psichico. La dinamica si presenta chiaramente nella suddivisione, divenuta canonica, operata dall'illustre neurofisiologo Paul MacLean. Una suddivisione, appena anticipata per ciò che riguarda la disincronosi circadiana, che si delinea su tre differenti stabilità prima di lui sconosciute ossia impreviste. Apprenderemo al proposito:

Si può immaginare che, nella sua evoluzione, il cervello si sia sviluppato come un edificio al quale via via sono state aggiunte ali e sovrastrutture. [...] il cervello più antico dell'uomo è fondamentalmente rettiliano; esso costituisce la matrice del tronco cerebrale superiore e comprende buona parte del sistema reticolare, del mesencefalo e dei nuclei della base. Il proencefalo dei rettili è caratterizzato da nuclei della base molto grossi, che somigliano al complesso pallidostrinato dei mammiferi, ma a differenza del proencefalo -





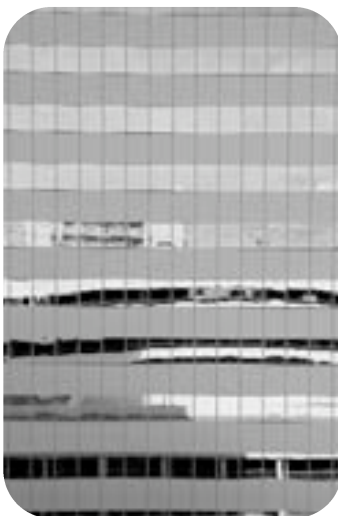
lo dei mammiferi, presenta solo una corteccia rudimentale. Il cervello dei mammiferi antichi si distingue per il marcato sviluppo di una corteccia primitiva che corrisponde, come spiegherò più avanti, alla corteccia limbica. E infine compare, in una fase tarda dell'evoluzione, un tipo più complesso di corteccia, chiamata neocorteccia, che caratterizza il cervello dei mammiferi più evoluti e raggiunge il suo massimo sviluppo nell'uomo, diventando il cervello capace di leggere, scrivere e far di conto. Nel linguaggio oggi corrente, questi tre cervelli, potrebbero essere indicati come elaboratori biologici, ognuno con la sua specifica forma di soggettività e la sua propria intelligenza, il suo senso del tempo e dello spazio, le sue funzioni mnemonica, motoria e altre¹⁹.

Avremo quindi nella delimitazione macleaniana del nostro cervello una struttura definita nella lingua inglese, proprio come *triune*, traducibile nell'endiadi "una e trina". In questa unità trina si avrà una suddivisione che potremmo oggettivare come variabilmente stabile, situata su tre piani spazio/temporali differenti e, contemporaneamente, unitaria. Una suddivisione questa nella quale esistono tre singole stabilità, definibili come relatività ristrette, che si diversificano da quella stabilità che si attiva

in modo unitario e globale. Una stabilità globale che sul piano della relatività einsteiniana potremmo definire come relatività

generale. Questa ultima stabilità trova una sua armonia che si definisce in un equilibrio algebrico che supera le tre differenti relatività spazio/temporali ristrette, specifiche della triade cerebrale umana. Ciò determina necessariamente il crearsi di un equilibrio continuo fra queste tre singole stabilità e la stabilità unitaria. In tal modo l'equilibrio così ben descritto nel significato instabile, si rispecchia perfettamente nel continuo

processo di accomodamento o di plastico equilibrio armonico, che si attiva continuamente all'interno della nostra struttura cerebrale. Un'armonia che vede il presentarsi di due opposti quello dell'uno e quello del trino. È ciò che si definisce singolarmente nell'esternazione sull'armonia del filosofo presocratico Eraclito da Efeso: *Ciò che è opposto concorda e dai discordi l'armonia più bella* (fr. 8). Quindi l'armonia più bella deriverà dalla concordanza di un equilibrio continuo o di mediazione, presente non solo nel nostro sistema nervoso, ma anche nell'intero organismo umano. È l'eminente cronobiologo Alain Reinberg²⁰ che ci informa al proposito:



19 MacLean, 1984: 5-7.

20 Medico e cronobiologo, responsabile dell'unità di cronobiologia della Fondation Adolphe de Rothschild.



Le nostre capacità fisiche e intellettuali variano con le ore del giorno, i mesi e le stagioni. Queste variazioni sono periodi - che, come il bisogno di dormire di notte e di affacciarsi di giorno; hanno un carattere regolare e, di conseguenza, sono prevedibili. Si parla di ritmi biologici perché, per definizione, si caratterizzano per una variazione di periodo regolare. I valori misurabili disegnano, in funzione del tempo, una curva che sale fino a un picco, poi scende fino a un punto minimo, poi risale di nuovo fino a un picco e così via²¹.



pi rituali; i solstizi, gli equinozi, le fasi lunari e planetarie, la loro analogia con quelle orarie ci indicano per tradizione le variazioni psico-fisiche che solo da poco la cronobiologia sta studiando²².

Per ciò che riguarda l'orbita del nostro pianeta avremo un'onda con due picchi opposti ed estremi nell'afelio e nel perielio. Un afelio che si situa come il punto di massima distanza dal sole di un oggetto. Mentre, al contrario il perielio è il punto di minima distanza dal sole di un

L'instabilità dei nostri ritmi circadiani rivela, quindi, un'armonia. Un'armonia che con i suoi alti e bassi, ci rimanda al flusso oscillante di un'onda, la quale ha i suoi picchi anche nel campo dell'astronomia, nel suo essere analoga alla dinamica dell'ellittica orbitale dei pianeti del sistema solare e dei nostri solstizi ed equinozi. Un'onda che modula anche i nostri tempi rituali. Ci conferma al proposito l'autorevole filosofo fiorentino Vittorio Vanni:

La conoscenza dei ritmi biologici ha prodotto, analogicamente, quella dei tem -

oggetto che descriva un'orbita intorno a esso²³. In tal modo l'instabilità, o meglio l'equilibrio presente fra i ritmi circadiani e l'erranza ellittica dei pianeti, mostra la sua piena analogia fra biologia e astrofisica. Un'analogia che converge in un principio di causalità comune che si esprime nell'origine. Tale comunanza si rivela più che evidente nell'inscritto di Etienne Klein:

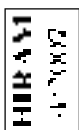
Gli atomi che compongono il mio corpo vengono anch'essi dal passato: si sono formati nelle stelle molti miliardi di anni fa e oggi si ritrovano dentro di me²⁴.

21 Reinberg, 2005: 17.

22 Vanni, 2006: 78.

23 La nuova Enciclopedia Garzanti delle scienze, 1996: 1087, alla voce Afelio.

24 Klein, 2006: 18.





Quindi la vita passo a passo, seguendo un cammino graduale e relativo, è giunta direttamente fino a noi, seguendo un ben preciso filo conduttore. L'immagine metaforica della vita che ci fornisce al proposito il filosofo della natura Eraclito da Efeso, è più che significativa: *La via della vita, curva e diritta, è una e la stessa* (fr. 59). L'intuizione eraclitea si coniuga singolarmente con quella del principio di relatività generale di Albert Einstein. Infatti parafrasando Eraclito alla luce della teoria della relatività generale avremo inequivocabilmente che: *La via della luce, curva e diritta, è una e la stessa*. Quindi il principio legato all'andamento rettilineo e curvilineo della luce diviene il paradosso più esemplare della vita stessa. Tale principio ci aiuta nel contempo a comprendere anche il cammino compiuto da un pensiero nel suo passare fra le nostre differenti relatività cerebrali.

Per rimemorare, la teoria della relatività generale fu formulata nel 1916 e ancora oggi viene così compendiata grazie al dato di fatto che:

Per quanto concerne la traiettoria di un raggio luminoso, in base alla teoria della relatività generale si trova che deve

incurvarsi nelle vicinanze di una massa gravitazionale notevole; anche in questo caso l'effetto previsto è molto esiguo: un raggio luminoso proveniente da una stella che rasenti il bordo del Sole, dovrebbe subire una deflessione di circa 1,74 secondi d'arco. Osservazioni eseguite in occasione di varie eclissi totali di Sole (la prima volta nel 1919) confermarono con discreta approssimazione questo valore per la deflessione della luce, portando un efficace contributo all'affermarsi della teoria²⁵.



Quindi, al di là della metafora, la meta della vita è stata raggiunta in noi passando attraverso una concatenazione di causalità ben specifiche, tautologicamente identiche a se stesse e nel contempo ripetute ma, per lo più, a noi sconosciute. Infatti lapalissianamente nessuno sapeva che la luce viene deviata dalla forza di gravità del sole, però questo fenomeno, per noi imprevedibile, si ripeteva continuamente e allo stesso modo o, tale e quale è, così come si presenta ancora oggi. Allo stesso modo l'imprevedibile concatenazione degli eventi, superando il paradosso del caso e un insieme imprevedibile di trasformazioni, ha con-

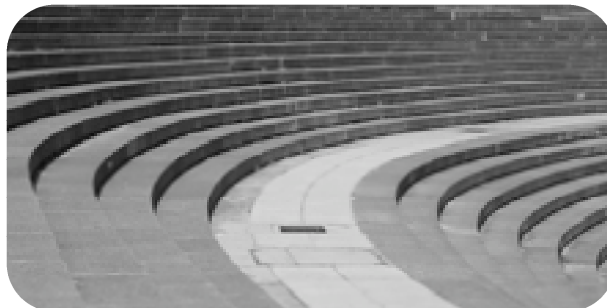




dotto il cammino della vita, sotto l'egida della Buona Fortuna, a esprimersi tale e quale è, in ognuno di noi. Avremo perciò un metaforico filo conduttore eracliteo, strettamente collegato con la relatività generale einsteiniana, del quale sono ben presenti le

tracce filogenetiche nella nostra architettura cerebrale. Si avranno pertanto quelle tre trasformazioni che

vedono in noi, rimemorando il citato macleaniano, la presenza di tre differenti strutture cerebrali o elaboratori biologici: *ognuno con la sua specifica forma di soggettività e la sua propria intelligenza, il suo senso del tempo e dello spazio, le sue funzioni mnemonica, motoria e altre.* Su tale concatenazione filogenetica si sviluppa la nostra ontogenesi, ossia la nostra espressione personale. Avremo pertanto un passo a passo che si richiama o ci richiama al processo di stabilità e instabilità che ritroviamo letteralmente nel procedere del nostro cammino. È questo un processo ambivalente che si attiva, come nel campo della fisica, attraverso il mantenimento di un equilibrio. Un equilibrio riscontrabile a ogni passo della marcia nell'umano.



1.4 Il passo a passo tra neurofisiologia e fisica

Fisica e fisiologia hanno una stessa e ben evidente radice etimologica. L'eminente etimologo Ottorino Pianigiani ci

informa al merito:

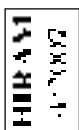
fisica = gr. *phísiké*, fem. di *phísikós* "riguardante la natura"; *scienza che abbraccia lo studio di tutta la natura corporea e delle leggi che la governano*²⁶.

Fisiologia = lat. *phisiologia* dal gr. *fysis*

"natura" e *logos* "discorso"; *scienza delle funzioni del corpo umano in stato di sanità e delle leggi della vita; sinonimo di Biologia, e in generale scienza delle funzioni di tutti gli esseri organici, animali e vegetali*²⁷. Di conseguenza, iniziando dalla scienza che abbraccia tutta la natura, si arriverà, grazie al supporto del *logos*, a quel discorso riguardante nello specifico le leggi che regolano l'esistere dell'essere umano. Perciò le leggi che regolano la natura fisica e quelle che regolano la natura umana si presentano come un tutt'uno nel loro rispecchiarsi. Consteremo tale evidenza nei fatti specifici: secondo l'eminente fisiologo Wladmierz Starosta la marcia comprende in sé un'ambivalenza statico/dinamica. In pratica:

le.

26 Pianigiani, 1993: 539, alla voce *Fisica*.





Questa capacità permette il mantenimento di una posizione stabile del corpo (equilibrio statico), come anche il mantenimento o la ripresa di una posizione (equilibrio dinamico) durante l'attività o subito dopo la sua effettuazione²⁸.

Quindi lo stabile e l'instabile, nella loro espressione statica e dinamica, sono una caratteristica pregnante di quel passo a passo che diviene un generatore significante di metafore.

Il passo a passo della marcia viene dispiiegato per noi sotto il profilo intermedio dell'oscillazione, dall'illustre fisiologo Jurgen Weinek²⁹:

Nella marcia si distinguono una fase anteriore e una fase posteriore d'appoggio (arto portante), così come una fase anteriore ed una posteriore di oscillazione (arto oscillante)³⁰.

Un'oscillazione che è anche la caratteristica pregnante dei fotoni o dell'onda vibrante della luce, che ci riconduce nuovamente al fattore della relatività spazio/temporale. È proprio il fisiologo

Wladmierz Starosta che ci dettaglia in merito:

Questa capacità permette di definire la posizione del corpo e le modificazioni che

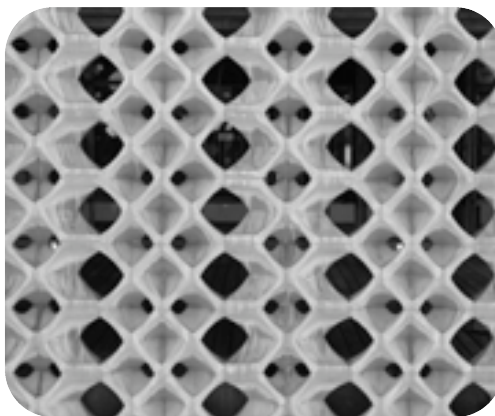
si verificano durante lo spostamento dell'intero corpo (non di una parte di esso) nello spazio e nel tempo in relazione allo specifico campo di azione (cioè il campo nei giochi sportivi, la sala, il trampolino), o in relazione all'oggetto-soggetto in movimento (cioè la palla, il part-

ner, l'avversario) combinando percezione e azione motoria³¹.

L'esemplificazione del fisiologo si riconnette perfettamente con quella del fisico. Leggendo attentamente l'esposizione di Albert Einstein, potranno essere facilmente osservate le rilevanti analogie presenti con la fisiologia umana.

Scrive il fisico tedesco a proposito del principio ristretto e il principio generale di relatività:

Se noi formuliamo le leggi generali della natura quali esse vengono ottenute dal -



27 Pianigiani, 1993: 539, alla voce *Fisiologia*.

28 Starosta, 2005: 60, *Le capacità di mantenere l'equilibrio*.

29 Docente di Biologia e medicina dello sport, Università di Erlangen, Norimberga.

30 Weinek, 2004: 241.

31 Starosta, 2005:61, *Le basi scientifiche dell'allenamento in atletica leggera, Le capacità di orienta -*



l'esperienza, facendo uso come corpo di riferimento, a) della banchina, b) del vago - ne, in entrambi i casi queste leggi genera - li della natura (per esempio le leggi della meccanica o la legge della propagazione della luce nel vuoto) hanno esattamente la stessa formulazione. Ciò può anche venir espresso nel modo seguente: per la descrizione fisica dei processi naturali, né il primo né il secondo dei corpi di riferi - mento K , K' risulta privilegiato in con - fronto all'altro. A dif - ferenza della precedente affermazione, non occorre che quest'ultima sia a priori neces - sariamente valida; non è contenuta nei concetti di "moto" e di "corpo di riferi - mento" e da essi derivabile; soltanto l'e - sperienza può decidere in merito alla sua correttezza o non correttezza³².



Percezione e azione motoria nel campo della fisiologia si tradurranno perciò in esperienza nel campo della fisica. Per quanto riguarda il passo a passo umano avremo nello specifico di questo procedere dinamico, un riepilogo dell'insieme delle relatività spazio/temporali einsteniane sia nel campo ristretto dell'azione individuale che in quello aperto del campo d'azione generale. Di fatto, riguardo alla dina-

mica relativa al movimento avremo che: tanto più il passo è veloce quanto più il muscolo si contrae, ovvero si accorcia.

Parimenti avremo che, quando il muscolo è nello stato di quiete la sua lunghezza è maggiore rispetto all'accorciamento constatabile durante lo stato di moto. Inoltre, camminando lentamente impiegherò più tempo a percorrere uno spazio da A a B ,

mentre camminando più velocemente impiegherò meno tempo o accorcerò il tempo per percorrere lo stesso spazio. Il fenomeno che a tal punto si presenta alla nostra constatazione è ben chiaro: di fatto verificheremo che nel rispecchiarsi fra fisiologia muscolare e fisica einsteiniana si potrà rilevare un'analogia del tutto singolare. Un'analogia che sottostà a una dinamica identica. Infatti nella teoria della relatività ristretta di Albert Einstein si recita che: [...] *il regolo rigido risulta più corto quando è in moto che non quando è in quiete, e tanto più corto quanto più rapida - mente si muove*³³. Anche il muscolo, come già affermato, nel momento stesso in cui si rende cineticamente attivo diviene più corto, mentre quando è in quiete, nel suo esse-

mento spaziale e temporale.

32 Einstein, 1981: 91, cap. 2: *Sul principio ristretto e il principio generale di relatività*.





re disteso, è più lungo. Oltre a ciò, tanto più il muscolo è cineticamente attivo e quindi si accorcia, quanto più il tempo impiegato scorre lentamente. Il paradosso che a prima vista sembra incomprensibile è nella realtà dei fatti molto semplice. Il regolo di un metro diviene più corto di un metro mentre l'orologio per scandire il tempo di un'ora impiega più tempo. Quindi avremo il paradosso che l'orologio in movimento potrebbe scandire ad esempio trenta minuti rispetto a un orologio di

“costruzione identica”, che, posto in uno spazio/tempo in quiete, ne scandisce sessanta. Perciò l'orologio in moto, rallentando la sua scansione del tempo, ne potrà accorciare, esattamente come nella nostra esemplificazione arbitraria, la lunghezza della metà rispetto a quella di un'ora dell'orologio situato in quiete in un normale spazio/tempo eracliteo. Il parallelismo fra regolo einsteniano e muscolo trova una sua conferma nella etiogenesi del pensiero einsteniano unificata con l'elemento visivo. Una etiogenesi del pensiero definita dal fisico tedesco come pregiudizio. Un pregiudizio metafisico che, rimembrando le parole del fisico tedesco, permette la formulazione di una teoria: *le teorie fisiche non sono scoperte di una verità nascosta, ma libere creazioni della mente dell'uomo.*

Intuizioni. Cosicché, il filtro indipendente e potente che ci consente di interpretare i fatti per intuizione e, comunque, seguendo una logica mai induttiva ma sempre ipotetico-deduttiva (deduzione) altro non è che una visione del mondo. Un pregiudizio metafisico³⁴.

Perciò muscolo e visione, apparentemente così funzionalmente diversificati fra di loro, acquisiscono un preciso significato, quello di essere gli agenti che muovono il pregiudizio metafisico einsteniano. Questa evidenza ha la sua conferma nella redazione del biografo Philippe Chambon:

Come funzionava la mente di Albert Einstein? Ecco, secondo le sue stesse parole, quali erano gli elementi che svolgevano un ruolo nel meccanismo dei suoi pensieri: «Gli elementi sono di natura visiva e muscolare. È solamente in un secondo tempo, dopo che il gioco di associazione [...] è sufficientemente ben definito e può essere riprodotto a piacere, che avviene la laboriosa ricerca delle parole e di altri segni convenzionali». Si potrebbe dire, dunque, che il più celebre di tutti i fisici pensava con il corpo e potrebbe darsi che, analogamente a quanto succedeva a quel genio, valga lo stesso per tutti noi³⁵.



33 Einstein, 1981: 72, cap. 1: *Come si comportano regoli e orologi in movimento.*

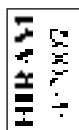
34 Einstein 1933, in Greco, 2002: 526, alla voce *Teoria*.



Le parole e i segni convenzionali contengono in sé le risultanti creative della ricerca. Ogni parola, è perciò, in sé per sé, un significante teoretico. Potremmo quindi affermare che in ogni parola vi è una sintesi teoretica, celata esattamente come un tesoro, nascosto all'interno di uno scrigno. Uno scrigno talmente normale, nella sua morfologia esterna, da non destare curiosità circa il suo contenuto. L'interno di questo scrigno, però, si è reso ben evidente nella natura visiva e muscolare degli stessi elementi messi in gioco da Albert Einstein. Una natura che si rivela come il motore del pregiudizio metafisico di quel passo a passo presente come costante nella ricerca compiuta in ogni campo dall'essere umano. Una natura che ci riconduce a quel rispecchiarsi tra fisica e fisiologia. Una natura che ci induce a quella ricerca che ci riconduce ai significanti contenuti negli elementi costituenti le parole, imprevisto e instabile. Elementi che hanno una specifica filogenesi filosofica, evidente in Albert Einstein ma nata sotto l'egida di Euclide. Di fatto Euclide fu il sistematore della geometria greca in un'opera, gli Elementi, che espone i fondamenti sia della geometria piana sia di quella solida. Oltre che un incommensurabile valore scientifico (fu

fino all'epoca moderna modello di rigore argomentativo), l'opera di Euclide ha anche un valore filosofico, in quanto formula in termini scientifici la visione del mondo propria di Platone, che concepì - va gli enti geometrici puri come struttura fondante la realtà e capace di tradurre l'ordine delle Idee nel cosmo³⁶. Quindi gli elementi nel loro tradurre l'ordine delle

idee che si concatenano nella teoria, sono gli ispiratori del pregiudizio metafisico. Le teorie di Albert Einstein proporranno una nuova visione dello spazio/tempo euclideo, correggendo in modo del tutto imprevedibile la realtà e il pensiero dell'uomo contemporaneo. Un'imprevedibilità che si lega con i fattori dell'imprevisto visivo e un relativo instabile muscolare, coniugati fra di loro, che divengono quegli elementi o contenitori, non solo einsteiniani, ma più estesamente filosofici, su cui si sviluppa il pensiero o più semplicemente l'esercizio logico della psiche. Questi elementi sono gli stessi all'interno dei quali brilla, pur celata, l'essenza significativa, che offre significazione all'intero universo. Un universo che viene idealmente rappresentato in quel percorso del passo a passo, che diviene a sua volta rappresentazione liturgica nel simbolismo esoterico.



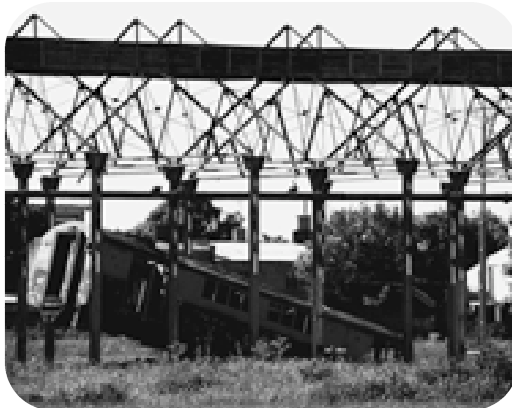


1.5 Il passo a passo nel simbolismo esoterico

Questo passo a passo, del tutto particolare, ha una sua esemplificazione nella liturgia officiata nell'*incipit* d'ingresso in un tempio particolare: quello della Libera Muratoria. Un tempio che, come per ogni tempio, scandisce un tempo trascendente che trasforma il tempo comune in un tempo sacrale. Si ha di conseguenza una modificazione non confutabile di relatività. L'inscritto etimologico è ben chiaro, leggeremo al proposito del "tempio": dal lat. *tēplum* per *tēpulum*, diminutivo di *tēmpus* significante propriamente "sezione", che il Curtius con gli antichi etimologisti confronta col greco *tēmenos* "recinto, circuito, luogo separato dedicato agli dei" e con la radice del verbo *tēm-nô* "taglio, separo, divido"³⁷. Un *tēm-nô* "che porta all'idea di separazione, periodo, epoca, stagione"³⁸. Quindi il tempio è un luogo, ossia uno spazio/tempo, separato dalla relatività dello spazio/tempo profano. Conseguentemente in esso, si vive nel piccolo tempo o *tēpulum* sacro dell'officiare liturgico. Un tempo trascenden-

te e isolato, ovvero un tempo "diminuito", che appartiene a una relatività intensamente spirituale, separata dal tempo quantitativamente più "esteso" e relativo al vissuto

del quotidiano. Perciò nel tempio massonico, come in ogni altro tempio, avviene una netta separazione con lo spazio/tempo mondano ed euclideo, per entrare all'interno di un mondo, ossia di un universo simbolico e spirituale, non più simbolicamente euclideo. Apparentemente ci troviamo di fronte a una contraddizione: il mondo profano contiene nella sua immensità un macrocosmo simbolico di *Elementi* (cfr. Euclide) talmente esteso da divenire dispersivo. Tale diastole, tale dilatazione si espande così fortemente da dover essere poi compressa in una sistole o in una sintesi spazio/temporale che si situa necessariamente in uno spazio/tempo ristretto quale quello del tempio. Nel tempio, la liturgia e il rito riproducono nella loro sintesi quegli atti simbolici che si legano con la realtà più comune e nel contempo più intima, che a sua volta si congiunge con l'essenza simbolica del macrocosmo. Quindi si avrà una coniugazione o una congiunzione fra elementi intimi ed elementi comuni riprodu-



36 L'Enciclopedia della Filosofia e delle scienze umane, 1996: 304, alla voce *Euclide di Alessandria*.
37 Pianigiani, 1993: 1418, alla voce *Tēmpio*.





cendo, in tal modo, proprio attraverso questa coniugazione, quel rito che origina il concepimento, allo *hie - ros gamos*, al matrimonio sacro nel quale si vuol manifestare idealmente il sorgere della vita. Ogni tempio esprime in sé per sé delle caratteristiche comuni ma nel contempo ben precise. Nel tempio massonico prendono anima coordinate specifiche che ci vengono descritte nella loro globalità dall'eminente studioso di simbologia Jules Boucher³⁹:



*La Loggia – spiega il Ragon, volendo parlare del Tempio – è un quadrilungo; essa dovrebbe, poiché il suo nome in sanscrito significa il mondo, essere rotonda o almeno ovale, come l'orbita che percorre annualmente il nostro pianeta intorno al sole*⁴⁰.

Le voci bibliografiche a cui si riferisce Jules Boucher sono: *Rituel de l'Apprenti Maçon*, p. 67; il “quadrilungo” è un rettangolo formato da un doppio quadrato, le cui dimensioni stanno nel rapporto da 1 a 2⁴¹.

Di fatto l'entrata dei Fratelli all'interno del Tempio o della Loggia o di quel mondo che rappresenta l'universo, avverrà con un passo a passo compiuto in sincronia e all'unisono. Un cammino che mima l'erranza⁴² ellittica e ulissidea del nostro pianeta intorno al Sole. Un'erranza legata a quel bisogno di conoscenza che vede nuovamente nell'astro luminoso la sua rappresentazione più fulgida.

Non a caso il profano che entrerà a far parte della Libera Muratoria chiederà la luce e quindi l'illuminazione. Nei fatti il rito d'iniziazione contempla che: *la preparazione del Recipiendario comporta inoltre una Benda, che gli copre gli occhi, e gli sarà tolta quando «riceve la Luce». La rimozione della Benda concretizza lo «choc iniziatico» che l'iniziando deve provare*⁴³. Perciò l'iniziato avrà quell'illuminazione che sempre secondo Jules Boucher ha un suo preciso significato: “Illuminato” vuol dire “rischiarato da una luce spirituale”⁴⁴.



38 Pianigiani, 1993: 1419, alla voce *Tèmpo*.

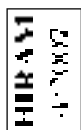
39 J. Boucher, discepolo del grande Fulcanelli, Maestro Venerabile della Grand Loge de France all'Oriente di Parigi.

40 Boucher, 1975: 80, cap. 3: *Il tempio e la loggia*.

41 Ibidem, p. 125.

42 Pianigiani, 1993: 1018, alla voce *Pianeta*.

43 Boucher, 1975: 39, cap. 2: *La benda*.

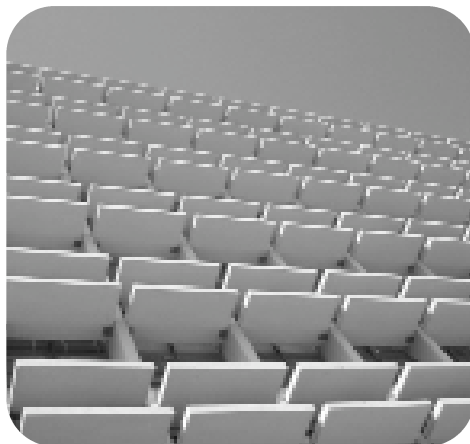




Per tanto al principio dell'iniziazione corrisponderà in analogia il principio con cui ha inizio il rito massonico. *Unincipit* che vede l'osservanza di tre giri rituali, compiuti con un passo cadenzato e all'unisono dall'insieme dei Liberi Muratori, seguendo una itinera-zione orbitale intorno al centro del tempio. Un tempio il cui pavimento è costituito da quadrati bianchi e neri, aventi un significato che si richiama a una concettualità che potremmo definire di relatività globale e individuale. Una relatività ristretta poiché relativa a ogni singolo Fratello, e nel contempo generale, poiché relativa a tutto l'insieme dei Fratelli officianti. Tale simbolismo ci viene così chiarificato da Jules Boucher: *il pavimento a Scacchi o a Mosaico* (41), *è formato da piastrelle quadrate nere e bianche, alternate, formanti una scacchiera*. «Il pavimento a Mosaico», osserva il Ragon (42), «emblema della varietà del suolo terrestre, formato da pietre bianche e nere, unite da uno stesso cemento, simboleggia l'unione di tutti i Massoni del globo, malgrado la differenza di colori, di climi e di opinioni politiche e religiose»⁴⁵. In corrispondenza nelle note bibliografiche leggeremo: (41) *La parola «mosaico» deriverebbe dal latino*

medievale *musaicus*. *Il latino antico è musivum*, “tempio delle Muse e delle Arti”, *da cui abbiamo tratto “museo”*. *Da non confondere con l'aggettivo «mosai-co» riferito a Mosè*; (42) *Rituel de l'Apprenti Maçon*, p. 66-67⁴⁶. Quindi avremo in questo officiare liturgico, un tempio, un universo al cui centro è situato virtualmente un sole simbolico che tutto illumina, singolarmente e globalmente,

che irradia la sua luce, in sé per sé, metafora della conoscenza. Intorno a tale centro virtuale d'illuminazione e simbolicamente di conoscenza, i Fratelli compiono quei tre giri, il cui significato è legato al raggiungimento ideale di tre differenti livelli di coscienza. Livelli che gradualmente vengono ricapitolati durante la loro erranza simbolica. Un'erranza simbolica che vede anche il delinearsi univoco del passo a passo, dei Fratelli situati in un ordine crescente, espresso nei gradi dell'Apprendista, del Compagno e del Maestro. Un ordine crescente nel quale si delineano tre diversi stadi di conoscenza e stati di coscienza. Un ordine crescente che potremmo definire analogo a quello, filogenetico, dell'apparecchio psichico che si delinea grazie ai tre



44 Boucher, 1975: 40, cap. 3: *La benda*.

45 Boucher, 1975: 151, cap. 4: *Il pavimento a scacchi*.



differenti elaboratori biologici cerebrali, dell'ordine macleaniano. Avremo, nell'evidenza, come già accennato, un insieme costituito da singole individualità che abbiamo definito come relatività ristrette e un altro insieme che abbiamo definito proprio come costituito da una relatività generale. Un insieme ristretto, nel quale ad ogni livello di coscienza conquistata, corrisponde un grado di elaborazione superiore nell'apparecchio psichico relativo, di ogni singolo Fratello. Un apparecchio psichico che ha la sua base, il suo fondamento, nella struttura e nell'organizzazione dei tre distinti cervelli macleaniani, filogeneticamente ereditati da ogni essere umano. Avremo per tanto una base filogenetica sulla quale si evolve costantemente la nostra ontogenesi, ossia l'espressione sempre attualizzata o aggiornata dello svilupparsi della conoscenza e della coscienza all'interno del nostro apparecchio psichico. Ciò attiva, individualmente, un grado di elaborazione superiore, che è conseguentemente stimolato dalla profondità della ricerca intentata. Un grado di elaborazione elevata o superiore che ha il suo *incipit* a partire dalle coordinate del basso e del pro-



fondo insite nel primo elaboratore biologico macleaniano, ossia il cervello rettiliano, filogeneticamente da far risalire a duecento milioni di anni fa a: *quando vissero animali che non impararono mai a parlare*⁴⁷. Non a caso nella Loggia, a ogni Fratello appartenente al primo grado, quello dell'Apprendista, è negata la parola esattamente come lo fu agli arcaici costruttori del nostro primitivo cervello. In questa specifica analogia, nell'ontogenesi dell'Apprendista, sarà riepilogata la filogenesi dello sviluppo intellettuale dell'essere umano. La dinamica analogica dell'ontogenesi e della filogenesi, sotto il profilo psicoanalitico, viene così compendiata da Sigmund Freud:

*L'ontogenesi può essere considerata come una ripetizione della filogenesi, nella misura in cui quest'ultima non è mutata da un'esperienza vissuta più recente. La disposizione filogenetica si rende osservabile dietro l'evento ontogenetico. In fondo però la disposizione è appunto il precipitato di una precedente esperienza vissuta dalla specie, al quale l'esperienza vissuta più recente dell'individuo si aggiunge come somma dei momenti accidentali*⁴⁸.

46 Ibidem, p. 187.

47 Maclean, 1984:5, cap. 1: *Eredità limbica ed eredità rettiliana*.





Quindi il silenzio a cui è obbligato ogni Apprendista, parafrasando l'inciso psicoanalitico e quello neurofisiologico macleaniano non è altro che il "precipitato" filogenetico che fa ripetere o ripercorrere all'Apprendista quell'antico cammino percorso da animali che non impararono mai a parlare e che cominciarono a costruire una parte di quello che sarebbe diventato il cervello dell'uomo. Nel caso specifico dell'Apprendista il percorso a ritroso, attraverso il silenzio, permetterà allo stesso una nuova ricostituzione interiore dell'apparecchio psichico, seguendo la "formattazione" simbolica rappresentata all'interno del tempio dei Liberi Muratori. Un reduplicarsi che riproduce e rigenera quell'arcaica spinta all'elevazione psicofisica della struttura cerebrale, simbolicamente rappresentata come una pietra grezza che dovrà essere mano a mano sgrossata. Infatti nell'ontogenesi personale, ogni "precipitato" induce a ricercare livelli più elevati di conoscenza e coscienza.

Nella itinerazione dell'Apprendista, la parola non formulabile filogeneticamente nel cervello "tipo dei rettili" è negata di riflesso, in analogia, nell'ontogenesi del primo grado del Libero Muratore. Questa dinamica ci permette di constatare che, nell'osservanza liturgica della Libera Murato-

ria, vi sia il frutto di una profonda riflessione. Una riflessione che vede tradotta nella liturgia stessa il rispecchiarsi dell'en-

diadi psicofisica dell'essere umano. Un rispecchiarsi attualmente evidenziabile nella sua analogia tra fisiologia cerebrale e ritualità, ma ch'ebbe la sua stesura nel canone rituale quando ancora non vi era una conoscenza scientifica delle suddette dinamiche cerebrali divulgate da Paul Maclean solo a partire dalla seconda metà del XX secolo. Proseguendo nella descrizione dei livelli

dei Liberi Muratori presenti nella Loggia, avremo inoltre un secondo grado intermedio, quello del Compagno, al quale nella scala macleaniana ora possiamo far corrispondere la struttura intermedia del tipo dei mammiferi antichi o primitivi. Infine avremo un terzo grado, quello del Maestro, a cui corrisponderà, a sua volta, sempre nell'analogia onto-filogenetica la struttura cerebrale del tipo dei mammiferi recenti o evoluti.

In tale struttura si aprirà la disponibilità verso tutte l'esperienze dell'intelletto come parimenti la vita della Loggia si aprirà verso le molteplici esperienze cognitive e livelli di coscienza che possono essere acquisiti nella gamma molteplice di vari rituali.





1.6 Il Tempio e le relatività einsteiniane

Al rituale di Loggia oltre che all'analogia dell'eredità strutturale e organizzativa macleaniana, potrà essere attribuita un'altra analogia, quella che si rispecchia nella fisica einsteiniana. Rimmemorando, per ricollocare l'ambientazione alla nostra finalità espositiva, avremo che il Tempio, la Loggia, il Mondo, il nostro sistema solare e più estesamente l'universo intero, hanno una loro ambientazione di campo ben precisa, nella quale si muovono le due differenti relatività individuale e globale o ristretta e generale dei Fratelli Liberi Muratori, durante la loro liturgia. Il pavimento della Loggia è costituito da "un unico cemento" sul quale sono collocati quadrati regolari bianchi e neri. Parimenti l'ambientazione einsteiniana nella quale viene esemplificata l'esposizione delle relatività ristretta e generale, è costituita dalla "superficie di una tavola di marmo"⁴⁹ sulla quale sono collocati quadrati regolari. Su questa superficie marmorea utilizzando un regolo, che, in analogia,



nell'esoterismo massonico è "simbolo di perfezione"⁵⁰, verranno costruiti una serie di regoli identici che secondo le precise parole di Albert Einstein sono conformati in modo tale che: *uno può essere sovrapposto all'altro senza che gli estremi fuoriescano*⁵¹. Utilizzando con perizia un insieme necessario di regoli, verranno formati prima un quadrato e poi una serie di quadrati che pavimenteranno completamente la superficie marmorea einsteiniana. Il risultato che ne consegue è stupefacente poiché singolarmente analogo a quello della pavimentazione, a quadrati, della Loggia, fatta esclusione solo per la colorazione, in alternanza bianca e nera, dei quadrati. Albert Einstein ci spiega doviziosamente il procedimento sequenziale di sovrapposizione dei suddetti quadrati alla superficie di marmo: *a questo quadrato ne aggiungiamo degli altri uguali, ciascuno dei quali ha un lato in comune con il precedente. Procediamo del pari con ciascuno di questi quadrati finché in ultimo l'intera lastra di marmo sia ricoperta di quadrati*⁵². Avremo quindi due pavimentazioni perfet-

48 Freud, 1980: 448, vol. IV.

49 Einstein, 1981: 24, cap. 2: *Continuo euclideo e continuo non Euclideo*.

50 Boucher, 1975: 18, cap. 1: *Il regolo e la leva*.





tamente analoghe. Sulla prima, quella simbolica del tempio, cammina passo a passo la lunga teoria errante dei Fratelli. Una teoria che si definisce nel compimento della sua triplice orbitazione percorsa su quei quadrati, al cui centro sta un sole virtuale. Un sole virtuale, reso immanente, poiché la lunga teoria dei Liberi Muratori riproduce simbolicamente l'itinerazione dell'orbita che percorre annualmente il nostro pianeta intorno al sole. Un astro lucigeno che oltre la luce ci dona, non solo simbolicamente ma anche materialmente, il suo calore. Un calore che ci proviene non soltanto dai raggi di luce percepiti dalla nostra retina, ma anche da altri raggi e onde invisibili alla nostra percezione. In pratica a tutti gli effetti i raggi e le onde visibili, per ciò che riguarda solo la luce, sono quelli della gamma dei colori: rosso, arancione, verde, giallo, azzurro, indaco e violetto: i colori appunto dell'iride e dello spettro⁵³. All'interno dell'insieme dei raggi luminosi si avrà una differenza di pochi centomillesimi di centimetro fra i colori visibili e quelli invisibili dell'iride. I colori invisibili come è notorio sono



rispettivamente gli infrarossi e gli ultravioletti. Gli infrarossi vengono distinti in: *infrarosso prossimo da 0,75 a 3 μm , infrarosso medio da 3 a 25 μm , infrarosso estremo da 25 μm fino al limite delle microonde⁵⁴*. Questa gamma di raggi infrarossi ha una lunghezza d'onda troppo lunga per eccitare la retina, ma la pelle risente l'effetto del loro esserci, sotto forma di calore.

Per ciò che riguarda gli ultravioletti la loro gamma va: da 0,4 a 0,1 μm . La proprietà principale dei raggi ultravioletti è quella di favorire molte reazioni fotochimiche: per questo si dice che i raggi ultravioletti sono fortemente attinici⁵⁵.

Inoltre: hanno un forte potere sterilizzante e battericida [...] la gamma 0,31-0,36 μm è la cosiddetta banda A (UVA) che favorisce l'abbronzatura mentre le gamme 0,25-0,28 μm (UVC) e 0,28-0,31 μm (UVB) possono provocare eritemi⁵⁶.

Avremo quindi un calore il cui principio di causalità, non è pre-vedibile per ciò che riguarda la sua origine relativa a raggi infrarossi e ultravioletti, ma soltanto per ciò che ne riguarda gli effetti. Effetti che

51 Einstein, 1981: 107, cap. 2: *Continuo euclideo e continuo non Euclideo*.

52 Ibidem.

53 *Enciclopedia della Geografia*, 1993: 90, alla voce *Arcobaleno*.

54 *La nuova Enciclopedia Garzanti delle scienze*, 1996: 772, alla voce *Infrarosso*.





però a loro volta si uniscono al fattore contingente, ossia a quello del calore della luce, prodotto dai colori visibili che vengono percepiti dai nostri occhi. Quindi avremo per ciò che riguarda il calore prodotto dalla luce una endiadi fenomenica, ossia calore prodotto da una luce non percepibile e invisibile e calore prodotto da una luce visibile. Avremo in aggiunta a tale fenomeno anche quello di un insieme di onde e di raggi, non luminosi, che produrranno a loro volta calore. Un calore che, come per la luce invisibile che c'è ma non è percepita, è prodotto da un insieme di fattori che ci sono ma non vengono percepiti.

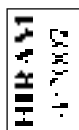
Quindi il gioco dell'instabilità si presenta esattamente analogo al gioco metaforico di quel sole all'interno della Loggia, che c'è e non c'è, ossia che c'è poiché simbolicamente sta al centro del Tempio ma non c'è, poiché nella realtà non è al centro del Tempio. Il gioco del calore emesso da una gamma luminosa che c'è poiché visibile e non c'è poiché invisibile, ne esprime pienamente l'analogia metaforica. Nel Tempio quindi si realizza a suo compimento il perfetto rispecchiarsi tra simbolismo esoterico e realtà. Anche Albert Einstein utilizzerà l'artefatto esemplificativo di un calore con il quale riscalderà fortemente il cen-



tro della sua superficie di marmo quadrettata. L'esemplificazione einsteiniana si presenta come un paradosso analogico che si rende evidente, nella metonimia del calore sostituito del Sole. Una metonimia che si traduce in realtà teoretica nella sua dimostrazione coerente con la realtà. Una dimostrazione che ci permette, ancora una volta di più, di confermare l'assioma tra simbolismo esoterico e quello astrofisico della natura. Lo scenario proposto dal fisico tedesco conferma pienamente l'assioma appena rivelato:

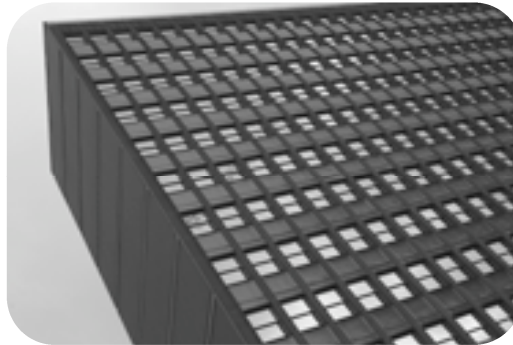
Scaldiamo la parte centrale della lastra di marmo, ma non la periferia, nel qual caso due dei nostri regoli possono ancora venir portati a coincidere a ogni posizione sulla tavola. La nostra costruzione di quadrati dovrà però necessariamente diventare disordinata durante il riscaldamento, perché i regoli della zona centrale della tavola si dilatano, mentre ciò non avviene per quelli della parte esterna⁵⁷.

La parte esterna della superficie di marmo einsteiniana resta legata, poiché intatta, alla dimensione spazio/temporale euclidea. Una parte che nella sua erranza ellittica è molto più vicina al calcolo newtoniano piuttosto





che a quello della relatività generale. Di fatto l'orbita terrestre è riferibile nella sua percorrenza al classico calcolo newtoniano, mentre le orbite dei pianeti più vicini al Sole rientrano in un nuovo schema di calcolo che deve tener conto della legge della relatività generale einsteiniana. Questa sfalsatura delle ellissi orbitali si rende evidente nel confronto dell'orbita della Terra con quella dei pianeti più vicini al Sole ossia Venere e Mercurio. È



anche ciò che succede in analogia all'interno della Loggia dei Liberi Muratori. Nella parte esterna del pavimento della Loggia, proprio come la Terra orbitante intorno al Sole, si muove passo a passo, la teoria errante dei Fratelli della Libera Muratoria, intorno a un centro nel quale lo spazio/tempo subisce una deformazione, esattamente come avviene nella realtà del sistema solare. Infatti nel Mondo, nella Loggia del sistema solare, il Sole, non solo simbolico, ma

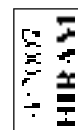
reale in quanto principio di causalità per ciò che concerne il calore, deforma lo spazio che ha intorno a sé. Uno spazio che tanto più è lontano dal Sole, quanto meno è relativamente deformato dalla forza di gravità dello stesso. Quindi avremo una deformazione simmetrica dello spazio e del tempo pienamente relativa, esattamente come avviene durante la marcia, simbolicamente rappresentata all'interno della Loggia dei Liberi

Muratori. Il fenomeno

della trascendenza simbolica si rende a tal punto in tutta la sua immanenza: il centro virtuale della loggia diviene l'*axis mundi* di un universo spirituale che modula quel passo a passo che scandisce la trasfigurazione spirituale di colui che tanto più si avvicina a quel centro ideale tanto più ne subisce l'essenza. Un'essenza la cui luce agisce fin dentro la profondità più intima modulando quel passo a passo ossia il passaggio verso la trascendenza più alta.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bobin, J.L. (2006) *Qual è la vera velocità della luce*, Siena.
Boucher, J. (1975) *La Simbologia massonica*, Roma.
Chambon, P. (1995) *È ancora buio, per la ragione*, Milano.
Colonna, B. (1997) *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Roma.
Devoto, G. (1989) *Dizionario etimologico*, Firenze.
Einstein, A. (1933) *Herbert Spencer Lecture*, Oxford.
Einstein, A. (1981) *Relatività: esposizione divulgativa*, Torino.





- Enciclopedia della Geografia*, (1993) Novara.
Freud, S. (1980) *Metapsicologia, l'incoscio* [1915], in *Opere*, Torino.
Greco, P. (2002) *Il ciabattino*, Roma.
Klein, E. (2006) *Il tempo esiste?*, Siena.
L'Enciclopedia della Filosofia e delle scienze umane, (1996) Novara.
La nuova enciclopedia Garzanti delle scienze, (1988, 1996) Milano.
Livio, M. (2005) *L'equazione impossibile*, Milano.
Maclean, P. (1984) *Evoluzione del cervello e comportamento umano*, Torino.
Pianigiani, O. (1993) *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Genova.
Reinberg, A. (2005) *I nostri orologi biologici sono a puntino?*, Siena.
Starosta, W. (2005) *Le basi scientifiche dell'allenamento in atletica leggera*, Roma.
Vanni, V. (1980) *Tempo eonico e Tempo cronologico*, Palermo.
Vanni, V. (2006) *Origini ed essenza della Massoneria*, Firenze.
Weineck, J. (2004) *L'anatomia sportiva*, Perugia.



Squarciare il velo, infrangere il guscio

di **Pietro Mander**

Università degli Studi di Napoli "l'Orientale"

Born both in 1907, the great phenomenologist and historian of religions Mircea Eliade, who was initiated in India, and the science fiction grandmaster Robert Anson Heinlein showed through two completely different paths the necessity to tear the veil in order to reach Knowledge. Eliade suggested studying symbolism of archaic and ethnographic cultures. Heinlein however represented the same need by means of an image of a universe-spaceship, the crew of which had lost any true knowledge. After a difficult struggle, the vision of the stars eventually restores true Knowledge. It is surprising that so many missed such a self-evident allegory.

Un'immensa astronave, alla deriva nello spazio profondo, da chissà quanti anni, generazioni, secoli. Nessuno ne sa più nulla. Riporta uno storico del 3000:

La spedizione del 2119 verso Proxima Centauri, finanziata dalla Fondazione Jor - dan, fu il primo tentativo, di cui si abbia notizia, fatto dall'uomo, per raggiungere le più vicine stelle di questa galassia. Si ignora quale ne sia stata la sorte. [...]

Così Robert A. Heinlein (1907-1988) apre il suo romanzo *Universo*, pubblicato nella sua prima versione nel 1941 e apparso in Italia dapprima nella famosa (e gloriosa)

serie "Urania" nel 1965 a 200 lire (ormai introvabile!) e poi ora (2006), nella "Piccola Biblioteca Oscar Mondadori" (a € 8,40).

Un bel romanzo di fantascienza, classificato tra le opere minori di questo prolifico autore, di cui quest'anno gli appassionati del genere celebrano il centennale della nascita.

L'immensa astronave persa nello spazio è quella di cui gli storici del prossimo millennio hanno perso le tracce; essa è composta da decine e decine di livelli ("ponti") sovrapposti, ruotanti attorno a un asse centrale, per ottenere forza di gravità.

Nei livelli più bassi, dove la gravità è come quella sulla Terra, prosperano villaggi e fattorie, si coltivano i campi e si alleva





il bestiame. Salendo verso i livelli superiori si perde man mano peso, fino a giungere alla Sala Comandi e alla “Veranda del Capitano”, poste al livello estremo, dove si fluttua nell’aria.

Secondo il progetto della Fondazione Jordan, la seconda generazione, nata e cresciuta sulla nave, avrebbe dovuto raggiungere Proxima Centauri ed esplorarne il piano orbitale, alla scoperta di pianeti; ma “il diavolo ci mise la coda”.

Un ammutinamento, cui seguì una sanguinosa faida durata qualche mese nel 2172, portò allo sterminio di tutti gli ufficiali e ingegneri. La società crollò, la popolazione si ridusse del 90%, fame e carestia provocarono danni ancora maggiori. Per ragioni imprecisate, delle radiazioni penetrarono gli scudi protettivi della nave e un bambino su venti nasceva deforme.

I piani superiori furono abbandonati, e in essi si annidarono i mutanti, ovvero i deformati, cui i “sani” dei piani a gravità normale davano la caccia. La scarsità di risorse era comunque comune (anche se non in misura pari) a entrambi, tant’è vero che, tra i “sani”, la formula di saluto era: *Lauto pasto!*

Le generazioni succedettero alle generazioni (chissà quante!!) e si perse completamente la consapevolezza del luogo in cui ci si trovava. La nave era l’unico universo noto – quindi, l’unico universo possibile: era quindi l’Universo –, e non si credeva

che vi fosse altro al di fuori di essa, anzi, non era neppure concepibile una realtà esterna e quindi era considerata immobile.

I libri degli scienziati furono interpretati come allegorie: così i trattati di fisica che parlavano della legge di gravitazione universale furono interpretati come descrizioni dell’attrazione amorosa tra due corpi umani, con relativi corollari.

Devo confessare che considero davvero deliziosi questi passi, in cui

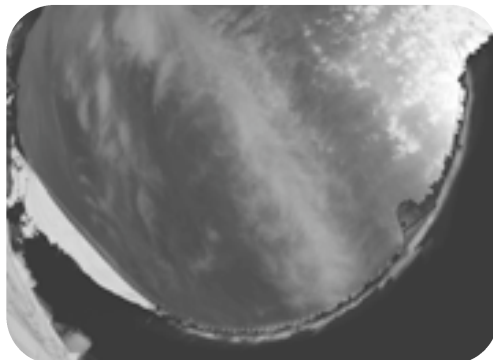
Heinlein gioca fornendo le interpretazioni di chi, chiuso in un universo diverso (ma io direi: angusto), cerca di capire le conoscenze di chi sta in un altro universo (ma io direi: un universo infinito).

Di conseguenza, si sviluppò tutto un pensiero religioso, comprendente sia la morale che le regole civili: Jordan fu inteso come il demiurgo che creò la nave dal nulla, ma poi il male e il peccato diedero origine alla ribellione, da cui discesero i mutanti. Il viaggio fu inteso in senso meramente spirituale.

Il protagonista si chiede, agli inizi del romanzo:

[...] quei livelli superiori [...] se agli uomini non era lecito arrivarvi, perché Jordan li aveva creati?

Il conflitto tra i mutanti, esseri deformati affamati che popolavano i ponti superiori, e gli abitanti dei livelli bassi, ad alta gravitazione, che avevano campi e fattorie, era





endemico e si rifletteva sul piano religioso, essendo i mutanti considerati figli del peccato.

Capita così che il protagonista, durante un'incurSIONe per braccare mutanti nei piani superiori, cada prigioniero di questi. Viene condotto al livello più alto, dove vive il capo dei mutanti, un essere umano con due teste (Joe e Jim) che passa il suo tempo ad allenarsi al lancio dei coltelli (unica arma nota sulla nave) e a giocare a scacchi con se stesso¹.

Joe-Jim lo interroga e, ascoltando le sue concezioni del mondo, lo sbeffeggia ridendo come un matto (meglio: due matti). Avviene così che il bicefalo conduce il suo prigioniero a vedere le stelle, prima nel planetario interno della Sala Comandi, e poi, direttamente dal vero, attraverso la vetrata della Veranda del Capitano.

È bravissimo Heinlein nel descrivere questi momenti: dobbiamo provare a immaginare cosa sentiremmo noi, se vedessimo – con i nostri stessi occhi – un universo diverso e infinitamente più grande di quello che conosciamo.

Il romanzo prosegue con taglio avventuroso – il racconto è serrato, pieno di sorprese e spunti di riflessione – con il tentativo di riappacificare “sani” e mutanti e di riprendere il viaggio verso Proxima Centauri,

abolendo la “religione” che si era costituita a bordo: religione fondata sull'ignoranza della verità, ora nota, grazie alla visione delle stelle.

Non riferirò sul finale a sorpresa, per non rovinarlo al lettore che volesse leggere il libro, che, peraltro, consiglio vivamente.

Farò poche considerazioni.

La prima nasce dallo stupore. Il risvolto di copertina dell'edizione del 2006 si limita a descrivere un labirinto in cui i mutanti si scontrano con gli umani, mentre il protagonista, paragonato agli eroi interpretati da John Wayne, è

l'uomo solo in grado di decidere per il bene della comunità. Non una parola alla visione delle stelle, al gioco sottile che Heinlein propone, tra una concezione chiusa dell'universo (rappresentata dalla nave) e l'apertura a nuove concezioni (la visione delle stelle), non a caso attribuite ai testi antichi, non più compresi e ritenuti grottesche allegorie.

Devo dire che non ho trovato nulla, in questa direzione, neppure sui siti web che ho scorso, cercando Heinlein e Universo.

Ma come è possibile? Ma come può sfuggire un messaggio così esplicito?

Seconda considerazione. La prima visione delle stelle avviene al coperto (e come non immaginare un tempio massonico?) e il mutante bicipite è posto al livello più alto



1 È raffigurato sulla copertina dell'edizione di Urania.





della nave: l'aquila a due teste, dei Gradi massonici Superiori, si trova in analoga posizione, tra l'universo del divenire e quello eterno, del Principio, ai quali rivolge lo sguardo con le sue due teste.

Non so se Heinlein fosse un Fratello, ma certamente questi due riferimenti non possono essere casuali.

Ultima considerazione. Il materialismo di ritorno. Molti Fratelli seguono la Via Iniziatica nel nostro Ordine continuando a portarsi dietro la *forma mentis*, il criterio di interpretare e valutare i fatti del mondo che avevano prima. Il fenomeno più pericoloso, in questo senso, è quello che chiamerei "il materialismo di ritorno" (dopo che si è detto – ritualmente – di cercare la Luce), ovvero il modo di pensare della nostra società, desacralizzata, positivista, razionalista e materialista.

Di fondo, questa mentalità è atea (l'ateismo è posto al di là dei nostri *Landmarks*, giustamente), anche se inconsapevolmente. Molti Fratelli si pongono davanti al mondo iniziatico con le stesse categorie mentali: ed ecco le deviazioni "magiste", la celebrazione di rituali magici strani e altre pratiche pericolose.

Ma come rompere il guscio? Come si possono "mostrare le stelle" e far così disintegrare la visione materialista del mondo,

che abbiamo assimilato col latte materno, con l'aria che abbiamo respirato e che è ormai quasi stampata nei nostri geni?

Posso capire il tentativo "magista" di quei Fratelli, che sperano così di spalancare la "Veranda

del Capitano", ma non posso essere d'accordo: la Via Muratoria non prevede questo.

E allora?

Quest'anno con numerosi convegni di studi si è celebrato il centennale della nascita di un altro personaggio, il grande storico delle religioni e anche romanziere Mircea Eliade (1907-1986), nato pochi mesi prima di Robert Anson Heinlein. Una circostanza questa, che ci spinge a un accostamento tra i due autori.

Eliade stesso dichiara di aver concepito la propria opera di studioso come mezzo per suscitare una visione diversa del mondo, basata sulle concezioni religiose arcaiche, folkloriche ed etnografiche². In tale concezioni in effetti si conserva l'esperienza del Sacro e, solo attraverso lo studio e lo



2 Eliade, M. (1990) *La prova del labirinto - Intervista con Claude-Henri Rocquet*, Jaca Book, Milano (titolo originale: *L'épreuve du labyrinthe*, Pierre Belfond, Paris 1978). Così si esprime Eliade: *Per me la comprensione dei valori religiosi tradizionali è il primo passo di un risveglio spirituale. [...] Io ritengo che noi - che siamo il prodotto del mondo moderno - siamo 'condannati' a ricevere qualsiasi rivelazione per il tramite della cultura. [...] Siamo 'condannati' ad apprendere e a risvegliarci alla vita dello spirito attraverso i libri; per capire dall'interno questo mondo, [ovvero: il mondo arcaico] deve viverlo [...] c'è a volte una*





sforzo interpretativo di esse, l'uomo occidentale moderno può – come direi io – *squarciare il velo o rompere il guscio*, ovvero quel velo e quel guscio che sono la visione del mondo che ha appreso, dalla più tenera infanzia, dalla società in cui è vissuto e cresciuto.

Non è lontano il velo o il guscio dalle paratie esterne della nave perduta nello spazio profondo. Eliade si pone nella stessa posizione del mutante bicefalo Joe-Jim, alle porte della “visione delle stelle”. E propone la sua via, l'interpretazione dei simboli delle mitologie arcaiche.

Non so se basta. Ma, sempre leggendo Eliade, ho trovato questo passo, riferito allo studio del poema indiano *Bhâgavad-Gîtâ*, in cui il dio Krishna rivela ad Arjuna tutte le possibilità di salvarsi, ovvero di trovare un senso per la propria esistenza³.

Prosegue Eliade:

Per liberarsi da questo mondo del male, bisogna abbandonare la vita, la

società, ritirarsi nelle foreste[...] come gli yogi? [...] Ebbene, Krishna rivela che, a partire da qualsiasi professione, ognuno può giungere a lui [ovvero: attingere al Divino, ossia partecipare al Disegno del GADU] trovare il senso dell'esistenza [...] a condizione di agire secondo il modello rivelato da Krishna⁴.

Nel poema si descrive che:

Arjuna era pronto, la grande battaglia stava per cominciare e Arjuna aveva dei dubbi, perché sapeva che avrebbe ucciso e quindi commesso un peccato mortale. E Krishna allora gli rivela che tutto può essere diverso, se non si insegue un obiettivo personale [...] se egli rinuncia al frutto dei suoi atti⁵.

Ricordate? Quando il Maestro Venerabile ci consegnò i guanti, disse: *i guanti di un Libero Muratore devono restare immacolati.*



tale differenza tra il nostro mondo ordinario e questo mondo arcaico che la vostra stessa personalità può trovarsi in gioco; lo sforzo per decifrare la rivelazione presente in una creazione religiosa – rito, simbolo, mito, figura divina [...] – per capirne il significato, la funzione, l'obiettivo, questo sforzo arricchisce in modo singolare la coscienza e la vita del ricercatore.

3 Eliade, 1990: 154.

4 Eliade, 1990: 155.

5 Eliade, 1990: 155.





Fornitore del
Grande Oriente d'Italia

Via dei Tessitori n° 21
59100 Prato (PO)
tel. 0574 815468 fax 0574 661631
Part. IVA 01598450979

Così mangiò Zaraθuštra

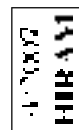
di **Paolo Delaini**
Farmacista

Many ancient religious moral codes contain references to food choice and in the rules governing food the traces of people's history are preserved. Recipes play an important role in tradition and through religious observance and variations in preparing food we witness historical changes over time: cooking is a hallowed place of memory.

Sveglia alle sette, colazione. Pane caldo, uova e prosciutto, sono quello che resta di una vacanza nel nord Europa. Si è attivato un certo meccanismo legato alla liberazione di dopamina che aiuta a fissare i ricordi più piacevoli associandoli a una sensazione, come quella legata ai sapori della buona tavola. Di quei condizionamenti chimici sono ormai consapevole. Quello che molti non sanno è che ciò che considerano abitudini alimentari di un popolo sono il frutto della storia millenaria di una civiltà che attraverso il cibo si è riconosciuta.

Ogni comunità ha cioè distinto cibo puro e impuro, costruendo con i divieti alimentari, regione per regione, una sorta di labirinto di regole dalla cui osservanza dipende l'essere accettati o meno.

Nell'antichità le testimonianze sono moltissime. Sesto Empirico ci racconta che il maiale era *tabù* per gli Ebrei e i sacerdoti egizi, la pecora per i Libi, l'aglio nel culto di Zeus Kasios, la cipolla per i sacerdoti di Afrodite, la menta in altri culti, il cane per i Greci, l'uovo, il cuore e le fave per gli adepti delle dottrine orfiche. Plutarco ci dice che non poteva cibarsi di carne di cane o capra il *Flamen Dialis*, Porfirio che la triglia e il gallo erano vietati agli iniziati di Eleusi. Se non era vero e proprio tabù, per alcuni animali vigeva il sospetto: i pesci o le lepri usate in medicina popolare contro la gotta o in relazione alla fertilità. Come non mangiava carne di capra il *Flamen Dialis*, la vietavano anche certi rituali cristiani del X sec. d.C., era vietata nel culto di Asclepio a Epidauro, perché era un animale soggetto





a epilessia, la malattia sacra. Chi mangiava carne di capra poteva, si credeva, contagiarsi e cadere preda di quella malattia che conduceva i malati a emettere dei suoni che ricordavano i versi della capra. Giamblico ci dice che dieci adepti della setta pitagorica caduti nell'imboscata di Dionigi, tiranno di Siracusa, preferirono morire piuttosto che attraversare un campo di fave, che la loro setta vietava di mangiare e di toccare. Questi rigidi divieti alimentari visti da chi a queste comunità non appartiene facevano sorridere anche anticamente. Luciano di Samosata in una commedia, il *Sogno*, immagina che un gallo si creda la reincarnazione di Pitagora, e che venga smascherato perché mangia delle fave. Allo stesso modo gli autori antichi deridevano i popoli che visitavano descrivendone i costumi alimentari. Il comico Anaxandrides nel 376 a.C. immagina il dialogo tra un greco e un egiziano:

Come potrei allearmi con te se né i nostri costumi né le nostre leggi concordano, anzi differiscono di molto, tu t'ingi-nocchi al bue, io lo sacrifico agli dèi, tu fai dell'anguilla un demone, io un piatto prelibato, non mangi maiale, io lo gusto più di ogni altra cosa [...].

Questa visione dell'altro, il barbaro, come un uomo dalle abitudini completamente opposte, l'uomo capovolto, trova nel

modo di alimentarsi la massima espressione della distanza tra due diverse identità.

Il cibo è un criterio di appartenenza anche per il genere umano che prende le distanze dal mondo delle creature mostruose. L'uomo di Ulisse è un mortale mangiatore di pane (σιτοφάγος) contrapposto al ciclope, il mostro che non conosce l'agricoltura né le regole della vita sociale, ma vive in una tana pascolando greggi, mangiando carne cruda e bevendo latte. Il ciclope viene vinto grazie al vino, la bevanda inebriante che lui non conosceva come non conosceva le tecniche applicate al lavoro dei campi.

Alimentazione e magia

Le undici. Mia moglie si mette ai fornelli per preparare il pranzo. Combina gli ingredienti e alla bambina piace perché le sembra l'artificio di una maga alle prese con una pozione.

Le maghe dell'antichità sembrano cuoche. Circe raccoglie erbe, seziona animali: i suoi incantesimi sono ricette. Medea si aggira nei boschi alla ricerca dei semplici con le vesti sciolte e i capelli senza trecce. Poi cuoce il corpo del re Pelia tagliato a pezzi e gettato in un calderone, come preparasse uno stufato. E il vecchio re che avrebbe dovuto uscirne ringiovanito ne esce invece bollito. In cucina, come le maghe, i sacerdoti indoeuropei preparano l'immortalità: in India, bolle nella caldaia vedica, det-





ta *caru*, la vittima del sacrificio; in Irlanda il dio Dagda cuoce e trasmuta; il sacro corpo di Federico Barbarossa viene buttato nell'acqua calda perchè le ossa, scarnificate, siano conservate nel miele.

Erbe, coltello, incantesimi, sono le parole di Zoroastro che viaggiano attraverso i secoli facendone il mago per eccellenza. La sua leggenda ha parlato molto prima dei suoi testi attraverso gli scritti degli autori antichi, in una sorta di sentito dire trasmesso di voce in voce. Il suo è un nome che veniva evocato ogni volta che si voleva trasmettere un senso di mistero, dall'antichità fino al *Sarastro* del *Flauto magico* di Mozart. La storia invece ce lo consegna come sacerdote della religione mazdaica, il credo diffuso in Iran durante il regno achemenide, partico e sassanide, tra il quinto secolo prima di Cristo e il settimo secolo dopo Cristo.

Nel corso del tempo e fino ad oggi Zoroastro è stato dipinto dagli studiosi, attraverso accesi dibattiti, come un sacerdote esperto nell'uso di piante dai poteri allucinogeni, uno sciamano che dispensava bevande che conducevano allo stato di *trance*, e ancora si discute sull'*haoma*-, l'estratto usato per avere visioni estatiche, la cui natura botanica è ancor oggi avvolta nel mistero.

Molte sono le leggende che contribuiscono a colorare la figura di Zoroastro di un alone esoterico e stregonesco. Plutarco ci

parla di sacerdoti che bevono sangue di un lupo sgozzato insieme a un'erba chiamata *omomi*. Erodoto narra di cose occulte e di strani sacrifici compiuti dai Magi, esperti nel tagliare le carni degli animali sacrificati. Apuleio invoca il nome di Zoroastro per difendersi da un'accusa di magia; ma i suoi accusatori lo incalzano: è un mago di certo perchè è stato visto dai pescatori cercare dei pesci particolari. Insomma uno non è più libero nemmeno di andare a fare la spesa! Ma se Zoroastro-*Sarastro* era un mago, Zoroastro lo era davvero? E cosa mangiava?



I banchetti di Persepoli

Nel 1971, pochi anni prima della rivoluzione, lo scià Reza Pahlavi ha festeggiato a Persepoli il 25° centenario della fondazione dell'Impero persiano. Il fastosissimo banchetto si è svolto davanti alla scalinata della città che Dario aveva costruito nel quinto secolo a.C. Una tendopoli di sessanta tende accoglieva tra preziosi tappeti e tessuti i reggitori che giungevano da tutto il mondo, cui venivano offerti deliziosi manicaretti.

Persepoli non è mai stata una città da abitare, ma un punto di incontro o di rappresentanza o, come si direbbe oggi, una maestosa opera di propaganda. Dario, dopo essersi reso conto che un regno così grande, quale era quello da lui conquistato, sarebbe





stato governabile solo grazie a un centro di potere indiscusso, pensò di edificare un luogo solenne, nato per esaltare il sentimento nazionale e incutere un sentimento di riverenza alle delegazioni che giungevano a lui dai paesi sottomessi. Ctesia, un medico greco vissuto alla corte achemenide, ci racconta che da ogni satrapia giungevano al palazzo reale prelibatezze, formaggi e vino indiano. Il pane, come ci dice Strabone, era fatto con grasso di Asso in Grecia e il vino *calbonio* giungeva dalla Siria, preparato con l'uva di vigne coltivate nei pressi di Damasco. L'acqua per la corte del re veniva scelta con cura e fatta bollire, perché il re conosceva i rischi connessi all'uso di acque inquinate.

Il fasto dei suoi convivii Persepoli lo celebrava da sé. Centinaia di figure scolpite lungo le scale dell'*apadana*, la sala delle udienze, sono ritratte nell'atto di portare animali, vivande, vasi e doni per il banchetto del re e resteranno per sempre a riferire ai posteri la grandezza di Dario. I cronisti facevano il resto. Ctesia, che visse alla corte di Artaserse II (405-359 a.C.), racconta di banchetti con 15.000 ospiti e 400 talenti di costo; Eracleide di Cuma parla di un centinaio di animali abbattuti per un solo pasto. Alessandro Magno arrivato a Persepoli avrebbe letto un'iscrizione in antico persiano che elencava le portate del banchetto reale: ma la lista era così lunga e ricca da far nascere il dubbio che si riferisse alle necessità della corte per un anno intero e non per un solo banchetto. Dai racconti di Eracleide



di Cuma sappiamo che gli ospiti del Gran Re non potevano mangiare alla sua stessa tavola, ma in una sala adiacente, in modo che il sovrano fosse invisibile ai loro occhi. Un velo separava la figura del sovrano dagli ospiti secondo un rituale suggestivo che dovette godere di grande successo visto che, secondo le fonti arabe, venne continuato anche nel cerimoniale cortese di epoca sasanide.

Gli archeologi e gli antropologi ci hanno descritto vivande a base di farina di grano di prima, seconda o terza qualità, orzo e fiocchi d'avena.

Gli achemenidi bevevano birra ottenuta con la fermentazione dell'orzo, oppure vino, che a corte veniva servito nel *rhÿton*, bicchiere che terminava con la protome di un animale (e che si ritrova anche nei resti assiri e urartei) o in vasi decorati con grifoni, usati anche per l'acqua. Il vino veniva chiarificato con filtri da operai specializzati: a Damasco, famosa per le sue vigne, lavoravano al tempo di Dario III almeno settanta operai impiegati nel filtraggio. Non mancava la frutta: fresca come pere, mele, fichi, datteri, more; oppure secca come le noci, il sesamo, pistacchi e vinacciuoli. Un frutto sconosciuto ai greci, il cedro, venne scoperto in Persia dai botanici al seguito di Alessandro Magno quando questi invase l'Impero persiano, e venne chiamato *medi-kòn mèlon*, "frutto della Media", anche se non era in verità di origine locale.





Così mangiò Zaratustra

Stasera ho ospiti a cena. Invitare a cena qualcuno significa anche preoccuparsi dei suoi *tabù* alimentari. Un vegetariano, ad esempio, non solo evita la carne ma potrebbe provare per il cibo a base di carne un senso di disgusto o repulsione che potrebbe generare in lui un senso di colpa e malessere qualora si renda conto di averne inavvertitamente ingerito.

Queste dinamiche trasformano una scelta dietetica (che non dovrebbe avere nessuna componente di disprezzo per i cibi rifiutati), in una sorta di scelta di vita e portano con sé il senso di appartenenza a una comunità, il sentimento di affinità con chi segue gli stessi regimi alimentari, l'idea di impurità di certi cibi che possono contaminare chi ha scelto di privarsene. Diciamo che la scelta del modo di alimentarsi aiuta a stringere i rapporti in un gruppo ed è più di altri un precetto facile da seguire, un segno molto comunicativo nei confronti di chi da quella comunità è escluso. Un esempio dell'importanza del cibo nelle dinamiche di appartenenza religiosa può essere il precetto islamico di rifiutare la carne di maiale, che pure non è uno dei cinque pilastri fondamentali dell'Islam. Ma è una regola che viene inculcata fin da bambini e viene seguita con scrupolosità anche dai meno osservanti, esattamente come avviene per il digiuno del mese di Ramadan. Oggi gli studi antropologici sulle



società multietniche delle grandi metropoli ci informano sul fatto che i divieti alimentari sono seguiti anche dai fedeli che non rispettano le regole di preghiera o gli obblighi che la religione impone. Questo non è dovuto solo al fatto che il divieto alimentare è un primo facile spartiacque che caratterizza un gruppo e lo divide dagli altri: chi viola questi precetti è facilmente individuabile e perseguibile, esponendosi continuamente al rischio del rimprovero e al disprezzo della sua comunità religiosa.

Molte delle prescrizioni dell'Avesta riguardano proprio i divieti alimentari. In Vd. 5,52 Zaratustra chiede ad Ahura Mazdā le precauzioni da prendere se una donna partorisce un figlio morto. La divinità risponde dettando anche la dieta per la donna.

Essa poi [mangerà] latte (*payah-*, oppure *gava-*, *xšvīd-*) bollito di cavalla, di vacca, di pecora, di capra, scremato o non scremato, e carne cotta senz'acqua, e grano cotto senz'acqua, e vino senz'acqua.

La carne secondo l'Avesta potrà essere consumata cotta o non cotta, anzi quanto alla cottura si racconta che l'eroe Kərəsāspa cuoce una pietanza di carne in una pentola di ferro. La radice verbale che esprime l'a-





zione di cuocere è *pac-* (la stessa del sanscrito) che originariamente significava “rendere qualcosa commestibile con il fuoco”.

Spesso dietro le interdizioni alimentari si intravede il timore di un contagio. Una delle leggi contro i demoni raccolte dal *Widēwdād*, uno dei libri dell’Avesta, raccomanda (Vd. 7,77) di non utilizzare burro (*raoyna-*) e formaggio (*fšutā-*) ottenuti da un armento che sia stato in contatto con il cadavere di un cane o di un uomo morto. Per un anno intero la sua carne sarà vietata, grazie al controllo dei sacerdoti, a conoscenza dei pericoli di una epidemia che avrebbe potuto minacciare la comunità di agricoltori e allevatori. In questo caso dunque le norme dietetiche sembrano acquistare un significato di tutela sanitaria che dimostra una prospettiva diversa dalla semplice raccomandazione di purezza rituale.

L’Avesta ci dice che al tempo di *Zaraθuštra* era diffuso l’uso del vino (chiamato *mađu-* che letteralmente significa “intossicazione”) bevuto senz’acqua (*anāpa-*) o *xšudra-* “vino alcolico”. Il pane era impastato con grano *yava-*, ma esisteva un altro tipo di farina detta *pištra-*. Il grano si faceva anche fermentare per ottenere una bevanda alcolica, il “grano alcolico”

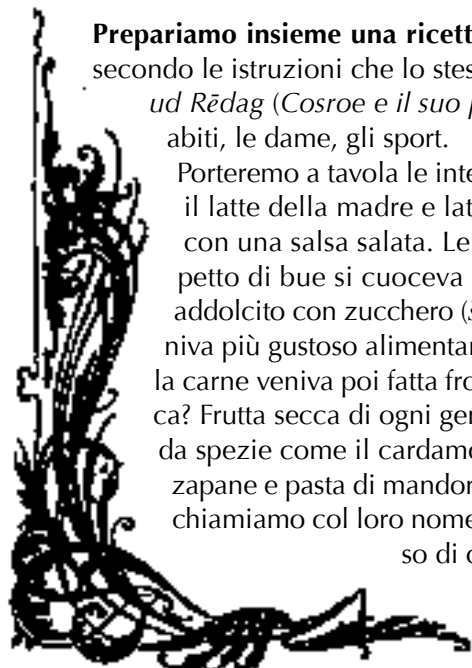
(*xšāudri- yava-*). Non era l’unica bevanda particolare. Si usava anche una sorta di kumys chiamato *hurā-* e una specie di “vino di latte di cavalla fermentato” *maδō aspya.payaṅhō*. A dar sapore c’erano una sorta di senape (*šiušapa-*), mentre il sale è citato in *Yāšt* 14,55 come *nəmaδkā*



La fame e la sete spaventavano il popolo avestico tanto da essere chia-

mate “le due peggiori malattie” (Vd. 7.70). Soprattutto spaventava la consunzione provocata da queste, contro cui si invocano i geni delle piante e delle acque, che rappresentano la forza vitale del mondo vivente. Come nei miti biblici anche in quelli iranici si narra di colpe legate all’ingestione di ciò che è sacro e intoccabile. Secondo il racconto del *Bundahišn*, la prima coppia umana *Mašya* e *Mašyanag* si ciba della carne dei suoi figli. Il loro gesto empio lacerava l’armonia del cosmo creato da *Ahura Mazda*, la creazione perfetta. Ma il maligno si è insinuato in quella perfezione, con una mossa astuta è riuscito a disturbare l’attività di *Ahura Mazda* che immaginava e poi trasformava in realtà i suoi pensieri. Quale demone, tra i tanti che popolano il pandemonio iranico, si sarà preso l’incarico di spingere i due primi mortali a questo terribile gesto? Forse la demonessa *Az*, la cupidigia, o *Kunda*, il demone dell’ubriachezza.



**Prepariamo insieme una ricetta del periodo del re Cosroe I (521-579 d.C.)**

secondo le istruzioni che lo stesso re ci tramanda in un libro chiamato *Xusrav ud Rēdag* (*Cosroe e il suo paggio*) che celebra lo stile di vita di corte, gli abiti, le dame, gli sport.

Porteremo a tavola le interiora di un capretto di due mesi ingrassato con il latte della madre e latte di mucca, rosolate nel burro fuso e condite con una salsa salata. Le carni preparate a corte venivano insaporite: il petto di bue si cuoceva in brodo di aceto e veniva servito con yogurt, addolcito con zucchero (*šakar*) e canditi (*tabarzand*). Anche il pollo diventava più gustoso alimentandolo in vita con semi di canapa e olio d'oliva; la carne veniva poi fatta frollare e messa in salamoia. E un dolce dell'epoca? Frutta secca di ogni genere gustata con marmellate di frutta insaporite da spezie come il cardamomo, lo zenzero o il mirobalano, oppure marzapane e pasta di mandorle (*lawzenag*) ancora i pistacchi che ancor oggi chiamiamo col loro nome iranico *pistag* e i semi di canapa cotti nel grasso di capra di montagna. Pare fossero un ottimo afrodisiaco e il principe Cosroe, con tutte le sue dame di corte, doveva averne bisogno!

Come cucinare il Sīmory

Strabone ricorda che i Magi di Cappadocia non mangiano la carne. Ma cosa mangiano allora i Magi? Porfirio insiste sulla divisione dei Magi in tre classi: la prima avrebbe perseguito il divieto di mangiare qualunque essere vivente, la seconda avrebbe consumato solo cacciagione e mai gli animali domestici, la terza si sarebbe nutrita solo di alcune specie animali perché i Magi avrebbero creduto nella metempsicosi.

Ma se gli autori greci avevano davvero incontrato i Magi, quali sacerdoti persiani avevano visto?

In occidente il mito di Zaratustra è giunto attraverso l'incontro dei Greci con uno strano tipo di sacerdoti, i magi ellenizzati, o i magi delle colonie, cioè quei sacerdoti persiani che vivevano in Siria o in Anatolia ed erano a tutti gli effetti degli emigrati. Lontani dal controllo della loro chiesa ufficiale, contaminati dall'incontro con nuovi culti, i magi ellenizzati perdevano presto anche l'ultimo contatto con la terra madre dimenticando la lingua dei testi sacri per apprendere l'aramaico, la lingua franca delle colonie.

I magi della diaspora con il passare del tempo si spogliavano dei rigidi precetti ormai lontani per vestire il manto dei saggi





e degli astrologi che i Greci stessi, affascinati dalla sapienza orientale li invitavano a indossare.

Nelle zone di confine, nel punto d'incontro di differenti culture e di Orienti diversi, nacque il mito di un profeta che a partire dal nome evocava quello che gli uomini d'Occidente volevano vedere in lui, un uomo che incarnava le leggende che avevano ascoltato dai loro padri, un profeta che conosceva i culti e le teorie astrali di cui avevano fama di essere custodi popoli lontani.

Di cosa si nutriva questo Zoroastro immaginario, depositario di sapienza magica e misterica? Cosa mangiava lo Zradašt dipinto come il governatore di Ninive e d'Assiria al tempo di Semiramide oppure lo Zaratas che insegnava a Pitagora la sua dottrina nella città di Babilonia?

Forse il Sīmory, selvaggina prelibata. Immortale, era il re degli uccelli, e viveva, nascosto, tra i rami dell'Albero della Scienza. Un giorno i suoi sudditi ne videro una piuma, tanto bella che partirono alla ricerca del loro sovrano. Superate molte avventure solo trenta uccelli arrivano a contemplare il Sīmory, e si accorgono allora di averne assunto le sembianze. Nella ricerca del sapere, sono diventati sapienti essi stessi.

Altre leggende forniscono persino indicazioni su come arrostito il re degli uccelli: generato il suo unico figlio, dopo millesettecento anni di vita il Sīmory brucia per una forma di autocombustione, come avviene per la Fenice.

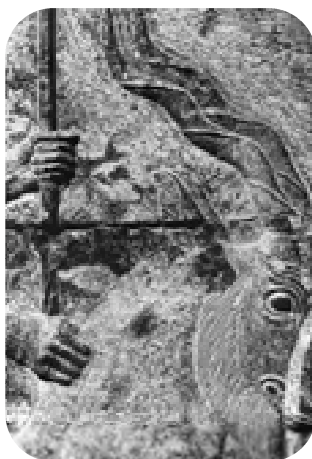
O forse Zoroastro avrebbe preferito l'unicorno, anche se a Ctesia non piace, e descrive la sua carne tanto amara da non essere commestibile. Chi beve dal suo corno – per Plinio nero, per Ctesia dai mille colori – è immune da qualunque veleno. Catturare un unicorno per la cena è un'impresa che non sarebbe riuscita facile neppure al re di Uruk, Gilgāmeš, che pure sapeva imprigionare Enkīdu, il selvaggio figlio di una gazzella e di un'asino selvatico. Ma il suo astragalo, insieme al corno, ne vale la cattura. L'astragalo dell'unicorno è splendido, pesante come il piombo, e ha il colore rosso del cinabro.

E se non l'unicorno gli si sarebbe potuto servire l'asino sacro descritto nell'Avesta, che vive nel mezzo del mare Vourukaša, e a cui vengono offerti sacrifici ritenendolo degno di venerazione.

La fama dell'unicorno giunse fino al grande naturalista Linneo che nel suo *Syste - ma naturae* lo classificò tra i *Paradoxa*, consegnando ai posteri questo piatto prelibato con una rispettabile collocazione tassonomica.

Zaraθuštra fu mangiato

Sul giornale della mia città oggi si discute sul diritto degli islamici di celebrare il rito della "festa del sacrificio", che ha luogo due mesi dopo la fine del Ramadan e che





comporta, per ogni famiglia, la macellazione di un montone secondo un rituale antico. La religione islamica ed ebraica richiedono il rispetto di prescrizioni alimentari sul cibo rispettivamente *halâl* (consentito) o *kashèr* (adatto). I precetti alimentari rientrano tra le “pratiche di vita motivate da ragioni religiose” e non sono immediatamente riconducibili alla libertà di religione

tutelata dalla nostra costituzione e dalle convenzioni europee (1950) o internazionali (New York 1966). Tuttavia sono sempre di più gli stati che ritengono che la macellazione di questo tipo vada consentita (come l'Italia, d.m. 11 giugno 1980). Questa prevede che con un unico taglio si recidano trachea ed esofago dell'animale che poi muore dissanguato: non può insomma essere preventivamente stordito, come prescrivono le norme europee contro i maltrattamenti animali, ma deve essere sano e vigile. Sacralizzare la morte di un essere vivente significa per un musulmano sottolineare come questo atto non debba mai diventare un gesto ordinario ma implichi sempre una riflessione. Questo atteggiamento di rispetto è portato all'estremo da quei movimenti religiosi che vietano l'uccisione di un essere vivente per alimentarsi.

Il cibo è presente nel simbolismo dei rituali sacri. Per gli Eletti manichei, i più stretti osservanti delle parole di Mani (il profeta nato in Iran nel 216-7 d.C.), la sal-

vezza avviene attraverso il cibo: alcuni alimenti come i legumi sono dotati di materia luminosa, mentre lo stomaco è un vaso

alchemico che separa il materiale corporeo, nel senso deteriore del termine, da quello che è particella di luce che va salvata e sublimata. Tutti i cibi colorati in particolare di giallo, come agrumi e meloni, conservano particelle di luminosità, ed essendo la luce consustanziale a dio, essa sarebbe

“imprigionata” nella materia. Attraverso il suo corpo il fedele “libera” la luce. Gli Eletti manichei, che non potevano mangiare carne e dovevano nutrirsi una sola volta al giorno, si scusavano col cibo prima di inghiottirlo.

Alcune prescrizioni religiose prevedono soluzioni che in qualche modo mescolano cibo e ritualità fino alle estreme conseguenze, in cui l'uomo stesso diventa cibo rituale. Lo zoroastrismo, tra queste, prevede che i suoi seguaci una volta morti e trascorsi i tre giorni stabiliti perché l'anima seduta sul cadavere incontri la *daēnā*, il tramite che lo accompagnerà nell'aldilà, vengano mangiati. Il corpo del fedele zoroastriano conclude la sua esistenza scarnificato da uccelli rapaci in modo che le ossa siano conservate in un ossario (*astodan*). Questa pratica che ha sempre colpito la fantasia dei viaggiatori e degli storici occidentali si fonda sul divieto di contaminare con gli umori impuri del corpo in decomposizione l'acqua (divieto di abbandonare i corpi nei fiumi), il fuoco che





è sacro (e quindi la cremazione vietata), la terra (divieto di inumazione). La sacralità dei tre elementi, se rende l'idea dell'arcaicità di questa antichissima religione, ha reso del tutto eccezionale la scelta del rituale funebre. Prima di morire il fedele zoroastriano riceverà una bevanda rituale come viatico per l'aldilà e la sua salma esposta nuda agli uccelli diverrà poi cibo a sua volta in una sorta di ciclo biologico che si completa. L'anima inizierà il suo viaggio tenuta per mano dalla sua immagine spirituale che riconoscerà avvertendo quel buon profumo che nelle descrizioni dei testi iranici si accompagna sempre all'idea di purezza anche del cibo perché solo il buon profumo è sinonimo di purità e di integrità.



Zaraθuštra mangiò e fu lui stesso mangiato, nel compimento di un rito antico di rispetto delle regole di purità per cui il cosmo, manifestazione della divinità, non va contaminato con il corpo morto e corrotto, che appartiene al maligno. La preoccupazione continua nello zoroastrismo di non mescolare puro e impuro e di separare sempre ciò che è bene da ciò che è male si riflette anche nel modo di alimentarsi e di cucinare, nel separare ostinatamente fuoco e acqua, nel non contaminare mai ciò che è sacro con l'impuro.

Zaraθuštra è stato il più antico profeta di una religione ancor oggi praticata e della sua storicità non c'è ragione di dubitare.

Prete, profeta, combattente contro l'ingiustizia: il ricercare le tracce della sua alimentazione ci porta ad intraprendere un viaggio a ritroso nella storia di ben tre millenni sulle orme di un personaggio enigmatico, per poi tornare continuamente ad oggi.

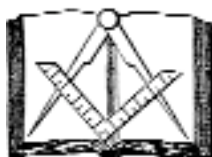
In un passo delle Gāθā, i canti avestici più antichi che sono attribuiti allo stesso Zoroastro, si ricorda il

nutrimento riservato a coloro che meritano il paradiso. Si tratta del "burro di primavera", cioè del burro che si assaggia all'arrivo della primavera che in Iran rappresenta anche l'inizio del nuovo anno. Questo burro dal sapore particolare ci riporta agli altipiani iranici, ai pascoli, ai bovini che venivano venerati rappresentando la pienezza della creazione e la vita tanto che per indicare il mondo vivente in avestico si dice che è il mondo "delle vacche al pascolo".

Credo che il "burro di primavera" sia stato, finalmente, un alimento che Zaraθuštra assaggiò davvero.

Ma ora è tardi, non posso continuare. Mia moglie mi chiama e il tono è di quelli che non ammettono repliche. È ora di andare a tavola. Gli ospiti sono arrivati. La cena è pronta.





Segnalazioni editoriali

OTTAVIO GALLEGGO

La Massoneria come istituzione pedagogica

Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2006, pp. 151, € 16,00

Parlare di Massoneria e sostenere che questa istituzione possa svolgere una funzione pedagogica nella società moderna equivale a dare una risposta all'interrogativo che oggi sempre più si avverte. E cioè se non si sia ormai in presenza di una istituzione datata storicamente, che ha certamente a suo tempo contribuito all'evoluzione della società con impulsi fondamentali di idee e di uomini straordinari, ma che nell'era del villaggio globale pare ormai abbia esaurito l'energia dinamica per continuare a essere propositiva.

L'opportunità di disquisire su questa tematica ci viene offerta dal saggio monografico di Ottavio Gallego.

L'occasione è da non perdere perché attraverso il percorso massonico è possibile individuare alcuni temi chiave che consentono di esplicitare il come, il quando, e il perché dell'attualità di una istituzione di cui tanto si è parlato e scritto ma di cui poco veramente si conosce o vuole conoscere.



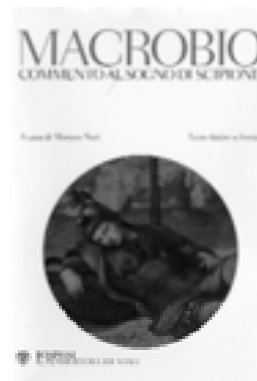
A CURA DI MORENO NERI

Macrobio. Commento al Sogno di Scipione.

Testo latino a fronte

Bompiani, Milano, 2007, pp. 913, € 31,00

Macrobio (V sec. d.C.) è stato uno dei maggiori neoplatonici pagani di lingua latina, insieme a Calcidio e a Marziano Capella. Il *Commento al Sogno di Scipione*, oltre ai *Saturnalia*, è la sua opera più famosa e quella che ha avuto maggiori influssi nell'Occidente. Il brano che narra il sogno del condottiero romano è trat-



4/2007

HIRAM



to dal VI e ultimo libro della *Repubblica* di Cicerone e il commento presenta, in forma di annotazioni al testo ciceroniano, le più importanti dottrine della religione filosofica tardo-antica: l'esistenza del mondo intelligibile, l'immortalità dell'anima e i suoi destini ultraterreni, nonché i paradigmi della vita buona per l'uomo di quaggiù, insieme ad ampie digressioni sull'interpretazione dei tipi di sogni e sulle loro rispettive capacità profetiche, la scienza dei numeri pitagorici, la cosmologia, la geografia, i cicli del tempo, l'armonia delle sfere. In tal modo Macrobio costruisce il più soddisfacente e più letto compendio enciclopedico latino sul neoplatonismo. Qui stanno i motivi fondamentali del suo apprezzamento e successo nel Medioevo e nel Rinascimento. L'interpretazione neoplatonica offerta da Macrobio ha un solido fondamento nel fatto che lo stesso Cicerone aveva preso come modello del "sogno di Scipione" il mito di Er (sui destini ultraterreni delle anime) che chiude la *Repubblica* di Platone. Niente, secondo Macrobio, è più perfetto dell'opera ciceroniana, perché essa contiene tutti gli elementi della filosofia. Il testo, criticamente annotato, è preceduto da un ampio saggio introduttivo di Ilaria Ramelli. Accompanya l'opera un'esauriente bibliografia e un indice analitico e la completa una ricca serie di appendici: il testo dello stesso *Somnium Scipionis* di Cicerone nella versione macrobiana; il libretto dello *Scipione* di Paolo Antonio Rolli, musicato da Haendel; quello de *Il Sogno di Scipione* di Metastasio, musicato fra gli altri da Mozart; nonché un saggio di Moreno Neri su *Scipione: sogni e magnanimità nelle arti*, corredato da una ricca appendice iconografica. Lo stesso testo di Macrobio è impreziosito da illustrazioni per la maggior parte tratte da manoscritti e incunaboli che ne attestano la fortuna nelle varie epoche.



PAOLO FERLIGA

Il segno del padre. Nel destino dei figli e della comunità.

Moretti & Vitali Editori, Bergamo, 2005, pp. 238, € 16,00

Nell'epoca moderna, da Amleto ai nostri giorni, l'immagine del padre, sia di quello terreno che di quello divino, si è sempre più sbiadita, tendendo a scomparire dalla vita della comunità e generando nei figli un vuoto spesso incolmabile.

In un confronto serrato con il pensiero di Jung, l'autore mostra come tale immagine sia stata, per nostra fortuna, sapientemente conservata dall'inconscio collettivo. Nei miti e nei sogni, ma

anche nei testi sacri e nella poesia, è infatti possibile rintracciare l'archetipo del padre, vera e propria immagine guida, in grado di aiutare uomini e donne a dare un senso al proprio destino.

Paolo Ferliga evidenzia a questo proposito come il contributo di Freud sul complesso di Edipo possa essere accolto in una prospettiva archetipica. Simbolicamente il padre si pre-



senta infatti come portatore di un segno caratteristico: la ferita, dolorosa ma indispensabile, perché i figli possano separarsi dal protetto mondo materno e affrontare coraggiosamente e con entusiasmo la vita. La presenza del padre, indispensabile fin dalla nascita accanto a quella della madre per lo sviluppo psichico e affettivo dei figli, diviene fondamentale nel corso dell'adolescenza, per iniziarli alla vita della comunità, al mondo dei valori e dello spirito.

Ma anche i figli sono importanti, come mostra la vicenda di Abramo e Isacco, per la piena realizzazione di un uomo e si svelano spesso come il suo destino più autentico. Nel riconoscere il desiderio di essere padre ciascun uomo può infatti scoprire la gioia e la bellezza della vita.

MAURIZIO FERRARIS

Tracce. Nichilismo moderno postmoderno.

Seguito da: *Il postmoderno vent'anni dopo*

Mimesis Edizioni, *Volti*, Milano, 2006, pp. 171, € 15,00



Ho pubblicato *Tracce* da ragazzo, avevo smesso da poco di leggere *L'Isola del tesoro*. Ecco la quarta di allora:

Tracce, una parola chiave della filosofia del Novecento (Ernst Bloch, Jacques Derrida), in questa raccolta di saggi delinea una serie di percorsi – dunque, di tracciati e di vie di ricerca – presenti nella riflessione contemporanea: dal dibattito sul nichilismo alla “crisi della ragione”, dal “pensiero debole” alla “condizione postmoderna”. Vale a dire, al tempo stesso, una rete concettuale eterogenea e ancora in fieri, sul traino della storia delle idee; e la deliberata rivendicazione di un pensiero della differenza e della molteplicità, sul piano della riflessione teorica propriamente detta (Deleuze, Derrida, Lyotard, Vattimo, Rorty...). Di questi progetti incompiuti o sentieri interrotti, *Tracce* vuole offrire una presentazione ragionata, seguendo il filo conduttore (tematico e teorico) di un nichilismo non patetico né eroico che abbandoni cioè “un certo tono apocalittico adottato da qualche tempo in filosofia”.

Da allora molte cose (non tutte) sono cambiate, in me e fuori di me. Dire che non rinnego niente sarebbe falso, visto che per me diventare filosofo (ammesso e non concesso che ciò sia avvenuto, e che qualcosa del genere, “diventare filosofo”, avvenga in generale) ha coinciso proprio con il rinnegare, denigrare, sbeffeggiare, o anche solo stufarsi di buona parte delle cose che scrivevo in quel libro. Dire che non rimpiango niente sarebbe altrettanto falso, perché allora a quelle cose ci credevo, come tanti altri, e magari non senza ragioni. Decida chi legge, a questo punto, ma, se dovessi dare un consiglio, incominci dal fondo, dico dalla postfazione.



A CURA DI GIAN PAOLO BRIZZI, PÁL JÓZSEF, FABIO MARTELLI
Ripensando a Budapest, dopo cinquant'anni
Budapest: 1956 - Olasz tanulmányok és visszaemlékezések
 Atti del convegno internazionale di studi, Bologna 28-29
 settembre 2006
 Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007, pp. 396

Cinquant'anni ci separano dagli eventi tragici che travolsero il popolo ungherese e le coscienze di milioni di individui in tutto il mondo. Ripensare a quel momento, ricostruendone la sua valenza storica, liberandolo dalla sedimentazione di una memoria che tende a trasformare i fatti in miti, è il compito che hanno assunto un gruppo di storici italiani e ungheresi, invitati dalle Università di Bologna e Szeged.

I "fatti d'Ungheria" restano sullo sfondo di un'analisi a più voci che hanno indagato il loro significato storico, politico e culturale sia nello scenario del tempo sia nello sviluppo dei decenni successivi.



A CURA DI DONATELLA BIAGI MAINO E GIOVANNI CRISTOFOLINI
Linneo a Bologna. L'arte della conoscenza.
 Umberto Allemandi & C., Linnæus 2007, Torino, 2007,
 pp. 149, € 15

Il Settecento a Bologna si apre nel segno dell'innovazione grazie a un gruppo di scienziati che fanno capo a Luigi Ferdinando Marsili, il quale, grazie all'appoggio di Clemente XI e in ragione di ingenti donazioni, fonda l'Istituto delle Scienze, destinato a divenire celeberrimo in Europa. Allorché alla metà del secolo Carl von Linné rese noto il suo rivoluzionario sistema di classificazione delle piante era attivo come Custode dell'Orto botanico Ferdinando Bassi, figura di rilievo nel panorama internazionale e presto corrispondente dello svedese, con il quale collaborò alla scoperta di nuove specie. I saggi di questo volume ripercorrono i modi, i tempi e i risultati di quella collaborazione, che getta nuova luce sul metodo usato da Linneo per giungere alla sistematizzazione del sapere botanico, così da meglio definire il ruolo eccellente ricoperto da Bologna nell'Occidente illuminista.



A CURA DI MARCO BERETTA E ALESSANDRO TOSI
Linnaeus in Italy. The Spread of a Revolution in Science
Watson Publishing International LLC, Sagamore Beach,
MA, 2007, pp. 340, € 8



With the coexistence of such contrasting and highly differentiated cultural and political currents in a territory linked – albeit in a somewhat unhomogenous manner – by a single language, Italy constitutes a perfect microcosm of the main intellectual currents present in 18th century Europe and from this historical perspective a significant case study in the complex dynamics that shaped the reception, influence and appropriation of the Linnaean revolution. In particular, it illustrates the process by which the works of a devotedly Protestant scientist gradually conquered a country that was, at least in appearance, devotedly Catholic. As emerges clearly from the overview provided by the essays published here, Linnaeus' theories found both solid support and clamorous denial, underlining the subterranean mélange of personal, political, cultural and religious motives that influenced the diffusion of the “new” natural sciences as conceived by Linnaeus in *Systema naturae* [...].

A CURA DI GIUSEPPE MAINO
Antichi marmi e nuove tecnologie. La lapide di Yoav da Rieti nel Museo Civico Medievale di Bologna.
Umberto Allemandi & C., Torino, 2007, pp. 68, € 8



Gli sviluppi recenti della diagnostica fisica e dell'informatica consentono applicazioni in passato impensabili nel campo della conservazione e della fruizione delle opere d'arte. È il caso di una lapide ebraica marmorea del Rinascimento che, in parte riutilizzata per un'insegna funeraria cristiana, è oggi smembrata in due parti, di cui una conservata presso il Museo Civico Medievale di Bologna e l'altra nel cimitero monumentale della Certosa, murata alla parete esterna della chiesa di San Gerolamo. Le più moderne tecnologie – dalla scansione laser alla tomografia Compton – rendono possibile una ricostruzione virtuale della lapide nella sua interezza e di ripercorrerne così le vicende conservative, insieme con una capillare indagine sulla presenza ebraica a Bologna, nonché di fornirci informazioni preziose sull'attuale condizione e sulle iniziative da intraprendere per garantirne la migliore conservazione.



ANTONIO PANAINO

Politica religiosa e regalità sacra nell'Iran preislamico

A cura di Velizar Sadovski (Accademia Austriaca delle Scienze), Fabio Martelli (Università di Bologna), Paolo Ognibene (Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente)
Mimesis Edizioni, Milano, 2007, pp. 340, € 20

[...] Quando uno studioso intraprende il proprio percorso di ricerca muovendo da un contesto disciplinare in seno al quale la dimensione di nicchia viene sancita inevitabilmente dall'esigenza di padroneggiare testi e materiali in lingue al di fuori dello spazio

culturale di norma appannaggio di storici, antropologi o sociologi, pare difficile attendersi che la sua produzione possa interagire dialetticamente con i filoni di studio degli altri cultori di scienze umanistiche.

Va perciò salutato con tanto maggiore apprezzamento l'indirizzo impresso da Antonio Panaino alla sua produzione: pur essendo essa ricca di importanti contributi all'iranistica in quanto tale, la sua opera ha costantemente (e si potrebbe dire anche in maniera crescente) proposto la volontà di sondare innanzitutto le interconnessioni che, con un vero e proprio fenomeno di "carsismo culturale", dimostrano quanto delle antiche culture orientali sia presente nel pensiero religioso, filosofico, politico e persino nelle istituzioni del mondo ellenico, ellenistico, romano e tardoantico sino a riemergere poi in pieno umanesimo, con un retaggio erudito che è ancora oggetto di vitale dibattito alle soglie dell'era contemporanea. [...]

[...] L'importanza dell'analisi non si limita alla riscoperta delle fonti orientali sottese a tanta parte del pensiero occidentale: l'attenzione dell'Autore si è sempre più concentrata su quelle fasi storiche in cui la dialettica Oriente/Occidente si è fatta componente sostanziale dell'organizzazione sociale e del suo rapporto con le istituzioni; è questo il caso delle vicende che accompagnano la diffusione del cristianesimo in Iran e delle complesse e controverse relazioni tra la Chiesa di Persia e il potere sasanide. In queste analisi, oltre a mettere a fuoco un segmento importante della più vasta storia del cristianesimo, l'Autore rileva peculiari meccanismi di relazionamento tra diverse confessioni in uno stato fortemente centralizzato, evidenziando poi come quella Chiesa entri a far parte, anche come soggetto attivo, non solo dell'epocale contrasto tra Bisanzio e i Sasanidi, ma svolge un proprio complesso ruolo anche negli equilibri sociali e di potere interni allo stesso Iran.

Ciò rappresenta non solo un contributo diretto di conoscenza per quanti studiano l'evolversi del cristianesimo, ma si traduce in uno stimolo che sollecita in termini di modelli comparativi, l'attenzione di quanti, a prescindere dalle varie epoche e dai rispettivi contesti storici, analizzano le tipologie dei rapporti tra confessioni religiose e stato, nonché gli schemi di disciplinamento normativo sostanziale, con cui quest'ultimo ha cercato di trarre profitto dai fenomeni religiosi. [...]

dall'Introduzione dei Curatori



ALESSANDRO SCAFI

Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden.

Bruno Mondadori, Milano, 2007, pp. 414, € 58

Titolo originale: *Mapping Paradise. A history of Heaven on Earth.*

I pubblicazione 2006 by The British Library, London

La storia ci dice che, al di là della storia, gli uomini hanno sempre cercato il paradiso. La storia ci dice che in questa ricerca gli uomini hanno visto un al di là anche della geografia. Da quando i primi cristiani hanno adottato la Bibbia degli ebrei, e con essa il racconto su Adamo ed Eva in paradiso, il giardino dell'Eden è diventato per loro l'idilliaco ambiente primordiale di tutta l'umanità.

Con una narrazione allo stesso tempo coinvolgente e rigorosa, Alessandro Scafi accompagna il lettore in un viaggio intellettuale attraverso le mappe del paradiso compilate dalle origini del cristianesimo fino ai giorni nostri, esplorando le condizioni intellettuali che hanno reso possibile nel corso dei secoli la rappresentazione del giardino dell'Eden in una carta geografica. Il lettore può così apprezzare gli sforzi dei cartografi di ogni tempo per riuscire a rendere visibile un luogo geograficamente inaccessibile – eppure pensato come reale – e distante nel tempo – eppure così vicino per la sua importanza nella storia della salvezza.

Il paradiso in terra – la cui versione inglese è stata premiata nel 2006 dalla Association of American Publishers – è il primo libro che analizza e illustra la varietà delle forme cartografiche in cui il paradiso è stato raffigurato nella storia bimillenaria dell'Occidente.

Una visita guidata nel territorio appassionante delle idee sulla perfezione umana elaborate nella tradizione occidentale.

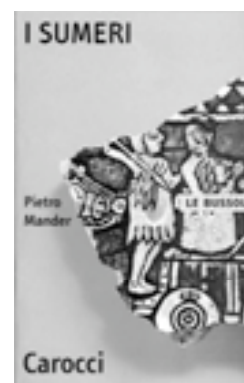


PIETRO MANDER

I Sumeri

Carocci Editore, Roma, 2007, pp. 142, € 9,50

I Sumeri potrebbero essere presentati come un piccolo popolo cui si deve molto. A questa civiltà, infatti, dobbiamo alcune grandi conquiste dell'umanità, come la prima metropoli e, soprattutto, l'invenzione della scrittura. È chiaro, allora, quali e quante possono essere le ragioni di attrazione e fascinazione per questo popolo, di cui pure, fino al 1869, era andato perduto perfino il nome. Il testo ricostruisce le origini e gli sviluppi – fino alla fine del III millennio a.C., allorché i Sumeri svaniscono dalla storia – di questa originale cultura.



4/2007
HIRAM



ABY WARBURG - ERNST CASSIRER

Il mondo di ieri. Lettere.

Nino Aragno Editore, Torino, 2003, pp. 193, € 15

I nomi di Aby Warburg ed Ernst Cassirer indicano già di per sé l'importanza di questo carteggio finora inedito, qui pubblicato per la prima volta in modo integrale.

Eppure, mano a mano che ci inoltriamo nella lettura di questo epistolario ci rendiamo conto che il suo rilievo non consiste soltanto nel suo valore documentario, nella passione che percorre questo dialogo a distanza tra due eminenti studiosi e nelle fondamentali e inedite

linee di ricerca che Warburg e Cassirer evocano e affrontano, si pensi al ruolo di Giordano Bruno e di Keplero. Ma anche dal fatto che tutto sembra alla fine tenuto insieme da uno stile che amalgama vita e ricerca.

Se è vero che la fama di Warburg, diversamente da Nietzsche o da Burckhardt, sembra infatti abitare all'interno dell'immortalità della sua Biblioteca, è proprio in lettere come queste che Warburg, come è tipico per i grandi autori, rivela quella ricchezza intellettuale e duttilità nella ricerca di cui è Cassirer stesso a cogliere con acutezza straordinaria il senso profondo.



FEDERICOMARIA MUCCIOLI

Il registro della spia. Le molte vite della professoressa Tina Crico.

Panozzo Editore, Rimini, 2007, € 11

www.panozzoeditore.com

Quella narrata nel libro è una storia vera, una *spy story* ambientata tra l'epoca del "massimo consenso" al fascismo e il secondo conflitto mondiale, con conseguenti strascichi nel dopoguerra. Protagonista è una professoressa di materie letterarie al Ginnasio Superiore di Rimini e poi in altri istituti d'Italia: un'insegnante brillante, moderna e lontana dalle convenzioni, che inseguì i suoi ideali sce-

gliendo di cambiare vita e identità; entrata nell'*Intelligence Service* inglese, divenne una figura di spicco tra gli agenti segreti al servizio di Sua Maestà. Le vicende e le missioni in Italia di Tina Crico, alias Roxane Pitt, sono qui indagate per la prima volta, anche attraverso l'utilizzo di documenti inediti o recentemente desecretati. Il risultato è un ritratto di una donna che può essere definita a buon diritto uno dei personaggi più misteriosi e interessanti, ma anche discussi del Novecento italiano ed europeo.



A CURA DI TOMMASO GNOLI E FEDERICOMARIA MUCCIOLI

Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano

Mimesis Edizioni, Milano, 2007, € 22,00



Si pubblicano gli atti di un Convegno che si è tenuto nel marzo 2005 presso il Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali (Ravenna). In quella sede studiosi italiani dell'Oriente mediterraneo, provenienti da diverse Università (Bologna, Milano "Cattolica", Pisa e Roma 1) e con differenti metodologie di ricerca, si sono confrontati sui temi dei contatti culturali, in senso lato (compresi gli aspetti economici), e sui processi di acculturazione nel lungo periodo, dalla Grecia classica alla Tarda antichità. I singoli contributi, redatti con il preciso intento di abbinare rigore scientifico a chiarezza espositiva, offrono una viva testimonianza della varietà di approccio e di tematiche affrontate.

Non è solo un luogo comune sostenere che Ravenna è da sempre un crocevia importante di culture tra una sponda e l'altra del Mediterraneo, e più in generale tra oriente e Occidente. Non lo è, se non altro, perché questa più che millenaria vocazione cittadina è stata recepita anche dalla ravennate Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, dove le tematiche del confronto e dell'osmosi culturale, dall'epoca pre-classica fino all'età contemporanea, costituiscono un cardine della ricerca scientifica e uno degli elementi attraverso i quali maggiormente ci si propone di interagire con le istituzioni e la società civile. E ciò tanto più se si considera che questo soggetto, in tutti i suoi risvolti, è diventato di stringente, se non inesorabile attualità, indipendentemente dal fatto che sia stato scoperto, o forse meglio riscoperto, anche nell'ambito dell'antichistica, a giudicare dalla proliferazione di studi e conferenze a riguardo. [...]

[...] Il volume raccoglie tutte le relazioni pronunciate in occasione del convegno *Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano*, corredate di note e relativi aggiornamenti (nelle more della stampa lo studio del prof. Virgilio è stato già edito negli *Studi Ellenistici*, 19, ed è stato aggiunto l'articolo del dott. Gariboldi). La successione dei contributi segue un ordine approssimativamente cronologico, che rispetta quello del Convegno. Pre-me però sottolineare come il filo che unisce i singoli lavori vada ricercato proprio nella volontà di offrire pure ai non specialisti un quadro chiaro, quantunque forzatamente non completo, dei divergenti approcci scientifici presenti in alcuni importanti centri universitari italiani, anche e soprattutto in rapporto a realtà e argomenti tra loro assai diversi. Il volume ambisce così a costituire la testimonianza di un rinnovato dialogo scientifico tra studiosi, non solo all'interno delle discipline classiche, un dialogo che i docenti della Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali intendono promuovere con altre iniziative. [...]

dalla *Presentazione* dei Curatori



CHARLES BAUDELAIRE
Les Fleurs du Mal
Introduzione di Claude Pichois
Poésie / Gallimard, Parigi, 2007

In occasione del 150° anniversario della prima edizione dei *Fiori del Male* e di quello che poi è stato suscitato in conseguenza dell'opera, Jean-Louis Murat interpreta cantando dodici poesie di Charles Baudelaire su alcune melodie, finora inedite, di Léo Ferré.

Questo cofanetto comprende il CD con le canzoni e il libro di Baudelaire nella versione integrale presentata e curata da Claude Pichois. Un incontro straordinario che coniuga intensamente poesia e musica.

- | | |
|---|--|
| 1 — LXX <i>Sépulture</i> | 7 — VII <i>Madrigal triste</i> |
| 2 — XXVII <i>Avec ses vêtements</i> | 8 — LXXIV <i>La cloche fêlée</i> |
| 3 — CXIII <i>La fontaine de sang</i> | 9 — VI <i>L'examen de minuit</i> |
| 4 — LXXXII <i>L'Héautontimorouménos</i> | 10 — X <i>Bien loin d'ici</i> |
| 5 — LXXXV <i>L'Horloge</i> | 11 — XCIX <i>Je n'ai pas oublié</i> |
| 6 — XI <i>Le Guignon</i> | 12 — LXXXVIII <i>À une mendicante rousse</i> |



PAOLO GAMBI
I Vip parlano di Dio. Dialoghi sul senso della vita, il destino e la felicità
Ed. Piemme, Casale Monferrato (AL), 2007, pp. 171, € 11,50

Dio esiste? È il Dio cristiano? O magari parla arabo? E se fosse un regista? O un calciatore? È possibile trovare un senso alla vita? E dopo, che cosa ci attende?

Sono solo alcune delle domande che ci portano a parlare di dio e della vita. Ma non alla solita maniera. Non ci limitiamo alla facciata devozionale, non facciamo intervenire teologi, cardinali o addetti ai lavori. Ma lasciamo parlare la società, o meglio quei personag-

gi in cui la società stessa si specchia.

Giornalisti, intellettuali, personaggi della politica, del jet set, della cultura e dello spettacolo si interrogano su Dio, cercando di interpretare le domande sulla fede, gli interrogativi sul senso della vita, i dubbi e le crisi che accompagnano il cammino di ogni uomo.

Il risultato è un originalissimo percorso di vivaci interviste che svelano il volto più inedito e privato di protagonisti della vita italiana di oggi.

4/2007
HIRAM



Alfonso Signorini, *Gossip divino*
Giorgio Albertazzi, *Dio? No, grazie*
Magdi Allam, *Allah sì, ma laicamente*
Fiamma Nirenstein, *Una kippah trasparente... ma non troppo*
Ornella Vanoni, *Una scelta evangelica*
Michele Cucuzza, *La vita (esterna) in diretta*
Anna Falchi, *La bellezza della fede*
Pupi Avati, *La regia di Dio*
Carlo Lucarelli, *Il fascino discreto del male*
Marino Bartoletti, *Perdere da Dio*
Amedeo di Savoia, *Realmente cristiano*
Alessandro Meluzzi, *Laico sì, ma cristiano*
Gustavo Raffi, *Il dubbio e la certezza*

CORRADO AUGIAS E MAURO PESCE

Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo.
Mondadori, Milano, 2007, € 17,00



Chi era davvero, nella sua fisicità di carne, sangue, muscoli, l'uomo che circa duemila anni fa percorse la terra d'Israele, parlò alle folle, guarì gli ammalati, lanciò uno straordinario messaggio di speranza e finì straziato su un patibolo infame? Nell'ultimo mezzo secolo l'analisi filologica e nuove ricerche archeologiche hanno ampliato la possibilità di scoprire la vera personalità dell'uomo chiamato Gesù. Molte domande rimaste a lungo sospese hanno quindi oggi un'attendibile risposta: dov'è nato, da chi, quando, come; di che cosa fu accusato per meritare quell'atroce supplizio; quale ruolo ebbero nel suo "processo" il popolo di Gerusalemme, le gerarchie religiose ebraiche, le autorità romane con le loro truppe di occupazione. [...]

Il profilo di Gesù che questa "inchiesta" ci restituisce è quello di un ebreo, ligio alla Legge di Mosè, amante del suo popolo e delle sue tradizioni, eppure aspramente critico verso gli aspetti che giudicava "superati" o "secondari", e, soprattutto, portatore di un progetto di rinnovamento incentrato sul riscatto degli emarginati; una personalità complessa, mai svelata per intero nemmeno a chi gli era più vicino, una figura profondamente solitaria, coerente con i suoi principi fino alla morte in croce.

Il libro mette in luce alcuni degli aspetti meno conosciuti e più umani del profeta ebreo Yehashua anche se, come dice Mauro Pesce, lo storico "rintraccia con maggiore o minore certezza eventi e documenti del passato mettendoli a disposizione dei suoi contemporanei. Sta poi a ciascuno valutarli, facendone l'uso che crede, sulla base delle proprie conoscenze e della propria libera volontà.



IL PENSIERO MAZZINIANO

Democrazia in azione

Periodico dell'Associazione Mazziniana Italiana - o.n.l.u.s.

Anno LXII, numero 2, Maggio-Agosto 2007

EDITORIALI E COMMENTI

Garibaldi Vivo, di Arturo Colombo

Il mito intramontabile di Garibaldi, di Pietro Caruso

Famiglia, matrimonio, educazione, dovere nella odierna società, di Renzo Brunetti

SAGGI E INTERVENTI

Primo Risorgimento

Carducci e il Generale, di Roberto Balzani

Il 150° anniversario della spedizione di Sapri, di Carlo A.R. Porcella

Mazzini e la Sardegna, di Marcello Tuveri

Secondo Risorgimento

“Il delitto Rosselli”: omicidio politico e giustizia mancata, di Mario Proli

Quando Mussolini voleva imitare Lenin, di Gian Franco Fontana

Gaetano Salvemini e i Quaderni di Giustizia e Libertà, di Mario Barnabè

Un saggio mazziniano di Alice Schanzer Galimberti, di Silvio Pozzani

Terzo Risorgimento

Sull'età dei docenti universitari in Italia, di Paolo Gianni

Altiero Spinelli e l'unificazione europea, di Sergio Pistone

Studi Repubblicani

1870: L'Italia incompiuta, di Francesco Lamendola

Le linee della politica petrolifera italiana nei primi cinquanta anni del XX sec., di Agnese Bordoni

Tra crisi e innovazione scolastica: appunti sulla comprensione delle discipline umanistiche, di Alessandro Buda

Libri, Cultura e Società

La frontiera della ricerca biologica e medica, di Michele La Placa

Quale Sistema Elettorale?, di Domenico Mirri

Lauree a fuoco, di Paolo Pupillo

Giovanni Conti storico del repubblicanesimo, di Lidia Pupilli

Riletture, di Indro Montanelli

L'opzione, di Emmanuel Pesì

Scelta ragionata

Fra gli scaffali, recensioni, a cura di Widmer Lanzoni

Segnalazioni dalla rete, a cura di Alessio Sfienti

In memoria

Il ricordo di Giovanni Gatti, di Iperide Ippoliti

4/2007

HIRAM

Recensioni

ALBERTO GIACOPELLO

Patrioti e naviganti

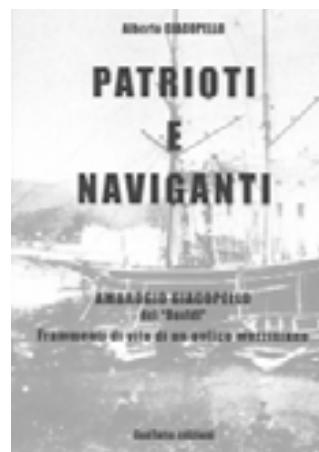
Ambrogio Giacopello dei David

Frammenti di vita di un antico mazziniano

Edizioni Contatto, pp. 202, € 12

Questo libro rappresenta il tentativo di fornire una testimonianza sulle vicende umane di tutti quegli uomini che con umiltà, con fatica e grandi sacrifici (dietro le quinte della grande Storia...) contribuirono alla nascita unitaria del nostro Paese. Essi hanno rappresentato la spinta veramente operativa del nostro Risorgimento. Quella dei Giacopello era una delle più importanti famiglie armatoriali di Lerici. Ed è proprio grazie a questa attività che Ambrogio Giacopello cominciò, insieme al padre e ai fratelli, la sua vita politica e cospiratrice entrando in contatto con esponenti della Carboneria toscana. Fervente repubblicano, amico di Mazzini, sicuramente faceva parte della Massoneria. Durante i frequenti viaggi da Livorno a Marsiglia, la sua nave trasportava spesso armi e documenti "sovversivi" che successivamente venivano distribuiti in Toscana, in Lunigiana e in Liguria. Ambrogio venne arrestato a Lerici nel 1833 per avere trasportato e sbarcato 200 fucili sulle coste liguri. Dopo una rocambolesca fuga approdò a Marsiglia iniziando la sua esistenza di esule, ma continuando la sua azione cospiratrice. Morirà a Marsiglia il 6 dicembre 1876, a 82 anni dei quali 43 vissuti a Marsiglia. Di rado tornò nella sua Lerici a causa delle incesessanti angherie della polizia. Non volle mai sottoscrivere un atto ufficiale di "pentimento" come richiestogli con insistenza; lo reputava come una intollerabile abiura alla sua incrollabile fede di patriota e di repubblicano. Il volume si configura come una puntigliosa ricostruzione storica di uno dei periodi più interessanti del nostro Risorgimento.

Ampia e preziosa la bibliografia citata dall'Autore.



4/2007

HIRAM



MARIOLINA VENEZIA

Mille anni che sto qui

Ed. Giulio Einaudi, Torino, 2006, pp. 250, € 15, 00

Vincitrice Premio Campiello 2007

Cent'anni di solitudine di Gabriel Garcia Màrquez ne ha fatta di strada... Una storia, questa della Venezia, di famiglia e di famigli dall'Unità d'Italia ai nostri giorni, famiglie di un Sud povero e ignorante, legato alla terra e alle superstizioni. I protagonisti principali del romanzo para-storico questa volta non sono tanto gli uomini, quanto le donne. In questo narrare, la storia è scritta dalle donne con una forza, una determinazione e un'intelligenza che le indica a lettere maiuscole quali le vere eroine della sciarada. L'ironia affiorante qua e là nelle vicende non mitiga affatto la dura realtà della povera gente. Si tratta di un racconto verghiano, ma senza la profondità religiosa del Verga, un libro ateo, pagano, materialista, intriso dall'inizio alla fine da un pessimismo cosmico di storie circolari e miserabili.