

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 1/2011

EDITORIALE

<i>Pensiero e libertà, il Grande Oriente per i 150 anni dell'Unità d'Italia</i>	3
	Gustavo Raffi
<i>"Libertà e Responsabilità" nel saluto di Ravenna al Presidente della Repubblica Italiana</i>	7
	Sauro Mattarelli
<i>Guanti bianchi per Ipazia</i>	11
	Moreno Neri
<i>I massoni: da rei di Stato a legislatori. Le leggi post-unitarie degli uomini della Massoneria.</i>	25
	Carlo Petrone
<i>Le invasioni, le immigrazioni e la civiltà occidentale, europea, italiana</i>	55
	Pietro F. Bayeli
<i>Laicità dello Stato in economia tra liberismo e dirigismo</i>	63
	Corrado Savasta
<i>Le diverse concezioni della verità: filosofica, metafisica e iniziatica</i>	86
	Luciano Gajà

• SEGNALAZIONI EDITORIALI	103
• RECENSIONI	109



HIRAM 1/2011

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: Enzo Volli (Univ. Trieste)

Giuseppe Abramo (Saggista); Francesco Angioni (Saggista); Corrado Balacco Gabrieli (Univ. Roma "La Sapienza"); Pietro Battaglini (Univ. Napoli); Pietro F. Bayeli (Univ. Siena); Eugenio Boccoardo (Univ. Pop. Torino); † Eugenio Bonvicini (Saggista); Enrico Bruschini (Accademia Romana); Giuseppe Cacopardi (Saggista); Giovanni Carli Ballola (Univ. Lecce); Pierluigi Cascioli (Giornalista); Orazio Catarsini (Univ. Messina); Paolo Chiozzi (Univ. Firenze); † Augusto Comba (Saggista); † Franco Cuomo (Giornalista); Massimo Curini (Univ. Perugia); Domenico Devoti (Univ. Torino); Ernesto D'Ippolito (Giurista); Santi Fedele (Univ. Messina); Bernardino Fioravanti (Bibliotecario G.O.I.); Paolo Gastaldi (Univ. Pavia); Santo Giammanco (Univ. Palermo); Vittorio Gnocchini (Archivio G.O.I.); Giovanni Greco (Univ. Bologna); Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale Alessandria); Felice Israel (Univ. Genova); Panaiotis Kantzas (Psicoanalista); Giuseppe Lombardo (Univ. Messina); Paolo Lucarelli (Saggista); Pietro Mander (Univ. Napoli "L'Orientale"); Alessandro Meluzzi (Univ. Siena); Claudio Modiano (Univ. Firenze); Giovanni Morandi (Giornalista); Massimo Morigi (Univ. Bologna); Gianfranco Morrone (Univ. Bologna); Moreno Neri (Saggista); Marco Novarino (Univ. Torino); Mario Olivieri (Univ. per Stranieri Perugia); Massimo Papi (Univ. Firenze); Carlo Paredi (Saggista); † Bent Parodi (Giornalista); Claudio Pietroletti (Medico dello Sport); Italo Piva (Univ. Siena); Gianni Puglisi (IULM); Mauro Reginato (Univ. Torino); Giancarlo Rinaldi (Univ. Napoli "L'Orientale"); Carmelo Romeo (Univ. Messina); Claudio Saporetti (Univ. Pisa); Alfredo Scanzani (Giornalista); Angelo Scavone; Michele Schiavone (Univ. Genova); Giancarlo Seri (Saggista); Nicola Sgrò (Musicologo); Giuseppe Spinetti (Psichiatra); Gianni Tibaldi (Univ. Padova f.r.); Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni

Luisella Battaglia (Univ. Genova); Dino Cofrancesco (Univ. Genova); Giuseppe Cogneti (Univ. Siena); Domenico A. Conci (Univ. Siena); Fulvio Conti (Univ. Firenze); Carlo Cresti (Univ. Firenze); Michele C. Del Re (Univ. Camerino); Rosario Esposito (Saggista); Giorgio Galli (Univ. Milano); Umberto Gori (Univ. Firenze); Giorgio Israel (Giornalista); Ida L. Vigni (Saggista); Michele Marsonet (Univ. Genova); Aldo A. Mola (Univ. Milano); Sergio Moravia (Univ. Firenze); Paolo A. Rossi (Univ. Genova); Marina Maymone Siniscalchi (Univ. Roma "La Sapienza"); Enrica Tedeschi (Univ. Roma "La Sapienza")

Corrispondenti Esteri

John Hamil (Inghilterra); August C.T. Hart (Olanda); Claudio 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 Cecconi, † Guido D'Andrea, Gonario Guaitini

Comitato dei Garanti: Bernardino Fioravanti (Bibliotecario GOI), Antonio Calderisi (Avvocato), Giuseppe Capruzzi, 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: HIRAM, Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio 8, 00152 Roma

Direzione Editoriale e Redazione: HIRAM, via San Gaetano 18, 48100 Ravenna

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/1994

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. Amministratore Unico Mauro Lastraioli, via San Pancrazio 8, 00152 Roma. C.P. 5096, 00153 Roma Ostiense P.I. 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 un'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

HIRAM viene diffusa su Internet nel sito del G.O.I.:

www.grandeoriente.it | hiram@grandeoriente.it

Pensiero e libertà, il Grande Oriente per i 150 anni dell'Unità d'Italia

di **Gustavo Raffi**

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia
(Palazzo Giustiniani)

Although the history of the Italian unification has been astonishingly tortuous, complex and sometimes contradictory, the Grand Orient of Italy (Palazzo Giustiniani) would like to support and enforce the common sense of citizenship and national identity in the new European framework. In the present contribution, the Grand Master of our Craft, Adv. Gustavo Raffi, presents in its main lines the Masonic program of celebrations for the 150th anniversary of the Italian Unification.

Dare una direzione alla speranza. È l'obiettivo che il Grande Oriente d'Italia-Palazzo Giustiniani intende portare alle celebrazioni del centocinquantenario dell'Unità d'Italia. La priorità è ridare voce a valori e a condotte etiche, per costruire progetti per la comunità. Serve pensiero e coraggio: la realtà non diverrebbe tale se non si trovasse la forza per attuarla, facendo strada a un nuovo vissuto civile. In occasione del XX Settembre abbiamo sottolineato che il 150° dell'Unità d'Italia è un fabbricato allo stato grezzo, con pilastri e strutture portanti. Ma

l'opera non è terminata. Serve *parrhesia*, ovvero un *parlare franco* per denunciare i limiti che spesso divengono lacci, perché accanto a una critica costruttiva si riesca a superare un Risorgimento incompiuto. Oggi a prevalere nei rapporti come nei vissuti sociali è spesso l'impersonalità della serie. La nostra è la società dell'addestramento, della coltivazione della propria singolarità in tanti campi. Dobbiamo invece educarci al "noi", alla pluralità, a una nuova estetica dell'esistenza che impagini percorsi di identità e cultura, speranze e lotte per un Paese migliore, capace di su-



perare i terreni di indifferenza e le paludi dell'inautentico su cui l'Italia si è avvitata. Vorremmo che le celebrazioni dell'Unità d'Italia siano un andare verso possibilità aperte, non un fermarsi su logiche museali. Il bisogno di un nuovo corso ci spinge fuori dal bordo: occorre scorgere mete, non pendolare sul margine. E se è vero che viviamo di transiti, il *cre-scere insieme* è la sola prospettiva per chi vuole dare un senso alla storia da costruire. Perché un Paese che sa da quale passato arriva è in grado di cogliere le sfide del futuro.

Lo stile della Libera Muratoria insegna che lungo la strada che ha costruito il sentimento nazionale ci sono volti e storie, conquiste di libertà e ferite ancora da sanare. Il Grande Oriente d'Italia vuole contribuire a riscoprire il senso del nostro stare insieme come Italiani. Vogliamo prendere nuova forza dalla lezione ideale del Risorgimento ma anche essere capaci di ascoltare e studiare quelle pagine che non ci sono sui libri di storia, mettendo in discussione pregiudizi, spostando confini interiori e visioni penultime. Senza revisionismi né polemiche, né coi Savoia né coi Borbone: i Fratelli del Grande Oriente sono con gli Italiani che ieri si unirono per appartenere a un'unica Patria e oggi vogliono rinnovare e vivere il patto di fratellanza che costruisce un bisogno profondo di verità. Il fuoco di brace che alimenta la speranza è più importante delle ferite che bruciano la carne.

Porta Pia è stata ed è simbolo della battaglia di libertà per l'Unità d'Italia. Una conquista laica che è passata anche per la lotta e il sangue degli Uomini liberi del Grande Oriente d'Italia. Nel Pantheon di una salutare laicità va ricordato Ernesto Nathan insieme ad altre figure di una storia risorgimentale che non può essere chiusa in soffitta perché risulta scomoda per alcuni. Queste storie, al contrario, sono un patrimonio di libertà per l'intero Paese.

Quale scuola di pensiero e luogo di confronto per ogni umanità, la Libera

Muratoria coltiva un sogno possibile: unire gli scialli neri delle donne del Sud, spesso simbolo di dolore e incomprendimento, alle camice rosse del Risorgimento, che parlano di volontariato, di grandi e giovani ideali di lotta per la libertà. Nord e Sud stanno insieme, come insieme vanno ricordate la lezione di amore per l'Italia di Giuseppe Garibaldi, Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, con il grido di riscatto che si alza dalle pagine di Carlo Alianello. Assumere tutta la propria storia per guardare avanti: è questa la sfida più grande che ci attende. La Libera Muratoria rimarca senza sosta l'importanza dei valori della nostra Costituzione e dell'Unità della Nazione in una fase di crisi, non solo economica, ma etico-morale del Paese. Vogliamo perciò lanciare la rivoluzione dell'impegno, personale e comunitario, in un contesto storico in cui





prevalgono scollamento e distacco, delega e rinuncia. Siamo convinti che proprio ora la testimonianza di ogni persona che si mette in gioco per costruire percorsi virtuosi, sia segno concreto che un'altra umanità è possibile. Necessaria luce sul muro incompiuto.

Da Torino a Palermo, lungo tutto il 2011 il Grande Oriente d'Italia-Palazzo Giustiniani con convegni e iniziative, con pensiero e azioni nella società italiana di cui è forza morale, vuol ricordare i contributi dei Fratelli Liberi Muratori all'Unità d'Italia, facendo memoriale del loro insegnamento di uomini liberi. Non intendiamo, con questo, portare in piazza reliquie né mostrare il medagliere: quanto la Massoneria abbia dato in termini di sangue e sacrificio all'Unità d'Italia è fatto noto agli storici e alla memoria condivisa del Paese. Anche oggi vogliamo indicare con forza che serve nuova responsabilità per costruire il domani. L'Italia ha bisogno di uno scatto di reni, e di volare alto, oltre le polemiche e le logiche da cortile.

Anche oggi, come nei giorni che prepararono il 17 marzo 1861, la Libera Muratoria vuole dunque essere un sostenitore attivo del processo unitario anche attraverso un continuo impegno volto alla for-

mazione civile degli Italiani e di parte significativa dei suoi quadri dirigenti. Lavorare sulle coscienze è un impegno che rinnoviamo, con passione e ragione. Perché la Libera Muratoria abita ovunque c'è un uomo che cerca verità. Soprattutto nei tempi di transizione, la Massoneria è un sentiero che porta alla democrazia compiuta, quella delle coscienze libere. "Unità nello scopo, libertà nei mezzi", secondo l'antico adagio

della Loggia "Italia", è anche una lezione che spiega la necessità di cercare senza fine il progresso dell'umanità. Le celebrazioni del centocinquantesimo ci aiutino a delineare una nuova e più forte coscienza unitaria, perché la confusione non avveleni i pozzi e scoraggi a riprendere il percorso delle necessarie riforme, culturali e sociali, di cui l'Italia ha bisogno. Risorgimento della ragione come salutare eversione del pensiero unico. Controvento, liberi e senza altri interessi che il bene dell'Italia, gli uomini del Grande Oriente d'Italia hanno ancora tanto da dire e da lavorare per contribuire a realizzare una nuova idea di Paese, più consapevole delle grandi sfide che ci attendono. Lo abbiamo fatto ieri, non ci fermeremo domani. Sempre insieme. Ribelli nell'anima.





“Libertà e Responsabilità” nel saluto di Ravenna al Presidente della Repubblica Italiana*

di Sauro Mattarelli

Presidente della Fondazione “Casa di A. Oriani”, Ravenna

The present inaugural lecture was delivered by Prof. Dr. Sauro Mattarelli on January 8th, 2011 at the “Dante Alighieri” Theater of Ravenna in presence of the President of the Italian Republic, Giorgio Napolitano. This talk offers a journey through 150 years of history of Ravenna and in particular of the region Romagna, showing both the intellectual thought and the popular involvement, which, together, have actually characterized the identity of a small enclave, capable of perceiving a sense of the Fatherland joined with that of Europe.

Signor Presidente della Repubblica, autorità, cittadine e cittadini, è un onore questa visita, proprio all’inizio dell’anno in cui si celebra il centocinquantenario dell’Unità d’Italia. Siamo fieri e orgogliosi che il Presidente della Repubblica Italiana sia con noi nel ricordo del contributo che Ravenna, la Romagna e l’intera Regione, all’insegna del tricolore, hanno offerto per questa grande causa fin dal primo Risorgimento, quando repubblicani, liberali, mazziniani ed anche esponenti del mondo cattolico, pur con le dovute differenziazioni, hanno partecipato in modo decisivo ai moti da cui si sarebbe costruito il processo unitario nazionale.

Basti pensare alla cosiddetta “Trafila”, che consentì a Garibaldi di porsi in salvo nel 1849 e, in seguito, di consolidare un rapporto speciale con i luoghi dove Anita aveva sì cessato di vivere, ma era entrata nei cuori di tutti, segnando per sempre l’immaginario collettivo. Poi le gesta dei cospiratori, le persecuzioni, le repressioni e un pensiero che tuttavia continuava a svilupparsi e a trasformarsi in convinzione. Le vicende dei vari Domenico e Luigi Carlo Farini, Primo Uccellini, Francesco Lovatelli, Antonio Monghini ... non sono che i capisaldi più noti di una storia che coinvolge vasti strati popolari e che, perciò, vive ancora oggi non solo attraverso la storiografia, ma nel ricordo di momenti divenuti

* Prulusione tenuta in occasione della visita del Presidente della Repubblica Italiana Giorgio Napolitano a Ravenna, Teatro “Alighieri”, 8 gennaio 2011.



simbolici e che ci hanno trasmesso il senso della partecipazione politica, della costanza, della speranza, delle modalità con cui ci si confronta, anche duramente.

Nella città che ospitò Dante il Risorgimento è dunque sì memoria, coltivata perfino attraverso riti che potremmo definire liturgici; mai, però, ricordo polveroso o mummificato; ma storia sempre viva al punto da farsi tradizione, come quella dei lumini che ogni notte del 9 febbraio, in alcune plaghe ravennati, ricordano, ancora oggi, l'evento della Repubblica Romana del 1849, che, tra l'altro, regalò all'Europa una Costituzione avanzatissima, che ha ispirato profondamente anche la nostra Carta costituzionale. Molti illustri uomini politici del secondo dopoguerra, da Palmiro Togliatti a Pietro Nenni fino a Randolfo Pacciardi, Ugo La Malfa, Giovanni Spadolini e, signor Presidente, anche al suo predecessore, Carlo Azeglio Ciampi, furono molto impressionati e commossi da un rito entrato profondamente nel nostro costume.

Questi eventi non sono però riconducibili alle categorie del mito o del folklore: dagli "alberi della libertà" sorsero le prime leghe; gruppi anarchici, radicali e socialisti avrebbero dato vita ad esperienze partecipative che costituiscono un *unicum*; da qui nacquero i partiti politici che facevano riferimento al socialismo costiano, al repubblicanesimo di Aurelio Saffi, al liberalismo di Luigi Carlo Farini, Alfredo Baccarini, Luigi Rava. E poi le cooperative socialiste di

Nullò Baldini; le mazziniane di Pietro Bondi e, più tardi, quelle cattoliche, quelle comuniste e, ancora: le banche popolari, le casse mutue, i giornali, i sindacati, le associazioni ... avrebbero costellato il territorio, connotandolo e imprimendogli una fisionomia geopolitica ben definita.

Fu così che una terra di contadini, braccianti, piccoli e grandi proprietari, ai primi del Novecento, raggiunse un primato agricolo che il mondo invidiò e che derivava essenzialmente,

non solo da parole o da ideologie, ma da una organizzazione concreta, da comportamenti consolidati; dal fatto che uomini e donne, spesso provenienti da terre lontane, appresero a rispettarci, parlarsi e, lavorando fianco a fianco, a liberarsi delle acque paludose, della malaria, ma, soprattutto, della cappa del servilismo.

L'antifascismo e la Resistenza ravennati scaturirono da queste radici: non nacquero tanto o solo per opporsi a un nemico, ma per conseguenza naturale del fatto che qui si era intesa la libertà come un insieme di rapporti fondati sulla responsabilità; praticati attraverso la consapevolezza di un dovere compiuto, prima ancora che di un diritto, seppur sacrosanto, da rivendicare.

La libertà era, cioè, un prerequisito; un mezzo, non un fine e, lo aveva insegnato Mazzini, non poteva perciò sfociare nella licenza o nella sopraffazione del forte sul debole. Era considerata uno strumento per crescere, non a scapito degli altri, ma come collettività e civiltà: riformando e miglio-





rando attraverso la conoscenza, lo studio, l’operosità e anche col sanguigno rifiuto delle angherie che un po’ ha connotato le nostre plaghe.

Per questo motivo Ravenna, insignita da Luigi Einaudi città medaglia d’oro della Resistenza, ha riconosciuto la dignità di tutti coloro che si fronteggiarono e si combatterono negli anni del cosiddetto Secondo Risorgimento: non senza traversie, contrasti e, purtroppo, anche gravi fatti di sangue. Ma senza, d’altro canto, rinunciare al dovere della distinzione storica e morale tra chi combatteva e moriva per i valori che oggi dovrebbero costituire il fondamento della nostra Repubblica democratica espressi nella Costituzione (che, come si diceva, proprio dalla lezione dell’Ottocento ha tratto la sua ispirazione più autentica) e coloro che invece si batterono facendo riferimento a ideologie opposte, illiberali, basate sulla discriminazione razziale, sessista, religiosa.

In altri termini: l’Unità della Patria, che qui si è sempre celebrata e declinata in senso repubblicano, per questa gente non ha voluto dire indistinta commistione o amalgama; né ha riguardato solo una pura questione di annessioni territoriali. Nasce, piuttosto, dalla fiera consapevolezza che, almeno in un certo periodo storico, nella antica Capitale che, per usare la definizione di Antonio Beltramelli, sorgeva nella “terra degli uomini rossi” e che Gabriele D’Annunzio chiamò invece “la città del silenzio” ... furono in tanti a individuare nel lavoro

l’elemento fondante di ogni unione, attraverso l’espressione della dignità umana; prima ancora che mezzo per percepire un reddito.



Proprio per questo in molti seppero praticare la “filosofia dell’Unità”, che si basa sul disinteresse; sulla possibilità di darsi regole condivise perché riguardano il bene comune; sul saper rinunciare ai piccoli o grandi privilegi di casta, di censo o “di posizione” in nome di qualcosa di più alto: la coe-

sione, ad esempio, che nasce dal comunicare, dal modo di comportarsi, dal riconoscersi, fino a poter percepire, anche attraverso una piccola enclave come la Romagna, il senso di una intera Nazione, dell’Europa, del naturale e ineludibile incontro fra tutti gli uomini e tutti i popoli, pur se profondamente diversi; anzi nella coscienza della ricchezza implicita nel concetto di diversità.

In questa terra di grandi tradizioni democratiche, lo dimostrano anche i dati del Referendum del 2 giugno del 1946 o quelli della partecipazione alle consultazioni elettorali sia locali, sia nazionali, sia soprattutto europee, si è cercato, da oltre centocinquant’anni, di praticare la giustizia sociale. Non solo come antidoto contro la miseria, ma, ancor prima, come mezzo per riscattarsi dall’analfabetismo (politico oltre che culturale); nella consapevolezza che tale piaga rappresenta l’anticamera della schiavitù peggiore: quella che “si ignora”, come diceva Ignazio Silone, e rischia di veicolare un pericoloso “virus del



dominio” che (amava ricordarlo Danilo Dolci), se utilizzato spregiudicatamente, può condurre verso la istituzionalizzazione della solitudine, della paura, della rassegnazione, dell’apatia, dell’egoismo, della disgregazione sociale ... che sono il veleno peggiore per ogni comunità e Repubblica degna di questo nome.

La storia di Ravenna possiede dunque la forza, quasi religiosa (non a caso André Frossard parlò di uno speciale “Vangelo”) , di coniugare il passato con l’avvenire e con la costruzione del futuro. Amiamo credere che possa svolgere, ancora oggi, una sua funzione pedagogica, a condizione che non divenga una litania e che non sia proposta come una nozione arida, nostalgica, volta a farci specchiare sui fasti del passato. È questo d’altronde il monito che proviene dalle lezioni di grandi amministratori locali: da Fortunato Buzzi a Bruno Benelli; da Luciano Cavalcoti a Pier Paolo D’Attorre. È una storia che ci parla di ideali, traducibili in fatti concreti, che stanno alla base della crescita e della convivenza civile.

Forse possiamo ancora far vivere questi principi nel cuore dei giovani del nuovo Millennio con lo stesso spirito con cui sbocciarono nell’animo delle giovani generazioni di centocinquanta anni fa: all’insegna dell’amore verso il progresso, del diritto alla speranza; e col senso di rivolta contro i venditori di illusioni, le letargie, i dispotismi, i soprusi. Un fremito, insomma, un impegno, che però non può essere imposto,

né studiato a memoria come fosse un mantra. Questi valori non possiamo infatti sperare di trovarli tutti racchiusi nei libri, o depositati nelle “coscienze individuali” e neppure nella pur spesso invocata “volontà popolare”.

L’esperienza storica insegna che solo un esercizio metodico, umile, condiviso di sintesi consapevole di tutte queste componenti può donarci la linfa essenziale per crescere, affrontare le sfide globali e, soprattutto, evitare una frattura insanabile tra ciò che si insegna e ciò che si pratica; tra le nostre parole e le nostre azioni. Questa dicotomia, è il male oscuro che spesso si insinua fra i banchi delle scuole, delle università e della politica; nei posti di lavoro; tra disoccupati e precari; ed è lo stesso male che, a pensarci bene, in nome di un falso utilitarismo, oggi, talvolta, porta cinicamente a irridere con sufficienza la storia del Risorgimento del nostro Paese, fino a banalizzarla, denigrarla, dimenticarla nel silenzio indulgente e complice di chi preferisce “verità” che durano il tempo di uno spot e possono essere scritte, riscritte e rigirate a piacimento.

Ricomporre la frattura tra il passato e la costruzione dell’avvenire; tra le parole e le azioni: credo sia il messaggio più importante che viene da centocinquanta anni di storia della nostra terra e che ora consegniamo alle giovani generazioni e simbolicamente a Lei, signor Presidente, come parte integrante, inscindibile e ineludibile della storia d’Italia.



Guanti bianchi per Ipazia

di **Moreno Neri**

Saggista

Hypatia was a great scientist and a Neoplatonist philosopher who lived in Alexandria between the 4th and the 5th centuries AD; she was probably the most prominent figure in the culture of the time, as well as being – it is said – an extremely beautiful woman. A shameless and charismatic master of thinking and conduct, she was massacred and her body was horrendously mangled by a crowd of fanatical Christians. A martyr of Christian fundamentalism, she has been considered one of the early victims of the conflict between science and religious intolerance. As she became an icon of laity, works, novels and even a movie about her generated a remarkable debate. The historian and Byzantinist scholar Silvia Ronchey has just published a book where the authentic profile of Hypatia is reconstructed, in the real context of the time and the events, with a constant reference to the ancient sources, in an erudite yet very enjoyable narration. Through the different posthumous transfigurations that this philosopher suffered, we discover her importance in the chain of succession of Tradition and esotericism. She is a woman well deserving the gift of white gloves from Freemasonry.

Ripercorrendo la china del passato, il massimo che posso dire è che serbo la memoria di essermi imbattuto in lei, la prima volta, nel 1977. Su una porticina dell'androne tra l'Arengo e Palazzo Garampi campeggiava la scritta *Associazione Ipazia*. Il Comune di Rimini aveva concesso la stanzetta a un centro di documentazione femminista. Era l'*air du temps* che la riplasmava in un nuovo approccio

creativo. Col senno di poi mi è ora facile — ma con altrettanta prudenza nel giudicare o condannare — stabilire che era probabilmente uno di quegli esempi di travisamento o mistificazione, o comunque di “confusione delirante, perfino esilarante” di cui ci parla Silvia Ronchey¹, un'Ipazia travestita alla moda del tempo per scopi ideologici².

Risalendo di memoria in memoria, avrei

1 Ronchey 2010: 125.

2 L'invenzione riminese affabulatoria, di pasta felliniana, ha ben attecchito se si pensa che il nome della filosofa alessandrina è stato in seguito mutuato da due riviste accademiche femministe: *Hypatia: Feminist Studies*, fondata ad Atene nel 1984, e *Hypatia: a Journal of Feminist Philosophy*,



dato un peso diverso ai segnali che il destino aveva deciso di inviarmi fin da quei primissimi tempi della mia gioventù. Pochissimo tempo dopo la ritrovai in *Favola di Venezia*, del riminese (per caso) ma veneziano d'origine Hugo Pratt. Nel racconto più esplicitamente massonico del Fratello Pratt (che era stato da poco iniziato alla loggia veneziana “Hermes” di Piazza del Gesù), il “libero marinaio” Corto



Hildebrand, *Mort de la philosophe Hypatie, a Alexandrie, seconda metà XIX sec.*

Maltese, romantico e anarchico eroe, dopo essere precipitato dal lucernaio in una loggia massonica, incontra la “divina Hipazia, la figlia di Theone”, un’Ipazia esotericamente rievocata e cronologicamente mutata dal genio di Pratt (un omaggio alla

veneziana Patty Pravo, ma il naso Hugo lo prese in prestito a una giovanissima redattrice di *Linus*, Stefania Rumor, che oggi ne è la direttrice). Nel racconto ambientato nella città lagunare alla vigilia della marcia su Roma e cosparso di personaggi, simboli, luoghi e concetti esoterici ed iniziatici³, la “divina Hipazia” viene descritta dal poeta d’Annunzio come “la sublime, la superba [...] bellissima poetessa,

matematica, filosofa neoplatonica di Venezia [...] meravigliosa creatura”⁴, animatrice di un salotto – con tutta evidenza un centro della Società Teosofica –, dove “si riuniscono tutte le persone di cultura, non importa di quale tendenza politica, allo

pubblicata dal 1986 al 2000 dall’Indiana University Press. L’idea che l’assassinio di Ipazia fosse un atto antifemminista, come risuonava in quegli anni, fu precocemente espressa da Carlo Pascal (“Certo la persecuzione contro Ipazia mosse anche in gran parte da questa proterva e superstiziosa tendenza antifemminile”, Pascal 1908: 179); cfr. anche Dzielska 1995: 11-12.

3 Si pensi, solo per fare un piccolo esempio alla *enthymesis*, di cui Hipazia si duole che Corto Maltese non abbia potuto parteciparvi, a causa del suo ritardo. Nozione assimilabile alla parola araba *himma* che Pratt può solo avere tratto da Henri Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, Flammarion, Paris, 1958: 224. Sulla “*enthymesis*, che designa l’atto del meditare, concepire, immaginare, progettare, desiderare ardentemente: cioè avere (una cosa) presente nel *thymos*, che è forza vitale, anima, cuore, intenzione, pensiero, desiderio”, citando il Fratello Corbin, vedi anche James Hillman, *The Thought of the Heart & the Soul of the World*, Spring Publications, Dallas, Texas, 1981: 4 ss. (trad. it. “Il pensiero del cuore”, in *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, a cura di Francesco Donfrancesco, Garzanti, Milano, 1993: 41-93, cit. 44-45; rist. Adelphi, Milano, 2002).

4 Pratt 2000: 18.



scopo di ascoltarla o semplicemente guardarla”; suo padre, il dottor Teone, è uno che se ne va a sognare tra le stelle: “è un astronomo, astrologo e matematico”⁵. Niente comunque a che fare con la metamorfosi raggiunta nel 1994 dall’Ipazia semiferina, intrisa di gnosticismo (anch’esso alessandrino), del *Baudolino* di Eco o con una delle *Città invisibili* (1972) di Calvino, la cui conclusione è “non c’è linguaggio senza inganno”. E tantomeno col recente negazionismo che la fa un’attempata professoressa di matematica, incappata in uno dei primi *pogrom* antebraici⁶.

È piuttosto la pitagorica e platonica Ipazia che si è perpetuata nel trascorrere dei miei anni, sempre uguale a se stessa eppure sempre diversa, nel mio gironzolarle attorno.

Per quanto in quegli anni stessi maturando una cultura politica laica, radicale, socialista e libertaria, da almeno un lustro ero immerso, assieme ai miei studi classici, tra i libri di una biblioteca semi-privata che presentava il meglio di quella che allora era considerata una “cultura di destra” emar-

ginata: dunque Evola, Guénon, Reghini, Spengler, Nietzsche, ma anche Meyrink, Pound e Tolkien e, tra i classici, vi ritrovavo



Charles William Mitchell, *Hypatia*, 1885, olio su tela (244,5 x 152,5 cm), Laing Art Gallery, Newcastle upon Tyne (Tyne and Wear Museums).

Platone con gli scritti anticristiani di Celso, Giuliano e Porfirio. Ancora ringrazio per questa mia formazione eclettica e priva di pregiudizi il proprietario, dovunque ora egli sia, ex ragazzo di Salò, di quella biblioteca di un settimanale di provincia, che mi consentì, con grande anticipo rispetto alle operazioni adelphiane di ripresa, di tracciare punti di cerniera tra cultura vecchia e cultura nuova attraverso questa apparentemente inspiegabile magnanimità, che recuperava il furto delle passioni per il mito e il simbolo, perpetrato da una certa sé-dicente cultura di destra, complice l’altrettanto sé-dicente cultura di sinistra,

quando ancora queste definizioni potevano avere un qualche significato, mentre oggi, come è stato detto, di cultura, e soprattutto di *cultura forte*, nel mondo politico non si occupa più nessuno. Naturalmente, come Sinesio, avevo già incontrato la mia Ipazia, e come un tempo Socrate, la sua Diotima, che mi aveva insegnato a vivere e un po’ troppo a morire.

5 *Ibid.*: 19.

6 Ruggieri 2010, ma vedi già prima E. M. Forster (1922) nel suo *Alexandria. A History and a Guide*; cfr. Ronchey 2010: 85.



Racconto questi episodi privati che descrivono quello che allora penso fosse il modo copioso e polivalente dei miei approcci su più polarità, mai rigido, immobile e assolutizzante o massimalista. Avevo compreso Ipazia e la Tradizione ed ero diventato fautore di quel sistema di unificazione dei Romani che non distruggeva gli dèi delle altre nazioni, sostituendovi a forza i propri, ma aggiungeva i propri agli altrui, tutti accogliendo in un unico tempio.



Hugo Pratt, Hipazia e Corto Maltese in una striscia di *Favola di Venezia*, 1977.

Nel frattempo ero divenuto un cultore e raffinato esperto della filosofa alessandrina, al punto che, se mi capita di leggere che il personaggio creato da Pratt, guida del circolo teosofico veneziano, è un omaggio allo scrittore Charles Kingsley, autore del romanzo *Ipazia*⁷, riconosco di più — a dispetto della stessa testimonianza di Pratt — l'immediata ascendenza letteraria nel

teosofa Augusto Agabiti, autore di *Ipazia: la prima martire della libertà di pensiero*⁸. Di questa mia persistenza d'interesse e un po' ec-

centrico zelo verso la sfortunata filosofa alessandrina, noti in alcuni ristretti ambiti, ho dato prova, anche qualche anno fa, al Festival dell'Antico di Rimini, venendo chiamato all'improvviso, il 18 giugno 2009, a presentare il video *Blu Ipazia: opera per teatro musicale in un atto* di Candida Ferrari e Simona Simonini (Italia 2004, 30').

Insomma, Ipazia è davvero un'icona: nel

senso originario della parola, che deriva dal greco *eikon*, che è ciò che appare nella realtà materiale ma che riproduce ciò che c'è di eterno e immutabile. Se *eikon* è platonicamente ciò che rende visibile l'essere invisibile, ciò che porta nella materia l'immateriale e diventa la possibilità di un'immagine divina, la figura di Ipazia è qui a dimostrarci che il suo potere perfor-

7 Cfr. Marchese 2006: 41-42.

8 Agabiti 1914. Per un breve ritratto di Augusto Agabiti (1879-1918) vedi Sandro Consolato 2010: 46-48. Il numero doppio de *La Cittadella*, menzionato nei riferimenti bibliografici, contiene un inserto speciale dedicato a Ipazia, in larga parte formato dalla riproposizione dell'opuscolo di Augusto Agabiti. Qui aggiungiamo solo che fu amico di Giovanni Amendola, Arturo Reghini e Roberto Assagioli, tutti teosofi e anche massoni. Vicebibliotecario della Camera dei deputati, l'affiliazione massonica di Agabiti è indirettamente confermata anche dalla strettissima amicizia con il ministro e Presidente del Consiglio Luigi Luzzati (1842-1927), membro della Loggia "Cisalpina" di Milano.



mativo e di seduzione non è mai venuto meno.

Cosicché per un momento mi è venuto di pensare che bisognerebbe che il nostro Ordine (“regolare”, in quanto non ammette l’iniziazione femminile) istituisse un’onorificenza “Ipazia” da assegnare alle donne che si sono distinte per aver testimoniato i principi universali di libertà, di fratellanza e di uguaglianza. Senonché il Premio “Galileo Galilei”, il massimo riconoscimento massonico italiano per i non massoni, è già stato conferito a donne, come il Nobel per la Pace 1992 Rigoberta Menchù e la cantante israeliana Noah. Peccato, un’occasione perduta: un’ideale onorificenza “Ipazia”, accanto al “Galileo Galilei”,

avrebbe in un certo qual modo realizzato un obiettivo di parità di genere, nell’attesa di quella soluzione, ancora lontana, della questione femminile

che andrà trovata a livello mondiale dall’intera Istituzione, ancora per certi versi accomunata in questa preclusione alle religioni mono-teiste⁹.

Quel dono straordinario che, come evidenziava il Fratello Goethe, può essere regalato solo a una donna e una volta sola, andrebbe offerto a Ipazia.

Molto presto a Ipazia furono rimessi i guanti bianchi, addirittura da massoni *ante litteram* come John Toland, che le dedicò un suo *pamphlet* nel 1720¹⁰.

Fatto sta che la figura storica di Ipazia d’Alessandria è tornata di recente alla ri-



Hugo Pratt, Hipazia e Corto Maltese in una striscia di Favola di Venezia, 1977.

9 Sull’annosa e controversa questione delle donne in Massoneria resta ancora valido Vigni 1997. Vedi inoltre AA. VV. 2000 e Caracciolo 2004. Sull’iniziazione femminile e sull’opportunità di ridarle vita, chi scrive condivide l’opinione, in linea con la Tradizione, espressa, tanto fermamente quanto sommessamente, dal Fratello Claudio Bonvecchio (vedi Bonvecchio 2007: 55 n. 123).

10 Su John Toland (1669-1722), bel personaggio di deista, panteista e razionalista vedi Ronchey 2010: 78-81 e *passim*. Per fini di semplice integrazione aggiungiamo soltanto che fu Massone ancor prima della creazione della Gran Loggia d’Inghilterra nel 1717 e legatissimo alle quattro logge che istituirono la Massoneria moderna, nonché fondatore, lo stesso anno, del neo-pitagorico *Ancient Druid Order* (del quale faceva parte anche William Blake). Già nel 1710 è attestata la sua partecipazione a una loggia massonica dell’Aja, i “Chevaliers de la Jubilation”: fu quindi uno dei primi massoni “speculativi”



balta grazie al controverso film *Agora* del regista cileno-spagnolo Alejandro Amenábar e, in minor parte, anche in virtù del romanzo *Azazel* dell'arabista e islamista egiziano Youssef Ziedan¹¹. Di lei scrive il professore di filosofia islamica e sufismo dell'Università di Alessandria in relazione ai conflitti religiosi del V secolo.

Il monaco, protagonista del racconto, ha assunto il nome di Ipa, dalle prime sillabe del nome della filosofa, perché ne è fervente ammiratore: la Maestra, viene definita, ed è il suo modello intellettuale.

Con perfetto tempismo, il romanzo, che ha vinto nel 2009 l'*International Prize for Arabic Fiction* (IPAF), è arrivato con la pellicola. E, fin dalla sua uscita, ha suscitato vivaci proteste da parte della Chiesa Copta (peraltro, per nemesi storica, recente obiettivo del terrorismo islamico), che è giunta persino a chiedere la messa al bando del libro. L'eco delle polemiche egiziane si è così saldato a quelle italiane, dato che la tardiva distribuzione in Italia del film di Amenábar, presentato con successo a Cannes nel 2009, ha suscitato sospetti di censura. Si è avuta per

molto tempo la netta impressione che il disinteresse ad acquistare i diritti del film, carico di messaggi forti e distribuito in tutto il mondo tranne che in Italia, fosse conseguenza di un qualche disturbo che la pellicola avrebbe portato alla Chiesa, i cui primi virgulti nel film non fanno una bella figura. Verrebbe da dire che non sono poche le occasioni storiche in cui la Chiesa ha fatto una figuraccia. Il film, comunque, è riuscito a trovare posto nelle nostre sale, dopo una mobilitazione attraverso una petizione online che ha superato la soglia di diecimila firme.

A dimostrazione che, ora, è nell'aria del tempo l'interesse

per quel periodo decisivo delle origini del cristianesimo, il suo calcificarsi nell'ortodossia e sostanzarsi come potere secolare, che trovano radici in una violenza strettamente congiunta con la pretesa della verità della fede. Risalire alle origini del cristianesimo che imponeva la sua fede col ferro e perseguitava gli ebrei e gli ultimi pagani è certamente fonte d'imbarazzo, ma, come a replicare le ragioni della fine di Ipazia, ironicamente ogni censura (tentata o realizzata) mostra la ragionevolezza di



La copertina del libro di Silvia Ronchey.

11 Nel romanzo traspare la solida formazione culturale dell'autore. Altre recenti ricostruzioni romanzate della vita e, soprattutto, dell'assassinio di Ipazia sono *Remembering Hypatia: a Novel of Ancient Egypt* (2005) di Brian Trent e *Flow Down Like Silver, Hypatia of Alexandria* (2009) di Ki Longfellow.



ciò che si vorrebbe mettere a tacere. Accade sempre più spesso che film e romanzi vengano considerati dalla Chiesa come “forme sofisticate di ostilità contro la religione” e qualcuno ha spiritosamente detto che sì, si chiamano *intelligenza*.

Non c'è perciò da restare stupiti — ma ne è l'aspetto speculare, l'altra faccia della medaglia — che, per questa cancellazione e intransigenza plurisecolare, Ipazia, a causa della sua filosofia pagana e per le circostanze della sua morte, sia stata caratterizzata da qualche autore come la prima strega ad essere giustiziata dall'autorità cristiana¹².

Vi è dunque un'Ipazia che rimbalza di testo in testo, che è anche un continuo rimbalzare d'epoca in epoca e di memoria in memoria, di cronaca in cronaca, d'immagine in immagine e che si moltiplica all'infinito: un'Ipazia segreta e un'Ipazia nota, un'Ipazia che si dilata in altre Ipazie, Ipazie oscure e Ipazie ermetiche, Ipazie momentaneamente rischiarate che ritornano oscure. E quello che qui si è cercato di dare non è che un semplice assaggio delle sue innumerevoli trasfigurazioni.

Per fortuna a ristabilire un netto confine tra la realtà storicamente accertabile e le manipolazioni, strumentalizzazioni e finanche rimozioni che vi si sono così spesso depositate è giunto il saggio di Silvia Ronchey, *Ipazia. La vera storia*. Uno tra i molti grandi meriti del libro della Ronchey, che già diversi anni fa si era occupata di Ipazia¹³, è quello di scavare a fondo nella storia delle fonti insieme a una ricca ricognizione



Rachel Weisz interpreta Ipazia di Alessandria in *Agora* (2009).

delle sue interpretazioni, l'altro pregio è la sua vampa ermeneutica, di grande interesse, per la comprensione delle radici culturali dell'esoterismo occidentale.

Come dimostrano le lettere del suo allievo Sinesio, ad Ipazia e ad altri, l'eroina alessandrina guidò per tutta la sua vita un circolo di iniziati ai quali dispensò “i misteri della filosofia”. Ipazia insegnò a Sinesio che la filosofia è “uno stile di vita, una costante, religiosa e disciplinata ricerca della verità”.

L'acredine di Miska Ruggeri, brillante penna della redazione culturale di *Liberio*, verso Ipazia e l'esoterismo è incomprensibile, se non per il coraggio di Silvia Ronchey di dire a voce forte l'indicibile e di rivelare a chiare lettere l'inviolabile.

12 Nel 1843 i tedeschi Wilhelm G. Soldan e Heinrich Heppe nella loro autorevole storia dei processi per stregoneria (*Geschichte der Hexenprozesse*) sostennero questa tesi.

13 Ronchey 1994 e 1995.



Secondo Ruggeri l'esoterismo di Ipazia è "roba connessa con il sacro, la conoscenza del divino, l'occulto [sic], la

Tradizione, senza dubbio importante, come tiene a sottolineare la Ronchey, per la linea sotterranea del platonismo che, attraverso il millennio bizantino, arriverà al nostro Umanesimo e Rinascimento, ma comunque roba che ci porta mille miglia lontano dall'idealizzata figura del «Galileo in gonnella»¹⁴. È del tutto inutile insistere su questa immagine popolare e sulla mentalità essenzialmente profana da cui procede un siffatto giudizio sull'esoterismo e il sacro. L'ignoranza della vera natura dell'esoterismo — che non è *roba*, un

qualche strambo, generalissimo oggetto fantasioso d'inciampo alla vita ordinaria — produce rappresentazioni che sono sempre di per sé erronee quando si pretende di applicarle a un dominio che è di per sé superiore. Per anni e anni non sono mai riuscito a capire lo spregio con cui Guénon teneva in conto l'istruzione scolastica e la cultura. Grazie a Miska Ruggeri ora sono riuscito a capire cosa voleva dire il pensatore di Blois quando scriveva in *Considerazioni sulla via iniziatica*: "colui che legge tali libri al modo stesso della gente «colta» o anche colui che

li studia al modo stesso degli «eruditi», e secondo i metodi profani, non sarà per tal motivo più vicino alla vera conoscenza, poiché vi porta disposizioni che non gli permettono di penetrarne il senso reale, né di assimilarlo a un qualsiasi grado". Diverso sarà il caso di chi, prendendo questo libro come "appoggio", ne saprà fare l'uso a cui è essenzialmente destinato. Giacché "conta soltanto la penetrazione dello «spirito» [...] poiché ogni conoscenza è essenzialmente identificazione".

Meglio sarebbe stato lasciare a cimentarsi nel vano tentativo di smitizzare Ipazia, casomai, i successori dei suoi assassini e del loro mandante, Cirillo, che è stato anche insignito del titolo di "santo" e "dottore della Chiesa", e, come tale, celebrato da Bene-

detto XVI qualche anno fa. Il Papa, nel suo discorso commemorativo, dichiarò che Cirillo governò la Chiesa di Alessandria "con grande energia per trentadue anni". Sul fatto che fosse un vescovo "energico" non ci sono dubbi; peccato, però, che il Pontefice abbia ommesso di menzionare le conseguenze della sua esuberanza e del suo fervore, fra le quali si annoverano l'espulsione da Alessandria della comunità ebraica e, per l'appunto, il brutale assassinio di Ipazia. Non giunge perciò inaspettata, da parte dell'ala più intransigente e



Raffaello Sanzio, particolare de *La scuola di Atene* (1508-1511), affresco, Stanza della Segnatura, Musei Vaticani. Il personaggio è improbabilmente identificato con Ipazia.



settaria del cattolicesimo, l'irrisione a "un fatto oscuro e marginale della storia", riassumato di tanto in tanto come "macchina da guerra" da illuministi, atei, agnostici, teosofi, massoni e perché no? giudei (per non parlare degli antichi ariani e nestoriani che denigrano il buon Cirillo)¹⁵. I reali nipotini del Simonini inventato da Eco danno il meglio di sé con la ripresa e la deferente rispolveratura di talune delle repellenti valutazioni di monsignor Umberto Benigni, l'antisemita perfetto, curatore nel 1921 di un'edizione dei *Protocolli dei Savi anziani di Sion*:

È certo che la sua casa era il centro non solo e non tanto di un'accademia neoplatonica, quanto di un vero partito di ellenismo politico-sociale attivamente anticristiano. Il popolo cristiano di Alessandria non si ingannò quando nella sinagoga e nella casa d'Ipazia sentì due centri di lotta anticristiana, probabilmente alleati nella pratica dell'odio comune. Se è dunque a deplorarsi ogni eccesso in genere e la tragica fine d'Ipazia in specie, lo storico non può non constatare che simili eccessi furono la crisi naturale di uno stato intollerabile di cose.

La sinagoga, l'ellenismo pagano, la prefettura venale e partigiana, erano tre piaghe di cui Alessandria soffriva sempre più senza vedere il come liberarsene pacificamente e legalmente. In uguali circostanze ogni tempo ed ogni luogo ha visto uno scoppio di furore del popolo che tenta curarsi da sé col ferro e col fuoco.¹⁶



Ritratto immaginario di Ipazia, in Elbert Hubbard, "Hypatia", in *Little Journeys to the Homes of Great Teachers, The Roycrofters, East Aurora; New York, 1908, p. 78.*

Non si è mai dato, se non nella storia degli ultimi due millenni del mondo, la necessità di distruggere gli uomini e le loro opere, perché professano un'opinione diversa. Tutt'al più tra gli antichi una diversa religione poteva suscitare ilarità o disprezzo. Ma, come dice Gore Vidal in *Giuliano* (1962): "gli adoratori del toro non hanno mai cercato di uccidere gli adoratori del serpente, né di convertirli dal serpente al toro con la

forza. Nessun flagello ha mai colpito il mondo con la stessa violenza e con le stesse proporzioni come il cristianesimo"¹⁷. Resi indecifrabili, mutilati, distrutti, se la memoria ne fu conservata, perché un giorno una qualche consapevolezza di vita ne fosse richiamata, è stata la scommessa di chi fu ed è soltanto intollerante verso l'intolleranza.

15 Vedi Ricossa 2010.

16 Benigni 1912: 408, cit. in Ricossa 2010: 40.

17 Vidal 2003: 171.



Quella di Silvia Ronchey non è certo una riscoperta in chiave neoilluminista di una ferita della civiltà cristiana, di cui peraltro dà conto. La nozione più significativa cui rende giustizia è l'appartenenza di Ipazia alla Tradizione, da interpretarsi in senso proprio come Sapienza trasmessa in un percorso carsico da una "sorta di promassoneria", ma in senso più lato anche come concetto identificativo di quelle correnti che pongono il Sacro come loro centro vitale e sentono la conservazione, la difesa e la valorizzazione dell'antico, e ancor più della "prisca theologia", come un dovere imprescindibile. Come dice l'Ipazia di *Agora*: "Non avere un centro mi spezza il cuore".

È una filosofia che è assolutamente disturbante per chi desidera imporre una verità universale, perché, come insegnava la matematica di Alessandria, c'è un ideale di ricerca che è preferibile allo stesso possesso della Verità e che è sempre un inquieto punto di partenza. La torma di assassini di Ipazia, i *parabalani* (che avevano preso il loro nome dai gladiatori che affrontavano le fiere e disprezzavano la morte), sin dal loro nome, fanno venire in mente i talebani che hanno distrutto le statue di Buddha nel Bamiyan o le infuocate e oceaniche radunate di fondamentalisti islamici che inneggiano alla loro guida spirituale dopo un invito alla guerra santa, ma

anche la tipica folla presente ai raduni guidati da qualche telepredicatore evangelico statunitense.



Rachel Weisz interpreta Ipazia di Alessandria in *Agora* (2009).

C'è un progettare, che è una possibilità di costruzione con sollecitudine, umiltà, attenzione, cura affettuosa e desiderio ardente, un trepido accompagnamento nello sviluppo della propria opera per condurla verso la manifestazione vivente. In questo cuore, troviamo tutti gli ingredienti

del creare, e del creare artistico e letterario della nostra cultura. Negli stessi giorni in cui l'Autrice si accingeva a scrivere questo prezioso libro, perdeva suo padre, Alberto Ronchey, indimenticato giornalista e uno dei migliori ministri per i Beni e le Attività Culturali che ha avuto la nostra Repubblica. L'importante patrimonio librario paterno sarebbe stato smembrato, se consegnato alla biblioteca Parlamento italiano. La Ronchey ha quindi deciso di donarlo all'università della Repubblica di San Marino. Alla fine di ottobre 2010, nella sede della biblioteca universitaria sammarinese, l'antico monastero di Santa Chiara, il fondo Ronchey è stato presentato: un'ampia stanza ospita ora la biblioteca ricostruita di Alberto Ronchey.

Da esimia bizantinista quale è, Silvia Ronchey deve aver ricordato le parole del cardinale Bessarione quando nel 1468 faceva dono della sua ricca biblioteca alla Repubblica di Venezia:



Fin dalla più tenera età mi adoperai senza risparmiare fatiche, cura, impegno, per procurarmi libri in ogni genere di discipline; perciò

non solo ne trascrissi io stesso molti da ragazzo e da giovinetto, ma nell'acquisto di libri spesi quel po' di denaro che la parca frugalità mi per-

metteva di mettere da parte. Mi sembrava infatti di non potermi procurare cose più degne ed egrege, né tesori più utili e belli; i libri sono pieni delle parole dei saggi, degli esempi degli antichi, dei costumi, delle leggi, della religione. Vivono, discorrono, parlano con noi, ci insegnano, ci ammaestrano, ci consolano, ci fanno presenti ponendocene sotto gli occhi cose remotissime dalla nostra memoria. Tanto grande è il loro potere, la loro dignità, la loro maestà, e, infine, la loro santità che, se non ci fossero i libri, noi saremmo tutti rozzi e ignoranti, senza alcun ricordo del passato, senza alcun esempio; non avremmo conoscenza alcuna delle cose umane e divine; la stessa urna che accoglie i corpi degli uomini, ne cancellerebbe anche la memoria. Ora, benché a tutto questo avessi sempre atteso con ogni impegno, dopo la rovina della Grecia e la lacrimevole cattività di Bisanzio, rivolsi qui tutte le mie forze, le cure, le attività, le capacità, i beni. Avevo concepito infatti un timore gravissimo che, col resto, anche tanti libri di somma eccellenza, le fatiche e le veglie di tanti uomini sommi, e tanta luce di questo mondo in breve tempo si trovassero in peri-



colo e perissero [...]. D'altra parte, ripensando spesso a queste cose, mi sembrava di aver soddisfatto ben poco alla mia esigenza,

se non avessi fatto in modo, in pari tempo, che quei libri, riuniti con tanto amore e tanta fatica, venissero collocati, me vivo, in modo che non potessero andar dispersi o alienati dopo la mia morte, ma venissero conservati in un luogo

insieme sicuro ed agevole per la comune utilità così dei Greci come dei Latini. Pensando io a tutto questo, e considerando nell'animo molte città italiane, alla fine solo la vostra inclita e grandissima città fu quella in cui le mie preoccupazioni trovarono soddisfazione da ogni punto di vista.

Nello stesso tempo, come metafisicamente chiamata ad altre forme di realizzazione, la Ronchey scandagliava per ogni parte il terreno che si accingeva a dissodare, risalendo di memoria in memoria, col passo e la leggerezza che ne dà la sua rievocazione, la fortuna storico-letteraria di Ipazia e gli incrementi progressivi delle sue mutevoli fisionomie, additivi che ne hanno incrostato la reale sostanza, licenze poetiche incluse. Offrendoci così la storia di una calamità da compiangere, di un errore da evitare, di virtù da rispettare e di una grande anima degna di essere liberata dall'insabbiamento e dall'incomprensione. È davvero, in modo bessarioneo, un libro che vive e discorre, ci parla e ci insegna, sotto-



ponendoci un remoto episodio misconosciuto e misdocumentato¹⁸. Con la speranza, sostenuta anche dalle numerose ristampe del libro, che anche nei lettori meno sottili e avveduti si insinuino e partecipino quella Sapienza che dettano le Muse e la Storia. È un'opera esauriente, un libro che resterà per molti anni una pietra mi-

liare e una fonte preziosa negli studi su Ipazia, una vicenda di religione e potere, da leggere, da studiare e da meditare. Una storia, ad onta di tutte le opinioni contrarie, non ancora conclusa e che, benché ancorata al passato, resta una vicenda della contemporaneità che ancora profondamente scuote.

Riferimenti bibliografici

- AA. VV. (2000) *Iniziazione femminile e massoneria: saggi sull'esoterismo massonico / presentazione di Anna Maria Isastia*, M.I.R. Edizioni, Montespertoli.
- Agabiti, A. (1914) *Ipazia, la prima Martire della libertà di pensiero*, Enrico Voghera, Roma; rist. [Tipografia Edigraf - Catania], Ragusa, 1979 e *La Fiaccola*, Ragusa, 1998 (entrambe con introduzione critica di Emilia Rensi).
- Benigni, U. (1912) *Storia sociale della Chiesa: Vol. II (da Costantino alla caduta dell'impero romano)*, tomo I, F. Vallardi (Stab. Riuniti D'arti Grafiche), Milano, pp. 406-408.
- Bonvecchio, C. (2007) *Esoterismo e massoneria*, Mimesis, Milano.
- Caracciolo, S. (2004) *L'iniziazione femminile in Massoneria: il problema dei problemi / prefazione di Angela Curti*, Libreria Chiari - FirenzeLibri, Firenze.
- Consolato, S. (2010) "Il ritorno della Vergine Sapiente", in *La Cittadella. Quaderni di studi storici e tradizionali romano-italici*, Anno X, n. s. n° 38-39, MMDCCLXIII a.U.c. (aprile-giugno/luglio settembre 2010 e.v.), pp. 45-48.
- Dzielska, M. (1995) *Hypatia of Alexandria; translated by F. Lyra*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. - London.
- Marchese, G. (2006) *Leggere Hugo Pratt: l'autore di Corto Maltese tra fumetto e letteratura; prefazione di Giulio C. Cuccolini*, Tunue, Latina.
- Pascal, C. (1908), "Ipazia", in *Figure e caratteri: Lucrezio - L'Ecclesiaste - Seneca - Ipazia - Giosuè Carducci - Giuseppe Garibaldi*, Remo Sandron Editore, Milano-Palermo-Napoli, pp. 141-196.

18 Valga per tutti un piccolo esempio. Il poco fotogenico cruento scorticamento di Ipazia viene sostituito da Amenábar con una lapidazione, che è chiaramente un omaggio alla cronaca contemporanea. Nel dubbio tra le diverse fonti, in *Azazel* Ipazia è scorticata da lastre dell'acciottolato e da conchiglie (Ziedan 2010: 164-165). Ronchey 2010: 283, nella sua documentazione ragionata, chiarisce che il termine *ostraka* significa cocci affilati e non gusci di conchiglie.



- Pratt, H. (2000) *Favola di Venezia*, Lizard, Roma; prima pubblicazione italiana: a puntate in *L'Europeo*, dal n. 21/22 del 3 giugno 1977 al n. 51 del 23 dicembre 1977; in volume, *Favola di Venezia*, Rizzoli-Milano Libri, Milano, 1979.
- Ricossa, don F. (2010) "Il mito di Ipazia", in *Sodalitium* 64, a. XXVI n. 3 - Maggio 2010, pp. 36-40.
- Ronchey, S. (1994) "Ipazia, l'intellettuale", in AA. VV., *Roma al femminile; a cura di Augusto Frascetti*, Laterza, Roma-Bari, pp. 213-258.
- Ronchey, S. (1995) "Filosofa e martire: Ipazia tra storia della chiesa e femminismo", in AA. VV., *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma / Atti del Convegno di Pesaro, 28-30 aprile 1994; a cura di Renato Raffaelli*, Commissione per le Pari Opportunità tra uomo e donna della Regione Marche, Ancona, pp. 449-465.
- Ronchey, S. (2010) *Ipazia. La vera storia*, Rizzoli, Milano.
- Ruggeri, M. (2010) "Tanto rumore e lotte ideologiche per una prof di matematica. La bella alessandrina, fatta a pezzi e bruciata dai seguaci del vescovo Cirillo, scrisse solo commenti a opere tecniche. La sua fama postuma è tutto merito della fine tragica", in *Libero*, mercoledì 17 novembre 2010, p. 40.
- Vidal, G. (2003) *Giuliano; postfazione di Domenico De Masi; traduzione di Chiara Vatteroni*, Fazi Editore, Roma.
- Vigni, F. e P. D. (1997) *Donna e massoneria in Italia: dalle origini ad oggi*, Bastogi, Foggia.
- Toland J. (1720) "Hypatia or the History of a most beautiful, most virtuous, most learned and every way accomplish'd Lady, who was torn to pieces by the Clergy of Alexandria to gratify the pride, emulation and cruelty of the Archbishop commonly but undeservedly stil'd Saint Cyril", in *Tetradymus, containing ... III.*, J. Brotherton and W. Meadows, London, pp. 101-136; trad. it. *Ipazia, donna colta e bellissima fatta a pezzi dal clero; a cura di Federica Turriziani Colonna*, Editrice Clinamen, Firenze, 2010.
- Ziedan Y. (2010) *Azazel*, traduzione dall'arabo di Lorenzo Declich e Daniele Mascitelli, Neri Pozza Editore, Vicenza.





s.r.l.

**Fornitore del
Grande Oriente d'italia**

Via dei Tessitori 21
59100 Prato [PO]
tel. 0574 815468 fax 0574 661631
P.I. 01598450979

I massoni: da rei di Stato a legislatori. Le leggi post-unitarie degli uomini della Massoneria.

di Carlo Petrone
Avvocato

Italian Freemasons have been the main protagonists during the Risorgimento and many of them payed with their own lives and martyrdom their patriotic faith for a free and united Italy. Many patriots, who excelled in conspiracy and fighting, were from Otranto. Gramsci said that Freemasonry was "the only real and efficient party that the middle class had since a long time". The Author traces a history of the Risorgimento throughout the lives of some important Brothers.

1. I rei di Stato dagli anni della Restaurazione all'Unità d'Italia

Quando i Borbone tornarono sul trono del Regno di Napoli, il nuovo Re Ferdinando IV - divenuto Ferdinando I del Regno delle due Sici-

lie (1816) - pose mano ad una severa attività di repressione antimassonica e anticarbonara¹, affidata ad Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa², neo ministro di polizia.

Dappertutto si cercò di reprimere col

1 Palumbo, P.F. (1968) *Terra d'Otranto nel Risorgimento*, Lecce.

2 Antonio Capece Minutolo nacque a Napoli nel 1768 nella nobile famiglia dei Capece Minutolo, trascorse gran parte della giovinezza a Roma, dove studiò filosofia presso i Gesuiti, poi giurisprudenza, anche se abbandonò presto la pratica legale. Gli studi romani lo mantennero relativamente distaccato dalle teorie illuministiche e dal fermento che cominciava a manifestarsi nel ceto nobiliare del Regno di Napoli. Fu tuttavia avvicinato da esponenti della Massoneria e invitato a unirsi alla "setta", invito che rifiutò, mentre prese sempre più posizioni legittimiste e rispettose dei principi religiosi (secondo l'espressione dell'epoca, del trono e dell'altare). All'arrivo dei Francesi nel Regno di Napoli il Canosa si unì, finanziando la leva e l'armamento di truppe, alla resistenza dei Lazzari all'invasore; propugnò anche l'antico diritto della città di rappresentare il re, mentre il rappresentante nominato da Ferdinando, Francesco Pignatelli, conte di Laino, impose la linea assolutista, che priva i sedili di rappresentatività. Napoli cadde per mano dei francesi e dei loro



terrore l'espandersi dei movimenti rivoluzionari³. La ferocia della repressione antimassonica e antiliberalista specialmente nel Regno delle due Sicilie è fatto noto e non si

conta il numero dei Fratelli e dei Buoni Cugini "suppliziati, incarcerati, impiccati".

In proposito Pietro Colletta⁴ nella sua celebre *Storia del Reame di Napoli dal 1734 al*

partigiani giacobini, che aggredirono alle spalle i Lazzari mentre questi resistevano ferocemente ai Francesi. Canosa venne arrestato, e scampò fortunosamente alla condanna a morte solo per la brevissima durata della Repubblica, schiacciata dalle insorgenze generalizzate in tutto il regno e dall'armata sanfedista comandata dal cardinale Fabrizio Ruffo. Appena liberato fu però arrestato dalla Giunta di stato, inviata a Napoli per punire i repubblicani, che lo condannò a cinque anni di prigione per il rifiuto di ubbidire a Pignatelli. Ironicamente, venne scarcerato solo grazie all'amnistia imposta da Napoleone nei patti della Pace di Firenze (1801). Il re al ritorno sul trono provvide subito a sciogliere i sedili, cioè ad eliminare l'ultimo resto di rappresentatività dell'aristocrazia. Al momento della seconda discesa francese, rimase al fianco del re fuggitivo e questi, colpito dalla sua integrità, lo incaricò della difesa degli ultimi lembi del territorio ancora in suo possesso, le isole di Ponza, Ventotene e Capri, piccolissime isole, vicinissime al nemico e mal munite di uomini e di mezzi; nonostante la perdita di Capri, conquistata da Gioacchino Murat con enormi sforzi, per motivi di prestigio, riuscì a mantenersi nelle altre isole e ad arrecare continui fastidi ai Francesi rivelandosi buon guerrigliero. Alla fine del decennio francese, nel 1815, quando Ferdinando ritornò sul trono, venne invitato a far parte del governo. Canosa, nominato ministro della polizia, si scontrò duramente con Luigi de' Medici, principe di Ottaviano, capo di gabinetto. Nulla avevano in comune, Canosa difensore senza sconti dell'*ancien régime*, Medici maestro nel rimanere a galla con tutti i regimi avvicendatisi in Napoli, apprezzato nelle corti estere, colluso con i Carbonari. Canosa cercò di opporsi alle correnti sovversive clandestine più facendo opera di propaganda che con una dura repressione, che, intuì, non serviva altro che la causa dei congiurati. Ciononostante lo stesso anno della nomina a capo della polizia, costituì la società segreta legittimista e reazionaria dei Calderari, con l'intento di porla in opposizione ai movimenti carbonari filo-francesi. Ma la sua campagna di reazione e discredito ebbe scarso successo. Infine gli scontri con Medici e la volontà di trovare dei compromessi portarono al sollevamento di Canosa dall'incarico. Nonostante le avvisaglie della rivoluzione del 1820, il re venne colto impreparato e dovette piegarsi alle richieste dei Carbonari, salvo poi ritornare con un esercito austriaco che impose un vero stato di polizia e un protettorato austriaco *de facto*. Richiamato al ministero (1821), Canosa, che non riuscì ad adattarsi, venne di nuovo allontanato e lasciò il regno in volontario esilio.

3 Scrive il Palumbo, cit.: "il decennio francese non era trascorso invano e ai Borbonici si opponevano nelle provincie Carbonari e massoni, ovunque si organizzavano patrioti Europei e Filadelfi [...] i patrioti Europei avevano nuclei in Lecce, Salice, Copertino, Noboli, Soletto, Campi, Martina Franca, Taranto, Gallipoli. Squadriglie di Filadelfi si raccoglievano in Lecce, Veglie, San Cesario, Lequile, Cavallino, Soletto, Sternatia, Martiniano, Cursi, Nociglia, Vitigliano, Brindisi, San Vito, Trepuzzi, Taranto". Cfr. Palumbo, P. (1911) *Risorgimento Salentino (1799-1860)*, Lecce.

4 Pietro Colletta (1775-1831) storico e generale, schieratosi con la Repubblica partenopea del '99, fu condirettore del *Monitore Napoletano*, pagò con 5 mesi di duro carcere borbonico i suoi ideali libertari.



1825, scriveva che “non vi era giorno che non si udisse la campana della giustizia” e ancora “in sei lustri centomila napoletani perirono di varia morte, tutti per causa di pubblica libertà o di amore d’Italia [...]”.

Negli ambienti polizieschi del Regno di Napoli venne costituita, in opposizione alla Carboneria, la “Società dei Calderai”⁵, di carattere reazionario e sanfedista⁶, con sim-



bolo la caldaia, sotto cui brucia e si consuma il carbone: ogni Calderaio doveva contare al suo attivo l’assassinio, per lo meno, di tre Carbonari⁷. Nel 1816 il principe di Canosa, considerato un “mistico della reazione” se ne servì per rendere più completo “lo spurgo” dei settari. Ma i reclami provenienti da ogni parte obbligarono Re Ferdinando il 27 Giugno del 1816 a licenziare il Canosa e

5 Nel corso della Restaurazione i governi adottarono come strategia di lotta alla Carboneria e ad analoghe associazioni segrete sovversive, la costituzione di medesimi gruppi settari che si ripromettevano intenti antitetici a quelli dei gruppi contro i quali combattevano. La società dei Calderari, definita anche “del contrappeso”, perché la loro attività era contrapposta a quella dei Carbonari, è conosciuta come società reazionaria, che perseguì una politica finalizzata al controllo del territorio. Fu istituita nel 1816 per volere di Antonio Capece Minutolo.

6 I Sanfedisti erano i componenti di un movimento popolare antirepubblicano, il Sanfedismo appunto, che nel 1799 coinvolse le masse contadine e gli esponenti principali del brigantaggio contro la Repubblica Partenopea; il movimento si organizzò attorno al cardinale Fabrizio Dionigi Ruffo col nome di Esercito della Santa Fede in Nostro Signore Gesù Cristo. Cfr. Cuoco, V. (1999) *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, rist. Milano; Croce, B. (1912) *La rivoluzione napoletana del 1799. Biografie, racconti e ricerche*, Bari; Id., *Aneddoti di varia letteratura*, II ed., Bari 1953; Dumas, A. (2004) *Il Corricolo*, Napoli; Forgione, M. (1991) *I Dieci anni che sconvolsero Napoli*, Napoli; Id., *Eleonora Pimentel Fonseca*, Roma 1999; Id., *Luisa Sanfelice*, Roma 1999; Saliani, G. (1998) *Relazione intorno alla Città di Modugno ed alla vita dell’Arciprete Giambattista Stella*, in R. Macina, *Viaggio nel Settecento*, Modugno; Saliani, G. (1899) *Cronaca dei fatti avvenuti in Modugno nel 1799*, in V. Faenza, *La vita di un comune dalla fondazione del Vicereame Spagnuolo alla Rivoluzione francese del 1789*, Trani; Striano, E. (1986) *Il resto di niente. Storia di Eleonora de Fonseca Pimentel e della rivoluzione napoletana del 1799*, Napoli.

7 Il nome “Carboneria” derivava dal fatto che i settari dell’organizzazione avevano tratto il loro simbolismo ed i loro rituali dal mestiere dei carbonai, ovvero coloro che preparavano il carbone e lo vendevano al minuto. Come in ogni società segreta, chi si iscriveva alla Carboneria non ne doveva conoscere tutte le finalità fin dal momento della sua adesione: gli adepti erano infatti inizialmente chiamati “apprendisti” e solo in seguito diventavano “maestri” e dovevano impegnarsi a mantenere il più assoluto riserbo, pena la morte. L’organizzazione, di tipo gerarchico, era molto rigida: i nuclei locali, detti “baracche”, erano inseriti in agglomerati più grandi, detti “vendite”, che a loro volta dipendevano dalle “vendite madri” e dalle “alte vendite”. Anche le sedi avevano naturalmente dei nomi in codice: ad esempio, una di quelle oggi più note è Villa Saffi, alle porte di



tre mesi dopo a proscrivere i Calderari. La crisi del potere politico e le reciproche vendette di fazione tra Carbonari “Decisi” e Calderari, ebbero una notevole ripercussione sull’ordine pubblico in quanto si formarono bande di svariata provenienza⁸: si trattava di un brigantaggio organizzato localmente in cui odii e vendette si rimescolavano. Per porre rimedio nelle città e nelle campagne agli eccessi determinati dai briganti il Governo fece ricorso a misure estreme attraverso una serrata azione militare tesa alla epurazione violenta delle sette.



Represso il brigantaggio, la Carboneria, ramificatasi anche nel Mezzogiorno, assunse la direzione del moto costituzionale e rivoluzionario.

Il 1° luglio 1820, guidata dai due ufficiali dell’esercito borbonico Michele Morelli e Giuseppe Silvati, partì da Nola la rivolta che, con la sollevazione di Napoli capeggiata dal generale e “antico massone” Guglielmo Pepe⁹, avrebbe costretto Ferdinando I, il 13 luglio, a concedere una costituzione liberale al Regno delle due Sicilie sulla falsariga di quella concessa in Spagna

da Ferdinando VII dopo la ribellione di Ca-

Forlì, indicata coll’esoterico nome di Vendita dell’Amaranto. Poco altro si conosce con certezza, e il fatto che gli storici non abbiano una più circostanziata cognizione delle varie organizzazioni settarie dipende, ovviamente, dalla necessità per gli adepti di mantenere il più stretto riserbo, di non affidare a scritti o documenti le tracce di un’attività che, se scoperta dalla polizia, poteva portare in carcere o al patibolo.

8 Scrive Palumbo, op. cit., p. 146: “per tre anni non vi fu angolo di Terra d’Otranto che non fossi diventato angolo di assassini e ruberie”.

9 Guglielmo Pepe fu un Patriota generale italiano nell’esercito del Regno delle Due Sicilie, sposato con Marianna Coventry (Scozia-Taranto, 9 marzo 1865) e fratello di Florestano Pepe. Entrato nell’esercito, in giovane età nella Scuola Militare Nunziatella, nel 1799 accorse a Napoli a difesa della Repubblica Partenopea. Subendo la sconfitta contro le truppe borboniche del cardinal Ruffo, venne catturato ed esiliato in Francia dove entrò nell’esercito di Napoleone distinguendosi in molte battaglie, sia al servizio di Giuseppe Bonaparte, re di Napoli, che di Gioacchino Murat. Prese parte alla rivoluzione napoletana del 1820, e fu sconfitto ad Antrdoco (allora appartenente alla provincia di L’Aquila oggi provincia di Rieti) dagli Austriaci del generale Johann Maria Philipp Frimont in quella che è ricordata come la prima battaglia del Risorgimento (7 marzo 1821). Poi comandò il corpo spedito da Ferdinando II contro gli Austriaci nel 1848, impegnandosi nella difesa di Venezia affidatagli da Daniele Manin nel 1848 e 1849. Nuovamente sconfitto ed esiliato emigrò a Parigi quindi rientrò in Italia passando i suoi ultimi giorni a Torino. Fu una delle più nobili figure del Risorgimento italiano, celebre anche perché non solo si impegnò nei movimenti repubblicani, ma anche scrisse numerosi libri per raccontare gli eventi ed esortare ad una “lotta partigiana” per l’Italia.



dice. Come è noto, assai breve fu il periodo costituzionale¹⁰.

Lo “spergiuoro” Borbone, chiamò gli Austriaci a “ripristinare l’ordine” con l’armata guidata dal generale Frimont cui invano il generale Guglielmo Pepe si oppose nella battaglia di Androdoco del 7 marzo del 1821 (la “prima battaglia del Risorgimento”). A preparare alla guerra l’esercito e le province concorsero molti uo-



mini di Terra d’Otranto tra cui primeggia la figura di Liborio Romano¹¹, che partecipò ai moti antiborbonici del 1820.

Ciò gli causò la sospensione dall’insegnamento universitario fino al confino, l’esilio, la persecuzione politica e l’arresto nelle infernali galere borboniche.

Con decreto del 21 marzo del 1821 le sette segrete furono poste fuorilegge e ai loro dirigenti furono comminate pene severissime. Come nel

10 In quel breve lasso di tempo la Carboneria venne ad assumere un ruolo quasi “ufficiale”; vennero aperte le vendite in tutti i comuni e diventò quasi l’organizzazione “garante” della costituzione. Ad esempio, nel luglio 1820, la Carboneria aquilana inviava all’Alta Vendita di Napoli un “pezzo di fornello” con la richiesta di allontanamento dell’intendente F. Guarini in quanto “nocivo alla Società, al buon ordine, al Costituzionale Governo”.

11 Liborio Romano, politico italiano (Patù, 27 ottobre 1793 – Patù, 17 luglio 1867). Figlio primogenito di una nobile e antica famiglia, ancor oggi è uno dei personaggi più discussi della storia del Risorgimento italiano. Il dibattito concerne soprattutto le vicende che portarono le regioni meridionali dell’Italia a passare dal Regno delle Due Sicilie al costituendo Regno d’Italia sotto i reali di casa Savoia. Romano studiò dapprima a Lecce e poi, giovanissimo, prese la laurea in giurisprudenza a Napoli e ottenne subito la cattedra di Diritto Civile e Commerciale all’Università partenopea. S’impegnò presto nella politica, frequentando ambienti carbonari e abbracciò quindi gli ideali del Risorgimento italiano. Nel 1820 prese parte ai moti, per cui venne destituito dall’insegnamento, imprigionato per un breve tempo e poi inviato prima al confino e poi in esilio all’estero. Nel 1848 tornò a Napoli e partecipò agli avvenimenti che condussero alla concessione della costituzione da parte del re Ferdinando II di Borbone. Ma il 15 maggio 1848, dopo il sangue versato a Napoli nei moti liberali che avevano risentito di una certa improvvisazione, Romano fu nuovamente imprigionato. Egli chiese quindi al ministro di polizia la commutazione della pena della detenzione in quella dell’esilio. La sua richiesta venne accolta. Romano dovette perciò risiedere in Francia, a Montpellier e poi a Parigi, dal 4 febbraio 1852 al 25 giugno 1854. Nel 1860, mentre con l’impresa dei Mille si avviava la fine del regno delle Due Sicilie, Liborio Romano venne nominato dal re Francesco II prefetto di polizia. Il 14 luglio 1860 Romano venne nominato ministro di polizia e, avendo capito in anticipo l’ineluttabilità della fine del regno, iniziò a prendere contatti segreti con Camillo Benso conte di Cavour e con Giuseppe Garibaldi e a preparare il traghettamento del Mezzogiorno dai Borbone ai Savoia. Erano giorni molto difficili, e fu proprio Romano a suggerire al re Francesco II di Borbone di lasciare Napoli alla volta di Gaeta senza opporre resistenza, così da evitare som-



1799, furono create giunte speciali per l'esame della condotta degli impiegati, dei pensionati e degli ecclesiastici.

Per dieci anni la lotta contro la Carboneria fu condotta con ogni mezzo: dinanzi ai processi, alle condanne, alle pene corporali e ai dileggi della polizia iniziava l'esodo dei liberali. Guglielmo e Gabriele Pepe, Pietro Colletta, Domenico Nicolai, Guglielmo Paladino, Lorenzo Dei Concilii, Pasquale Borelli, furono costretti ad abbandonare la patria. In terra d'Otranto 33 ufficiali e 131 impiegati furono destituiti.

Tra questi Benedetto Manca-rella, giudice criminale, Francesco Saverio Lala, contabile dei dazi, Raffaele e Cesare Paladini, Paolino Vigneri, giudice di Campi. Nella epurazione furono coinvolti il francavillese Antonio Forleo, letterato e gior-

nalista e Oronzo Gabriele Costa, illustre naturalista di Alessano.



La morte improvvisa di Ferdinando I il 4 gennaio del 1825 e una maggiore fiacchezza del Re Francesco coincise con il rifiorire delle sette.

Il cessare dell'occupazione austriaca nel febbraio del 1828 fu accolto dalle popolazioni, e in particolare dai liberali superstiti, con gioia, mentre voci di nuovi moti si diffondevano.

Aldo Mola¹² ha osservato che in quegli anni vi fu un susseguirsi di numerosi tentativi insurrezionali nel Regno delle due Sicilie e relative feroci repressioni, come ad esempio l'insurrezione del Cilento, nel giugno del 1828.

L'ascesa al trono di Ferdinando II nel 1830 determinò la concessione di amnistia

mosse e inutili perdite di vite umane. Secondo una versione dei fatti, grazie al suo impegno non ci furono problemi di ordine pubblico e Giuseppe Garibaldi poté giungere in treno a Napoli. Ma non fu accolto dal popolo festante. In realtà recenti studi o comunque studi finora tenuti nascosti hanno dimostrato come Don Liborio non fosse altro che un camorrista al quale Garibaldi si affidò e gli conferì il Ministero degli'interni nel provvisorio regno di Napoli perché aveva bisogno della "influenza" che lui riusciva ad avere sul popolo. Non è vero neanche che Don Liborio evitò morti inutili anzi grazie al suo lavoro di fiancheggiatore permise ai garibaldini l'ingresso nel Regno di Napoli e di conseguenza diede il suo contributo allo sterminio di migliaia di napoletani che persero la vita, l'orgoglio e la dignità in quei tragici giorni dell'occupazione e annessione dello Stato napoletano a quello sabauda. Nel gennaio 1861 si tennero le prime elezioni politiche dell'appena costituito Regno d'Italia, e Liborio Romano venne eletto deputato, vincendo in ben 8 circoscrizioni. La sua esperienza parlamentare ebbe fine il 25 luglio 1865 e Romano si ritirò nella sua terra d'origine ove rimase fino alla morte, avvenuta il 17 luglio 1867 nella natia Patù.

12 Vd. la prefazione in *Statuti generali dei Liberi Muratori*, Bastogi, 1986.



e indulto per i condannati politici. Ne conseguì vasta popolarità che gli fu decretata anche in terra d'Otranto da figure quali Francesco Trincherà¹³ di Ostuni e Bonaventura Forleo. A Napoli si radunò, così, la migliore gioventù salentina a seguire gli

studi di legge, di filosofia, di medicina: Giocchino e Salvatore Stampacchia, Francesco Trincherà, Salvatore Morelli¹⁴, Giuseppe Libertini¹⁵, Beniamino Rossi che rifulgeranno negli anni della cospirazione e della lotta; i leccesi Vincenzo Cepolla, For-

13 Francesco Trincherà nacque a Ostuni il 19 gennaio 1810; trascorse la maggior parte della vita a Napoli o in esilio dopo il '48. Destinato al sacerdozio, dopo aver conseguito il diploma nel seminario di Brindisi si dedicò allo studio della letteratura e della retorica. Collaboratore di giornali napoletani approfondì particolarmente gli studi di Legge ed Economia. Lasciato il sacerdozio, Trincherà partecipò alle manifestazioni liberali. Arrestato e poi esiliato Trincherà si recò a Torino dove visse fino al 1859 ottenendo nel marzo del 1860 l'incarico dell'insegnamento di Economia Politica all'Università di Modena per tornare a Napoli alla soprintendenza e poi alla direzione dell'Archivio di Stato. Nel 1874 dopo alcuni mesi di malattia si spense a Napoli l'undici maggio.

14 Salvatore Morelli (Carovigno, 1 maggio 1824 – Pozzuoli, 22 ottobre 1880) fu scrittore, giornalista e politico italiano. Scontò dieci anni di carcere per aver bruciato l'immagine di Ferdinando II nella piazza della città natale, nel 1848. Nel 1851, accusato di cospirazione, venne tradotto nel castello di Ischia, prigione per i detenuti politici, dove subì una falsa fucilazione, venne torturato e vide i suoi libri bruciati. Terminò il primo lungo periodo di prigionia sull'isola di Ventotene. Inviato a Lecce nel 1858 a soggiorno obbligato, nel gennaio 1860 fu di nuovo imprigionato per alcuni mesi, avendo rifiutato un incontro con Francesco II. Uscito dal carcere al crollo del regime borbonico, fondò a Lecce, alla fine del 1860, la rivista mazziniana, ispirata alla figura di Garibaldi, *Il Dittatore*. Nel 1861 pubblicò a Napoli la sua opera più importante, seconda edizione nel 1862, terza edizione nel 1869 dal titolo definitivo, *La donna e la scienza o la soluzione del problema sociale*, anticipatrice dell'emancipazione femminile, otto anni prima del libro di John Stuart Mill *La servitù delle donne*. Fu deputato per quattro legislature, dal 1867 al 1880. Nel 1867 presentò, primo in Europa, un progetto di legge per la parità della donna con l'uomo, forte risposta al Codice Civile italiano del 1865, che sottometteva la donna all'autorizzazione maritale, facendone una minorenni a vita. Negli anni 1874-1875 propose un nuovo Diritto di Famiglia, che prevedeva l'eguaglianza dei coniugi nel matrimonio, il doppio cognome, i diritti anche dei figli illegittimi e il divorzio. Nel 1875 presentò con un apposito disegno di Legge la richiesta del Diritto di Voto per le donne. Nel 1877 il Parlamento italiano approvò il progetto di legge Morelli per riconoscere alle donne il diritto di essere testimoni negli atti del Codice Civile, come i testamenti, importante progresso per i risvolti economici e per un principio di capacità giuridica delle donne. Propose un'istruzione moderna, gratuita e obbligatoria per tutti, tutelò i deboli, costruì opere pubbliche.

15 Giuseppe Libertini (Lecce, 2 aprile 1823 – 28 agosto 1874), iscritto alla Giovine Italia e seguace di Mazzini, partecipò ai moti del 1848, organizzando il comitato di Terra d'Otranto assieme a Benvenuto Mazzarella. Quest'organo doveva accentrare la responsabilità di gestire gli eventi rivoluzionari nella penisola salentina e in primo luogo nella città di Lecce, radunando al suo interno tutte le principali personalità liberali del tempo. Con il colpo di Stato di Ferdinando II, che revocava



tunato Gallucci, Vincenzo Abati, Michele Piccinni, Gaetano Madaro e per pochi giorni il giovanissimo Duca di Cavallino, Sigismondo Castromediano¹⁶.

La parentesi benevola di questo nuovo

regno cessò con la morte di Maria Cristina e con le nuove nozze di Ferdinando II con Maria Teresa d'Austria. La polizia si mosse, fu scoperta in Taranto la "Federazione della Giovine Italia" perseguitata e con-

la costituzione concessa mesi prima, gli eventi precipitarono e Libertini si trovò dinanzi alla scelta obbligata di sciogliere il comitato e darsi all'esilio. Nei primi anni Cinquanta dell'Ottocento si chiudevano infatti i processi relativi ai fatti e agli sconvolgimenti di quegli anni, dai quali Libertini ed i suoi principali collaboratori uscirono con gravi condanne detentive. Libertini riparò dunque a Corfù e di lì a Londra. Nel frangente unitario, assieme agli altri repubblicani mazziniani egli dovette accodarsi alla soluzione monarchica, già tracciata dalla Società Nazionale e accettata dallo stesso Garibaldi. Dopo l'impresa dei Mille si recò a Napoli e durante la Dittatura contribuì ad alcune mansioni di governo pur rifiutando per scrupolo morale le cariche più importanti. Fu eletto al Parlamento unitario nel 1861, salvo poi dimettersi dopo la Convenzione di Settembre (1866) quando fu ben chiara la renitenza della monarchia e del governo della Destra storica a perseguire con ogni mezzo l'annessione di Roma alla nazione. In tale occasione ebbe a dire: "Monarchico colla Monarchia che muovesse al Campidoglio, sì. Monarchico colla Monarchia che penitente si prostra al Vaticano, no". A partire dal 1864 si dedicò alla costituzione e alla diffusione delle logge massoniche in Terra d'Otranto, col grado di Maestro Venerabile della loggia leccese "Mario Pagano". Libertini, in questo modo, tese sempre più a provincializzare la sua azione politica, tralasciando i grandi progetti di cospirazione e scatenando, per questo, i richiami di Mazzini che a lui si riferì in questi termini: "Ho io da scrivere «Bruto, tu dormi» per voi?" Ad ogni modo, alla fine degli anni Sessanta, Libertini era riuscito nell'obiettivo di provocare la costituzione di una rete articolata di logge massoniche in tutto il territorio salentino, tanto che nella pubblicistica locale si cominciò sempre più convintamente a parlare di "Terzo partito" repubblicano, dopo quello liberale moderato e quello dei neri, filoborbonico e clericale. A partire dal 1868 Libertini e i suoi incontrarono però la durissima opposizione del prefetto Antonio Winspeare, inviato in provincia proprio per abbattere la sua influenza e il suo potere. All'inizio degli anni Settanta Libertini aveva ormai esaurito gran parte del suo vigore politico e, con esso, anche le sue forze fisiche. Dopo la morte di Mazzini, si incupì e si chiuse in un tenebroso silenzio che lo accompagnò fino alla morte, giunta a soli 51 anni. Ebbe l'onore di funerali nei quali la città di Lecce si strinse a lui in un poderoso corteo, che annoverava anche coloro che erano stati tra i suoi più tenaci e ostinati avversari politici.

16 Sigismondo Castromediano nacque a Cavallino, in provincia di Lecce, il 20 gennaio 1811, dal duca di Morciano e marchese di Cavallino don Domenico e dalla marchesa donna Maria Balsamo. Nel 1848 ricoprì l'incarico di segretario del Circolo Patriottico Salentino e aderì alla Giovane Italia di Giuseppe Mazzini per dieci giorni. Accusato di cospirazione contro la monarchia borbonica per aver partecipato ad una sommossa a Lecce il 29 giugno, il 29 ottobre del medesimo anno fu incarcerato con altri trentacinque imputati politici. Il 2 dicembre di due anni dopo fu condannato a trenta anni da scontare nelle galere di Procida, Montefusco, Montesarchio, Nisida e Ischia. Nel 1859 Ferdinando II gli concesse l'esilio negli Stati Uniti d'America, ma Castromediano emigrò in Gran Bre-



dannata davanti alla Gran Corte di Napoli. Furono vittime di persecuzioni poliziesche Liborio Romano, Nicola Mignogna¹⁷ e altri liberali. Gicchino e Salvatore Stampacchia fondavano con i loro compagni della “Giovine Italia” l’Accademia Scipione Ammirato. Il più audace emissario mazziniano era Epaminonda Valentini, che si era stabilito a Gallipoli e di là coordinava le fila del movimento in tutta la provincia. Mentre da Napoli gli corrispondeva Nicola

Mignogna. La polizia vigilava allargando i già fitti elenchi degli “attendibili”.



Promulgata la legge elettorale il 29 febbraio del 1848, le elezioni furono indette per il 20 aprile dello stesso anno: doveva eleggersi un deputato ogni 45 abitanti, gli elettori dovevano possedere 24 ducati di rendita e gli eligendi 250 (il distacco di rendita accentuava il carattere aristocratico dell’elettorato passivo). Furono eletti - in seconda

tagna e, pochi mesi dopo, si trasferì a Torino, dove divenne sostenitore dell’annessione nel regno di Vittorio Emanuele II. Nel 1861, dopo l’unità d’Italia, si candidò nel collegio di Campi Salentina e fu eletto alla Camera dei deputati, avendo accesso al primo Parlamento Italiano. Terminata la legislatura, fece ritorno nel suo paese natale. Eletto consigliere provinciale, si occupò principalmente dell’arricchimento della Biblioteca provinciale e istituì il Museo archeologico intitolato al suo nome. Raccolse in un libro, *Carceri e galere politiche - Memorie*, le memorie della prigionia e curò una monografia storica su Cavallino. Negli ultimi anni di vita, continuò a svolgere l’attività di giudice conciliatore nella sua città fino alla morte, il 26 agosto 1895.

17 Nicola Cataldo Mignogna, dal 1836 fece parte della Giovane Italia di cui presiedeva il comitato napoletano. Molto amico di Luigi Settembrini, partecipò a Napoli ai moti del 1848, fu processato e nel 1855 fu condannato all’esilio perpetuo dal Regno delle Due Sicilie. Riparato a Genova, nel 1860 si arruolò tra i Mille. Giuseppe Garibaldi lo definì “uomo puro”, tanto da nominarlo tesoriere della spedizione. A Palermo ricevette da Garibaldi l’ordine di partire per le regioni meridionali col compito di preparare il terreno. Mignogna partecipò alla sollevazione della Basilicata. Poi accompagnò i Mille fino al Voltorno e prese parte ai combattimenti con la 7° compagnia comandata da Benedetto Cairoli. Nel 1860 fu nominato proto-dittatore della Basilicata insieme a Giacinto Albinì. Fu tra i pugliesi che contribuirono all’Unità d’Italia nel periodo risorgimentale. Nel 1862 seguì ancora Giuseppe Garibaldi in Aspromonte. Fece parte del Consiglio Comunale di Napoli, poi rifiutò la candidatura a deputato per le sue ristrettezze finanziarie. Fu sottoprefetto a Gallipoli (LE) e Sindaco di Taranto dal 1867 al 1869. Sotto la sua amministrazione furono abbattute l’antica Porta Lecce insieme alle antiche mura esistenti lungo quella che divenne corso Vittorio Emanuele, e fu completata la costruzione del Palazzo di Città, solennemente inaugurato nella prima domenica di giugno del 1869, nel giorno della ricorrenza della Festa dello Statuto. In quel periodo inoltre la città conobbe un forte impulso verso le nuove costruzioni del Borgo Nuovo. Si mantenne fino all’ultimo fedele ai suoi principi e, in punto di morte, l’ultima parola da lui pronunciata fu: “A Roma”.



istanza il 3 maggio del 1848 - Pietro Acclavio di Taranto, Paolo Chiara e Giuseppe Grassi di Martina, Vincenzo Cepolla di San Cesareo, Marco Gatti di Manduria, Francesco Saverio Giannotta di Maglie, Giuseppe Leante di Galatone, Giuseppe Pisanelli¹⁸ di Tricase, Luigi Scarambone di Lecce.

L'intera provincia di Lecce attendeva la riunione del Parlamento per il 15 maggio, ma questa data si convertì in una giornata di sangue quando i dissensi tra i liberali e il re circa i poteri della camera, e in particolare sulla revisione della costituzione, portò alle barricate e all'urto con le forze regie¹⁹.

Con l'entrata in Lecce dell'esercito, si dette stura alla reazione. La notte tra il 13

e 14 settembre del '48 furono arrestati Pasquale Persico, Salvatore Stampacchia, Bernardino Mancarella, Leone

Tuzzo e altri patrioti. Gli arresti si estesero nella provincia, Nicola e Giovanni Schiavoni furono presi a Manduria, il dell'Antoglietta verso Napoli, il Castromediano dopo aver tentato di unirsi ai liberali della Calabria e di raggiungere le coste dell'Albania, fu colto di sorpresa a Lecce. Salvatore Filotico dopo aver errato nelle campagne manduriane per mesi, venne preso. Più fortunato fu Giuseppe Schiavoni, che rimase nascosto presso amici di Francavilla Fontana per l'intero dodicennio; Oronzo De Donno dopo tre anni riuscì ad imbarcarsi da Brindisi verso Corfù, seguito da Gennaro



18 Giuseppe Pisanelli nacque a Tricase da Michelangelo e Anna Mellone. Studiò giurisprudenza e diritto penale a Napoli. Fu rappresentante della provincia di Terra d'Otranto, collegio di Tricase al Parlamento napoletano nel 1848, poi ripartì in esilio a Torino, Parigi e Londra. Fu ministro di Grazia e Giustizia e Culti nel Regno delle Due Sicilie (nel governo di Giuseppe Garibaldi, 1860), dal 1861 al 1873 fu deputato del Regno d'Italia, e nella Camera dei Deputati. Insieme al senatore Cataldo Nitti si battè per l'Arsenale di Taranto in funzione del potenziamento militare marittimo della Nazione. Inoltre per il Regno d'Italia nei governi Farini e Minghetti I svolse il ruolo di ministro della Giustizia. Fu autore del primo codice di procedura civile del Regno d'Italia (oltre che della Relazione al Re), entrato in vigore nel 1865. Detta opera è stata, negli ultimi decenni, fortemente rivalutata, perché considerata più liberale del codice del 1940 (giudicato talvolta eccessivamente autoritario se non proprio ideologicamente vicino al fascismo).

19 Sulla barricata di Santa Brigida difesa dagli studenti combatterono molti salentini: Beniamino Rossi e Epaminonda Valentini, Achille De Donno e Cesare Ebraico, Giuseppe Libertini e Francesco Trinchera, Vincenzo Carbonelli e Salvatore Brunetti, Giovanni Calcagni e Bernardino Tafuri.



Simoni e Bonaventura Mazzarella, mentre Giuseppe Fanelli²⁰, dopo aver combattuto valorosamente alla difesa di Roma, trovò scampo a Malta.

Contro gli arrestati, i latitanti e gli esuli, furono istruiti i processi da Corti Speciali: quella di Lecce, preseduta dall'avellinese Giuseppe Cocchia (feroce borbonico), agiva

dietro l'impulso dell'intendente Carlo Sozi Carafa, succeduto al più mite Alfonso De Caro.

Il brindisino Cesare Braico²¹, l'ostunese Trincherà e il tarantino Mignogna, furono coinvolti nel processo della setta dell'"Unità Italiana", da cui Luigi Settembrini uscì con la condanna a morte e il

20 Giuseppe Fanelli nacque a Napoli il 13 ottobre 1827 da una famiglia della buona borghesia partenopea. Dopo gli studi, divenne architetto ed ingegnere ma abbandonò questa professione per mettersi al servizio della rivoluzione. Da prima si schierò con Giuseppe Mazzini: fu partecipe ai combattimenti per la Repubblica Romana (1848-49) e nel 1857 partecipò al fianco di Carlo Pisacane nel tentativo di imporre la rivoluzione nel sud Italia. Nonostante i fallimenti non si perse d'animo e nel 1860 fu con Garibaldi nell'impresa dei Mille. La svolta della sua vita si ebbe quando incontrò Bakunin ad Ischia nel 1866. Ciò lo portò a schierarsi con l'internazionalismo, il federalismo e l'anarchismo. Ruppe ogni rapporto con Mazzini per via della sua idea centralista e autoritaria. Nel 1868 assistette a Berna (Svizzera) al "Congresso della Lega della Pace", quindi partecipò alla creazione dell'"Alleanza internazionale della Democrazia Socialista". Emissario di Bakunin, l'8 ottobre 1868 partì da Ginevra per la Spagna. Dopo un passaggio a Barcellona, arrivò a Madrid dove cominciò a diffondere le idee anarchiche. Costituì in Spagna una sezione dell'Internazionale (sul programma dell'Alleanza) ed alcuni mesi più tardi (l'8 maggio 1869) ne fondò un'altra a Barcellona. Tornato in Italia, Bakunin criticò l'opera di Fanelli, poiché questi, del tutto involontariamente, aveva fondato le sezioni dell'AIT col programma dell'Alleanza, ponendo le basi dell'anarco-sindacalismo, a cui tanto Bakunin quanto Malatesta si opponevano tenacemente poiché ritenevano che le due organizzazioni (operaia e anarchica) andassero separate senza equivoci (dualismo organizzativo). In seguito Fanelli, nonostante il suo antiparlamentarismo non fosse affatto tentennante, si fece eleggere al Parlamento italiano su consiglio di Bakunin, in modo da poter contare su agevolazioni per viaggi e altri privilegi utili alla diffusione dell'anarchismo. Il 4 agosto 1872 prese parte a Rimini alla creazione di una Federazione italiana dell'Internazionale e, nel settembre 1872, al congresso antiautoritario di Saint-Imier. Colpito da tubercolosi, contratta in carcere, e da problemi psichici, morì il 5 gennaio 1877 a Nocera Inferiore presso il locale ospedale psichiatrico. Fu poi sepolto vicino a Vincenzo Pezza, a Napoli.

21 Cesare Braico (Brindisi, 24 ottobre 1816 – Roma, 25 luglio 1887) fu patriota, medico e politico italiano. Laureatosi in medicina all'Università di Napoli, partecipò attivamente alla rivoluzione del 1848. Quindi si arruolò volontario e partecipò alla battaglia di Solferino, come soldato e come medico. Nel 1860 fece parte della spedizione dei Mille, ottenendo da Nino Bixio il riconoscimento di eroe. Dopo l'Unità venne eletto deputato nel primo Parlamento italiano. Partecipò alla III Guerra d'Indipendenza. Nel quadro della sua attività di parlamentare fu Presidente del Consiglio di Sanità. Infine si ritirò a vita privata, ma ammalatosi, morì nell'ospedale di Roma. Cfr. Braico, C. (1881) *Ricordi della galera*, con prefazione e note di A. Del Sordo, Napoli.



Braico a 25 anni di carcere duro. Non pochi furono i patrioti salentini condannati in altri processi: Bonaventura Mazzarella condannato alla pena di morte e Oronzo De Donno condannato a 30 anni di ferri; 8 anni furono inflitti a Salvatore Morelli, il mazziniano ardente di Carovigno. Né i processi, né le condanne, né le persecuzioni poliziesche erano però più sufficienti a fermare il progredire dello spirito patriottico: ciò che era vietato in pubblico si faceva nel segreto dei ritrovi sotterranei, nei caffè e nelle farmacie.

Animatori della vasta cospirazione mazziniana, e segretari del Comitato centrale di Napoli erano i due salentini Fanelli e Mignogna. Collaboratrice instancabile e preziosa era Antonietta De Pace, cognata del Valentini: ad essa facevano capo i Comitati di Lecce, di Brindisi, di Ostuni, di Taranto. E fu lei, con la madre del Poerio, la moglie del Settembrini, la figlia di Luigi Lenza, poi moglie di Camillo Monaco a intrattenere i rapporti con i galeotti politici di Procida, Santo



Stefano, Ventotene, Montesarchio e Montefusco. La guerra di Crimea fece leva sui militari con una società mazziniana di cui fu animatore il Mignogna che subì l'arresto e poi la condanna all'esilio.

Fanelli rimase solo a reggere le sorti del Comitato di Napoli: a lui, al Fabrizi e al Mignogna si fece risalire la responsabilità della spedizione di Sapri del '57, dopo la quale riuscì a fuggire a Smirne. La morte di Ferdinando II e la successione di Francesco II furono gli ultimi eventi in cui si dimostrò lo zelo e il servilismo dell'ambiente borbonico, nella Capitale e in provincia. Maturavano intanto, con l'alleanza francese e i prodromi della seconda guerra di indipendenza, i destini dell'Italia ed i giovani salentini, attratti dall'aspirazione di servire la causa cui avevano sacrificato la giovinezza con le armi in pugno, tornavano in patria: Pisanelli dalla Francia, De Donno e Simini dall'Epiro. Libertini dall'Inghilterra fece ritorno a Torino. Mignogna, Carbonelli²² e Mazzarella

22 Vincenzo Carbonelli (Secondigliano, 20 aprile 1822 – Roma, 16 ottobre 1901), ancora giovane si distinse nel 1848 sulle barricate di Napoli, insorta contro i Borbone. Nel 1849 prese parte alla difesa della Repubblica Romana. Nel 1860 partecipò alla spedizione dei Mille. Con lo scoppio della Terza Guerra di Indipendenza del 1866 fu nominato dalla Commissione militare colonnello comandante l'8° reggimento del Corpo Volontari Italiani dopo l'insistenza di Filippo Mellana e di Agostino Depretis. In quella campagna si distinse il 21 luglio nel contrasto degli Austriaci a Condino ed a guerra finita fu insignito della croce di ufficiale dell'Ordine militare di Savoia "per aver bene amministrato il proprio reggimento e ben condotto in faccia al nemico". Nel 1867 seguì nuovamente Garibaldi nella spedizione nell'Agro Romano volta a liberare Roma, comandò la piazza di Monterotondo e partecipò alla battaglia di Mentana coi Francesi. Fu deputato al parlamento regio dal 1865 al 1880 e sostenne la Sinistra. A Taranto gli è stata dedicata una piazza. cfr. Aa.Vv., (1998) *Salentini illustri, guida biografica*, Galatina, pp. 20-22.



erano invece a Genova, dove avevano vissuto nella miseria.

L'armistizio di Villafranca²³ li spinse a tornare a cospirare. Portavoce il Mignogna, Mazzini incontrava Cavour ed il Re. Monarchia o Repubblica che fosse, non contava più²⁴; quel che contava era l'azione risolutiva che portasse a compimento l'opera iniziata dal Piemonte.

La cospirazione riprendeva: man mano che il moto di liberazione andava avanti furono ripristinate e rinnovate le liste dei "sospetti", ripresero le perquisizioni e gli arresti. Quattro dei più arditi patrioti salentini (Mignogna, Carbonelli, Braico e Fannelli) fecero parte dei Mille partiti da Quarto²⁵. Altri si aggiunsero successivamente alle schiere garibaldine tra cui il ga-

23 L'armistizio di Villafranca (8-11 luglio 1859) pose fine alla Seconda Guerra per l'Indipendenza italiana. Dopo alcune vittorie Napoleone III, timoroso di complicazioni internazionali e combattuto dall'opinione pubblica francese ostile alla formazione di un grande stato italiano ai propri confini, decise il 6 luglio di proporre all'Austria un armistizio: venne firmato l'8 dal maresciallo Vaillant e dal generale Martimprey per la Francia, dal generale La Rocca per la Sardegna, dal barone Hess e dal conte Mensdorff per l'Austria. I preliminari di pace vennero conclusi l'11 luglio attraverso i colloqui dei due imperatori e fissarono il principio della rinuncia austriaca alla Lombardia e della creazione di una confederazione italiana con a capo il Papa; furono ratificati da Vittorio Emanuele II e portarono alle dimissioni di Cavour.

24 Scriveva Mignogna: "Qualunque sia lo scopo a cui vi rivolgiate è necessario sollecitare; i momenti sono preziosi e ne abbiamo sprecati anche troppi". Pupino Carbonelli, G. (1889) *Nicola Mignogna nella Storia dell'Unità d'Italia*, Napoli.

25 A dare l'avvio a una ripresa rivoluzionaria furono gli eventi siciliani quando, contro il giovane e inesperto sovrano Francesco II, nell'aprile del '60 esplose l'ennesima rivolta a Palermo. Il Partito d'Azione convinse Garibaldi ad agire direttamente in Sicilia, anche perché Vittorio Emanuele era disposto ad aiutare i volontari, contro il parere di Cavour il quale, come primo ministro, non poteva compromettersi, specialmente agli occhi di Napoleone. Dal canto suo il Mazzini esortava tutti ad agire concordemente al fine di realizzare l'unità della penisola. Garibaldi ai primi di maggio del '60 passava all'azione con i suoi Mille volontari. Partiti da Genova, dopo una breve tappa nel porticciolo di Talamone, dove una piccola colonna lasciò Garibaldi per marciare direttamente su Roma. La spedizione raggiunse per mare la Sicilia occidentale e l'11 maggio sbarcò a Marsala. Garibaldi, assunta la dittatura in nome di Vittorio Emanuele, marciò verso l'interno con i suoi Mille, che rivestivano l'ormai leggendaria camicia rossa, rinforzati da "picciotti" cioè dai giovani contadini e braccianti che speravano in una riforma agraria che una volta per tutte eliminasse tanti soprusi ed ingiustizie. In seguito l'entusiasmo dei contadini che miravano a impossessarsi delle terre demaniali, promesse dallo stesso Garibaldi, fu deluso perché Garibaldi e i politici della sinistra garibaldina e mazziniana volevano il successo militare della spedizione. Tra la fine di giugno e di luglio il Generale, per il successo della spedizione, cominciò a stringere rapporti con i grandi proprietari terrieri, i quali, perché non cambiasse niente per loro, erano disposti ad assumere atteggiamenti liberali e favorevoli a Casa Savoia. I contadini cominciarono a guardare con diffidenza alla politica di Garibaldi, soprattutto dopo che i Garibaldini repressero i moti rurali,



latinese Gioacchino Toma²⁶. A favore dell'impresa si adoperò da Londra il manduriano Giacomo Lacaita. Mentre Garibaldi conquistava la Sicilia, Francesco II il 25 giugno 1860 formava un gabinetto costituzionale in cui includeva Liborio Romano, divenuto prima prefetto e poi ministro di polizia. Forse nell'illusione che la sua opera sarebbe stata preziosa per assicurare un pacifico trapasso, Liborio Romano si



trovò addosso la denigrazione da tutte le parti e fu accusato di aver tradito le idee liberali per le quali in gioventù aveva combattuto.

A guidare il partito di azione, con il compito di far insorgere le province allo sbarco di Garibaldi sul continente, Mazzini aveva destinato Giuseppe Libertini (uomo di pronti ed arditi disegni, che seppe far miracoli, tanto da superare di gran lunga ogni aspettativa). Intanto dalla Sici-

anche quando i contadini, in perfetta legalità, richiedevano la divisione dei terreni demaniali a suo tempo promessi dal “Generale”. Battuti i Borbonici nella difficile battaglia di Calatafimi, il 15 maggio Garibaldi occupava Palermo e nel luglio batteva ancora le truppe regie a Milazzo, mentre il sovrano di Napoli tentava disperatamente di fermarlo, concedendo una tardiva Costituzione e affidando il governo a Liborio Romano. Una speranza vana e una fiducia mal riposta: il Romano, d'accordo con Cavour cercò di provocare in Napoli un moto di moderati monarchici, allo scopo di precedere Garibaldi nella liberazione del napoletano. Intanto Garibaldi, superato lo stretto di Messina, risaliva liberamente la Calabria mentre l'esercito borbonico si disfaceva e il 7 settembre entrava in Napoli; Francesco II si rifugiava allora a Gaeta, protetta ancora da una parte del suo esercito, nonostante il “tradimento” di buona parte dell'ufficialità. Praticamente l'Italia meridionale era libera, nonostante attorno a Gaeta si raccogliessero ancora forti contingenti di truppe borboniche e le piazzeforti di Civitella del Tronto e di Messina non si fossero arrese. Era il momento di prendere decisioni definitive, che avrebbero pesato sul destino di tutta la penisola.

26 Gioacchino Toma (Galatina, 24 gennaio 1836 – Napoli, 12 gennaio 1891) pittore italiano, tra i maggiori dell'Ottocento napoletano. Si trasferì a Napoli, dove iniziò una vita di sacrifici e di prove estenuanti. Fu arrestato come cospiratore e mandato al confino a San Gregorio Matese in provincia di Caserta, dove rafforzò un carattere fermo e deciso contro ogni forma di violenza. Qui entrò in contatto con il patriota Beniamino Caso, ed entrò a far parte della Legione del Matese che combatté al fianco dei Garibaldini nel periodo dell'Unità d'Italia. Nel 1853 partecipò ad una mostra con un dipinto dal titolo *Erminia del Tasso*. Tornato a Napoli si arruolò come volontario, ma fu preso ed incarcerato nelle prigioni d'Isernia. Liberato dall'esercito garibaldino, tornò a Napoli dove divenne professore di disegno nell'Istituto di Belle Arti e direttore della scuola di disegno applicato all'arte. Negli anni '80 la sua produzione artistica si delineò secondo una sua propria corrente espressiva che, se pur impregnata di verismo, rimase capace di interpretare l'ultima realtà dell'animo umano. Morì nel 1891. cfr. Aa.Vv., *Salentini illustri, guida biografica*, cit., pp. 80-81.



lia Nicola Mignogna raggiungeva in Basilicata Giacinto Albini che collaborò con lui nel tentativo, già delinatosi nel '48, di fare centro dell'azione la regione, aspra e montagnosa. Ma il piano andò per aria.

Nello stesso momento, la terra d'Otranto insorgeva: l'intendente Sozi Carafa di Lecce, l'arcivescovo Rotondo e il sottointendente Del Monaco di Taranto, i vescovi di Oria, Gallipoli e Castellaneta fuggirono davanti all'ira popolare. Tra il desiderio di nuove riforme e le dimissioni, Liborio Romano suggerì al Re la non resistenza e la nomina dei reggenti, ma non fu ascoltato. Il 6 settembre 1860 Francesco II partiva per Gaeta. Garibaldi sbarcato a Mileto risaliva rapidamente la Calabria. I comitati rivoluzionari della Basilicata davano il segnale dell'azione e costituivano un primo governo provvisorio. Altri governi provvisori erano proclamati a Ostuni e ad Ariano per l'Irpinia; un comitato pugliese si instaurò prima a Trani e poi si trasferì ad Altamura, mentre partiva da Lecce una schiera di patrioti di Terra d'Otranto agli ordini di Nicola Perrone, in appoggio al governo provvisorio della Basilicata.

L'ultimo ministero regio, presieduto da Spinelli, di cui l'anima era Liborio Romano, dava le dimissioni indirizzandole direttamente a Garibaldi.

Il 6 settembre 1860 si costituì un Comitato Unitario per l'ex Regno, con i nomi, tra gli altri, di due salentini: il Pisanelli e il Libertini. Erano le basi di un governo provvisorio, nel quale il Romano rimase ministro dell'interno, il Pisanelli divenne ministro della Giustizia, e il Libertini rifiutò la nomina come Direttore del Banco di Napoli.

Con l'entrata a Napoli di Garibaldi si costituì anche a Lecce

un Governo provvisorio, formato dal triumvirato: De Donno, Mazzarella, Cerpolla; mentre dinanzi a Capua, sulla linea del Volturno, si affrontavano in un'ultima battaglia le forze borboniche e garibaldine. Nelle province si raccoglievano volontari, e fu tra i combattenti del Volturno che dette prova di coraggio il salentino Giachino Toma, che già da giovanissimo era stato deportato politico.

Quando fu delineata la vittoria, mentre l'esercito piemontese faceva cadere lo Stato della Chiesa, Vittorio Emanuele II, attraversata la penisola, scese ai confini dell'ex Regno delle due Sicilie e fu ricevuto a Grottamare da una commissione di 24 rappresentanti delle province, tra cui per Lecce, Orazio De Donno.

Il 21 ottobre 1860 nel Regno delle Due Sicilie si svolse il plebiscito per decidere l'annessione al Piemonte. Per la Terra





d'Otranto i risultati delle operazioni di voto dettero su 111951 iscritti, 94570 sì, 16452 astenuti e 929 no²⁷. Sicchè, come suole accadere, si passò ai festeggiamenti, ai *te deum*, alle luminarie.

L'incontro del 26 ottobre, a Teano, tra Garibaldi e Vittorio Emanuele pose fine alla spedizione di Garibaldi e di fatto assicurò alla dinastia sabauda il Regno delle due Sicilie e tutti i territori liberati. In epoca immediatamente successiva anche le Marche e l'Umbria furono annesse al Regno Sabauda per mezzo di plebisciti. L'unificazione nazionale prendeva così corpo, anche se essa non era ancora completa perché il Lazio rimaneva territorio papale e il Veneto era in mano austriaca.

Le truppe garibaldine non furono incorporate nell'esercito regolare, come era stato richiesto, e il re si rifiutò perfino di passarle in rivista. In conseguenza di questo atteggiamento, Garibaldi, deluso e sdegnato, si ritirò a Caprera.

Nicola Mignogna, che aveva rifiutato l'ufficio di segretario generale di polizia offertogli da Garibaldi, dopo aver accompagnato il Generale alla nave che doveva condurlo a Caprera fu costretto ad allontana-

narsi; mentre nel frattempo Silvio Spaventa, ex violento antiborbonico, divenuto tenace persecutore dei suoi antichi compagni, direttore della polizia, accusò il Libertini di dimostrazioni e tumulti a favore del liberatore del Mezzogiorno, e lo arrestò.



Dalla "Consorteria²⁸" che stendeva le sue branche sul Regno, non si salvò neppure Salvatore Morelli, il mite, l'utopista, costretto da Lecce a riparare prima in Campi e poi a Napoli, dove divenne tribuno e sulle colonne del suo "il Pensiero", fu acerrimo avversario della

Luogotenenza e del sistema piemontese. Dopo 184 sequestri, molte visite domiciliari e gli arresti dei redattori, il giornale fu definitivamente soppresso, nonostante la vasta diffusione, e il suo direttore fu costretto a tornare nel regime di clandestinità.

Indette le elezioni, il 27 gennaio del 1861, si votò per la formazione del primo Parlamento Italiano. Furono eletti: Bonaventura Mazzarella a Gallipoli, Vincenzo Cepolla a Lecce, Cesare Braico a Brindisi, Sigmundo Castromediano a Campi, Oronzo De Donno a Maglie, Nicola Schiavoni a Manduria, Vincenzo Carbonelli a Taranto e

27 Palumbo, P. (1968) *Risorgimento Salentino (1799 - 1860)*, Lecce, pp. 658-659.

28 Il termine "Consorteria" venne ripreso per designare, specialmente da parte degli avversari politici, gli esponenti della destra storica.



Giuseppe Libertini a Massafra; tutti già destinati a quei collegi da una commissione elettorale leccese. Liborio Romano e Giuseppe Pisanelli entrarono in ballottaggio per Tricase e vinse alla fine il Romano. Mentre Salvatore Morelli e Giuseppe Fanelli dovettero l'ingresso in Parlamento agli elettori di Sessa Aurunca e del Cilento.

Con queste elezioni il Risorgimento meridionale terminava, all'indomani della fine del Regno Borbonico.

Il 17 marzo 1861 Vittorio Emanuele II era proclamato re d'Italia mantenendo, però, il numerale "II". Ciò sta ad indicare la palese continuità tra il vecchio stato piemontese ed il nuovo stato *unitario*: il Regno di Sardegna cambiava nome in Regno d'Italia conservando la propria identità statale (ma moltiplicando il territorio in seguito all'annessione delle Due Sicilie e degli altri Stati della penisola).

La continuità fu evidenziata anche dall'imposizione, alle popolazioni conquistate, dell'intero corpo normativo piemontese (che soppiantò quelli preesistenti) e dalla successione della legislatura che non venne interrotta con la formazione del primo Par-

lamento del neonato Regno d'Italia.

Il processo risorgimentale e unitario era praticamente compiuto, anche se il Lazio e le Venezie rimanevano ancora escluse.

2. I massoni legislatori dopo l'Unità d'Italia

Gli uomini della Massoneria sono stati tra i principali protagonisti del Risorgimento italiano e molti hanno pagato con la vita e il martirio la fede risorgimentale per un'Italia libera e unita. La Massoneria è stata non solo l'ispiratrice di questa nuova entità nazionale, ma anche l'animatrice del Risorgimento. Si deve, peraltro, a Gramsci la designazione della Libera Muratoria come "l'unico partito reale ed efficiente che la classe borghese ha avuto per lungo tempo"²⁹.

Lo storico Fulvio Conti³⁰ ha sostenuto che:

Se la massoneria era rimasta così estranea al processo risorgimentale, come era stato possibile che all'indomani dell'unità essa fosse divenuta una delle poche strutture organizzative diffuse, sia pure in modo disomogeneo, sull'intero territorio nazionale, nelle quali si raccolsero tutte le anime politiche e ideologiche del Risorgimento?³¹



29 A. Gramsci, *Atti Parlamentari*, Camera dei Deputati, XXVII legislatura, vol. IV, Discussioni, p. 365.

30 Docente di Storia Contemporanea all'Università degli Studi di Firenze.

31 Polo Friz, L. (1998) *La massoneria italiana nel decennio post-unitario*, Milano; Mola, A. (2001) *Storia della massoneria italiana dalle origini ai giorni nostri*, Milano; Conti, F. (2003) *Storia della massoneria italiana*, Bologna.



In realtà, anche se il Conti, che, pur sforzandosi di mostrarsi imparziale, non è riuscito a nascondere una qual certa simpatia per la Massoneria, si è astenuto dal farlo, si dovrebbe andare oltre e chiedersi come mai tutti (o quasi) i maggiori protagonisti del Risorgimento fossero massoni, e in massima parte fossero massoni molti degli

uomini insediati in posizioni di potere già nel 1860, all'alba del Regno d'Italia.

Massoni furono (limitandosi ai nomi più noti) Giuseppe Garibaldi, Giuseppe La Farina³², Carlo Pellioni di Persano³³, Costantino Nigra³⁴, Agostino De Pretis, Francesco Crispi, Giovanni Nicotera, Giuseppe Zanardelli, Michele Coppino, Ernesto Nathan.

32 Giuseppe La Farina (Messina, 20 luglio 1815 – Torino, 5 settembre 1863) fu letterato e storico, collaborò con le Effemeridi Letterarie Messinesi. Fondatore e redattore di numerosi giornali, fu autore di opere storiche e politiche (*Studi sul secolo XIII; L'Italia dai tempi antichi fino ai nostri giorni*), geografiche (*L'Italia nei suoi monumenti; Messina e i suoi monumenti*) e letterarie (*Studi sopra alcuni canti della Divina Commedia*). Nel 1848 condusse la Legione Universitaria della Sicilia contro i Borbone e fu deputato di Messina al parlamento siciliano dal 1848 al 1849 ed incaricato come diplomatico assieme ad Emerico Amari di offrire la corona siciliana al Duca di Genova. Nel Veneto fronteggiò gli Austriaci nel 1849 quale consigliere del re sabauda. Emigrato dapprima in Francia, verso la fine del 1856 assieme a Daniele Manin e a Giorgio Pallavicino Trivulzio fondò la Società nazionale italiana, una associazione avente l'obiettivo di orientare l'opinione nazionale verso il Piemonte di Cavour. La Farina ebbe parte attiva alle annessioni del Regno Sabauda e favorì la spedizione dei Mille in Sicilia. Eletto deputato al primo parlamento italiano, nello stesso 1860 fu nominato Consigliere di Stato, successivamente ministro dell'istruzione, dei lavori pubblici dell'interno e della guerra. Tumolato a Torino, le sue ceneri furono trasferite a Messina nel 1872 per l'inaugurazione del Gran Camposanto.

33 Il conte Carlo Pellioni di Persano (Vercelli, 11 marzo 1806 – Torino, 28 luglio 1883) fu un ammiraglio e politico italiano, comandante della flotta italiana nella battaglia di Lissa. Entrò giovanissimo nella marina sarda dove fece una rapida carriera. Comandò la flotta (1860-1861), e fu agli assedi di Ancona, di Messina, di Gaeta, partecipando attivamente anche alla battaglia del Garigliano. Deputato nelle legislature VII e VIII per il collegio della Spezia, divenne Ministro della Marina nel primo Governo Rattazzi e fu nominato senatore l'8 ottobre 1865. Scoppiata la guerra del 1866, ebbe il comando in capo della flotta nell'Adriatico. La flotta comandata dal Persano subì una grave disfatta nella battaglia di Lissa. Nonostante ciò, al rientro in Italia, Persano annunciò di aver sconfitto gli Austriaci; per l'evento furono iniziati grandi festeggiamenti che durarono fino alla notizia del reale esito dello scontro. Il Persano fu sottoposto a giudizio davanti al Senato, costituito in Alta Corte di Giustizia (pubblico ministero fu Diomede Marvasi), e venne proclamata la sua colpevole inettitudine, tanto che fu privato del grado e delle decorazioni e radiato dalla Regia Marina. Cfr. Lumbroso, A. (1905) *Il processo dell'ammiraglio Persano*, con una prefazione ed un'appendice di documenti inediti sulla campagna navale di Lissa, Torino; Luzzi, U. (1932) *L'armata di Persano ad Ancona nel '66*, Milano.

34 Costantino Nigra nacque l'11 giugno del 1828 presso Villa Castelnuovo - oggi Castelnuovo Nigra in provincia di Torino. Compì i primi studi a Bairo e in seguito ad Ivrea dove concluse il se-



a. Agostino De Pretis³⁵

Fin da adolescente fu affiliato alla Giovine Italia e prese parte attiva ai moti mazziniani, tanto da rischiare la cattura da parte degli Austriaci in occasione di un tentativo di far pervenire armi agli insorti di Milano. Eletto deputato nel 1848, aderì al gruppo della Sinistra storica e fondò il giornale *Il Diritto*, ma non rivestì cariche ufficiali fino a quando fu nominato governatore di Brescia nel 1859.



Nel 1860 si recò in missione in Sicilia per cercare di mediare fra le posizioni di Cavour, che spingeva per l'immediata annessione dell'isola al Regno d'Italia, e quella di Garibaldi, che invece voleva rimandare il plebiscito di ratifica fino a dopo la progettata liberazione di Napoli e Roma. Pur riuscendo a farsi nominare da Garibaldi dittatore pro-tempore della Sicilia, non riuscì tuttavia a concludere l'accordo.

Dopo aver accettato il dicastero dei La-

condo ciclo scolastico. Nel 1845, grazie ad una borsa di studio, poté iscriversi alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino, nonostante il grande interesse per la poesia e la letteratura. Nel corso degli studi universitari non nascose (1848) il sostegno al conflitto bellico del Piemonte con la potenza imperiale austriaca, tanto che decise di arruolarsi nel corpo dei bersaglieri studenti, come volontario. Partecipò alle battaglie di Peschiera del Garda, Santa Lucia e Rivoli, dove fu ferito ad un braccio. Già l'anno seguente rientrò a combattere assistendo alla sconfitta di Novara. Ripresi gli studi dopo la parentesi bellica riuscì a laurearsi in legge nell'università torinese. Nigra portò all'attenzione degli italiani una nuova forma di poesia, l'epico-narrativa. Prestò servizio dal 1851 al Ministero degli Esteri venendo nominato segretario del primo ministro Massimo D'Azeglio e in seguito di Camillo Cavour, che accompagnò al Congresso di Parigi del 1856 come Capo di Gabinetto. Due anni dopo, nel 1858, fu inviato in missione segreta a Parigi per concretizzare l'ipotesi di alleanza decisa a Plombières tra Napoleone III e Cavour e progettare la guerra tra il Regno di Sardegna e l'Impero austriaco. Svolse un ruolo determinante nella politica estera italiana per il completamento del processo di unificazione dell'Italia dopo la morte di Cavour avvenuta nel 1861. Divenne in seguito ambasciatore italiano a Parigi (1860), San Pietroburgo (1876), Londra (1882) ed infine a Vienna (1885). Nel 1887 rifiutò la carica di Ministro degli Esteri, offertagli dal re Umberto I di Savoia. Fu nominato conte nel 1882 e nel 1890 senatore del Regno d'Italia. Nigra collaborò con accademie italiane e francesi, oltre che con riviste filologiche italiane, francesi e tedesche. Esponente massone, fu nominato Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia il 3 ottobre 1861. Cfr. Gangemi, E. F. (1999) *La massoneria nella storia politica d'Italia: dalle origini al primo governo a guida massonica ed alla politica della Loggia Universo*, Milano.

35 Conti, F. (2003) *Storia della massoneria Italiana - dal Risorgimento al Fascismo*, Bologna; Esposito, R. (1979) *La massoneria e l'Italia - dal 1800 ai giorni nostri*, Roma; Seganti, G. (2004) *Massoni famosi. Note biografiche di massoni celebri*, Roma.



vori Pubblici nel primo Governo Rattazzi del 1862, fece ancora da intermediario con Garibaldi nell'organizzazione della disastrosa spedizione dell'Aspromonte. Quattro anni più tardi, allo scoppio delle ostilità con l'Austria, entrò nel primo Governo Ricasoli come ministro della Marina³⁶.

Spodestato da Cairoli nel marzo 1878 a causa dell'introduzione della controversa tassa sul macinato, il successivo mese di dicembre sconfisse Cairoli tornando ad essere Primo ministro, ma il 14 luglio 1879 fu ancora una volta estromesso dallo stesso Cairoli.

Nel novembre del 1879, tuttavia, entrò a far parte del governo Cairoli come ministro dell'Interno e nel maggio del 1881, gli subentrò come Primo ministro, mantenendo la carica fino alla morte, avvenuta il 29 luglio 1887.

Durante questo lungo intervallo di tempo compì ben cinque rimpasti di governo, estromettendo dapprima gli esponenti di sinistra Zanardelli e Baccarini, allo



scopo di compiacere alle richieste della Destra, e successivamente nominando Ricotti, Robilant e altri esponenti conservatori, attuando così quel rivolgimento politico che fu poi chiamato il trasformismo. Il trasformismo gli servì anche a far approvare le sue riforme.

Pochi mesi prima della morte si pentì di aver compiuto queste scelte, e reintegrò Crispi (che poi gli subentrò alla morte) e Zanardelli nel proprio governo. Altre sue iniziative degne di nota furono l'abolizione della menzionata tassa sulle granaglie, l'ampliamento del suffragio elettorale, il completamento della rete ferroviaria, l'entrata nella Triplice Alleanza e l'occupazione di Massaua in Eritrea, con cui si inaugurò la politica coloniale dell'Italia.

Per contro, gli si addebita un grande incremento dell'imposizione fiscale indiretta, lo snaturamento della struttura originaria dei partiti politici emersi alla fine del periodo risorgimentale e di aver messo in grave crisi le finanze dello Stato a causa di assai discutibili scelte in materia di lavori pubblici³⁷.

36 Nel 1873, alla morte di Rattazzi, Depretis, ormai capo della Sinistra, preparò l'avvento al potere del suo partito, che avvenne nel 1876 quando fu chiamato a formare il primo governo di sinistra del nuovo Regno d'Italia. Durante questo governo fu varata la Legge Coppino (1877), che rendeva gratuita e obbligatoria la scuola elementare.

37 A fine agosto nel 1887 la *Rivista della massoneria Italiana* pubblicò lo "Stato di servizio massonico" dell'Illustre Fratello Agostino Depretis 33° morto a Stradella il 29 luglio dello stesso anno. Iniziato nella R.L. "Dante Alighieri" di Torino il 22 dicembre 1864, promosso Compagno e Maestro il 21 gennaio 1865, secondo l'informata rivista ufficiosa del Grande Oriente d'Italia, su proposta del



b. Francesco Crispi³⁸

Nel 1848 a Palermo fece parte del governo provvisorio nato dai moti insurrezionali guidati da Rosolino Pilo che avevano costretto il re Ferdinando III a concedere una costituzione al Regno delle Due Sicilie. A seguito della restaurazione borbonica dovette rifugiarsi in Piemonte dove continuò i suoi contatti con i capi della cospirazione mazziniana meridionale. Espulso anche dal Piemonte si rifugiò a Malta e



successivamente a Londra. Mazziniano convinto, non vedeva di buon occhio il Piemonte come stato guida del movimento unitario. Tuttavia, dopo la favorevole conclusione della guerra del 1859, iniziò insieme a Rosolino Pilo³⁹ la preparazione della rivolta siciliana e della spedizione dei “Mille”, cui partecipò personalmente. Dallo sbarco di Marsala in poi fu la mente politica di Garibaldi nel Mezzogiorno. Eletto poi deputato alla Camera di Torino, cominciò a volgersi verso la

massone generale Federico Pescetto, il 21 gennaio 1868 Depretis venne affiliato alla “Universo”, all’Oriente di Firenze, che raccoglieva un cospicuo numero di parlamentari e notabili in quegli anni durante i quali la capitale del regno era “parcheggiata” sulle rive dell’Arno in attesa del riscatto di Roma. Incorporato in un’Officina di Rito Scozzese Antico e Accettato, Depretis percorse la scala rituale sino al conferimento del grado di 33°, il 14 gennaio 1877. Nel 1882 venne incluso nel Supremo Consiglio del Rito, presieduto da Tamaio, nel quale figuravano Giuseppe Petroni, Giuseppe Garibaldi, Federico Campanella, Ariodante Fabretti, Adriano Lemmi, Giovanni Nicotera, Camillo Finocchiaro Aprile, Antonio Mordini, Luigi Orlando, Luigi Castellazzo e altri insigni protagonisti delle battaglie risorgimentali. Di certo Depretis fu tra i più autorevoli massoni presenti all’Assemblea Costituente dell’Ordine tenuta a Firenze nel 1869; ma per lungo tempo il suo nome comparve ripetutamente tra quelli degli alti dignitari della Comunione italiana, nel Consiglio dell’Ordine o con altri incarichi eminenti. Cfr. *Hiram* n. 11 - novembre 1987 - Editrice Società Erasmo da un articolo a firma di A. A. M.

38 Nacque a Ribera nel 1818, morto a Napoli nel 1901. Giuseppe Zanardelli fu tra gli insorti nelle dieci giornate di Brescia del 1849, costretto in Toscana, prima, poi in Svizzera, fino a quando, dieci anni dopo, liberò il bresciano con Garibaldi. *Notizie biografiche* in Malesta, A. (1946) *Ministri, deputati e senatori d’Italia dal 1848 al 1922*, Roma; Barbagallo, F. (1995) *Da Crispi a Giolitti, lo Stato, la politica, i conflitti sociali in Storia d’Italia: liberalismo e democrazia. 1887-1914*, Bari; Banti, A.M. (1996) *Storia della borghesia italiana. L’età liberale*, Roma.

39 Rosolino Pilo, o Rosalino Pilo, (Palermo, 15 luglio 1820 – San Martino delle Scale, 21 maggio 1860), è stato un patriota italiano. All’anagrafe era stato registrato come Rosolino, ma egli si firmò sempre Rosalino. Partecipò alla rivoluzione del 1848 contro il regime borbonico. Quando i liberali si impadronirono della città, tenne il comando delle batterie e delle artiglierie palermitane, sino al momento in cui la città fu costretta a capitolare. Con la repressione e il fallimento dei moti,



monarchia. Nel 1877 fu Presidente della Camera e ministro degli Interni. Nello stesso anno successe a Depretis alla Presidenza del Consiglio. Fu fautore, come Carducci e Bovio, della penetrazione italiana in Dancalia⁴⁰, che portò al trattato di Uccialli ed all'instaurazione della co-

lonia Eritrea. Visse i suoi ultimi anni in modeste condizioni economiche, afflitto da una grave malattia agli occhi. In Massoneria era affiliato alla Loggia "Propaganda Massonica". Fu anche Maestro Venerabile Onorario della Loggia "Centrale" di Palermo.



Rosolino Pilo partì esule verso Marsiglia, e poi per Genova. Qui frequentò Mazzini, riallacciò i contatti con gli altri esuli siciliani, conobbe e si innamorò di Rosetta Borlasca. Durante i moti falliti del 1853 a Milano, Rosolino Pilo era a Torino per coprire la fuga dei cospiratori che cercavano di espatriare. Qui conobbe Giuseppe Piolti, agente mazziniano del quale non condivideva i propositi di agitazione di piazza. Pilo era più propenso alla guerriglia e, nell'estate 1856, iniziò i contatti con Carlo Pisacane per aprire un fronte rivoltoso in Sicilia. Ai primi di dicembre dello stesso anno Rosolino Pilo salpò da Genova su un piroscafo inglese diretto a Malta con l'intento di unirsi alla rivolta capeggiata dal barone Francesco Bentivegna. Ma, arrivato a Malta, seppe del fallimento del tentativo e non poté far altro che ritornare a Genova. A Genova incontrò Carlo Pisacane aderendo con entusiasmo al suo progetto di guerriglia che sarebbe partito da Sapri per sollevare la Campania e giungere a Napoli. Un primo tentativo si ebbe il 6 giugno 1857, si imbarcò su un battello diretto verso l'isola di Montecristo con diversi guerriglieri e col carico delle armi utili alla spedizione, precedendo la partenza di Carlo Pisacane. L'intesa con Pisacane prevedeva il loro ricongiungimento sull'isola. Durante la traversata, però fu travolto da una tempesta che lo costrinse, per alleggerire lo scafo, a gettare fuoribordo l'armamento. Pilo dovette far ritorno a Genova per avvisare gli altri cospiratori e non compromettere l'intera missione. Il tentativo definitivo iniziò con la partenza di Pisacane e i suoi, il 25 giugno. Pilo si occupò nuovamente del trasporto delle armi e partì il giorno dopo a bordo di alcuni pescherecci, con l'accordo di unirsi a Pisacane successivamente. Ma, anche questa volta, per sfortuna o per inesperienza come navigatore, Pilo finì per sbagliare rotta e, non potendo più raggiungere Pisacane, tornò a Genova lasciandolo senza i rinforzi e le armi che erano a lui necessarie. A Genova, Pilo e Mazzini, non poterono altro che attendere fiduciosi notizie dal Sud Italia. Il governo piemontese, nel frattempo, attuò misure repressive nei confronti dei cospiratori e Mazzini dovette far ritorno a Londra, mentre Pilo riuscì a rifugiarsi a Malta. Alle prime voci dello sbarco di Giuseppe Garibaldi alla guida dei Mille, il 28 marzo 1860, Rosolino, insieme a Giovanni Corrao, si affrettò a tornare nella sua Sicilia. Alla testa di un gruppo di volontari, si unì alla colonna garibaldina che marciava su Palermo, ma, in uno scontro a fuoco, cadde sei giorni prima della presa della città. Alla memoria fu conferita, il 30 settembre 1862, la medaglia d'oro al valor militare. Ufficio Storico Stato Maggiore Esercito. A. Aristite, *Come morì Rosolino Pilo*, in *Memorie Storico-Militari*, vol. X, Roma 1914, pp. 101-118; Moltealone, R. (1995) *Cospiratori, Guerriglieri, Briganti. Storie dell'altro Risorgimento*, Trieste.

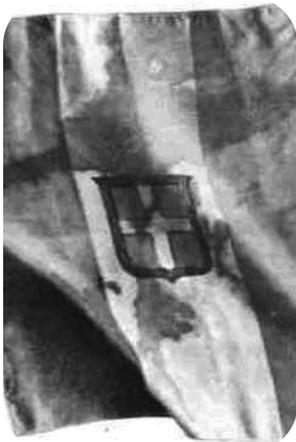
40 Grande triangolo compreso fra l'altopiano etiopico, somalo e il mar Rosso, imboccatura della grande spaccatura africana conosciuta come la Great Rift Valley, che si estende fino alla Tanzania e al Mozambico.



c. Giuseppe Zanardelli⁴¹

Nel 1860 Giuseppe Zanardelli divenne parlamentare nella Sinistra storica, dal 1866 più volte ministro, due volte Presidente della Camera, ed infine, dal 1901 al 1903, Presidente del Consiglio. Risale a quel periodo un aneddoto gustoso: erano aumentate le voci sulla qualifica di massone di Giuseppe Zanardelli, questi, volendo dare risposta definitiva a tali “voci”, indossò i paramenti di massone e, su di essi, il cappotto, recandosi ad una riunione del Consiglio dei Ministri, che presiedeva. Raggiunta la sala, si liberò lentamente del paltot, fingendo di accorgersi, soltanto in quel momento, del grembiule e del collare che portava. Sorrise ai suoi Ministri, e si scusò con loro dicendo: “vengo da altra riunione altrettanto importante”.

Il suo nome è legato soprattutto al Codice Penale del 1890. Il Codice Zanardelli, la cui sigla fondamentale è la abolizione



della pena di morte, concluse un trentennio di preparazione, e mostrò segni dell'influenza dell'Illuminismo e del Positivismo⁴². Zanardelli perseguì il fine della “maggiore chiarezza, semplicità, precisazione, concisione, proprietà, efficacia ed anche la massima unità possibile” del testo, convinto che “le leggi devono essere scritte in modo che anche gli uomini di scarsa cultura possano intenderne il significato; e ciò deve dirsi specialmente di un codice penale, il quale concerne un grandissimo numero di cittadini anche nelle classi popolari, ai quali deve essere dato modo di sapere, senza bisogno d'interpreti, ciò che dal codice è vietato”.

Zanardelli affidò alla legge penale l'alta missione di non guardare al delinquente, come essere sempre volgare e perverso, di non dimenticare l'uomo ed il cittadino, non avendo soltanto l'ufficio di intimidire e di reprimere, ma di correggere e di educare⁴³.

Il Codice Zanardelli, che sostituì il Co-

41 Cfr. Comba, A. (1998) *La massoneria tra filantropia e pedagogia*, Torino; Vinciguerra, S. (1993) *I codici preunitari e il codice Zanardelli. Diritto penale dell'800*, Padova; Da Passano, M. (1993) *La pena di morte nel Regno d'Italia. 1859-1889*, a cura di S. Vinciguerra, Padova.

42 Nella “Relazione al Re”, il Fratello Zanardelli dichiara di avere scelto il metodo di “mai disgiungere i dettami della ragione da quelli dell'esperienza; i principi e gli svolgimenti progressivi della dottrina dello studio diligente del costume, dell'opinione, della moralità pubblica, dello Stato e del movimento della delinquenza; gli ammaestramenti utilissimi delle legislazioni straniere dalla ricerca di ciò che nel nostro Paese si pensa, si sente, si vuole”.

43 Tutto il sistema del Codice Zanardelli, le coordinate che lo unificano, mostrano quanto il massone Zanardelli sentisse altissimo il dovere della umanità delle pene.



dice Penale del 1865⁴⁴, aveva in sé impronte nettamente liberali: oltre a riaffermare come già detto i fondamentali principi di garanzia di derivazione illuministica, non ammetteva l'estradizione (neppure dello straniero) per i reati politici, aveva abolito la pena di morte e i lavori forzati, aveva statuito minimi e massimi di pena meno elevati rispetto ai codici anteriori, prevedeva le attenuanti generiche e disciplinava in modo articolato sia il tentativo che il concorso di persone⁴⁵. Il problema della imputabilità veniva risolto alla luce della volontarietà del fatto, attraverso formulazioni chiare per la sua esclusione e diminuzione. Numerose erano le disposizioni in tema di dolo, errore, cause di giustificazione, ma il merito di questo codice sarebbe stato soprattutto quello di aver disciplinato per la prima volta nella parte generale l'elemento soggettivo del



reato e le cause di giustificazione, stabilendo le premesse per l'elaborazione della teoria dell'antigiuridicità.

Nella parte speciale, la distinzione dei reati avveniva in relazione all'interesse da questi lesi (oggetto giuridico del reato)⁴⁶.

Quale segnale di una diversa impostazione dei rapporti tra Stato e cittadino, pur non mancando un certo rigore in tema di delitti politici, era prevista una vasta gamma di delitti contro la libertà, cui si aggiungeva l'introduzione della scriminante della reazione agli atti arbitrari del pubblico ufficiale e l'istituto della *exceptio veritatis* nei delitti contro l'onore. Bisogna inoltre ricordare che il primo progetto, per l'introduzione del divorzio nella legislazione italiana, porta la firma di Giuseppe Zanardelli, massone.

reazione agli atti arbitrari del pubblico ufficiale e l'istituto della *exceptio veritatis* nei delitti contro l'onore. Bisogna inoltre ricordare che il primo progetto, per l'introduzione del divorzio nella legislazione italiana, porta la firma di Giuseppe Zanardelli, massone.

44 Il Codice di fatto era il Codice del Regno di Sardegna esteso (con qualche modificazione) all'intero territorio del Regno d'Italia, ad esclusione della Toscana ove rimase in vigore il Codice penale locale perché non conteneva la pena di morte a differenza del Codice sardo. Per tale ragione è solo con il presente Codice Zanardelli che si raggiungerà la effettiva unificazione legislativa del Regno.

45 Il tentativo fu regolato secondo la formula napoleonica del *commencement d'exécution*, e il concorso di persone sulla base del cumulo giuridico e dell'assorbimento. Inoltre, distingueva e graduava la responsabilità dei concorrenti nel reato prevedendo figure di compartecipi primari e secondari.

46 La classificazione dei delitti e delle contravvenzioni seguiva criteri destinati in gran parte a restare inalterati anche nel codice successivo.



d. Michele Coppino⁴⁷

Michele Coppino fu il ministro che legò il nome alla citata legge del 1877 e che al governo dell'istruzione pubblica dell'Italia unita impresso un impulso di durevole efficacia. Questo insigne letterato e uomo politico, che in Parlamento fece segnare la sua presenza dal 1860⁴⁸ al giugno 1900, si avvicinò alla Massoneria alla quale venne iniziato il 17 febbraio 1860 nella prestigiosa Loggia madre della risorgente Massoneria italiana: l'*Ausonia*.

Nella veste di ministro decise di portare a termine il progetto sulla riforma della scuola elementare, i cui principi essenziali



erano: l'obbligatorietà dell'istruzione elementare inferiore, la sua gratuità, l'acconfessionalità. Il disegno di legge sull'obbligo dell'istruzione elementare fu approvato dalla Camera il 10 marzo e dal Senato il 4 giugno e fu un momento fondamentale nella trasformazione delle istituzioni scolastiche in Italia e rappresentò un chiaro segno della volontà di rinnovamento.

Il suo programma di scolarizzazione di massa⁴⁹ servì soprattutto per formare i nuovi cittadini: oltre ad imparare a leggere, a scrivere ed a far di conto, agli alunni veniva insegnata educazione civica in modo da introdurre i giovani nella società. Venne dato anche molto spazio alle

47 Dito, O. (1905) *Massoneria, carboneria e altre società segrete nella storia del risorgimento italiano*, Torino-Roma; Cazzaniga, G.M. (1925) *Carboneria e massoneria nel Risorgimento italiano. Saggio di critica storica*, Genova; Id., *La religione dei moderni*, Pisa 1999; Cardoza, A.L. (1996) *Tra casta e classe. Clubs d'élite torinese 1840-1914*, in *Quaderni storici*, Napoli.

48 Il 22 marzo del 1867 Coppino divenne vicepresidente della Camera dei Deputati (dopo essere stato rieletto per la decima legislatura). Il 10 aprile fu nominato da Rattazzi ministro della Pubblica Istruzione e dovette dimettersi da vicepresidente dell'Assemblea, ma nel 1868 venne di nuovo annullata la sua elezione a deputato. Rieletto nel 1874, due anni dopo vicepresidente della Camera, il 25 marzo dello stesso anno fu chiamato da Depretis al Ministero della Pubblica Istruzione. Fu ministro per due anni (25 marzo 1876-26 dicembre 1877 e 26 dicembre 1877-24 marzo 1878). Nel terzo governo Depretis (19 dicembre 1878-14 luglio 1879) fu ancora ministro dell'Istruzione e si occupò di migliorare le condizioni dei maestri, assicurando loro un miglior trattamento economico e una maggiore stabilità nel posto di lavoro; inoltre negli stessi anni provvide al riordinamento degli Statuti di numerose Università e, mentre gettò le basi dell'istruzione professionale moderna, costruì le stabili fortune dei licei classici.

49 Il programma fu stabilito dalla legge del 15 luglio 1877, che coronò il prolungato sforzo legislativo di De Sanctis, Bargoni, Scialoia, Correnti e dello stesso prudente Bonghi - si prospettò - in tal guisa, quale grande operazione di pedagogia politica in direzione della liberazione dai convergenti ceppi dell'analfabetismo e della devozione superstiziosa.



materie scientifiche e venne cambiata la metodologia di insegnamento, da un rigido dogmatismo alla concretezza, poiché questa legge fu influenzata dalla filosofia positivista del momento.

Tuttavia, i Cattolici criticarono ampiamente questa legge, dato che essa aveva un taglio laico, dovuto all'influenza positivista e alla decisione di abolire i direttori spirituali. I maestri, legittimati con la legge Casati, non poterono più insegnare il catechismo e la storia sacra. Perciò i Cattolici intransigenti mandarono i propri figli nelle scuole private, le quali erano in parte gestite dalla Chiesa Cattolica.



L'opera dal Coppino svolta al Ministero dell'istruzione pubblica può venire sintetizzata nella lapidaria sentenza da lui stesso pronunciata sui propri obiettivi di civiltà, il 4 aprile 1872: *Clericali non siamo. Siamo uomini i quali pensiamo che la libertà non va desiderata solamente per noi, ma per tutti.*

e. Ernesto Nathan⁵⁰

L'amministrazione popolare ha indicato il punto di partenza, il metodo; ad altri continuare per quella via, affaticarsi a risolverlo, per il bene di Roma e dell'Italia.

50 Nathan nacque a Londra il 5 ottobre 1845 da genitori ebrei (Sara Levi e Meyer Moses). Dall'ebraismo apprese, fin da bambino, il dovere dell'impegno individuale a "costruire il paradiso sulla terra". A Londra, la famiglia Nathan divenne ben presto il punto di riferimento per tanti esuli politici italiani, primo fra tutti, Giuseppe Mazzini. Nathan, come noto, fino agli ultimi anni della sua vita, si dedicò a raccogliere e diffondere gli scritti di Mazzini. Il pensiero del Maestro egli lo aveva "respirato" già in famiglia; ma lo studio e l'approfondimento sistematico avvenne particolarmente quando, nel 1871, lo stesso Mazzini lo inviò a Roma perché curasse la "Roma del popolo". È in questa occasione che Nathan si trovò anche a "correggere", per esigenze editoriali, gli articoli che Mazzini gli inviava da Londra. "La riforma intuita e voluta da Mazzini - scriveva Nathan in questi anni - investe tutta la sostanza della vita individuale, nazionale, umana; [...] Egli volle bandire una nuova fede, una religione civile che fosse norma di vita ai popoli; e nella nuova credenza, illuminata da coscienza e scienza, fondere il presente con l'avvenire". Il valore ebraico dell'impegno personale a migliorare se stessi e la società, si coniuga con gli ideali mazziniani in una formidabile mediazione dialettica tra conoscenza ed etica. Promuovere l'educazione per l'emancipazione dell'individuo è un dovere, perché vi possa accedere soprattutto per chi ne era maggiormente escluso, come appunto le donne, per le quali Nathan voleva la parità di diritti. Fatto straordinario in tempi in cui l'unico diritto pubblicamente riconosciuto alle donne era quello di stare zitte e di fare figli. Cfr. Cordova, F. (1985) *Massoneria e politica in Italia 1892-1908*, Roma-Bari, p. 66 ss.; Isastia, A.M. (1994) *Ernesto Nathan. Un mazziniano tra i democratici pesaresi*, Milano; Porciani, I. (1997) *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia Unita*, Bologna.



Ernesto Nathan costituisce un esempio straordinario nel panorama politico italiano per il grande rigore morale, improntato ad una profonda concezione laica dello Stato. Per Ernesto Nathan lo sviluppo dell'individuo nella libertà e nella giustizia è il fine. La pubblica amministrazione è il mezzo per perseguirlo e realizzarlo. In coerenza con queste prospettive, egli ha costruito e sviluppato la sua rigorosa azione politica, rivolgendo l'attenzione soprattutto a quei gruppi sociali da sempre soggiogati dall'ignoranza e dalla miseria. Bisognava liberare le menti da dogmi e superstizioni educandole a pensare con la propria testa. Bisognava abituare all'esercizio dell'autonomia morale e alla gestione della libertà di scelta. Bisognava educare, insomma, all'etica laica della responsabilità, dove l'azione ha valore in se stessa e per le conseguenze individuali e sociali che implica. Le basi della sua etica laica furono:



Ebraismo, le idee mazziniane e la Massoneria, sono le tre nobili componenti intellettuali che interagiscono nella sua formazione e nel suo impegno politico. La consapevolezza di migliorare se stessi e la società trova linfa nell'incontro con la Massoneria, che aveva prodotto i grandi ideali di "libertà", "uguaglianza", "fratellanza", base della rivoluzione americana e di quella francese.

Ernesto Nathan entrò a far parte della Massoneria nel 1887. L'incontro con la Massoneria fu per lui la sintesi di quell'educazione alla fratellanza universale, appresa dalla cultura ebraica ed alimentatasi nell'insegnamento mazziniano⁵¹. Nel 1888 ottenne la cittadinanza italiana, pertanto si candidò alle elezioni comunali. Scelse Pesaro, città natale della madre⁵². Dal 1895 fu consigliere al Comune di Roma: denunciò le cause economico-sociali che portano tante povere donne a prostituirsi; volle la bonifica dell'agro romano per eliminare la malaria; lanciò i suoi strali contro la specu-

51 "La massoneria - dice Nathan il 21 aprile 1901 all'inaugurazione di Palazzo Giustiniani - [...] vive e fiorisce per essersi di volta in volta tuffata nell'acqua lustrale del progresso, assimilando ogni nuova fase di civiltà, il più delle volte divenendone banditrice [...] Siamo noi, che in nome di quel principio di fratellanza, abbiamo iniziato, spinto innanzi il movimento per la pace e l'arbitrato [...] Siamo il germe dei vagheggiati Stati Uniti d'Europa".

52 Dal 1889 al 1894 Nathan ricoprì la carica di consigliere comunale, non stancandosi mai di denunciare la scarsa attenzione delle istituzioni al sociale. Amministratore attento e scrupoloso, Nathan studiò la situazione della città; denunciò il nesso esistente tra malattia, emarginazione sociale, miseria. A Pesaro, come poi a Roma, si battè per promuovere l'istruzione, la sanità, l'edilizia popolare; per ridurre la giornata lavorativa ad otto ore, per calmierare il prezzo del pane mediante l'istituzione di spacci comunali.



lazione edilizia e contro lo strapotere del Vaticano nel tenere imbrigliate le coscienze.

Dal 1907 e il 1913 fu Sindaco della Capitale: l'Unione liberale popolare (il famoso Blocco) formata da radicali, repubblicani e socialisti vinse le elezioni. Nathan fece tremare il mondo affaristico clerico-nobiliare, che lucrava grazie all'intreccio tra capitale finanziario e patrimonio fondiario, nell'immobilismo di una Roma della Rendita, dove le masse popolari erano tenute nell'alfabetismo e nella miseria. *Civiltà Cattolica* lanciava i suoi anatemi contro il Sindaco che, scandalizzata, definiva straniero, ebreo, repubblicano e mas-

sone⁵³. Famoso fu il discorso programmatico del 2 dicembre 1907, all'atto dell'insediamento nella sua carica di Sindaco in Campidoglio⁵⁴.

Il crollo del muro del totalitarismo teocratico cattolico, rappresentato dalla breccia di Porta Pia, fu indicato con chiarezza da Nathan come la strada maestra per lo sviluppo scientifico, economico e sociale dell'umanità intera. Il 20 settembre era festività nazionale, e tale rimase fino a quando Mussolini non la soppresse. I principali interventi della Giunta Nathan furono: la scuola⁵⁵, i servizi pubblici⁵⁶, la salute e la casa⁵⁷.

53 “È stato il primo sindaco non romano dopo 37 anni, quanti ne sono corsi dal 1870, anzi nemmeno italiano, perchè di origine inglese, nativo di Londra. In ogni caso repubblicano, israelita, massone. La sua presenza a capo del comune romano è misura del livello a cui siamo discesi”.

54 “Guardiamo all'avvenire ... a una grande metropoli ove scienza e coscienza indirizzino rinnovate attività artistiche, industriali, commerciali [...] perchè guardiamo attraverso la breccia di Porta Pia.”

55 “Le considerazioni di bilancio finanziario devono cedere il passo alle imperative esigenze del bilancio morale ed intellettuale. Le scuole devono moltiplicarsi, allargarsi, migliorarsi; rapidamente, energicamente, insieme col personale scolastico”, aveva detto Nathan nel suo discorso programmatico. E lo mantenne. Nell'Agro Romano le scuole rurali, che nel 1907 erano 27, nel 1911 divengono 46 e il numero degli alunni da 1183 passa a 1743. Le scuole urbane hanno un incremento di ben sedici edifici, e gli alunni, che nel 1907 erano 35.963, nel 1912 sono divenuti 42.925. Le scuole statali, come sosteneva il coraggioso sindaco, hanno il compito “d'insegnare per sviluppare l'intelletto, d'educare per sviluppare il cuore, addestrando all'esercizio della virtù quale dovere civile. Quindi insegnamento laico fondato su educazione morale”.

56 “Sottrarre i pubblici servizi dal monopolio privato; renderli soggetti alla sorveglianza, alla revisione, all'approvazione del Consiglio [...] preparare la via al più assoluto controllo che la cittadinanza deve acquisire su quei gelosi elementi primordiali di ogni civiltà urbana”. Così si era espresso Ernesto Nathan nel discorso programmatico del 2 dicembre 1907. Pensava alla municipalizzazione di luce, gas, acqua; pensava alla realizzazione di linee tranviarie pubbliche.

57 “Molto è da fare per perfezionare l'assistenza sanitaria, coordinarla ad una rigorosa osservanza dei precetti igienici contemplati dalla scienza [...] adoperarsi affinché tanto nella città, come fuori dalle mura, sia provveduto alla pronta assistenza, sia prevenuta dall'igiene la terapeu-



Conclusioni

L'itinerario percorso attraverso oltre un secolo di storia d'Italia dai conterranei che ebbero parte attiva nel Risorgimento Italiano, offre un quadro immediato di quanti Fratelli, animati da spirito patriottico abbiano lottato e sofferto per l'Unità nazionale. Se durante il Risorgimento coloro che offrirono le loro vite per questi ideali furono considerati rei di Stato, perché combatterono il governo borbonico che dominava sulle loro terre, dopo l'Unità i protagonisti dei primi governi d'Italia che scrissero le pagine più



intense della nostra storia politica e giuridica furono eccelsi uomini di Stato e valenti giuristi che contribuirono anche al miglioramento sociale degli italiani.

Tale considerazione, suffragata da eminenti storiografi del secondo dopoguerra, contrasta decisamente con quella corrente di pensiero antimassonica, formatasi durante il fascismo, che mirava a escludere ogni partecipazione attiva dei liberi pensatori ai moti del Risorgimento⁵⁸. Vi è stato chi - come Renato Soriga - ha affermato che:



tica. Né in questo doveroso ufficio di umana civiltà [...] anteporre interessi e lucri". Ecco cosa aveva affermato il 2 dicembre 1907 nel suo discorso programmatico. Obiettivo prioritario erano i quartieri poveri e le borgate. L'Agro Romano, con i suoi rifugi malsani, destava le maggiori preoccupazioni. Nella città vennero istituite pubbliche guardie ostetriche, presidi per l'assistenza sanitaria e la profilassi delle malattie infettive. La salute con Nathan non fu più cosa per i ricchi o assistenza caritatevole, ma un pubblico dovere. Quella per gli interventi edilizi fu la più dura battaglia. Il Sindaco fu anche minacciato fisicamente. "Hanno tentato di tutto" - affermò Nathan alla fine del suo mandato - "ma una cosa non hanno mai osato: offrirmi denaro". A Roma prima di Nathan il sommario piano regolatore del 1883, era continuamente eluso dalle "convenzioni fuori piano". Così, la già ricca proprietà fondiaria continuava a fare affari d'oro. "Bisogna promuovere, organizzare, integrare le diverse iniziative"- aveva detto Nathan nel suo discorso programmatico - "[...] né potremo plaudire ad un piano regolatore che raddoppia l'estensione della città senza esattezza di tracciato e senza la scorta indispensabile dei provvedimenti atti a salvare il vastissimo demanio fabbricabile dalle sapienti astuzie dell'agiotaggio edilizio". Ma è la Rendita Fondiaria che Nathan colpì: impose tasse sulle aree fabbricabili e procedette agli espropri, applicando quanto il governo Giolitti aveva già stabilito a livello statale. Dopo Nathan, tutto tornò come prima. A Roma, il 14 giugno 1914, vinse la cattolica "Unione romana" e il principe Prospero Colonna, esponente di spicco della rendita immobiliare romana, subentrò a Nathan.

58 Nel 1925 apparvero i due volumi di Alessandro Luzio, *La massoneria e il Risorgimento italiano*, nei quali lo studioso, portando alla luce una vasta documentazione d'archivio, demoliva le fragili tesi sin lì sostenute dalla pubblicistica massonica ed evidenziava in primo luogo gli scarsi legami esistenti fra l'organizzazione liberomuratoria e le strutture settarie, quindi la sua scomparsa dopo



La massoneria se non poté esercitare fra noi una propria azione specifica [...], pur non di meno, mercé il giuoco suggestivo dei suoi simboli mistico-sociali fu l'ardente crogiuolo in cui le contraddittorie aspirazioni degli uomini del nostro primo Risorgimento trovarono quelle possibilità d'intesa, che le secolari barriere politiche ci avevano vietato sino allora di costituire⁵⁹.

Certo è che - dopo anni di clandestinità dovuta alle reiterate scomuniche della Chiesa, alla dura repressione poliziesca e all'opera sistematica di epurazione - nel decennio fra il 1860 e il 1870 - la Massoneria ricomparve in Italia e conobbe un rapido e diffuso irradiamento nell'intera penisola. In questi anni, addirittura, furono attive varie obbedienze massoniche, la principale e più duratura delle quali, il Grande Oriente Italiano (poi Grande Oriente d'Italia) si ricostituì a Torino sul finire del 1859 per iniziativa di esponenti liberali gravitanti intorno alla Società nazionale e politicamente vicini a Cavour.

Ben scrive Luigi Polo Friz nel suo recente ed approfondito studio dal titolo *La massoneria italiana nel decennio post unitario*. Lodovico Frapolli (Milano, 1998) che la storia

della Massoneria inizia con l'Unità d'Italia: infatti solo da quel momento si può parlare di una istituzione organizzata sul territorio italiano. Il Grande Oriente Italiano nacque cavouriano, ma era destinato a veder prevalere al suo interno l'elemento democratico, chiaramente maggioritario. Presto si manifestò anche un contrasto tra i riti, formalmente in nome dell'autonomia della nuova Comunione dal vicino *Grand Orient de France*, in realtà col malcelato scopo di imporre la supremazia d'un gruppo sugli altri. A Palermo, Napoli, Milano, Torino operavano alcuni dei centri più importanti, in continuo conflitto dialettico, al di là del conclamato - da tutti - desiderio di unità.

Ciò conferma che non sempre la storia riesce ad assegnare ai posteri il responsabile compito di meditare e ben operare perché il futuro delle comunità non venga intossicato dai rigurgiti illiberali del passato. Infatti, ancora oggi l'antimassoneria, esterna ed interna, impone agli adepti di porre un freno alle umane passioni ed ai desideri antisociali.

Ma questo, in verità, è un altro discorso [...].



la messa al bando da parte dei governi restaurati e conseguentemente il ruolo affatto ininfluente avuto nelle lotte risorgimentali. È noto altresì il giudizio ben più drastico formulato in passato dallo storico pugliese Gaetano Salvemini proprio in una lettera ad Alessandro Luzio: "La leggenda che il Risorgimento italiano sia stato opera della massoneria è stata creata dai clericali [...]". "Tutte le forze massoniche - dichiarava invece Salvemini - riconoscono l'inerzia completa fra il 1830 e il 1870". Chi recensì il lavoro di Luzio in modo assai critico fu Nello Rosselli, che in un articolo apparso sulla rivista «Quarto Stato» del 1° maggio 1926 lo giudicò un "servizio coi fiocchi" reso al "fascismo antimassonico" e "antigiustiniano".

⁵⁹ Soriga, R. (1942) *Le società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza*, Modena.



Le invasioni, le immigrazioni e la civiltà occidentale, europea, italiana

di **Pietro F. Bayeli**
Università di Siena

In the present historical period of Western decadence, when the European, and in particular the Italian, civilizations appear too much weak in front of a number of overwhelming external migrations, Freemasonry results to be an ethic and moral stronghold. In its framework, in fact, notwithstanding the increasing phenomena of the mundialization, old principles, universal values, and the close adherence to Rationality can still offer a remarkable means of stability towards a reasonable and balanced process of cultural dialogue and social fusion, without violent abuses and mutual intolerance.

Valori etici, valori morali, diritti e doveri

Lo scopo di questo scritto è quello di aprire un ventaglio di considerazioni, di spunti filosofici atti a riaffermare, a sottolineare, ad esaltare la componente etico-morale della natura umana, a evidenziare i Valori Illuministici della Istituzione Massonica, a consolidare una presa di coscienza su quei Diritti e su quei Doveri di cui tutti gli uomini, ma noi *in primis* uomini liberi e di buoni costumi, dovremmo, dobbiamo, dovremo sempre ed in ogni luogo essere sostenitori, portatori, propugnatori.

Questo riaffermare le funzioni della Massoneria non è un vuoto, vanesio gioco di incensamento e di autostima, bensì è

l'affermazione di una propria identità, di una precisa connotazione e distinzione in questo tragico momento di degrado della civiltà occidentale, europea, italiana.

Si tratta di evidenziare la funzione etica, moralizzatrice e razionale della Istituzione Massonica che si erge quale isolato granitico scoglio su questo mare di sargassi: politici (cricca o casta), economici (poteri forti) e finanche religiosi (umane parafilie ecclesiali).

Civiltà in degrado

L'Europa Occidentale è oggi un ventre molle dal pensiero decadente, in fase catabolica su cui si accaniscono popolazioni e civiltà in crescita anabolica, dal forte pen-



siero fondamentalista. È un alternarsi di civiltà avanzate, ricche - relativamente al periodo storico - e pertanto sofisticate e decadenti, con altre civiltà retrograde, povere di beni materiali, ma ricche di desideri e di aspettative, dal pensiero grintoso, rampante, aggressivo, integralista se non addirittura fanatico.

La Storia ci porta molti esempi di civiltà il cui arco vitale si è esaurito ed è stato sovrastato dall'avvento di nuovi popoli, di nuove civiltà: Sumeri, Assiri, Babilonesi, Egiziani, Greci, Romani nel bacino del Mediterraneo, Aztechi, Maia nell'America Centrale, periodo Mogul in India, Sacro Romano Impero e invasioni barbariche tanto per tornare in Europa. La filosofia hegeliana della storia considera questi popoli delle diverse epoche come la rappresentazione di un momento del complessivo progresso dello spirito. Dopo che ognuno dei grandi popoli del passato ha esaurito il suo compito storico, esso rimane ai margini dello sviluppo ulteriore fino a sciogliersi e confluire in quelle popolazioni successive e diverse, deputate agli ulteriori stadi di avanzamento e di maturazione dello spirito, in un percorso storico che va dal dispotismo ai vari gradi di libertà.

In questa progressiva razionalità storica, la decadenza, il degrado di un popolo, della civiltà di più popoli del crogiolo europeo si concretizza nella perdita di identità, nella dimenticanza dei valori di

riferimento, del rigore, della disciplina, della certezza delle leggi e della pena, della morale e dell'etica. Tutto questo viene perso in nome di

una esasperata esaltazione dei propri egoismi, economici e di potere, espressi in acuto dalla casta politica e dai poteri forti attraverso il disinteresse delle istituzioni, il protervo conseguimento del proprio interesse, la generale spasmodica ricerca edonistica del piacere quale sesso (parafilie omotero-bisessuali, escort, gay, trans) e droga (pesanti o leggere, biologicamente identi-

che), la indifferente denigrazione delle proprie origini (i dettami sul crocifisso dell'alta corte di Strasburgo), l'assurdo garantismo dove bene e male si confondono, il buonismo ipocrita, il lassismo vigliacco, l'indifferenza addirittura autolesionista, dove Caino e Abele, l'assassino e la vittima, finiscono per essere la stessa cosa, con uguali diritti e nessun dovere.

Massoneria, isola filosofica

La nostra Casa Massonica ha invece la forte funzione di conservazione delle nostre radici cristiano-giudaico-islamiche: non dimentichiamo infatti l'impasto di civiltà nel catino del Mediterraneo e soprattutto non scordiamoci l'ecumenismo massonico in nome della libertà di religione.

Il pensiero Massonico è una forte spinta filosofica protesa alla fusione delle per-





sone, al lento, progressivo e ordinato assorbimento delle genti, alla digestione ed amalgama di forze nuove, forti e barbare, ma anche innesto vitale e vivificante per una civiltà conscia della propria fase di decadenza, cosciente di rappresentare un polo di forte attrazione economico-culturale, e pur sempre dignitosa nella conferma della propria identità, maturazione, progresso, cammino storico e, perché no, superiorità intellettuale. Abbiamo subito ed assorbito più di una invasione barbara (Galli, Goti, Visigoti, Celti, Unni, Alemanni, Ostrogoti), possiamo, dobbiamo quindi, nella razionalità di un evento mondiale ed ineluttabile, assorbire i nuovi migranti.

Globalizzazione

In questo mondo oggi globalizzato, in questo pianeta Terra divenuto piccolo per la facilità e la rapidità delle comunicazioni e dei trasporti, i bisogni, i diritti e le libertà di una vita dignitosa dovrebbero essere realizzabili in una qualsiasi parte del globo. Questo bellissimo principio generale, utopico, urta con realtà locali, con l'attaccamento alla propria terra, alle proprie origini, a tutto quel vissuto che fa parte intima della storia e della vita di ogni uomo e che non sono affatto deprecabili, a meno che deprecabile non sia quella parte di umanità.

Esempio: gli USA

Negli Stati Uniti, costituiti sicuramente da una popolazione multietnica, e con una lenta, sufficiente maturazione multi-culturale, vige un forte sentimento di appartenenza al Paese, alla Bandiera, alla Nazione, alla Patria. È stato possibile, non senza dolore, errori e sopraffazioni (Ku Klux Klan), inoculare infine un pensiero comune, un comune sentire, un filosofico senso di utilità societaria, di civile rapporto, una valorizzazione delle singole qualità, una meritocrazia,



indipendenti dal colore della pelle e dal paese di origine. Tutto ciò quindi è possibile ammettendo flussi migratori ordinati e disciplinati con una reciproca osservanza delle leggi e non con subdole intenzioni di sfruttamento sul lavoro, di impiego nella malavita organizzata, di utilizzo nella ipocrita politica di un voto di scambio, ma peraltro neppure facendosi colonizzare con dolorose rinunce ai propri antichi usi e costumi. La realtà è che non è possibile che 60 milioni di Italiani si conformino a 4-5 milioni di emigranti, mentre è possibile che li possano utilmente assorbire se questi ultimi veramente lo desiderano e non vengano qui come devastanti predatori.

I vasi comunicanti

Causa fondamentale dei processi migratori è lo spostamento di popolazioni da



paesi “poveri” a paesi “ricchi”, nella ricerca di una qualità di vita, per un anelito universale di libertà e di felicità.

Il Paese d’origine è per solito o povero o ipo-sviluppato o dispotico, addirittura dittatoriale. Tuttavia la migrazione, la fuga non possono essere illimitate. È impossibile che un paese si svuoti completamente: vi sarà sempre una parte di popolazione che dallo *status quo* del proprio paese, per quanto perverso, tragga un qualche vantaggio.

D’altronde il paese d’arrivo, sufficientemente ricco, sviluppato, democratico, liberale non può presentare accoglienza ed accettazione illimitate. È impossibile saturare oltre ogni limite un paese!

Ipotesi risolutive

Migliorare, sviluppare l’economia e democratizzare il paese di origine può costituire un rimedio, facile a dirsi, difficile a farsi a causa delle opposizioni locali (sovertimento di uno *status quo*), degli egoismi economici e del tornaconto dei paesi ricchi.

Altra possibile soluzione è quella di coordinare, regolarizzare secondo le reali necessità del paese ospite il numero e, se possibile, la qualità degli immigrati e delle immigrate (artigiani, operai, badanti, domestici, rifugiati politici, intellettuali, laureati). La fusione delle necessità dei migranti con le utilità dei residenti per-

mette una buona integrazione ed allontana i rigurgiti razziali.



E fino a quando e fino a quanto ciò è possibile? All’infinito? Orde migratorie possono sostituire gli aborigeni fino a spingerli in mare giù dagli ottomila chilometri di costa dell’italico stivale? Non credo che questo sia un bene, che una civiltà si sostituisca ad un’altra con atti cruenti come avvenuto per il passato con la morte dell’una e la crescita dell’altra; credo invece che la mescolanza di genti in giuste proporzioni dettate da bisogni

sociali (anzianità, lavoro, benessere) e da necessità biologiche (caduta delle nascite) consenta la lievitazione di nuovi ideali, crei una spinta a nuovi traguardi, promuova e diffonda il recupero di un sentimento di affetto e di attaccamento per la terra che ti ha donato i natali, che ti ha offerto una speranza di vita.

Personalizzando il problema delle immigrazioni: quante persone saremmo disposti ad ospitare in casa nostra e di quale tipo? Casa nostra, moltiplicata per le case dei propri concittadini non è forse la nostra Casa Italia? Quanti immigrati saremmo disposti e capaci di assorbire e di quale tipo nella Casa Italia?

È certo che loro, i migranti, hanno bisogno di noi e noi abbiamo bisogno di loro. La conciliazione di questa reciproca necessità, la nascita di questo interesse comune consente accoglienza e integrazione.



La fusione del flusso migratorio degli attuali 4 milioni e mezzo di individui (forse già 5 milioni) con le popolazioni stanziali può avvenire solo per un adattamento alla pubblica e sociale legislazione, proprio quella legislazione che è già vigente da tempo per i 60 milioni di Italiani. Costumi, riti, abitudini private sono tollerabili quando non contravvengono alle leggi, quando non contrastano con gli usi, i costumi del paese di accoglienza. Quattro milioni e mezzo di estranei devono assimilarsi e perdere l'estraneità rispetto a 60 milioni di italiani, oppure 60 milioni di italiani devono essere colonizzati da 4 milioni e mezzo di individui?

L'ospite di casa mia deve sovvertire ambienti, abitudini e ritmi circadiani della famiglia, ovvero, pur apportando per la sua stessa presenza una qualche accettabile modifica, deve gentilmente, cortesemente e felicemente adeguarsi e adattarsi alla casa ospite? Alla casa mia, alla Casa Italia?

Etica delle immigrazioni

Immigrazione regolamentata, accettata sulla base del reciproco bisogno e sulla "reciproca" osservanza delle leggi. No clandestini, no immigrazione irregolare perché sicuramente hanno dato, danno e daranno sempre adito a:

- nostro sfruttamento e lavoro nero: per

il mancato rispetto delle normative fiscali-contributive-sanitarie e della sicurezza;

- nostro reclutamento nella criminalità

comune e organizzata: quali mafia, ndrangheta, camorra, sacra corona unita, mafia del Po;

- loro delinquere comune: per soggetti che fuggono da situazioni di insoddisfazione, di sofferenza, che si pongono, per il raggiungimento di una vita migliore, nell'incertezza di un pae-

se ignoto e di un futuro imprevedibile, è comprensibile che siano grintosamente, rabbiosamente disponibili a qualunque soluzione (tale era lo stato d'animo di molti dei nostri immigrati negli Stati Uniti d'America).

Se le soluzioni offerte risultano chiare, oneste e programmate, gli immigrati onesti e sinceri (e ce ne sono) vi si adegueranno con piacere e soddisfazione reciproche, cioè proprie e degli aborigeni. Altri, usi a delinquere anche nei propri paesi d'origine, continueranno a farlo nel territorio d'immigrazione con le loro organizzazioni criminali clandestine: mafia cinese, russa, balcanica, gruppi a delinquere rumeni ed africani.

Stabilito in divenire la quantità di immigrati necessari alla vita ed allo sviluppo di questo nostro anziano paese, precisati i termini qualitativi, sia stabili che strategici di onestà, osservanza, socialità, l'integra-





zione difficilmente potrà fallire. Singoli casi devianti e devianti non potranno destabilizzare il generale principio integrativo. Il risultato sarà confortevole per aborigeni e stranieri.

Tutto questo se attuato alla luce del sole e senza secondi fini come, ad esempio, il voto di scambio: io do la cittadinanza a te, tu dai il voto a me. Fattibile certo, quasi una usanza in questa nostra Italia, in questa Europa decadenti, ma eticamente deprecabile e condannabile. Ecco perché certe accoglienze buoniste, come il conferimento veloce della cittadinanza, risultano viscide, pelose, anti-italiane, di comodo, falsamente progressiste perché capaci soltanto di produrre una enorme sofferenza sociale: avanti signori c'è posto, gli altri, gli italiani, si stringano.

Multi-etnie, multi culture

Già da secoli siamo una società multietnica, avendo assorbito in passato Fenici, Greci, Galli, Unni, Goti, Visigoti, Celti, Alemanni, Ostrogoti, Albanesi e Arabi, ed anche allora l'Italia si trovava in fasi di civiltà decadente e di sudditanza: infatti il vettore di spinta migratorio è diretto da paesi rustici e selvaggi, poveri ma rampanti, desiderosi del meglio verso paesi dai valori sfumati, sofisticati, molli, decadenti per la loro ricchezza fino alla depravazione delle persone e delle istituzioni.

Purtroppo dobbiamo onestamente riconoscere di vivere, al momento attuale, un arco storico di decadenza occidentale, dove civiltà europea ed italiana impudicamente si prostituiscono alle rampanti popolazioni migratorie, alla dirompente cultura islamica.

Abitudini e costumi possono entrare in conflitto se non opportunamente adeguate e miscelate, il diritto del diverso può scontrarsi col diritto alla sicurezza, alla tranquillità. Nella maturazione di un pensiero storico non vogliamo certo ricalcare le orme dei coloni americani nei confronti degli aborigeni indiani, uccidendoli, riducendoli a riserve-ghetto, trasformandoli in esemplari turistici, ma in questo caso non si trattava di immigrazioni ma di vera e propria conquista di territori, di sottomissione di razze e tribù; noi, oggi, vogliamo invece assumerci l'esempio della successiva integrazione. Convivono negli USA numerose, stabili colonie etniche e religiose come russi, orientali, mormoni, quacqueri che mantengono salde le loro tradizioni in attesa di una loro lenta, ma inarrestabile "colliquazione" nel più vasto e variegato mondo dell'attivo popolo americano. Il persistere di queste piccole etnie è ancora possibile nella vastità dei territori americani, mentre nel nostro stretto e stipato stivale, salvo qualche antico esempio di comunità come Piana degli Albanesi, at-





tuabile nella scarsità della popolazione dell'epoca, l'unica possibile soluzione è l'integrazione dove il meno entra nel più, dove gli immigrati si fondono con gli italiani, assumendone lingua e legislazione. Il multiculturalismo può essere solo quello che aggrega i nuovi cittadini attorno ad una idea di identità fondata unicamente su valori culturali, etici e giuridici ben definiti da una lunga, sofferta, maturata e radicata tradizione storica.

Qualcosa di nuovo, di diverso apporteranno? Certo, ma questo, se ben miscelato, digerito e assorbito, potrà, solo allora, rappresentare maturazione, ampliamento, innovazione, progresso.

Nel secolo XX eravamo nell'era moderna, oggi, nel secolo XXI dovremmo essere nell'era progressista per cui diversamente dagli evi trascorsi dovremmo riuscire ad evitare le orde barbariche, limitare i sanguinosi scontri razziali, favorire una organica, ordinata assuefazione pluri-etnica e multiculturali delle persone. Altrimenti, a cosa è servito passare dall'età della pietra all'era dell'elettronica e dell'informatica se ancora barbaricamente ci scanniamo gli uni gli altri?

Il problema di fondo è rappresentato dalla utopia della uguaglianza, della multi-etnicità e del multi-culturalismo: bellis-

simi, contrastanti, astratti, utopici principi inquinati purtroppo dall'ipocrita buonismo di un tornaconto politico-economico. Non si possono trattare le grandi migrazioni con i principi ideologici, né con le furbate politico-economiche, bensì con la pragmatica consapevolezza che una buona miscela di etnie può avvenire solo per reciproco onesto e chiaro tornaconto, nel contesto di una lenta, razionale, progressiva e ordinata assuefazione di genti e di costumi. L'uomo è per sua natura abitudinario e portato

al quieto vivere per cui l'arrivo di stranieri, desiderosi e rampanti come è naturale che siano le persone in cerca di migliore fortuna, crea uno scompiglio che per essere digerito ha bisogno di misura, tempo, diluizione e gradualità. Nell'impasto di olio e tuorli d'uovo l'aggiunta graduata dell'olio permette una perfetta amalgama e un aumento di volume della maionese. Piccole quantità d'olio e gradualità di assorbimento consentono una buona miscela, al contrario eccessi quantitativi incontrollati fanno impazzire la maionese così come fanno scoppiare nelle popolazioni stanziali sentimenti xenofobi, episodi di razzismo. Ordine e razionalità consentono fino ad un certo limite il conseguimento di una integrazione pluri-etnica. Disordine e secondi fini, mascherati di ipocrita buonismo, realizzati per getti egoismi, eccitano da entrambe le parti gli istinti peggiori.





Pensieri e azioni massonici

Approfondire il problema, contemplare cause e rimedi delle immigrazioni, delle invasioni di queste grandi masse di persone provenienti da più paesi e popolazioni, risulta essere un obbligo per il pensiero massonico, concentrato com'è sulla centralità dell'essere umano.

Le funzioni dell'Istituzione massonica sono in concreto le funzioni dei singoli Fratelli la cui centralità è rappresentata dalla esaltazione dei valori e quindi dal perseguimento dei diritti alla persona, dei doveri verso la società, ed infine dal disconoscimento e dalla repressione dei disvalori.

La Centralità dell'uomo massonico si compendia nell'esaltazione dei valori contenuti nei diritti alla persona, di cui esponiamo un breve, incompleto e contrastato elenco come il diritto alla nascita, il diritto all'aborto, il diritto alla vita e alla sua qualità e dignità, il diritto alla morte, il diritto alla salute, il diritto alla malattia, il diritto alla pace, il diritto all'autodeterminazione (fino alla guerra?), il diritto all'identità, il diritto alla diversità, e infine i tre veri fondanti diritti massonici quali il diritto alla fratellanza, il diritto alla uguaglianza, il diritto alla libertà, che con la tolleranza risultano compendiabili nel solo vero unico grande costruttivo valore: il diritto all'amore.



Tutto ciò senza mai dimenticare democraticamente, fraternamente che non esistono diritti assoluti, ma solo relativi: in caso contrario ogni diritto rischia di trasformarsi in una imposizione, una prevaricazione, un abuso.

La centralità dell'uomo massonico si concentra quindi nel perseguire i valori contenuti nei doveri verso la società: la forza di ciascuno dei diritti sopra elencati si stempera nel contesto della società degli uomini liberi. Esiste quindi un relativismo di rapporti umani compendiabile nella tolleranza e "nel fare agli altri tutto il bene che vorresti che gli altri facessero a te".

La centralità dell'uomo massonico si concentra infine nel reprimere tutto ciò che risulta contrario ai diritti e ai doveri (negazione dei disvalori), compendiabile nel: "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te".

Spero che questo scritto abbia sortito l'effetto, proclamato all'inizio, cioè di richiamare alla ragione ed al sentimento di noi tutti, muratori e non, quegli antichi, eterni valori che la Massoneria quale etica roccia, quale ancora di salvezza, testardamente riafferma negli spumeggianti marosi di questa tormentata stagione della nostra vita.



Laicità dello Stato in economia tra liberismo e dirigismo.

Dinamiche di intervento ed impatto sociale dei pubblici poteri
nelle congiunture di crisi globale.

(Prima parte)

di **Corrado Savasta**

Avvocato, dirigente industriale e docente universitario

In the framework of the decisions concerning the main lines to be respected with regard to the necessary economic governance, the fundamental option can be seen in the sharp alternative between regulation and privatization. Europe has fully comprised the compelling need of organical operative and institutional instruments, but only one century after USA. Thus, the Old Continent has seen in the New One a solid model of inspiration; a model possessing not only rules and means, but also able of generating through time a deep and common culture based on the actual respect of free concurrence and, at the same moment, of the consumers' rights. This way, it has built a strong, dynamic and exportable conceptual pattern regarding the ethics of the relations among enterprices, markets and institutions.

Cos'è un'agenzia governativa di regolazione? E un'autorità amministrativa indipendente? Quale nesso tra lo Sherman Act e la Legge 287/90 di cento anni dopo? E quale tra la Federal Trade Commission e l'Autorità Garante per la Concorrenza ed il Mercato?

Il dogma del libero mercato viene ciclicamente messo in discussione a causa delle crisi epocali e globali che altrettanto ciclicamente esso stesso provoca, facendo sì che – in un perenne dibattito tra neoliberrismo e neodirigismo – le soluzioni obbli-

gate vengano sistematicamente ricercate in un *ritorno allo Stato*. Mutano le logiche, ma non necessariamente le regole: al di qua e al di là dell'Atlantico impianti normativi – meglio, regolativi – solidi, ancorché di età invero assai differente, vengono orientati secondo le epoche e congiunture verso un minore o maggiore controllo statale sul mercato, anche a tutela dei consumatori dei prodotti e degli utenti dei servizi. Questo studio¹ rappresenta un contributo alla ricerca su tali meccanismi, non senza sorprendenti scoperte sui rapporti

1 Tali argomenti sono più diffusamente trattati in: Savasta, C. (2009) *Lo Stato regolatore*, Ed. Armando Siciliano, Messina.



storici tra diversi sistemi amministrativi, tali da sfatare numerosi luoghi comuni, sino a dover constatare, per esempio, che i Padri Costituenti USA erano sinceri anticapitalisti, e che Ronald Reagan sperimentò il neoliberalismo economico della Chicago School nel Cile di Pinochet prima di metterlo in pratica negli USA, come si fa con un'arma atomica di nuova concezione.

La funzione dello Stato nell'economia aveva registrato una forte e significativa espansione durante le due guerre mondiali: costretti ad ottenere il massimo risultato da risorse limitate, gli Stati le pianificarono con successo nel corso della seconda guerra mondiale; subito dopo, sorse un nuovo consenso sociale verso l'economia mista, che rimase intatto sin tanto che la crescita continuò a finanziare la domanda di servizi assistenziali ed il settore pubblico.

I principi sui quali tale consenso si fondava rimasero incontrovertiti sino all'affermarsi della teoria monetarista e del neoliberalismo degli anni settanta: da allora, il problema del ruolo² dello Stato è divenuto il più controverso.

In Gran Bretagna, il cambio di governo del 1979 determinò la prima e più forte di-

scontinuità rispetto alle basi dell'economia mista.



I difensori del mercato competitivo, fondato sulla libertà di scelta dei consumatori, solitamente contestano il paternalismo dello stato ed evidenziano l'importanza della libertà del singolo.

È noto, tuttavia, che il modello classico della concorrenza perfetta risulta difficilmente rinvenibile nella realtà del mercato.³

Le criticità legate alla quasi mai compiuta realizzazione pratica di siffatto modello legittimerebbero l'intervento dello Stato nel mercato stesso.

Il successivo modello austriaco si fonda sulla concorrenza imperfetta, la quale si affermerebbe attraverso una sorta di selezione naturale degli operatori.

Interviene, successivamente, il pensiero di Keynes, a far notare che il settore privato non genera sempre un livello stabile di produzione di impiego, atteso che l'economia presenta ricorrenti boom e recessioni, andando a posizionare in punti di equilibrio inferiori a quelli che solo lo Stato sarebbe in grado di salvaguardare, impartendo un proprio indirizzo di politica economica: secondo Keynes il capitalismo è un sistema imperfetto, che richiede una *leadership* in grado di salvarlo da se stesso.

2 Helm, D. (1989) *The economic borders of the state*, Oxford University Press, cap. 1, pagg. 9-45.

3 Cfr. Mayer e Vickers, in *Oxford Review of Economic Policy*, autumn 1985.



Il principale argomento addotto da liberisti e neoliberisti risiede nella pretesa relazione, su base individualistica, tra efficienza economica e libertà.

Il ruolo dello Stato, in tale restrittiva visione, consiste nell'imporre la legge al fine di impedire illegittime interferenze di individui su altri – tali da minacciarne la libertà – ma al contempo minimizzando il proprio potere di interferenza: è la teoria del c.d. *Stato limitato*, in antitesi a quella dello Stato interventista.

Così scrive Adam Smith nel lontano 1776:

Secondo il sistema della libertà naturale, il sovrano ha soltanto tre compiti da eseguire: [...] primo [...] di proteggere la società dalla violenza e l'invasione da parte di altre società indipendenti; secondariamente, il compito di proteggere [...] ogni membro della società dall'ingiustizia od oppressione di ogni altro membro della società; [...] terzo, il compito di erigere e mantenere certe opere pubbliche ed istituzioni pubbliche [...].

Tale antica dottrina costituisce ancora oggi il pilastro della concezione liberale o, meglio, liberista dello Stato.

Ma una delle maggiori difficoltà oggi incontrate dal pensiero neoliberista è che il mercato stesso non rappresenta qualcosa di *ontologicamente* dato, bensì è, di per sé, un'istituzione sociale.⁴

Come tale – alla stregua di ogni istituzione sociale, e come tale lungi dal volerlo sminuire, bensì esaltare – esso deve avere un ruolo: i ruoli delle istituzioni sociali definiscono il ruolo dello Stato ed i limiti della concorrenza.

Il ruolo dello Stato, prima della prima guerra mondiale, fu quello di una sorta di “guardiano notturno”: esso garantiva i diritti di proprietà, assicurava la difesa, la giustizia, l'ordine ed il valore della moneta.⁵

La funzione di redistribuzione delle entrate fu, al più, relegata al campo della beneficenza, onde lo Stato veniva ristretto ai tre ruoli assegnatigli da Adam Smith.

Come si è detto, il primo conflitto mondiale richiese una mobilitazione economica senza precedenti, onde portò all'espansione del ruolo dello Stato nella produzione e nella tassazione.

Lo sviluppo massiccio dell'industria bellica determinò rilevanti incrementi della produzione, al contempo orientandola verso i settori dell'industria pesante più funzionali alle contingenti esigenze.



4 Helm, *op. cit.*, *passim*.

5 Secondo la triade classica di *spada*, *bilancia* e *moneta* quali prerogative storiche dello Stato.



Già il primo dopoguerra vide lo sviluppo in tutti i Paesi occidentali di un poderoso sistema assistenziale e corporativo, che si incrementò ulteriormente nel secondo dopoguerra grazie al consenso di massa creato dalle vecchie e nuove democrazie occidentali.

Tuttavia, dopo il *boom* degli anni Sessanta del Novecento, l'espansione dell'inflazione, il deficit dei pagamenti esteri e la crisi petrolifera misero in crisi l'economia mista.

A seguito di un lungo periodo storico caratterizzato da aspre conflittualità sociali e politiche, si affermò, a partire dall'Inghilterra (1979), il *thatcherismo*, tendente a ridurre il ruolo dello Stato nell'economia e a sviluppare la cultura della libera impresa.

In una seconda fase, tale visione si concentrò, addirittura, sul trasferimento di beni pubblici al settore privato.

Tale filosofia sgretolò il monopolio pubblico del mercato del lavoro, creando, anche in questo campo, *modelli* importati pressoché in tutto l'Occidente, fondati sulla presunta carenza di competitività del mondo del lavoro, con conseguente *fallimento* del relativo mercato.

Resta il fatto che proprio l'opera degli economisti ha fatto emergere che il dibattito cruciale sui confini economici dello

Stato non è questione sulla quale ci si possa pronunciare in termini eminentemente tecnici ed a prescindere da scelte politiche compiute a monte.



È stato dimostrato come “una visione alternativa di liberalismo⁶ fornisce un'integrazione tra libertà ed eguaglianza e può rappresentare un cammino alternativo per definire i confini economici dello Stato”⁷.

Gli anni del consenso post-bellico si fondavano in massima parte su un accordo di base circa i giudizi di valore fondamentali: una volta concordemente instauratosi lo Stato assistenziale e nazionalizzate le industrie strategiche, i principali partiti politici si concentrarono su una reciproca competizione a livello di scelta dei migliori strumenti per l'attuazione di siffatte *policies*.

Tale accordo di massima, come si è detto, venne meno con la crisi dello Stato sociale, che ha riaperto, dal 1979 in poi, il dibattito sui fini dell'organizzazione economica, cosa, di per sé, non negativa. In conclusione, secondo Helm⁸, la teoria economica non dà una risposta alla domanda sull'esatta posizione dei confini economici dello Stato. Né potrebbe, poiché alla base

6 Cosa diversa dal liberismo.

7 Helm, *op. cit.*, *passim*.

8 *Ibidem*.



della risposta possibile si trovano dei giudizi di valore.⁹

La teoria economica non è in grado di mostrare fondamenti scientifici a sostegno di una generale preferenza per i mercati, ovvero per la pianificazione economica. Né le economie sembrano naturalmente tendere all'equilibrio: il persistere della disoccupazione in tutto il mondo occidentale lo dimostra.

Pertanto, un maggiore ruolo economico dello Stato, contrariamente a quanto sostenuto dai neoliberalisti, è ritenuto da molti idoneo a coordinare le azioni individuali al fine di raggiungere una maggiore efficienza del sistema.

Se è vero che efficienza e libertà costituiscono elementi suscettibili di entrare reciprocamente in conflitto, è pur vero che non sempre il mercato massimizza la libertà.

I dogmi imperanti dell'attuale neoliberalismo meriterebbero – nelle competenti sedi scientifiche – adeguato approfondimento critico.

Diceva Keynes che i moderni *policy makers* sono frequentemente “gli schiavi di qualche economista defunto”.

Le complesse e delicate questioni atti-

nenti le politiche antitrust ruotano, in definitiva, attorno allo stesso problema, ossia

l'alternativa fra una tendenza ad un assetto dei mercati che preferisca l'eguaglianza delle opportunità, ed un orientamento che privilegi la remunerazione delle attività imprenditoriali.

Infatti, negli Stati Uniti l'originaria finalità dell'antitrust risiedeva in una misura *bi-level* atta a garantire l'equilibrio e l'efficienza della democrazia e dell'economia; essa tendeva a disperdere il potere nel mercato come nelle istituzioni, impedendo che potesse accumularsi nelle mani di pochi soggetti.

Così originariamente concepita, la disciplina antitrust si è successivamente dimostrata uno *strumento multifunzionale*, una sorta di camaleonte in grado di adattarsi ad una pluralità indefinita di esigenze, di epoche e di luoghi.¹⁰

La vicenda della parabola storica dello Stato regolatore attiene ai più delicati equilibri costituzionali relativi alla configurazione ed all'esercizio dei poteri pubblici nei mercati economici in Occidente dalla fine del XIX secolo in poi.

È possibile affrontare tali tematiche con



9 Questa incongruenza non è priva di riflessi in ordine al complesso e tormentato sistema di interrelazioni scientifiche ed operative tra le diverse tipologie di soggetti che a vario titolo si trovano gioco forza a cooperare attorno al tavolo della pianificazione e della regolazione: economisti, giuristi, politici, argomento che costituisce parte del presente lavoro.

10 Rossi, G. (1995) *Antitrust e teoria della giustizia*, in *Rivista delle Società*, pag. 13.



un approccio che prende le mosse dal sistema antitrust statunitense dalle sue origini ad oggi – segnatamente con peculiare attenzione verso la figura istituzionale della Federal Trade Commission – per cogliere la genesi e la natura dei sistemi che sotto tale aspetto ben possono considerarsi derivati, quale quello italiano.

Questa, per i motivi che si diranno, ben può considerarsi – non senza le contraddizioni tipiche di una realtà istituzionale vitale, che condivide le mutevoli tensioni politiche e culturali del contesto storico ed ambientale in cui si inserisce – un modello di autorità regolativa indipendente esemplare a livello mondiale.

Tanto più emblematica si rivela questa figura, ove si consideri che essa nasce e si sviluppa entro un sistema estraneo alla tradizione amministrativa di *civil law*.

Detta esemplarità risiede nella contestuale *governance* di funzioni di politica economica proprie dei poteri legislativo, dell'esecutivo e giudiziario, concentrate in capo ad un'unica agenzia indipendente.

Secondo Giannini:

L'allargamento del suffragio elettorale a categorie sempre più ampie [...] ha dato vita



ad un diverso tipo di Stato, in cui la partecipazione al potere, dalla classe borghese censitaria, si apre a tutte le classi; [...] avviene comunque che le classi già subalterne [...] agiscono quale gruppo di pressione omogeneo nella richiesta di nuove e diverse strutturazioni del pubblico potere. Orbene, il passaggio allo Stato pluriclasse, nei Paesi dell'Europa occidentale, negli Stati Uniti d'America, e in altri Paesi di eguale sviluppo, avviene mediante l'istituzionalizzazione di quelli che si consideravano *interventi*. [...] Lo Stato contemporaneo [...] li rende cioè elementi strutturali dell'ordinamento giuridico. Non è quindi esatto che negli ordinamenti contemporanei si assista ad un aumento dell'*intervento* pubblico nell'economia: [...] vi è qualche cosa di più, [...] adozione del principio per cui è compito basilare dei pubblici poteri la disciplina, normativa e amministrativa, della materia dell'economia.¹¹

È significativo come, ancora in una fase geopolitica di contrapposizione tra i blocchi, l'insigne amministrativista italiano fondasse la nascita dello Stato sociale e "interventista" su un fenomeno politico di consenso interclassista, la cui forza si esplica nell'apportare profondi mutamenti strutturali all'assetto istituzionale. Giannini collega al prepotente emergere di nuove e forti istanze sociali il sorgere di un modello strutturale e inedito di regolazione economica. Lo stesso Autore¹² os-

11 Massimo S. Giannini, (1989) *Diritto Pubblico dell'Economia*, Il Mulino, Bologna, pag. 34-5.

12 *Op. cit.*, pagg. 277 e ss.



serva che il modello ideale elaborato dai costituzionalisti occidentali prevede tradizionalmente che, in uno Stato parlamentare, la direzione dell'economia sia così ordinata: il Governo propone al Parlamento i disegni di politica economica, curando tutta la parte conoscitiva; il Parlamento discute la proposta del Governo e delibera l'indirizzo politico-economico; di tale modello, che è definito "seducente", si ammette che esso non si è mai realizzato, essendosi di regola concentrata nell'esecutivo dei regimi parlamentari la direzione effettiva della politica economica. Esecutivo che, a sua volta, tradizionalmente ha assolto a tale funzione attraverso la creazione di una lunga e variegata serie di strumenti istituzionali. Proseguendo questa analisi preliminare sull'esperienza occidentale, ben può dirsi, con un altro illustre amministrativista nazionale, che anche nelle *state-less societies* il moltiplicarsi degli organismi pubblici non riconducibili al governo centrale ha posto notevoli problemi. Per indicare istituti non riconducibili ad una tipologia uniforme, si è fatto ricorso a terminologie come il *quango*: *quasi autonomous non governmental organisations*. Peculiare problematica presentata da tali organismi è la loro non diretta riconducibilità alle forme tradizionali di responsabilità politica: la c.d. *accountability*. La scarsa comparabilità *cross-nations* accresce inoltre le difficoltà per gli studiosi.



Osservava Mario Nigro come all'interno dell'ordinamento giuridico, ma al di fuori dell'apparato *personificato* dello Stato, si muovano numerosi uffici e complessi di uffici, che non risiedono in una *no man's land*, ma costituiscono la Repubblica come organizzazione globale della comunità nazionale. Nigro è, dunque, il primo a cogliere, vari decenni or sono, l'esistenza di una "zona di interposizione", come ci piace definirla, che, nella teoria generale del diritto costituzionale, si pone in un'area di mezzo tra i più ristretti confini dello Stato-apparato e quelli più grandi della Repubblica: potremmo considerarla come la zona ideale in cui si collocano rilevanti istanze socioeconomiche meritevoli di tutela da parte dell'ordinamento.

Non è un caso che tali istanze si presentino sovente con connotati volta per volta contestualmente riconducibili a quelli del legislativo, dell'esecutivo, e dell'amministrazione della giustizia.

Tale complesso assetto non è scevro, per Cassese, di rischi di "balcanizzazione" dell'esecutivo.

Negli Stati Uniti, dove l'esperienza delle autorità indipendenti è lunga ed, anzi, nel potere pubblico centrale la frammentazione prevale sull'unità, oggi si torna da taluni a sostenere la concezione unitaria del potere presidenziale, rievocando la *non delegation doctrine*, che sembrava tramontata



dopo la *New Deal*; ma i critici affermano che quello dell'unità dell'esecutivo è un mito, poiché il sistema dei *checks and balances* presuppone non l'unità od uniformità, bensì la diffusione e frammentazione dei poteri. Landis, nel difendere l'istituzione delle agenzie indipendenti, osservava che le relative funzioni non avrebbero potuto essere attribuite alla giurisdizione, *jacks of all trades and masters of none*, poiché essa non era dotata delle necessarie cognizioni tecniche.

John Stuart Mill così presentava ad un suo interlocutore francese l'immagine dei pubblici poteri nell'Inghilterra vittoriana: *nous avons divisé à l'infini les fonctions administratives et les avons rendues indépendantes les unes des autres*: al di là dei facili luoghi comuni, può sorprendere trovare ciò in Paesi cui tradizionalmente si attribuisce un assetto dei pubblici poteri semplice e privo delle superfetazioni tipiche dei sistemi a diritto amministrativo.

Sin dal 1835, Alexis de Tocqueville commentava così l'organizzazione pubblica inglese: *ce sont des lignes qui se croisent en tout sens, un labyrinthe*. Tutt'altro, quindi, in

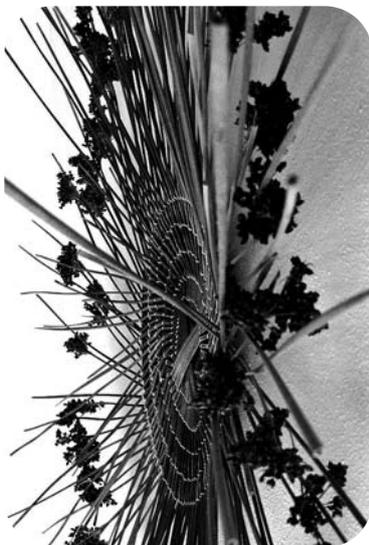
confronto a quel sistema che vanta una fama di agilità e semplicità.

I profili sopra indicati richiamano, tra l'altro, l'affascinante ed attuale tematica della prospettabilità dell'esistenza di un *corpus* di diritto amministrativo nel sistema angloamericano.

La dottrina tradizionale inglese esclude a priori la compatibilità del diritto amministrativo continentale rispetto al principio di legalità britannico, basato sulla *rule of law*.

La pressante e perdurante esigenza sottesa a tale impostazione è quella di non consentire l'erosione della giurisdizione di *common law* e, quindi, di non sottrarre ad essa ulteriori materie, come già avvenuto con l'istituzione di varie corti speciali.¹³

L'anno cruciale in tale processo evolutivo è il 1977, quando viene introdotta una procedura giurisdizionale amministrativa unificata, che, in realtà, "lungi dall'aumentare la tutela giurisdizionale del singolo nei confronti della P.A., sembra aver fatto penetrare in terra inglese talune delle dottrine che, tenendo in alto onore una nozione di interesse pubblico ontologicamente diverso dall'interesse privato, fini-



13 Moccia (1988) Diritto giurisprudenziale, legislazione e principio di legalità nel mondo di *common law*, in RTDPC; O' Sullivan, R. (1951) *The Inheritance of the Common Law*; Mattei, U. (1992) *Common Law: il diritto anglo-americano*, in *Trattato di diritto comparato* diretto da Rodolfo Sacco, Utet, Torino, pagg. 113 e ss.



scono per ridurre anziché aumentare l'arsenale di rimedi a disposizione del singolo. Invece di seguire il modello americano¹⁴ [...] gli inglesi hanno finito per importare nozioni e soprattutto mentalità del *droit administratif* francese".¹⁵

Se è vero, alla luce di quanto sopra, che la nascita di un diritto (processuale) amministrativo britannico fa penetrare nelle categorie concettuali del *common law* la contrapposizione, estranea a quella tradizione, fra diritto privato e pubblico¹⁶, non (ancora) potrebbe per questo a buon diritto parlarsi del Regno Unito come di un Paese a diritto amministrativo.

Quale la situazione nell'Europa continentale?

In Francia nel 1986 è stato abbandonato il controllo dei prezzi ed è stata adottata una nuova normativa a tutela della concorrenza. La nuova legge - n° 86-1243 del 1.12.86 - pur lasciando immutata buona parte della precedente normativa in materia di antitrust, vi ha introdotto significative novità applicative.

In particolare, il Ministro ha ceduto i poteri decisionali in merito alle pratiche le-

sive della concorrenza al *Conseil de la Concurrence*, nuova autorità amministrativa indipendente che ha sostituito la preesistente Commissione per la Concorrenza.

È stata inoltre incrementata l'indipendenza e l'autorevolezza della Commissione.¹⁷

Più complessa, al di là dell'Oceano, è - anche rispetto all'esperienza inglese di

comune matrice di *common law* - la questione in ordine al sistema statunitense.

A dispetto dell'assetto costituzionale concepito da Madison a tutela dell'ordinamento statunitense delle libertà civili - bicameralismo perfetto con sistema elettorale diversificato tra le due camere, per impedire che maggioranze legislative omogenee potessero porre mano al *common law* - sin dagli anni Trenta del ventesimo secolo il Congresso Federale ha molto legiferato in materia economica e, dagli anni Ottanta, in materia di tutela dell'ambiente e dei consumatori, istituendo agenzie federali specializzate e munite di delega del potere di emanare *regulations* attuative degli scopi definiti con legge.



14 Nel quale la giurisdizione ha saputo porsi in rapporto dialettico maggiormente paritetico rispetto alle agenzie federali: Steward (1975) *The reformation of American administrative law*, HLR 667.

15 Mattei, *op. cit.*, pag. 116.

16 Mattei, *op. cit.*, pag. 117.

17 Frédéric Jenny, *Autorità amministrative indipendenti e tutela della concorrenza: l'esperienza del Conseil de la Concurrence*, Atti del Convegno Internazionale, Roma, 20/21 novembre 1995, <http://www.agcm.it>.



Ciò grazie all'interpretazione estensiva data dalla Corte Suprema Federale alla *commerce clause*, con cui la Costituzione Federale affida alla competenza legislativa del Congresso Federale "tutto quanto attiene alla produzione e scambio di beni e servizi a raggio potenzialmente interstatale": nasce in USA un *corpus* sterminato di diritto pubblico dell'economia.¹⁸

Ma ciò è sufficiente a fare dell'ordinamento giuridico federale degli Stati Uniti d'America un sistema a diritto amministrativo?

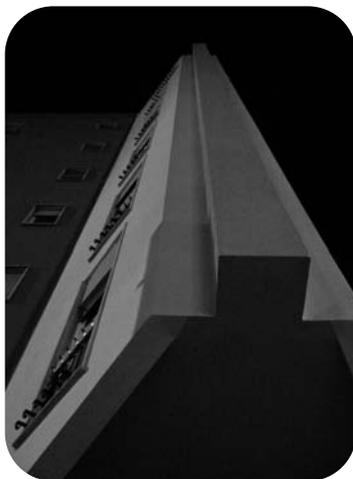
A tale ipotesi ostano due elementi non trascurabili: la perdurante unità della giurisdizione (a differenza del sistema inglese attuale) e la preminenza dei valori e principi fondamentali di *common law* che trovano tutela nella Costituzione Federale.¹⁹

Ma quali sarebbero i requisiti per una siffatta configurazione?

Ovvero, quali elementi fondamentali dovrebbero rinvenirsi in un ordinamento giuridico al fine di poterlo considerare a *diritto amministrativo*?

A nostro avviso, si tratta dei seguenti: una giurisdizione speciale, un'ampia diffusione del principio di specialità in favore della P.A. in un vasto *range* di materie e relazioni, il principio di prevalenza del diritto pubblico su quello privato, una sostanziale erosione del principio di pariteticità nel rapporto Stato-cittadino, possibilmente la presunzione di legittimità dell'atto amministrativo e i suoi quasi naturali corollari dell'esecutorietà e dell'autotutela e, magari, il concetto di interesse legittimo.²⁰

Se appare evidente da quanto appena esposto l'assoluta non riconducibilità del sistema statunitense a tale scenario né in atto, né, presumibilmente, per il futuro (come pure già lo si era escluso a proposito di quello britannico), è pur vero che il modello USA, in chiave al contempo più evolutiva e più garantista di quello inglese, insegna come possa coesistere un *corpus* di diritto amministrativo in un sistema saldamente anco-



18 Gambero – Sacco (2002) Sistemi giuridici comparati, in *Trattato di diritto comparato* diretto da Rodolfo Sacco, Utet, Torino, pagg. 203-4.

19 Gambero – Sacco, *op. cit.*, pagg. 213-14.

20 Cfr., quali opere recenti che affrontano alcune tra queste problematiche di ordine generale: Saitta, N. (2005) *Sistema di giustizia amministrativa*, Giuffrè, Milano; Saitta, F. (2003) *Il potere cautelare della Pubblica Amministrazione*, Giappichelli, Torino. Per una disamina storica della dottrina amministrativistica italiana fondata sui cennati principi basilari del sistema pubblico nazionale, vedasi: Savasta, C. (2000) *Fondamento e disciplina dell'autotutela*, in *In Jure Praesentia*, Giuffrè, Milano, n. 1-2, pagg. 277 e ss.



rato alla tradizione di *common law*, arricchendo detto retaggio in modo rilevante con una normazione di alto profilo socio-economico senza eroderne i principi e senza sminuire le garanzie costituzionali di tutela del cittadino.²¹

Ciò fa di tale sistema nordamericano un *unicum* nel panorama giuridico occidentale, i cui tratti qualificanti sotto l'aspetto considerato – le agenzie governative – meritano un'attenta analisi.

In considerazione delle politiche reaganiane della cosiddetta *deregulation* o liberalizzazione perseguite negli USA dagli anni Ottanta del Novecento nei settori delle linee aeree e delle telecomunicazioni, *la legislazione americana antitrust è da alcuni definita come una forma di regolamentazione necessaria a far funzionare in maniera compe-*

titiva i mercati deregolamentati, ossia i mercati liberalizzati e lasciati al libero accesso degli operatori.²²



La regolamentazione, in particolare negli USA, si riferisce alle politiche dello Stato intese al controllo delle decisioni private in materia di prezzi, quantità e qualità dei prodotti, affinché non abbia a verificarsi che tale processo decisionario possa non adeguatamente considerare l'interesse pubblico.

Il Congresso Federale istituì la prima moderna agenzia di regolazione nel 1887 per controllare le tariffe ferroviarie: la Commissione per il Commercio Interstatale.

Dagli anni Sessanta in poi, le politiche regolative assunsero carattere ordinario nei settori dei trasporti, delle comunicazioni e dei servizi pubblici. Tale attività si espanse gradualmente dal credito alle fonti di energia, dalla tutela dell'ambiente alla

21 Non mancano autorevoli, e quanto mai accese, opinioni in senso contrario. Così leggesi nel Rapporto del Committee on Administrative Management, presentato nel 1936 al Presidente Roosevelt: "le commissioni indipendenti sono, in realtà, governi indipendenti in miniatura, creati per gestire i problemi mondiali, quelli del settore bancario, o del settore radiofonico. Esse costituiscono un falso ramo, privo di una guida, di quella serie di libere agenzie governative senza alcuna responsabilità e di poteri privi di coordinamento. Esse alterano violentemente i fondamenti della Costituzione americana, in quanto dovrebbero esistere tre, e soltanto tre, rami di governo": si passa dal già esaminato problema della c.d. *accountabilty* a quello dell'assetto costituzionale dei pubblici poteri.

22 Breyer, S. (1982) *Regulation and its reform*, Harvard Press, Cambridge, Mass.; dello stesso Autore: *Regulation and deregulation in the United States: airlines, telecommunications and Antitrust*, in *Deregulation of re-regulation? Regulatory reform in Europe and in United States*, Pinter Publisher, London, 1990, cap. 1, pagg. 7-58.



salvaguardia dei livelli occupazionali, dalla sicurezza stradale alla salute dei consumatori.

L'ordinamento giudiziario federale ha svolto un ruolo fondamentale nel definire il contenuto dei particolari sistemi di regolamentazione, cui ha rivolto grande attenzione.²³

Tuttavia, il sistema giudiziario statunitense, a differenza di quelli europei (compreso, come si è visto nel capitolo precedente, quello inglese), si ispira al principio assoluto dell'unità della giurisdizione, onde non esiste un giudice federale specificamente competente in materia amministrativa.

Al contempo, diversamente che dal Regno Unito, le corti federali USA sottopongono a revisione tutte le azioni legali amministrative rilevanti, avvalendosi di un sindacato che si estende dalla mera legittimità al merito.

Quanto sopra pone, in qualche modo, rimedio ad una vasta frammentarietà che, com'è già noto, è dato cogliere nella struttura del sistema amministrativo americano più che in quella di ogni altro sistema, sia pure *a diritto amministrativo*.



Gli enti di regolazione esercitano i poteri che il Congresso delega loro in singoli *statutes* che presentano un diverso grado di dettaglio.

Risulta di fatto scarsamente agevole al Presidente – ancorché il suo partito detenga la maggioranza al Congresso – fare apportare modifiche agli *statutes*, ed ancor meno sostituire membri di una *commission*:

in ogni caso, l'intervento diretto da parte del Presidente nei particolari del procedimento decisivo della regolamentazione può facilmente determinare una reazione politica.²⁴

Gli studiosi hanno cercato di classificare i deficit del mercato che hanno più sovente suscitato una domanda di regolamentazione negli Stati Uniti.²⁵

Tra questi, emerge al primo posto la necessità di monitorare i monopoli, seguita da quella di controllare i profitti sospetti, poi dalla necessità di contenere i costi sociali cosiddetti di esternalità (inquinamento), quella di compensare l'informazione inadeguata ai consumatori, l'esigenza di frenare l'eccesso di competitività (prezzi predatori), il bisogno di ovviare alla

23 *Antitrust laws [...] are the magna carta of free enterprise. They are as important to the preservation of economic freedom and our free-enterprise system as the Bill of rights is to the protection of our fundamental personal freedoms:* U.S. Supreme Court Justice, Thurgood Marshall *United States v. Topco Associates, Inc.*, 405 U.S. 596, 610 (1972).

24 S. Breyer, *op. cit.*

25 *ibidem*.



naturale limitatezza delle risorse.

Tra gli strumenti utilizzati ai fini regolativi, vengono annoverati: la rateazione del costo del servizio (una volta che il fabbisogno di entrata è determinato, il Regolatore fissa le tariffe), il metodo della fissazione dei prezzi ai livelli storici, l'allocazione sotto uno *standard* di pubblico interesse (licenze televisive).

A partire dalla metà degli anni Settanta, l'insofferenza pubblica verso i molti oneri che la regolazione imponeva si unì alla critica mossa dagli economisti nei confronti di vari specifici programmi di regolazione, sì da provocare un forte movimento politico che esercitò pressioni affinché cessassero numerosi programmi particolari di regolazione e ne venissero riformati degli altri. Tra le principali industrie deregolamentate – in quanto ritenute *strutturalmente competitive* – consideriamo, come si è detto, il trasporto aereo, le ferrovie, il gas naturale e le telecomunicazioni.

Il dilemma tra *regulation* e *deregulation* attiene, come si è visto, al fondamento stesso della democrazia.

In un sistema costituzionalmente paritetico nelle relazioni privato-pubblico, quale quello americano di *common law*, l'in-

valicabilità di limiti strutturali posti a salvaguardia delle libertà fondamentali è egualmente vigente per i singoli quanto per lo Stato.²⁶



In una società democratica, quindi, si registrano due confini che non dovrebbero mai essere attraversati: uno, al di là del quale sorge il potere non legittimato del privato; l'altro, al di là del quale il potere pubblico diviene illegittimo. Il nodo sta nell'individuazione di tali confini, ed è su tale problematica che precipuamente dibattono, con argomenti contrapposti, Democratici

e Repubblicani americani.

La nascita della legislazione antitrust statunitense è tradizionalmente ricondotta all'anno 1890, in cui il Congresso Federale approvò lo Sherman Act. La legge colpiva le restrizioni al commercio risultanti da accordi e pratiche concepite tra una pluralità di imprese (art. 1) o, a fini monopolistici, da una singola impresa (art. 2); sin dall'origine, si parlò di antitrust poiché il suo obiettivo specifico, maggiormente sentito all'epoca, era quello di scoraggiare il crescente impiego dei cartelli intesi alla fissazione dei prezzi o alla spartizione del mercato.

26 “Abuses forbidden for individuals are not allowed for rulers either”: Giuliano Amato, *Antitrust and the bounds of power – the dilemma of liberal democracy in the history of the market*, Hart Publishing, Oxford, 1997, pag. 3.



Si badi che il bene protetto dalla norma non era la libertà di concorrenza, ma la libertà di contrarre.²⁷

La Corte Suprema prese molto seriamente la questione nei primi anni di applicazione dello Sherman Act, elaborando una giurisprudenza quanto mai severa, che procedeva dall'interpretazione testuale della norma.

Tra le prime pronunce della Corte sul nuovo *statute*, è ritenuto esemplare il caso *US v. Trans Missouri Freight*

Association, del 1897, inerente un'intesa per la fissazione delle tariffe tra le compagnie esercenti il trasporto ferroviario di merci.

A nulla valsero gli argomenti di ragionevolezza, efficienza, trasparenza e tutela degli interessi dell'utenza, addotti a difesa dell'accordo, che cadde inesorabilmente sotto la scure implacabile della Corte, così come, pochi anni dopo, nel caso *Chicago Board of Trade v. US*.

Nel 1914, fu adottato il Federal Trade Commission Act e, nello stesso anno, il Clayton Act, che era finalizzato a proteggere le piccole aziende contro determinate pratiche coercitive ed esclusive.

La crescente legislazione antitrust fornisce alla Corte Suprema Federale ulteriori strumenti, che la Corte non esita ad impiegare in altrettanti casi famosi, quali *US v. Alcoa*, concernente una posizione monopolistica nel settore dell'alluminio.

In *FTC v. Brown Shoe Co.* fu colpito l'accordo verticale tendente ad assicurare al secondo produttore nazionale di calzature – settore peraltro tradizionalmente debole e protetto dell'industria nazionale – un network di 650 rivenditori al dettaglio in franchising: in questo caso, la Suprema Corte ritenne meno meritevoli di tutela la maggiore efficienza e la marcata riduzione dei costi finali gravanti sui consumatori, rispetto al diritto alla concorrenza vantato dai piccoli operatori commerciali.

La stessa *Brown Shoe Co.* subì ancora, nel 1955, i rigori della Corte, che bocciò una sua fusione con la concorrente G. R. Kinney, nonostante la garanzia di una riduzione dei prezzi in esito alla fusione.²⁸

E non fu neanche questo un giudizio isolato: *US v. Philadelphia National Bank*, 1963; *FTC v. Procter and Gamble*, 1967.

Ma l'evoluzione del pensiero americano in materia di antitrust fu successivamente segnata, soprattutto su un piano scienti-



27 In un certo senso, quella che il giurista di *civil law* definisce *autonomia negoziale privata*.

28 Così recita questa Sentenza: "It is competition, not competitors, which the Act protect. But we cannot fail to recognize Congress' desire to protect competition through the protection of viable, small, locally owned business. Congress appreciated that occasional higher costs and prices might result from the maintenance of fragmented industries and markets. It resolved this in favor of the centralisation. We must give effect to that decision."



fico, da quella che viene ricordata come la *Chicago School*, nata nei primi anni Cinquanta ad opera di Aaron Director.²⁹

Il principio fondante della speculazione della Scuola di Chicago risiede nell'opinione che l'efficienza – commisurata al grado di benessere raggiunto dal consumatore – sia il solo obiettivo della legislazione antitrust.

Le implicazioni di tale approccio furono enormi: le intese di tipo verticale, in quanto potenzialmente idonee ad un incremento di efficienza, dovevano essere esonerate dal rischio di una declaratoria di illegittimità *per se*, mentre doveva permanere sugli accordi orizzontali una presunzione di illegittimità.³⁰

Inoltre, la *Chicago School* tendeva, in generale, a manifestare perplessità in merito alla reale efficacia degli strumenti utilizzati in sede antitrust, ritenendo inopportuno sostenere ingenti costi legali per contrastare i cartelli.

L'orientamento in materia della Corte Suprema mutò nel tempo, anche in conseguenza del decrescente consenso sociale verso la legislazione antitrust, una volta passata la felice fase storica del New Deal ed affermatasi la necessità di rafforzare l'industria nazionale in una congiuntura

resa oltremodo sfavorevole, a partire dagli anni Settanta del XX secolo, dall'inflazione e dalla crisi petrolifera.

L'evoluzione del pensiero della Corte si coglie nel suo sviluppo attraverso casi famosi, quali: Schwinn, Sylvania, Sharp, Kodak, sino al prevalere di una linea di pragmatismo e di diffidenza verso l'automaticità delle condotte illecite.

Le armi del sistema antitrust americano sono oggi sempre più deboli, ed il loro raggio di azione sempre più circoscritto: ne è prova il mutamento lessicale, atteso che alla terminologia “free-

dom of trade”, associata alla prioritaria protezione della libertà del piccolo commerciante indipendente, si è sostituita quella di “free rider”, associata al concetto opposto di protezione dell'efficiente grande industriale e grande distributore contro le libere incursioni dei piccoli indipendenti.

Mentre nel 1972, un patto di non concorrenza fu annullato dalla Corte ancorché strumentale ad una *joint venture*, nel 1986 un accordo di questo tipo è stato dichiarato legittimo.³¹

Ed è già tanto, secondo Amato, che la legislazione antitrust sopravviva ancora oggi alla “massiccia campagna di sterilizza-



29 Posner (1979) *The Chicago School in Antitrust*; Bork (1978) *The Antitrust Paradox*, N.Y.

30 Amato, *op. cit.*, pagg. 20 e ss.

31 Amato, *op. cit.*, pag. 33.



zione” attuata ai suoi danni dall’Amministrazione Reagan, ed efficacemente contrastata – sotto il profilo delle riforme legislative tentate dal Presidente – ad opera del Congresso, come si esporrà nelle pagine successive.

In definitiva, il progressivo emergere delle nuove dottrine economiche, i nuovi canoni interpretativi, la crescente complessità delle analisi e le persistenti divergenze tra le due sponde dell’Atlantico non valgono ad eliminare un punto in comune: nei decenni, il confine segnato nel diritto della concorrenza per prevenire violazioni della libertà economica si è mostrato senz’altro mobile: non difende più la libertà dei piccoli produttori di stare sul mercato, ma sempre di più accoglie standards di efficienza per le fusioni, quasi presuntivamente accettandole in caso di intese verticali, e conseguentemente riduce il campo di applicazione della illegittimità *per se*.³²

Un filo conduttore comune segna il percorso dallo Sherman Act al Clayton Act: il diritto antitrust ben può ricondursi, nella



sua fase genetica, alla trasposizione nei primordi del Ventesimo secolo degli ideali democratici di Jefferson: una società composta da tanti piccoli produttori in regime di parità ed indipendenza reciproche, così da evitare la disuguaglianza creata dalla ricchezza e la disparità generata dal potere, non solo nei rapporti fra i privati, ma anche nelle relazioni intercorrenti con lo stesso potere politico, che può essere corrotto tanto dagli abusi del potere, quanto dalle pretese redistributive provenienti da un’ipotetica massa di lavoratori dipendenti.³³

In una virtuale linea di continuità tra gli ideali che animarono i padri storici della Nazione, i “piccoli fattori” del mitico Thomas Jefferson diventeranno poi i “piccoli uomini” del leggendario Woodrow Wilson.³⁴

Nei suoi approcci iniziali, in breve, l’antitrust nordamericana sostiene al contempo il peso dell’efficienza economica e dell’efficienza democratica, ciascuna equanimemente identificata nella diffusione del potere, tanto nel mercato quanto nelle istituzioni.

32 Amato, *op. cit.*, pag. 95 e ss.

33 Amato, *op. cit.*, pag. 97.

34 Scrive la Corte Suprema Federale in *Alcoa Aluminum*: “It is possible, because of its in direct social and moral effect, to prefer a system of small producers, each dependent for his success upon his own skill and character, to one in which the great mass of those engaged must accept the direction of the few”. Ed era proprio questo lo scopo della legislazione a tutela della concorrenza: una società di uomini liberi e indipendenti.



È, a questo punto, intuitivo il profondo e basilare valore politico della legislazione antitrust, che si presenta tendenzialmente fondativa ed al contempo applicativa dei pilastri del patto sociale.

Traducendo il pensiero del Senatore Sherman:

Se i poteri concentrati di tale combinazione si incardinano in capo ad un singolo individuo, si tratta di una prerogativa monarchica, incompatibile con la nostra forma di governo.³⁵

Oggi le dinamiche del mercato globale tendono a marginalizzare il raggio di azione del diritto dell'antitrust, che si dibatte tra due possibili identità teleologiche: la non restrizione della produzione, ovvero la massima possibile apertura dei mercati; la prima concezione tende a ritardare al massimo l'intervento statale; la seconda, invece, vi attribuisce una funzione preventiva.³⁶

Il timore dell'accentrato potere economico dell'azienda moderna era difficilmente giustificabile alla luce della legittimazione ideologica dell'attività di mercato.

Andrew Shonfield, osservando la quasi irrazionale devozione verso l'antitrust, la definì niente di meno che “una religione americana”.

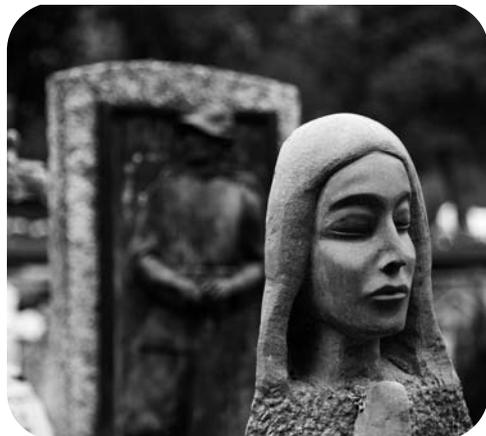
Mantenendo i mercati aperti e decentrando il potere economico, l'antitrust può promuovere le opportunità economiche individuali, proteggere i piccoli affari e la proprietà locale.

Il sistema giuridico ed istituzionale dell'antitrust è stato tradizionalmente inteso

come la *costituzione economica americana*, recante una serie di vincoli di legge all'esercizio del potere.

Tali riflessioni, sicuramente riferibili alla matrice originaria di tale sistema, per chi oggi scrive tra il centenario dello Sherman Act e quello del FTC Act, potrebbero sembrare nostalgiche.

Ma il discorso si presenta molto più complesso, alla luce dell'evoluzione, sovente contraddittoria, del sistema stesso, sotto le spinte contrastanti di fattori di ogni genere – politici, economici, amministrativi, ecc. – tra i quali emerge con prepotenza il ruolo di una *expertise amministrativa integrata* in seno ad una vera e propria *antitrust community*.



35 Millon, D. (1991) *The Sherman Act and the balance of power*, Oxford.

36 Amato, *op. cit.*, pag. 112: “The two concepts [...] very clear reflect the dilemma of liberal democracy, which is and continues to be the dilemma of antitrust law itself”.



L'analisi che segue è esemplare della funzione di ideazione e di implementazione di vaste politiche di settore in ambiti strategici, che può essere efficacemente svolta, in presenza dei requisiti socioculturali, dai funzionari di un corpo amministrativo in generale, o più ancora dallo staff di un'autorità amministrativa indipendente e, segnatamente, da un'agenzia regolativa in particolare, ben al di là della mera esecuzione di determinazioni *esogene*.

Detta analisi mostrerà l'ingresso in scena, accanto ed oltre ai tradizionali poteri, di un potere accademico-burocratico non esplicitamente previsto dal sistema, ma essenziale nelle dinamiche del potere e financo nel gioco delle relazioni fra gli attori istituzionali.

Anche in questo caso, lo studio della figura dell'agenzia regolativa, con particolare riferimento alla tutela della concorrenza, implica problematiche concernenti il cuore del sistema politico-costituzionale.

Negli Stati Uniti, le politiche pubbliche sono formulate entro un assetto caratterizzato dalla frammentazione istituzionale

del potere politico lungo linee orizzontali e verticali.



In tale contesto, l'istituto della delega assume il ruolo di un inevitabile elemento del moderno *public policy making*, soprattutto in materie caratterizzate da un elevato grado di complessità.

Gli esperti [...] sono in vario modo isolati dalle forze politiche. La loro padronanza del soggetto, della materia e delle norme *esoteriche* di autoregolazione sono usate per giustificare l'autonomia.³⁷

La professionalizzazione limita la vulnerabilità dell'indirizzo politico nei confronti delle future conflittualità partitiche, preservandone lo *status quo*.

Nella scelta cruciale di *chi* meglio possa disciplinare una materia di pubblico interesse non priva di importanti e complessi riflessi tecnico-economici, il legislatore primario – con la sua caratterizzazione non tecnica ed aspecifica – è considerata la c.d. scelta di *second-best*, o seconda scelta: la migliore soluzione risiede nel conferimento dell'autorità regolativa ad un'agenzia professionalizzata, o nel promuovere la professionalizzazione dell'agenzia responsa-

37 Siamo lontani anni luce dalla tradizione italiana, nonostante quest'ultima vanti una storia amministrativa più lunga. Non è questa la sede per analizzare le cause dell'assenza nel sistema pubblico italiano di un'*expertise* qualificata, referenziale, autonoma rispetto al potere politico e collegata con le *élites* culturali. Certo è che se ne avverte fortemente la mancanza da sempre, e che lo studio comparato di modelli come quello americano può risultare illuminante.



bile dell'implementazione della regolamentazione.

Gli esperti sono in grado di semplificare problemi decisionali complessi.

Scrivono Robert Bell che quando dei professionisti vengono introdotti in una struttura burocratica, ci si aspetta che essi rispettino valori professionalmente definiti nel perseguimento degli obiettivi politici dati, al fine di utilizzare la loro perizia all'interno del processo decisionale. Quando i due ruoli entrano in conflitto – come comunemente avviene – i professionisti rivendicano maggiore autonomia rispetto alle interferenze degli amministratori di carriera e dei membri dello staff politico.

Continua Bell:

Una grande sfida per le moderne organizzazioni è mantenere l'integrità dei fini istituzionali utilizzando al contempo un'*équipe* professionale ed integrando i valori professionali.³⁸

Il potenziale impatto delle professionalità nelle politiche pubbliche sarebbe ampiamente sottostimato ove si ritenesse erroneamente che esse operino entro i confini di norme specialistiche.

Le professioni non possono essere viste come raggruppamenti monolitici. Si consideri il ruolo dei legali: gli avvocati sono tecnici, non meno di quanto lo siano gli ingegneri; il fatto che, per loro formazione ed attitudine, essi siano chiamati ad implementare le politiche pubbliche, li rende altresì amministratori delle scelte, data la natura legalistica delle regolamentazioni governative ed il ruolo centrale giocato dalle corti nel definire l'autorità delle istituzioni di governo.

Ne consegue che il riferimento all'*expertise* porti con sé una certa percentuale di ambiguità.

Posta la congenita indeterminatezza della natura della conoscenza scientifica e socioscientifica, la sociologia della conoscenza suggerisce che tali attività intellettuali siano concepite per loro natura come collettive.

Richard Whitley le definisce "scienze pubbliche", attribuendovi la prerogativa di costituire una tipologia a parte di organizzazione del mondo.

In un dato momento, una comunità accademica determina quali idee individuali e modelli di analisi saranno presentati come *autorevoli* alla platea interna ed esterna.



38 Giunge immediata una spontanea malinconia se si volge il pensiero alla realtà italiana, caratterizzata da una tradizionale quanto ostinata emarginazione dei ruoli professionali in seno al sistema amministrativo pubblico.



L'autonomia è il prezzo della professionalità. Mentre l'autonomia professionale può costituire una condizione necessaria di una distinta competenza, essa risulta politicamente costosa – particolarmente se amministratori-esperti sono incaricati di definire il contenuto sostanziale dell'indirizzo politico – nella misura in cui comporta una sottile ma significativa perdita di controllo politico.

I complessi aspetti di molti problemi di determinazione delle politiche, che inducono il legislatore a delegare la programmazione alla burocrazia, simultaneamente limitano la valutazione di conformità delle decisioni burocratiche rispetto alla originaria *ratio legis*.

La catena della delegazione ne esce allungata. Dal legislativo all'amministrativo, dall'amministrativo allo staff professionale, ed infine alla comunità esterna di specialisti, i quali stabiliscono le regole dell'impegno professionale e determinano l'autentico contenuto della struttura teorica della competizione.

Le agenzie non agiscono indipendentemente, bensì sono parte di un più ampio network politico-istituzionale, pienamente integrato nel sistema delle distinte istituzioni, e soggette alle tensioni associate alla elaborazione ed all'implementazione delle politiche pubbliche in tale sistema.

L'esercizio del potere di delega da parte del Congresso nel settore della concorrenza si rivelò problematico nei confronti del DOJ, poiché questo era privo della capacità necessaria a definire ed amministrare l'indirizzo politico.

Dipartimento e Commissione assunsero le vesti di agenzie di rappresentanza in giudizio, dominate da avvocati. Gli economisti ne furono dapprima marginalizzati, relegati come erano in una sezione staccata molto distante dall'edificio principale; la collocazione logistica ne rifletteva il ruolo.

Allorché, come vedremo, la teoria economica fu pienamente integrata – dalla richiamata Scuola di Chicago in poi – nei processi decisionali delle agenzie, l'emergenza di una nuova ortodossia costrinse alla riconcettualizzazione delle attività d'affari e del ruolo dell'autorità pubblica nel governo dell'economia di mercato.

L'analisi che si sta conducendo porta a evidenziare che le idee possono guidare il cambiamento di indirizzo politico ove sostenute da una presenza istituzionale ed integrate nei processi di *policy*.

L'insieme degli attori non politici sopra indicati può ben essere definita come una *community of expertise* (Eisner); diversamente, è stata chiamata "community of specialists"³⁹; per Hugh Hecló, siamo al co-



39 John Kingdon, *Agendas, Alternatives, and Public Policies*, Harper Collins College Publisher, Longman, New York, 1995.



spetto di un *issue network*, ossia di una vera e propria *rete di distribuzione* della conoscenza settoriale.⁴⁰

Poiché molti membri della *community* sono funzionari o ex funzionari dell'agenzia, la conoscenza specialistica si unisce all'esperienza amministrativa.

Quello che rappresenta certamente il più caratterizzante, probabilmente il più palese e, forse, anche il più significativo prodotto della *expertise* è il linguaggio altamente specialistico, essenziale alla comunicazione.

I codici di comunicazione adottati identificano comunità di esperti che si distinguono creando sottosistemi idonei alla soluzione di problemi complessi attraverso bagagli di conoscenze specialistiche tali da creare coesione interna e, al contempo, suscettibili di differenziarli da un'ampia comunità di altri attori.

Il sistema di comunicazione ed il coordinamento spesso assumono la forma di ri-

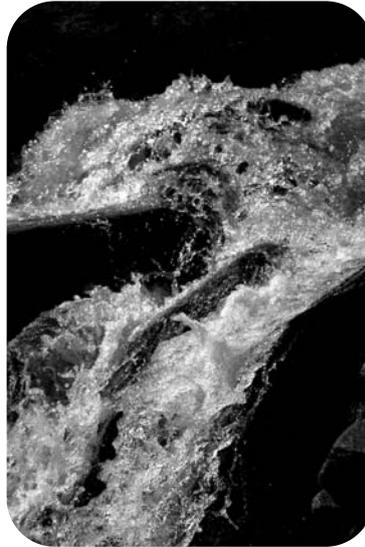
viste specializzate e convegni, che riuniscono una platea di soggetti anche geograficamente dispersi.

I canali di comunicazione interna svolgono un ruolo ben diverso da quelli di comunicazione esterna: mentre i primi, informali, servono a trasmettere idee e coordinare attività, i secondi, formali, rappresentano con grande accuratezza ciò che viene riconosciuto come autorevole e meritevole dell'attenzione della comunità.

Non vi è dubbio che le comunità accademiche possono svolgere un ruolo centrale ai fini della strutturazione dei processi di conoscenza all'interno delle *communities of expertise*.

Ecco come soggetti di molteplici istituzioni sono coinvolti in una condivisa *community of expertise* e soggetti ad un comune assetto di regole *community-generated*.

Coalizioni di vasti interessi di base sono frequentemente necessarie al coordinamento di attività di attori politici in sistemi caratterizzati da alti livelli di frammentazione istituzionale.



40 Risulta naturale il riferimento al termine "tecnostuttura", non a caso - sempre in ambito di poiesi del *common law* - usato da A. Gambaro, *op. cit.* pag. 72, in relazione alla casta dei chierici che esercitavano la giustizia in Inghilterra dall'epoca di Guglielmo il Conquistatore. La presenza di una tecnostuttura, ancorché auspicabile in qualsiasi contesto ordinamentale evoluto, si rivela evidentemente indispensabile in assenza di un diritto codificato. Il termine risulta coniato da Galbraith (1968) *Il nuovo stato industriale*, Einaudi, Torino, per descrivere quella forma di organizzazione istituzionalizzata formata da persone che abbiano conoscenze approfondite in un settore limitato, la cui competenza sia coordinata con quella di altre persone.



In settori altamente complessi, le comunità di esperti assolvono a siffatta funzione.

Ma chi sono i soggetti della *antitrust community* che si agita dentro ed attorno alla Federal Trade Commission?

Si tratta di: artefici dell'indirizzo politico attuale e trascorso dell'Agenzia e dell'Antitrust Division del DOJ (dati i continui scambi di risorse umane e di conoscenze tra le due istituzioni), funzionari delle agenzie esecutive, membri del congresso, giudici, membri della Divisione Antitrust del ABA (Consiglio Nazionale Forense), studiosi delle *law schools*, economisti dipendenti delle organizzazioni degli industriali.

Benché la maggior parte della comunità sia composta di legali, le questioni sono affrontate prioritariamente in termini economici. L'economia è il *corpus* di conoscenze che unisce i membri della *community of expertise* e ne struttura le reciproche interazioni.

Quali allora, per brevi cenni, le linee evolutive generali del pensiero economico caratterizzanti nel tempo l'attività di questa *community*?

Le dottrine della concorrenza dell'organizzazione industriale sono costruite in riferimento ad un comune modello neo-

classico di concorrenza perfetta, nel quale l'interazione di molteplici fattori economici determina il prezzo di un dato bene e la quantità prodottane. Da quando le risorse sono mobili e divisibili, gli attori possono entrare ed uscire dai mercati in esito ai mutevoli livelli di domanda. Poiché gli operatori economici si presumono razionali, essi cercano di realizzare efficacemente profitti in concorrenza tra loro. In condizioni di concorrenza perfetta, i prezzi sono pari ai costi marginali di lungo termine.

Una situazione di concorrenza perfetta cesserà di esistere allorché una o più delle descritte condizioni sia stata violata.

Lo strutturalismo economico e la scuola di Chicago non sono, secondo Eisner, che varianti dell'impostazione neoclassica: lo strutturalismo economico (*Structure - Conduct - Performance paradigm: SCP*) si fonda sull'assunto che le strutture industriali accentrate promuovono forme anticoncorrenziali di condotta che affliggono la *performance* dell'economia.

SCP ipotizza inoltre che le grandi imprese nelle industrie accentrate possono essere relativamente inefficienti; alti livelli di concentrazione industriale sono altresì suscettibili di porre freni all'innovazione tecnologica e di introdurre meccanismi antiredistributivi della ricchezza.





La scuola di Chicago, come abbiamo visto, respinge tali dogmi. Essa non nega l'esistenza di comportamenti anticoncorrenziali, ma tuttavia fa appello alla ragionevolezza degli attori ed alla superiorità del mercato: essa asserisce, com'è noto, che i soli cartelli orizzontali sono suscettibili di

apportare meccanismi irragionevolmente distorsivi del mercato.

Negli anni Settanta, la scuola di Chicago sfida il pensiero neoclassico e strutturalista.

Ciò apre a nuovi scenari di cui tratteremo nella seconda parte di questo articolo.



Le diverse concezioni della verità: filosofica, metafisica e iniziatica

di Luciano Gajà
Saggista

In this essay neither the meaning of the words “true” and “false” nor the conditions under which we are able to define something as “true” or “false” will be examined. The main goal that we would like to reach, is to converse with the “Truth” and the “Being” (the state of “there is”) concepts in Heideggerian thinking, by starting and insisting on the etymological root of the word “Truth”. Martin Heidegger considered the concept of “Truth” quite similar to “aletheia”, the Greek word used to mean an “un-covering” (or not covering) condition of the Being, that is a self-revealing of Being; in a constant, complete and final tension where the Truth is never entire and achievable by the human being. This subject is very important when we try to answer the following question: “Where the inner route of improvement and growth can lead?: To the philosophical Knowledge or to the absolute Truth”? The answer has to be looked for in the esoteric (see “absconditus”) point of view of the “initiated way”, which is located just between Knowledge and Truth.

Premessa

Non è qui il caso di prendere in esame che cosa voglia dire che qualcosa è “vero” o è “falso”, tanto meno a quali condizioni si possa giustificare qualcosa come vero o come falso. Non verranno neanche prese in considerazione le questioni della Verità come corrispondenza, come coerenza, come conformità e come utilità. Si vuole invece arrivare a discorrere della Verità e dell’Essere in M. Heidegger, insistendo sul significato etimologico della parola: la Verità, secondo il filosofo, è *alètheia* (“svelamento”) e consiste in una sorta di auto-rivelazione dell’Essere, nella tensione

continua, totale e definitiva per la quale la Verità non è mai completa e raggiungibile (dall’uomo).

Tale aspetto è a mio avviso di fondamentale importanza quando ci si pone la domanda: “Dove conduce il cammino interiore di perfezionamento? Alla Conoscenza o alla Verità?”; una domanda la cui risposta iniziatica è da ricercarsi soprattutto nel significato esoterico (nel senso di *absconditus*) del termine “cammino iniziatico”. La cui dimensione sprofonda in quella del “segreto” massonico: tra Conoscenza e Verità, appunto.



Nel corso dei secoli

La Verità descritta nel pensiero occidentale è un concetto mutevole che verso la fine dell'Ottocento è stato addirittura messo in crisi dall'epistemologia.

La filosofia antica riassume il concetto di Verità con le seguenti proposizioni:

1) la Verità coincide con l'Essere¹, che a sua volta è in identità con il Pensiero. La Verità è ciò che permane nel divenire del mondo ed è questa condizione quella che permette all'uomo di indagare su di esso, poiché se non sfuggisse al fluire delle cose sarebbe impossibile fissarlo in una teoria.

L'Essere è tutto, immobile e imperituro.

Parmenide

Secondo Parmenide di fronte all'uomo si aprono due vie: la via della Verità (*alétheia*) quale rivelazione divina che porta

alla conoscenza dell'Essere vero; e la via dell'opinione (*dòxa*), basata sui sensi, che porta alla conoscenza dell'Essere apparente. Logicamente il filosofo deve imboccare la prima strada, basata sulla ragione e sulla razionalità; mentre la maggior parte degli uomini imbecca la seconda.

2) la Verità coincide con l'Idea² (iperuranica) in quanto "modello" e quindi, essendo "perfetta" ha un fondamento divino; cioè si identifica con l'ente percepibile all'uomo mediante l'intelletto (l'occhio della mente). Ma se il vero consiste nell'idea, la Verità consisterà allora nel "vedere" (nell'apparire) correttamente, ovvero dipenderà dalla correttezza dello sguardo.

Di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono, in quanto sono, e di quelle che non sono, in quanto non sono.

Protagora nel *Teeteto* di Platone

Inoltre con Platone la Verità (la dimensione dell'Essere), come la Bellezza (il tra-

1 L'uomo non può "provare" o "dimostrare" l'Essere come un teorema di matematica, può soltanto descrivere il passaggio dal non-Essere all'Essere. L'Essere sarebbe un'evidenza che s'impone da sé, se l'uomo non ne rallentasse la realizzazione con le sue false interpretazioni e con i suoi comportamenti inadeguati. La Verità dell'Essere non dipende da una riflessione filosofica dell'uomo. L'Essere è una cosa che si scopre, in quanto l'uomo nasce in un contesto storico-sociale che lo precede, ma l'Essere è anche una cosa che si costruisce, poiché lo stesso contesto è soggetto a mutamento.

2 Il filosofo per Platone è colui che trova la Verità nella contemplazione delle Idee, quegli oggetti di cui lui solo riesce con fatica e studio ad avere una visione idonea a distinguere con correttezza il vero dal falso, il modello dalla copia.



lucere dell'intelligibile nel sensibile) e il Bene (che abita l'Essere), diventa un attributo dell'Essere, anzi, il Vero, il Bello e il Bene rappresentano la triplice realizzazione del Divino nel mondo dell'Intelligibile, ovvero sono tre attributi coincidenti e trascendenti dell'Essere. Proprio perché si tratta di attributi trascendenti, la Verità non può essere in pieno possesso dell'uomo. Da notare infine che la Verità, nelle sue possibili forme, è autonoma in senso ontologico, ovvero esiste "di per sé", senza essere funzione di "qualcosa" o di "qualcuno", pertanto essa è indipendente dall'esistenza umana e dalla conoscenza umana.



3) per Aristotele la metafisica è la "scienza della Verità". Conoscere il vero significa "conoscere la causa" e, in particolare, conoscere la Verità metafisica significa conoscere le cause che fanno essere vere le altre cose che da esse dipendono. Le cause più vere sono le cause supreme e, dunque, anche Dio e il Divino. Sicché per Aristotele l'oggetto della metafisica non è una particolare Verità, come può essere quella delle scienze particolari, ma è la Verità "ultima". Per Aristotele la *scienza delle cause prime* è il tentativo che compie l'uomo di rispondere alla domanda sul perché ultimo di tutte le cose. Studiare le cause prime significa in sostanza cercare Dio e il Divino, giacché *tutti ammettono che Dio sia una causa e un principio*.

La metafisica per Aristotele è anche la *scienza dell'essere in quanto essere*. Il metafisico studia la realtà in quanto tale, vale a dire nella sua totalità, ossia l'intero dell'Essere. Ma studiare l'intero dell'Essere vuol dire non solo limitarsi a descrivere l'Essere e costruire una fenomenologia dei diversi significati dell'Essere, ma significa giungere a comprendere "le cause dell'Essere in quanto Essere", ossia i principi dell'Essere come tale, vale a dire l'intero e i suoi fondamenti. Dunque la Verità è identificata con l'Essere stesso, dato che, come egli espressamente rileva, *ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere*.

Nella filosofia medioevale la dottrina aristotelica (Verità = Essere = Divino) viene enfatizzata, identificando l'Essere in Dio, che oltre al carattere duplice di "esistenza effettiva" o di "essere in atto" assume anche quelli della causalità e della fondazione. Infatti con T. d'Aquino si diceva *ens est verum (l'Essere è la Verità)*; dopo con G. Vico si disse che *verum est factum (la Verità è ciò che abbiamo fatto noi stessi)* e poi sull'onda del pragmatismo di K. Popper si disse che *verum quia faciendum (la verità è la fattibilità e il suo compiersi nella realtà)*.

Questa concezione è andata modificandosi nel corso della storia moderna arrivando a sentenziare, in modo definitivo con il pensiero kantiano, l'inconoscibilità dell'identità, dell'essenza delle cose, limi-



tando la conoscenza “certa” al solo fenomeno, a ciò che appare e che si può affermare. La metafisica non è più ritenuta fonte di conoscenza e la Verità viene sempre più a coincidere con i risultati che la scienza può ottenere: il metodo con cui questa a noi si svela è quello sperimentale, metodo che fu per primo applicato da Galileo Galilei.

Con Cartesio l'uomo si afferma come soggetto. La Verità diventa sinonimo di certezza e l'Essere assume la forma di oggetto, di ciò che sta di fronte. Dal primato della soggettività deriva la concezione della realtà come mera oggettività. Tutto ciò significa “ridurre” la realtà al soggetto. Infatti ciò che sta in questa prospettiva costituisce la realtà della cosa, il suo Essere; è la certezza di essa di fronte al soggetto, il quale diventa *ego cogito* e quindi il fondamento della realtà. Con Cartesio l'Io dell'uomo (*ego cogito*) diventa il fondamento della realtà: l'Essere aristotelico inteso come “semplice presenza effettiva” viene ricondotto all'Io del soggetto e dunque alla sua volontà. Riassumendo la scienza moderna nasce proprio quando, con Galileo e con Cartesio, la nuova “ragione”, la ragione matematica, compie un gesto di radicale rottura nei confronti della ragione aristotelica e recupera lo slancio della ragione platonica. Separandosi dai dati dell'immaginazione spaziale e dando libero sfogo alla propria spiritualità, questa ragione, che si rivela fecondissima, individua nell'algebra

“la chiave di tutte le scienze”, si sottrae definitivamente alle suggestioni del realismo e sottomette l'intera realtà al sistema delle ascisse e delle ordinate. Si tratta di un mutamento non solo di ordine epistemologico, ma anche di ordine metafisico. Si passa qui dall'impostazione *verum est ens* all'impostazione *verum et ipsum factum convertuntur*: il criterio e la regola del vero consiste nell'averlo fatto. La formula è di G. Vico e si riferisce alla capacità dell'uomo di conoscere la storia come prodotto del suo agire e non è, a suo giudizio, applicabile alla Natura, creata da Dio, e alla quale continua a convenire il principio dello *scire per causas* (il sapere vero è il sapere con cognizione di causa).

Infine le grandi filosofie dell'Ottocento hanno modificato ulteriormente l'idea di Verità ponendola, attraverso diversi sistemi, in identità con i fatti storici. Il marxismo considera che la conoscenza umana sia un processo che non possa esaurire il mondo reale in un solo colpo, che gli uomini possano avvicinarsi progressivamente alla Verità assoluta attraverso verità relative, ma che non potranno mai giungere a una Verità assoluta e definitiva che abbracci la totalità del mondo reale. Se la metafisica ammette solo la Verità assoluta e rifiuta la verità relativa, il marxismo considera che la verità assoluta sia costituita di verità relative. Riconoscere la verità relativa significa ammettere l'esistenza delle verità approssimate e incomplete: il mar-





xismo può così promuovere considerevolmente lo sviluppo della conoscenza scientifica, valutare dialetticamente l'unità della Verità assoluta e della verità relativa, e questo permette la profonda comprensione della sostanza del processo della conoscenza umana. L'empirismo filosofico (idealismo e relativismo) invece proclama che la conoscenza scientifica non contiene nessuna Verità assoluta oggettiva: la Verità è solo relativa. L'essenza di una tale teoria è il rifiuto di ogni Verità assoluta e di ogni verità oggettiva, in quanto la verità ha un carattere solamente soggettivo (agnostico).

Anche nell'ambito scientifico ed epistemologico le teorie e le scoperte di fine '800 misero in crisi la predominante visione positivista del mondo caratterizzata in una fiducia assoluta nella certezza del metodo scientifico-sperimentale e dall'identità scienza-progresso. Agli inizi del '900 il fisico W. Heisenberg compì importanti studi in merito all'individuazione sperimentale della quantità di moto e della posizione di un elettrone che si muove intorno ad un nucleo atomico. Questi studi portarono alla



formulazione del “principio di indeterminazione” che sancisce l'impossibilità di calcolare contemporaneamente, e in modo certo, velocità e posizione dell'elettrone durante il suo movimento orbitale. Il principio ebbe una forte valenza tanto in ambito scientifico quanto in quello filosofico: veniva in sintesi negata alla scienza una possibilità deterministica di conoscenza nell'ambito dell'infinitesimamente piccolo, e pertanto la “certezza” che la matematica garantiva alla scienza doveva lasciar spazio ad un calcolo di tipo essenzialmente probabilistico³. Tutto ciò, anche se applicabile solo nell'ambito microscopico (della fisica quantistica), è stato sufficiente a mettere in crisi un'idea di scienza totalizzante che si fondava sui principi di causalità e di reversibilità intesi in termini di rigoroso determinismo (certezza). Dal punto di vista dell'epistemologia sono di grande importanza gli studi compiuti dallo scienziato H. Poincarè⁴ sul concetto di ipotesi scientifica. La concezione che sta alla base della sua teoria epistemologica è che l'ipotesi sia una

formulazione del “principio di indeterminazione” che sancisce l'impossibilità di calcolare contemporaneamente, e in modo certo, velocità e posizione dell'elettrone durante il suo movimento orbitale. Il principio ebbe una forte valenza tanto in ambito scientifico quanto in quello filosofico: veniva in sintesi negata alla scienza una possibilità deterministica di conoscenza nell'ambito dell'infinitesimamente piccolo, e pertanto la “certezza” che la matematica garantiva alla scienza doveva lasciar spazio ad un calcolo di tipo essenzialmente probabilistico³. Tutto ciò, anche se applicabile solo nell'ambito microscopico (della fisica quantistica), è stato sufficiente a mettere in crisi un'idea di scienza totalizzante che si fondava sui principi di causalità e di reversibilità intesi in termini di rigoroso determinismo (certezza). Dal punto di vista dell'epistemologia sono di grande importanza gli studi compiuti dallo scienziato H. Poincarè⁴ sul concetto di ipotesi scientifica. La concezione che sta alla base della sua teoria epistemologica è che l'ipotesi sia una

3 Inoltre l'impossibilità di conoscere con certezza questi dati minò un altro principio fondamentale, quello di causalità. Non si possono infatti conoscere in modo determinato le conseguenze del moto di un elettrone se non si può conoscere la sua velocità e la sua posizione iniziale. Viene di conseguenza messo in crisi il principio di reversibilità dei processi fisici poichè è impossibile conoscere l'entità del processo in corso.

4 Uno dei punti di partenza per la teoria epistemologica del Poincarè è la nascita delle geometrie non-euclidee, frutto degli studi dei matematici Riemann e Lobačevski, che dimostra come



categoria essenziale per le scienze e che alcune ipotesi siano non verificabili⁵. In sintesi Poincaré vuole sottolineare quanto la certezza che i positivisti hanno riposto nella scienza sia una convinzione da eliminare, perchè tutte le scienze (in particolare la fisica e la matematica) si basano su convenzioni dettate dall'esperienza e in quanto tali non eterne e immutabili, ma soggette all'arbitrio dello scienziato e della società in cui vive (come spiegherà H. Khun ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, 1969).

Se la "categoria della Verità", che nella filosofia di fine '800 era stata smantellata, rimaneva legata all'idea di conoscenza scientifica anche in virtù di un clima fortemente positivista, con gli studi epistemologici di Poincaré e con quelli di Heisenberg propriamente empirici, viene anch'essa messa in crisi perdendo quelle ca-

ratteristiche di universalità e di immutabilità che ne hanno caratterizzato la peculiarità nella storia della filosofia occidentale.



Ma è con A. Schopenhauer e successivamente con F. Nietzsche che le concezioni della Verità quale attributo del Divino oppure quale risultato della scienza subiranno il colpo mortale, per lasciare spazio al nichilismo, all'abbandono dell'Essere. Schopenhauer mostra di accettare la distinzione kantiana tra fenomeno e *noumeno*⁶, ma dimostra come il primo non possa essere conosciuto con certezza dal soggetto. Scrive: *Il mondo è una mia rappresentazione: ecco una verità valida per ogni essere vivente*; il fenomeno è dunque una "rappresentazione" (una illusione ottica celante la vera realtà delle cose) che avviene nella coscienza del conoscente e, stando così le cose, l'oggetto di conoscenza viene negato nella sua fat-



nella matematica si parta da supposizioni che vengono ammesse senza alcuna dimostrazione e dalle quali si ricavano poi le conseguenze. Ad esempio, i postulati di Euclide vengono privati della loro unicità e oggettività dalle smentite delle geometrie non-euclidee che a loro volta sono convenzionali.

5 Ad esempio, il principio di inerzia, secondo il quale un corpo persevera nel suo stato di moto fintanto che non intervenga una forza che ne alteri lo stato. Questo principio non può mai venire confermato dall'esperienza poichè il corpo si fermerà a causa dell'attrito dell'aria, della forza di gravità ecc.; ciò nonostante, viene accettato per convenienza scientifica.

6 Termine kantiano che si riferisce ad una realtà inconoscibile ed indescrivibile che, in qualche modo, si trova "al fondo" dei fenomeni che osserviamo, al di là dell'apparenza (di come cioè le cose ci appaiono).



tualità poichè è dato solamente nella coscienza del singolo⁷.

In sintesi i fenomeni non possono essere conosciuti dagli uomini nella loro realtà fisica (quella che secondo il positivismo ne determinava l'oggettività) poichè tutto è rappresentazione; quello che invece possiamo arrivare a comprendere (ovvero che tutto è Volontà) ci mostra come nella struttura ontologica non vi sia un ordine ma dolore infinito⁸ e irrazionalità illimitata quali espressioni della Volontà di autoconservazione. La



conseguenza dell'irrazionalità della Volontà e dell'assenza di finalità conoscitive (l'uomo è "corpo" che si oggettiva, è l'oggetto dei suoi sensi) è l'insensatezza del mondo stesso e della vita di tutti gli esseri viventi in esso. Il filosofo propone allora un percorso salvifico, alla fine del quale l'uomo si può liberare della *voluntas*, causa di dolore, e giungere alla *noluntas*. La tappe per sfuggire alla volontà di vivere sono: l'arte (che non è sottoposta al principio di ragione e ai rapporti causali necessari

7 Schopenhauer continua, rifacendosi in principio a Kant, dicendo che il soggetto conosce attraverso le categorie *a-priori* dello spazio, del tempo e della causalità (che riassume tutte le altre categorie kantiane) ma, a differenza del maestro, sostiene che questi *a-priori* sono propri del soggetto e per questo non possono portare ad una conoscenza certa del fenomeno perché tendono a deformare la realtà in quanto schema del soggetto: per questo motivo l'uomo non può che conoscere una sua rappresentazione dell'oggetto che ha di fronte. Egli non sostiene, come gli idealisti, che oggetto e soggetto coincidono, o meglio che l'oggetto non è che proiezione del soggetto, anzi riconosce una consistenza fisica all'oggetto, ma non per questo arriva a considerare plausibile una conoscenza "oggettiva" di esso. L'uomo è destinato a non poter conoscere la Verità poichè tutto il mondo viene colto come rappresentazione, ogni fenomeno è tale in quanto appare nella coscienza e per questo viene conosciuto in una modalità che è tutta relativa al soggetto e alle categorie che gli sono proprie. Ma Schopenhauer scrive che, andando oltre al fenomeno e volendo penetrare il senso della realtà, cioè il *noumeno*, noi noteremmo che tutto è dominato dalle passioni derivanti dall'essere corpo che è proprio dell'uomo e della natura. La passione che più scaturisce da questa condizione ontologica è la volontà, intesa come volontà di vivere, di autoconservarsi, e questa volontà non sarà mai soddisfatta poichè è essenza del reale e l'unico modo per sfuggire alla sua morsa è negare il mondo e il corpo (attraverso la pratica dell'ascesi). Schopenhauer mostra così come il reale sia irrazionale perchè governato non da una ragione universale ma da un istinto che non è mai soddisfatto e per questo è origine di dolore.

8 È il realizzarsi della Volontà di vita nelle cose a creare il mondo così come ci si presenta, come continua lotta di tutte le forze naturali tra loro per conquistarsi la materia necessaria alla loro estrinsecazione; è la Volontà di vita a generare infine, per questa sua lotta, il dolore, la miseria e la



tanti che sono alla base della conoscenza⁹), l'etica (l'uomo provando "compassione", cioè patendo assieme per il dolore degli altri, non solo prende coscienza del dolore ma lo sente e lo fa suo¹⁰), l'ascesi (che permette all'uomo di giungere alla cessazione di qualsiasi tipo di esistenza, voglia o godimento¹¹).

La riduzione dell'Essere e della sua Verità alla Volontà dell'io sarà espressa chiaramente nell'Idealismo tedesco da F. Nietzsche (Essere come "Volontà di potenza") e da M. Heidegger (Essere come "Volontà di volontà"). Tale riduzione è la radicalizzazione del soggettivismo, ove domina la Volontà dell'io (del soggetto) a ri-



dure il reale a sé stesso. La verità dell'Essere (che si oblia in Nietzsche) nel suo originario significato di "svelamento", di ciò che "è strappato ad una velatezza" e quindi si fa presente, è completamente rimossa. Con l'avvento di Nietzsche abbiamo la più completa e allo stesso tempo violenta critica di tutta la filosofia dell'Essere. Il concetto di base è il seguente: tutta la cultura classica e ciò che ha generato si fonda sul grande inganno della superiorità dello spirito (apollineo) sul corpo (dionisaco)¹². Principale responsabile dell'inganno, secondo Nietzsche, fu Socrate, che con la sua celebre formula *conosci te stesso*, ha portato al-

morte in tutti gli esseri coscienti e senzienti. La Volontà di vivere infatti produce dolore ma non per se stessa, per una sua connotazione maligna: il dolore infatti nasce quando la Volontà di vivere si oggettiva nei corpi che volendo vivere esprimono una continua tensione, sempre insoddisfatta, verso quella vita che appare loro come sempre mancante di quanto essi vorrebbero. Quanto più si ha brama di vivere tanto più si soffre. Quindi, noi siamo Volontà: Volontà che ci fa muovere, pensare e che si oggettiva nella realtà fenomenica come corpo.

9 E quindi permette all'uomo di riconoscere la libera visione dell'idea onde sollevarsi a soggetto puro della conoscenza.

10 La momentanea sconfitta della Volontà di vivere si realizzerà poiché nella compassione è come se il singolo corpo del singolo uomo si dilatasse nel corpo degli altri uomini.

11 Si tratta di un processo che conduce al nulla, al rendersi trasparenti alla volontà che continuerà ad attraversarci ma non troverà più il corpo.

12 Solo i Greci, secondo Nietzsche, ebbero chiara coscienza della lacerazione metafisica, del male di vivere, e nello stesso tempo prefigurarono la possibilità di trasformare quella lacerazione in felicità cosmica. Il mito di Dioniso e di Apollo è indicativo di tale concezione: Apollo è il Dio del sogno, del canto, della bella apparenza, ma nella sua forma risplendente non fa che ricomporre l'intima scissione di ogni cosa; Dioniso è invece il Dio dell'ebbrezza, che libera dal principio d'individuazione, identificandosi con il principio latente in ogni cosa.



l'inaridimento¹³ della cultura occidentale ponendo la Ragione in netta superiorità rispetto alla Passione, negando così la vita¹⁴. Ciò che l'uomo occidentale (da Socrate in poi) non ha capito è che in realtà non esiste un senso ultimo nel mondo in cui viviamo, e che cercando di costruire una Verità al di fuori del mondo egli non ha fatto altro che perdere il suo tempo. Per



questo il nichilismo secondo Nietzsche non è altro che una necessaria conseguenza della nostra civiltà: è il senso di vertigine che ci coglie nel momento in cui ci accorgiamo che viene a mancare quel fondamento che in realtà noi ci eravamo costruiti ma che in fondo non esiste, poiché il mondo è totalmente irrazionale e do-

minato dalla forza dell'uomo sull'uomo. Quello dell'Occidente è stato quindi un errore di metodo che ha condotto al grande inganno della sua storia: credere che possa esistere una Verità che è allo stesso tempo Unità e Fine per l'uomo.

Per Nietzsche, al contrario, al mondo esiste solo la necessità della Volontà: il mondo sin dall'eternità è dominato dalla Volontà di accettare se stesso e di ripe-

tersi¹⁵.

Dice Zarathustra¹⁶:

Tutto ciò che fu è frammento, enigma, caso spaventevole, finché la volontà creatrice aggiunge: così io volevo che fosse, così io voglio che sia, così io vorrò che sia.

Così parlò Zarathustra



13 Dopo questa forte critica Nietzsche passa ad accusare la morale che da queste due culture è scaturita: questa non è che una macchina che viene costruita per dominare gli altri. Si deve distinguere in morale aristocratica dei forti e quella degli schiavi. La seconda è generata dal risentimento, dalla volontà di opporre un secco "no" a ciò che *non fa parte di se stessa, a ciò che è differente da sé ed è il suo non-io*; solo così possono essere elevati al rango di virtù e bene comportamenti come il sacrificio di sé e la sottomissione.

14 In seguito il Cristianesimo non ha fatto altro che esasperare questa idea, prendendo tutti i valori e tutti i piaceri della terra per identificarli con il peccato, ponendo la Verità al di fuori dal mondo in cui ci troviamo.

15 Per questo motivo l'uomo deve riconoscere nella propria volontà di accettazione del mondo la stessa volontà che accetta se stessa, egli segue volontariamente ciò che gli altri hanno seguito ciecamente.

16 Il mondo, dal punto di vista metafisico, appare lacerato e contraddittorio; ma lo stesso mondo dal punto di vista fisico o corporeo (cioè nell'atto in cui l'uomo si appropria del reale) si ricompone in unità, in totalità. Unità e totalità, però, che valgono soltanto per il singolo atto di appropriazione, per il "sì" che il singolo uomo dice al mondo: e dunque qualsiasi formulazione filosofica di una tale esperienza non avrà mai carattere di universalità e di necessità. Ciò che deve



Verità e nascondimento

Il filosofo che per primo riprende il concetto di “Verità” dalla metafisica¹⁷ è stato M. Heidegger. Punti di partenza sono:

1) l’abbandono del “soggettivismo” cartesiano. Si tratta della necessità di superare le categorie di soggetto e oggetto, in base alle quali l’Essere è stato pensato come “presenza effettiva” e quindi obliato nella sua essenza.

2) l’etimologia del termine (duplice significato). *Alētheia*, si spiega così: si tratta per la precisione di un composto (*a-lē theia*; ἄ λήθεια) con alfa negativo iniziale (*a-*), derivato dall’aggettivo *alētheiē* (ἀληθείη), che, a sua volta, dava al nominativo/accusativo singolare proprio l’esito *alē theia*, da intendersi come “verità” in opposizione a “menzogna”, con la precisa implicazione semantica che “non si nasconde niente”. Infatti, la forma aggettivale deve ricondursi contrastivamente (come avviene in molti testi filosofici greci) ad un’altra forma nominale



come *Lēthē* (Λήθη) “oblio”, che ritroviamo anche come nome di un celeberrimo fiume della mitologia classica. Quindi, ciò che è *a-lē theia* implica il “non nascondimento, il non oblio”. Il tema *lēthē* è per parte sua un derivato dalla stessa radice su cui è formato il verbo *lanthánō* (λανθάνω) “sfuggire all’osservazione, essere ignorato, non visto”, etc. L’individuazione della radice indoeuropea da cui far discendere tale forma verbale (pres. *la-n-th-anō*), e nonostante l’arcaicità del tipo *lath-* (λαθ-), presenta diversi problemi, al punto che si è sospettata la presenza di un *-th-* (-θ-) di natura suffissale e, conseguentemente, si è suggerito prudentemente il confronto con il latino *la-t-eō* “nascondersi, celarsi” etc. (vedi più diffusamente P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nuova ed., Paris 2009, Editions Klincksieck, pp. 618-619). Per i Greci la Verità era il “manifestarsi” (la “svelatezza”, opposta del “coprirsi”) del-

essere superato non sono tanto le categorie con cui l’uomo impone ordine e armonia a ciò che gli sta di fronte, ma è l’uomo stesso che, diventando “oltreuomo”, deve avere il coraggio (la Volontà di potenza) di accettare il caos, cioè la vita, per quello che è, fino a far coincidere il destino con la propria volontà, la necessità con la propria libertà. È quanto annuncia Zarathustra con la sua dottrina dell’eterno ritorno. Ma per giungere a tanto è necessario il capovolgimento di tutti i valori (caratteristici della tradizione cristiana) che confluiscono nella rinuncia al mondo; è invece proprio l’incondizionata, entusiastica, assoluta accettazione del mondo ad essere l’unico valore.

17 Se per Nietzsche la metafisica era un’ontologia, era lo studio dell’Essere in quanto tale, una pura e semplice pretesa di descrivere com’è il mondo, per Heidegger la metafisica non è ridicibile all’ontologia, in quanto non è il fare discorsi sull’Essere, bensì è “un certo modo” di fare discorsi sull’Essere, modo per il quale si smarrisce l’autentico significato dell’Essere stesso. Se per Nietzsche la metafisica doveva essere distrutta, per Heidegger doveva essere rivalutata totalmente.



l'Essere che si sottrae al nascondimento e quindi si fa presente; *Veritas* sarebbe invece un termine di origine indoeuropea, il cui tema originario (**uēro-*) risulta diffuso, oltre che in latino, in ambito slavo, celtico e germanico e significa "fede" nel senso più ampio della parola, assunta come vera senza nessuna riflessione critica.

Heidegger riprende il concetto di *aletheia*, un concetto affine al pensiero di Eraclito (*La natura ama nascondersi*, frammento 123) ed afferma che l'Essere è Verità, ma non come *adaequatio rei et intellectus*, cioè "uguaglianza" di Essere e Verità, bensì come "fondamento" dell'Essere sulla Verità (la Verità dell'Essere). Se la Verità è *aletheia*, essa si disvela, e disvelandosi si apre, cosicché in essa uomo ed enti si possono incontrare.

3) riferimenti: Essere, Ente, Esistenza. Come aveva sottolineato Aristotele, la filo-



safia deve indagare sull'Essere in quanto "Essere" depurato da ogni qualità ad esso inerente; da ciò deriva il fatto che l'Essere¹⁸ non sia una cosa, che non sia identificabile con un ente, bensì che sia l'orizzonte (un concetto-limite) su cui si possono definire e riconoscere le singole cose, che altro non sono se non gli "enti". Per Heidegger *ente è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo in un modo o nell'altro; ente è anche ciò che noi siamo e come noi siamo.*

La struttura fondamentale dell'esistenza¹⁹ è di essere trascendente. E il termine verso cui l'Esser-ci (l'Essere uomo) trascende, è il mondo, per cui la trascendenza è definita più esattamente come "essere-nel-mondo". Trascendere verso il mondo significa fare del mondo stesso il progetto dei possibili atteggiamenti e azioni dell'uomo, è essere *affacciati al futuro*. L'uomo ha bisogno del mondo e delle cose che lo costituiscono, in quanto essi sono i

18 Tutti comprendiamo il significato di enunciazioni come "sono contento", oppure "il cielo è azzurro" ma, se ci interroghiamo sul significato dell'"è" contenuto in queste enunciazioni, la cosa sembra sfuggirci di mano e dissolversi nonostante l'apparente ovvietà del concetto. Il primo problema è quello di determinare quale possa essere l'ente che deve essere interrogato, cioè al quale la domanda sull'Essere sia specificamente rivolta. Questo ente non è altro che l'uomo, che Heidegger indica con la parola *Esser-ci*. Interrogando dunque l'*Esser-ci*, possiamo cercare che cosa sia l'Essere e sperare di trovarne il senso. Ma il modo di essere tipico dell'*Esser-ci* è l'esistenza. Allora la filosofia dovrà in primo luogo essere un'analisi dell'esistenza, per poi fondare l'ontologia, cioè la scoperta del senso dell'Essere. Con questo viene già data una caratteristica fondamentale dell'esistenza: la comprensione dell'Essere è una possibilità dell'esistenza (dell'uomo).

19 Letteralmente "esistenza" si traduce con *Da-sein*, cioè "essere qui": in italiano diventa "Esser-ci" e implica che l'esistenza sia sempre situata in un luogo del mondo e questo è connesso con l'intenzionalità fenomenologica (per cui ogni atto è un riferirsi a qualcosa) e con l'idea che l'uomo sia l'unico ente che si interroga sull'Essere (in quanto si trascende di continuo).



mezzi della sua vita e della sua azione. Essere nel mondo vorrà allora dire prendersi cura delle cose che gli occorrono: mutarle, manipolarle, ecc. L'Essere di queste cose consiste nel servire come strumenti per l'uomo, nell'essere utilizzabili. L'utilizzabilità è così per Heidegger la caratteristica fondamentale delle cose del mondo, attraverso le quali l'esistenza dell'uomo diventa una possibilità di rapporti che egli può determinare e progettare²⁰.

Per Heidegger studiare la Verità significa ripensare l'Essere e quindi l'uomo nella sua temporalità, che in quanto "Esser-ci"²¹ (cioè *che noi stessi sempre siamo*) è già da sempre in un determinato rapporto storico²²



con l'Essere degli enti. La possibilità di sovrapporre la questione della Verità a quella dell'Essere si evince chiaramente dal fatto che la comprensione di ciò che si intende per Verità è conseguente alla comprensione di ciò che si intende per Essere²³. Heidegger amava scavare all'interno delle parole per riportare in superficie significati nascosti. Nell'interpretazione di Heidegger la Verità è *alètheia*, è "ciò che non sta nascosto", ovvero è il manifestarsi dell'Essere che si sottrae al nascondimento; pertanto la "Verità" assume le sembianze dello "svelamento"²⁴ dell'Essere nel contesto della metafisica. Il non-nascondimento (dell'Essere) va inteso non nel senso

20 L'esistenza non è solo apertura verso il mondo ma anche verso gli altri (co-esistenza). Il rapporto tra l'uomo e gli altri *Esser-ci* è un "aver cura" degli altri, aiutandoli ad essere liberi di assumersi le proprie cure.

21 Termine che evidenzia come l'uomo si trovi sempre in una data situazione, storicamente definita, che costituisce l'orizzonte interpretativo del suo progettare. *Esser-ci* in quanto essere nel mondo.

22 La parola "verità" è per Heidegger "storica", non nel solo senso che assume significati diversi a seconda dell'epoca, ma soprattutto perché essa è "fondatrice di storia" a seconda dell'interpretazione che nelle varie epoche diviene dominante.

23 A tal proposito Heidegger ricorda come il pensiero occidentale, nell'arco di tutta la sua storia, abbia progressivamente obliato quella che egli chiama la "differenza ontologica". Per differenza ontologica si deve intendere la differenza che passa tra l'ente in quanto tale e l'Essere dell'ente. È *ontica ogni considerazione, teorica o pratica, dell'ente che si ferma ai caratteri dell'ente come tale, senza mettere in questione il suo essere; ontologica è invece ogni considerazione dell'ente che mira all'essere dell'ente.* (Introduzione ad Heidegger, G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 2008). Ente è tutto ciò con cui l'uomo, come *Esser-ci*, si rapporta. Gli enti non si danno nella loro semplice presenza, ma si presentano originariamente come strumenti.

24 Il filosofo evidenzia come il luogo della Verità sia l'Essere stesso delle cose che si "scopre" relazionandosi storicamente con lo "scoprente" dell'*Esser-ci*, cioè dell'uomo. Tale svelamento dell'Essere nell'*Esser-ci* è sempre parziale, pertanto implica necessariamente sempre un nuovo velamento.



che sta all'uomo rimuovere il velo che occulta la Verità (cioè l'Essere), ma nel senso che è l'Essere stesso che si svela²⁵. Con Heidegger il concetto di "Verità" si lega quindi a quello di "Essere", vale a dire che la Verità è una questione "essenziale"; nel senso di "come ciò che nomina l'Essere stesso".

Con Heidegger la Verità non è più concepita in funzione del soggetto, al contrario il nuovo attore del processo non è più l'uomo ma l'Essere stesso, che si manifesta svelandosi. La storia dell'Essere, sostiene Heidegger nella sua ontologia, si articola in diverse tappe, ciascuna delle quali è caratterizzata da un modo particolare di manifestarsi dell'Essere: ad ogni epoca ne corrisponde una particolare manifestazione. Ma se l'Essere è sempre quello, se l'Essere è ciò che è, ogni sua manifestazione (di ogni epoca) quale *alètheia* implica che nella sua natura l'Essere stesso si sveli (Verità) e al contempo resti in qualche misura nascosto (non-Verità), come se fosse sospeso in un equilibrio in continua trasformazione.



Se traduciamo *alètheia*, invece che con "verità", con "svelatezza", allora questa traduzione non è solo "più letterale", ma contiene anche l'indicazione che induce a pensare e a ripensare il concetto abituale di verità, come conformità dell'asserzione, in

quell'orizzonte non ancora capito della svelatezza e dello svelamento dell'ente.

Dell'essenza della verità

Il senso dell'Essere è "manifesto e nascosto" allo stesso tempo. Se da un lato la comprensione dell'Essere è il presupposto ultimo del nostro sapere, dall'altro il senso dell'Essere è qualcosa di "fluttuante ed evanescente" che sembra sottrarsi ad ogni indagine chiarificatrice. Noi comprendiamo il senso *ma non sappiamo che cosa significa Essere*; noi non siamo in grado di stabilire concettualmente il significato di questo "è".

L'originaria connessione tra velamento e svelatezza, tra Verità e non-Verità, ha come possibilità derivata che lo stato dell'uomo è quello dell'errare.

L'uomo erra. Non è che l'uomo cada nell'erranza, ma si muove già sempre nell'erranza, perché esistendo insiste, e quindi sta già nell'erranza. [...] Lo svelamento dell'ente come tale è in sé ad un tempo il velamento dell'ente nella sua totalità. Nella contemporaneità dello svelamento e del velamento domina l'erranza.

Dell'essenza della verità

Queste parole ci danno il senso della situazione "deietta" dell'uomo, che vive anzitutto nell'esistenza inautentica (equivoca, conformista) perché rinuncia

25 Non a caso Parmenide nel suo ipotetico viaggio (*Sull'essere*) incontrava diverse divinità (simboleggianti l'Essere) che si toglievano da sole il velo che le copriva, senza che fosse il filosofo a compiere tale operazione.



alle proprie scelte sostituendo alla conoscenza la curiosità: è lo stato dell'uomo che vive una esistenza caratterizzata dalla chiacchiera, dai luoghi comuni, dal *si dice*, dal "si riflessivo", anziché orientarsi verso una comprensione autentica, profonda e motivata interiormente, ponendo le sue radici nell'essenza stessa della Verità (che implica in sé la non-Verità).



Verità significa quel velarsi diradante che è il tratto fondamentale dell'essere. La questione dell'essenza della verità trova la sua risposta nella affermazione che l'essenza della verità è la verità dell'essenza.

Dell'essenza della verità

La deiezione dell'uomo è la trasformazione dell'uomo in "cosa" (ente) come tutte le altre, è il lasciarsi vivere passivamente (nell'immanenza): egli perde la sua libertà di scelta e tradisce l'esistenza autentica nella quale tende a cogliere il senso dell'Essere provando ad indagare l'esistenza umana, dal momento che *l'uomo significa*

colui che può pensare. Tutto ciò non implica una condanna moralistica dell'esistenza anonima: Heidegger non vuole dare giudizi di valore, egli si limita a riconoscere che l'esistenza anonima è uno dei possibili poter Essere dell'uomo. Vi è però anche la possibilità dell'esistenza autentica, a cui l'uomo è richiamato dalla voce della coscienza. Essa lo richiama a riconoscere l'annullamento ultimo di tutte le sue possibilità, e cioè lo richiama a riconoscere la morte. La morte, dice

Heidegger, è per l'uomo la possibilità *più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile*. Solo se l'uomo riconosce la possibilità della morte e la assume su di sé con una decisione anticipatrice, l'uomo può trovare il suo Essere autentico. Mentre l'esistenza "qualunque" è una fuga di fronte alla morte, la voce della coscienza chiama l'uomo all'*essere-per-la-morte*, cioè alla decisione anticipatrice che consiste nel *vivere-per-la-morte*. Questo vuol dire comprendere l'impossibilità dell'esistenza in quanto tale²⁶.

26 Ad essa si accompagna una tonalità emotiva che Heidegger chiama angoscia. Con l'angoscia l'uomo *si sente in presenza del nulla, dell'impossibilità possibile della sua esistenza*. Essa pone l'uomo di fronte al nulla e il nulla si presenta nella sua potenza di annientamento. L'angoscia fa vedere all'uomo l'insignificanza e la nullità dei fini che gli vengono proposti nella sua esistenza quotidiana, e gli offre la possibilità di rimanere fedele a quelli inerenti alla situazione in cui viene a trovarsi. Poiché questa situazione è un coesistere con gli altri, fra le cose del mondo, l'esistenza autentica dà all'uomo la possibilità di rimanere fedele al destino della comunità cui appartiene. In altri termini, la libertà per l'uomo consiste nello scegliere e nell'accettare la sua situazione e nel rimanerle fedele. Per l'uomo vi è anche un tempo autentico ed un tempo inautentico: il primo è dato dalla paura, dall'ora; mentre il secondo è dato dalla decisione anticipatrice di vivere per la morte (ecco



Verità e mistero (della verità)

Senza alcuna pretesa di esaustività, possiamo molto approssimativamente così riassumere:

1) la Verità filosofica è da considerarsi una “variabile”, nonostante la pretesa umana della sua immutabilità: a seconda delle epoche storiche è stata interpretata nell’antichità come Essere, Idea, *ego cogito*, certezza della scienza, Volontà, inganno, ecc.;

2) la Verità metafisica è anch’essa assimilabile ad una “variabile” epocale: Causa Prima, Dio (Divino), attributo (interazione) del Divino, Principio di ordine universale, *alètheia*, ecc.

Grazie al libero ragionamento ed al rigore della scienza, storicamente sia la Verità filosofica che quella metafisica hanno spesso ambito ad essere il fine “ultimo” dell’uomo, il riferimento “assoluto” a cui tendere, la “giustificazione” dell’essere e il “senso” delle cose.



Per gli Iniziati, invece, la Verità è tutt’altra questione e si colloca in tutt’altro contesto, sia dal punto di vista della *thèoria* che da quello (soprattutto) della *praxis*.

Dal punto di vista teorico, a mio modesto avviso, la Verità che può essere pensata dall’Iniziato si avvicina al significato della parola greca *alètheia* analizzato da Heidegger, alla Verità quale fondamento dell’Essere che si manifesta per mezzo di un parziale disvelamento. Una Verità che, nell’Intelligibile platonico, si pone altresì come caratteristica del

Divino comunque inteso, verso la quale, sia nel regno dello spirito come nel regno della fisica, tende spontaneamente la realtà delle cose. Ovviamente si tratta di un ideale e come tale non lo si può raggiungere con la mente, non lo si può cogliere in quanto ineffabile e non comunicabile, ma si può solamente percepirlo. Come dire che a livello razionale (*ratio sufficit*) si possono fare solamente delle congetture²⁷ “intorno” alla

perchè per Heidegger il futuro è la dimensione temporale fondamentale), dall’angoscia e dalla ripetizione (delle possibilità che sono state). Il tempo così non si aggiunge all’Essere dell’uomo bensì l’Essere dell’uomo ha trovato il suo senso nel tempo.

27 Il carattere della conoscenza umana è per N. Cusano solo “congetturale”: ipotetica e approssimativa. Essa consiste nell’instaurare dei rapporti di proporzione tra quello che già conosciamo e quello che non conosciamo ancora. Il nostro intelletto e le nostre conoscenze sono indubbiamente finite, ma Dio, l’infinito, è assolutamente incommensurabile rispetto alle cose finite: se non si può costruire la proporzione ne risulta che Dio (l’infinito) non sarà mai pienamente conoscibile. La congettura è quindi l’espressione della ragione dell’uomo che coglie Dio in modo incompleto, da un particolare punto di vista e, giacché Dio è infinito, la differenza tra i due è destinata a rimanere incolmabile. La congettura è sempre sbagliata a causa della sua indefinita parzialità; tuttavia, nonostante le congetture siano sempre sbagliate, sono nobili, e bisogna “congetturare”



Verità, ma non “sulla” Verità²⁸. Tale Verità dispone necessariamente di autonomia ontologica ed è dotata della caratteristica della trascendenza. In riferimento alla sua espressione e alla sua manifestazione, per dirla con R. Guènon, essa è dettata da un *Principio metafisico di ordine universale da cui tutto procede*.

Dal punto di vista concreto, sempre a mio modesto avviso, la Verità iniziatica è quella Conoscenza noetico-intuitiva (collocabile in un mondo “oltre” quello della “debole” ragione) che si acquisisce gradualmente, costituendosi nel tempo umano in una forma di apprendimento naturale (cioè spontaneamente) e che si sostanzia esclusivamente con la pratica esperienziale intrinseca alla Via al perfezionamento. Più semplicemente: la Verità iniziatica è l’unione del “metodo” e della “Conoscenza derivante dal metodo” applicati incessantemente. E quindi essa è “relativa” e priva di “certezze” ad ogni Iniziato.



La Verità iniziatica è dunque un “processo incompleto” proprio di ciascun Iniziato, un processo di perfezionamento “a tendere” ove nessuna visione definitiva delle cose è concepibile, è un processo di conoscenza “per incanto”, “per lampeggiamenti”, ove ogni interrogativo diventa fonte di nuovi interrogativi che costituiscono il divenire della Conoscenza stessa. In questo senso la Conoscenza potrebbe essere intesa come quella “parte” di Verità (trascendente) che è “concessa” all’uomo per quanto umanamente possibile, ovvero per quanto l’uomo è secondo il suo destino in grado di esperire durante il cammino iniziatico di (auto)trasformazione interiore. Va da sé che la Conoscenza (consapevolezza) iniziatica “diventi *theoria*” quale conseguenza naturale (spontanea) della conformità al metodo. Sarà la Conoscenza della Verità? Sarà la Conoscenza dell’Essere? Non lo sappiamo e forse non lo sapremo mai. Ma non importa saperlo.

perché la Verità non sta nelle varie ed infinite congetture che l’uomo può fare, ma sta nella stessa “tendenza” alla Verità infinita e pura che nell’uomo si traduce poi necessariamente in qualche congettura. Per indicare ciò egli si serve della matematica: il rapporto tra Verità e Conoscenza è come quello tra una circonferenza e il poligono in essa inscritto: quest’ultimo si approssimerà tanto più alla circonferenza quanti più angoli avrà, ma, in quanto poligono, non potrà mai coincidere con essa. Questo processo di evoluzione della conoscenza (la “dotta ignoranza”) è quindi infinito.

28 Sulla base dell’esoterismo ebraico la Verità è connessa con il Divino e trova corrispondenza con la parte sottile dell’Iniziato localizzata nel punto suo più intimo del corpo ove vengono prese le decisioni vitali: il *Sancta Sanctorum*, detto anche “cuore”. Tale parola sta ad indicare che la vera Conoscenza è quella del cuore (dimensione trascendente), il luogo dei pensieri non conosciuti, e non quella dell’intelletto (dimensione razionale). Sulla base dello gnosticismo, la Verità è connessa con l’anelata ascesa della scintilla (l’anima) divina tra le sfere celesti per ricongiungersi alla Luce



Sulla base di queste premesse si può allora “comprendere” come, in chiave esoterica, la Verità iniziatica assuma le sembianze di un “parziale divenire al di là del velo”, di una profonda, consapevole, determinata e costante ricerca della saggezza²⁹ e del Divino (del Sacro³⁰) che alberga nell’intimo “sottile” di ogni uomo. Ove per Divino (Sacro) si intende una esperienza di “apertura al mistero”, il manifestarsi improvviso dello “stupore” dell’esistenza, uno svelamento che si “manifesta e basta” e che si sostanzia nella coscienza come un risveglio, come una presa di coscienza di uno stato non consensuale della realtà: il riaffiorare dell’Essere (intrinsecamente *absconditus*) delle cose.

La via iniziatica si costituisce proprio nel porsi nella dimensione del mistero (del Sacro) e nel considerarlo come un contenuto fondamentale della propria coscienza. Sebbene il percorso iniziatico sia un cammino di elevazione e di conoscenza, le cose (gli oggetti dello stupore misterico) che si potranno trovare non saranno necessaria-

mente delle risposte sul piano della razionalità. La via iniziatica, da un lato, è certamente una via sapienziale che permette di ampliare la conoscenza e di elevarsi; dall’altro, essa è qualcosa di ancora più difficile: è il coraggio, raggiunto dopo innumerevoli prove, di ammettere di aver compreso³¹ che c’è qualcosa (di misterioso, appunto) che non solo non possiamo ma che addirittura non dobbiamo neanche capire. Questo qualcosa che non è comprensibile non è nemmeno raggiungibile, tuttavia si ritiene “giusto” porlo nella propria interiorità e in tal modo si ottiene una forma di sapienza che non è cumulo di conoscenza ma una constatazione di grande ignoranza; è la condizione in cui si resta entro lo stupore per quello che siamo, per quello che ci circonda, per il senso nascosto dei più insignificanti avvenimenti e per la ricchezza della propria interiorità che può espandersi senza limiti sino alla sua più profonda elevazione: quella di avere raggiunto le porte del reale e di avere l’audacia di non chiedere che vengano aperte.

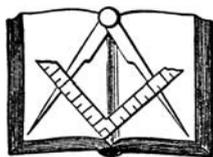
del Pleroma, una volta caduta per capriccio degli Eoni nel corruttibile corpo dell’uomo e successivamente imprigionata per volere dei maligni Arconti.

29 Per Eraclito (*Frammenti*) la “saggezza” (*sophia*) è qualcosa “di più” della filosofia: è la disposizione che pone l’uomo al di sopra degli eventi e consiste nel conoscere la Verità (ossia la “natura delle cose”), nel dire (*leghein*) la verità e nel praticare (*poiein*) la verità, ovvero è pratica e teoria della conoscenza, sapere e fare nello stesso tempo. (In maniera analoga, Al Ghāzali afferma che la Verità deve essere messa alla prova attraverso l’esperienza, ovvero mediante l’esercizio quotidiano).

30 M. Eliade: *il sacro è un elemento della struttura della coscienza e non un momento della storia della coscienza. La conoscenza del sacro è indissolubilmente legata allo sforzo compiuto dall’uomo per costruire un mondo che abbia un significato.*

31 “Comprendere” deriva dal latino classico *cum-prehendere*, latino tardo *cum-prendere* = “prendere insieme”, ed implica l’ascolto e il silenzio.





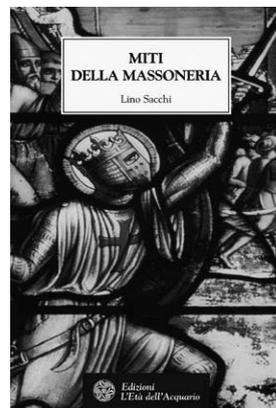
Segnalazioni editoriali

LINO SACCHI

Miti della Massoneria

Edizioni L'Età dell'Acquario, *Tradizioni*, Torino, 2010, pp. 128,

€ 12,50



Dopo il successo planetario dei libri di Dan Brown, l'ultimo in particolare, i "miti" massonici riscuotono grande interesse. Vi si sono avventati divulgatori (televisivi e cartacei) di ogni qualità, che trovavano magari un po' appassiti altri soggetti. D'altra parte non vi è dubbio che intorno alla Massoneria le leggende sono sempre fiorite copiose, incoraggiate dall'alone di mistero che fin dai primordi ha circondato le logge, legato soprattutto a quella ritualità che i massoni hanno sempre cercato di mantenere segreta (sia pure con poco successo). Alcune di esse si sono sviluppate e strutturate in narrazioni complesse, ispirate dai massoni stessi o dai potenti nemici che l'Istituzione annovera soprattutto nell'area latina. Valga per tutte l'esempio della "connessione templare", ancora oggi una delle più vitali. Sull'argomento, questo libro cerca di fare "ordine nel caos" (per usare un motto massonico), tenendo presente che la distinzione dell'aspetto storico da quello mitico non è sempre ovvia, nemmeno nelle logge. E senza tradire il principio che non esistono storia sacra e storia profana: solo buona storia e cattiva storia.



DANIELE MANSUINO - GIOVANNI DOMMA

MASSONERIA DEL MARCHIO

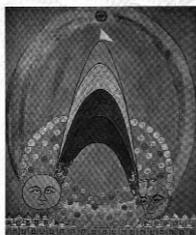
glossopetra

DANIELE MANSUINO, GIOVANNI DOMMA*Massoneria del Marchio*

Glossopetra Edizioni, Genova, 2010, pp. 274, € 30,00

Questo interessante, semplice e chiaro lavoro colma una carenza nella letteratura riguardante la Libera Muratoria: almeno in quella italiana. Infatti, non sono molti - in Italia - ad essersi interessati all'antichissima tradizione iniziatica del Marchio (era attivo in Scozia sin dalla fine del 1500) e ad averla praticata. Così come non molti sono in Italia coloro che conoscono, approfonditamente, il significato del termine "Marchio". Ossia cosa sono le Logge del Marchio e quale sia la loro importanza nel cammino di perfezionamento muratorio. In proposito e per avvicinarsi all'argomento, si può definire il Marchio una sorta di "rito": di rito *sui generis*, però. Ma, forse, è improprio chiamarlo - secondo l'uso ed il lessico delle Massonerie continentali e latine - un Rito: in quanto presenta un ridottissimo numero di Gradi di Perfezionamento; ma, pur prevedendone soltanto due (quello del *Mark Man* e del *Mark Master Mason*), non per questo è meno importante, dal punto di vista esoterico, di altre forme di ritualità. Sarebbe, però, più corretto chiamarlo - e considerarlo una Obbedienza perché di una Obbedienza ha tutte le caratteristiche fondamentali. Come mostra la sua stessa titolazione inglese: *Grand Lodge of Master Mark Masons with its Districts and Lodges Overseas*. Ma soprattutto il suo impatto simbolico che ne dà una immediata e complessiva immagine.

La Montagna cosmica



VIRIDARIUM • 7

medusa

A CURA DI ALESSANDRO GROSSATO*La montagna cosmica*

Medusa Edizioni, Milano, 2010, pp. 164, €32,00

La montagna cosmica si trova al centro della cosmologia e della geografia sacra di molte forme religiose, dalle più arcaiche tradizioni sciamaniche fino alle grandi religioni abramiche. Asse cosmico che attraversa e collega i tre mondi, divino, umano e infero; montagna di luce o di diamante, d'oro o di cristallo; sagomata a piramide, a clessidra, o a forma di cono rovesciato; con le pendici ricoperte da una selva inaccessibile, o albergante

1/2011

HIRAM



sulla sommità un giardino di delizie, nel quale vivono gli dèi e altri esseri immortali; custodita da mostri orribili o guardiani angelici; riflesso terreno del sole, della luna, della stella polare, o di altre remote costellazioni.

Da essa si dipartono i fiumi che dividono la superficie della terra in corrispondenza dei punti cardinali, e che colmano l'oceano d'acque che circonda l'isola del mondo, in eterna rotazione. Pur essendo un tema sul quale già tanto è stato scritto, gli specialisti che hanno collaborato a questo volume sono riusciti a fornire nuovi materiali e originali spunti interpretativi, in riferimento a uno dei mitologemi più importanti della storia delle religioni: dall'India indù all'Iran zoroastriano, dalla Grecia antica all'Islam arabo-persiano, dalla Cina taoista al Giappone scintoista e buddhista, fino alle culture amerinde dell'America settentrionale.

Il filo conduttore che collega tutti gli studi qui raccolti è la continua ricerca da parte dell'uomo non solo del centro simbolico del mondo, ma anche del luogo dove attingere esperienze d'ascesi e di divina rivelazione.

GIORGIO GEMISTO PLETONE

Trattato delle virtù

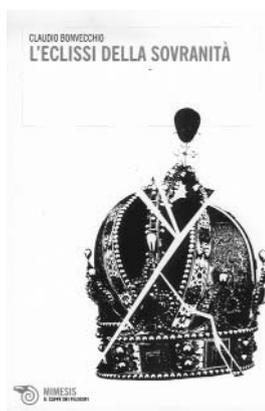
A cura di Moreno Neri, con testo greco a fronte
Bompiani Editore, Milano, 2010, pp. 739, € 18,00

Giorgio Gemisto Pletone (1355 ca.-1452) fu una delle figure più importanti e prestigiose del crepuscolo di Bisanzio. Consigliere degli ultimi imperatori di Costantinopoli e dei despotti di Morea, creò un circolo esoterico, sul modello dell'antica Accademia di Platone, la cui opera fu di fondamentale importanza per il Rinascimento occidentale. A Firenze l'ultraottuagenario Pletone trovò un ambiente intellettuale dominato dall'aristotelismo, ma che aveva un ardente desiderio di saperne di più su Platone, che si conosceva solo indirettamente (attraverso Cicerone, Macrobio, Apuleio e Agostino) o attraverso traduzioni parziali. L'arrivo di Pletone (che assunse allora questo nome consonante, "quasi un altro Platone") rispondeva dunque ad un'attesa di vecchia data. Fra i tanti umanisti e mecenati, incontrò a Firenze Cosimo de' Medici, che fu da lui ispirato a istituire la celebre Accademia Fiorentina. Convinto che i Turchi avrebbero presto distrutto sia la Chiesa d'Oriente sia quella d'Occidente, Pletone vedeva l'unica speranza per l'Impero bizantino sul punto di disintegrarsi nella sostituzione del cristianesimo con un rivitalizzato paganesimo, solidamente fondato sulla metafisica platonica. Com-





pose perciò - ma senza osare pubblicarlo - *Le Leggi*, modellato sull'omonimo dialogo platonico, in cui presentava un concreto programma per il ritorno delle credenze e dei valori morali del passato pre-cristiano. Per introdurre alla vita e all'opera di questo enigmatico personaggio - in attesa di una sempre più auspicata e necessaria summa dei suoi molteplici scritti - si presenta qui il *Trattato delle virtù*, l'opera di Pletone che ha conosciuto la maggior diffusione. Rivolta a un ampio pubblico, con essa Pletone diffonde le sue teorie morali e politiche. Noto per la saldezza delle analisi e delle definizioni proposte, il filosofo, innanzitutto, elabora un sistema completo di virtù principali e subordinate, deducendole dai principi supremi della morale e dell'antropologia. Al vertice di tutte le virtù è la religione. Si riferisce che Pletone avrebbe asserito che "in breve tutto il mondo avrebbe accolto una sola medesima religione, con un sol animo, una sola mente, una sola predicazione. Maometto e Cristo sarebbero caduti nell'oblio e sarebbe rifiuta in tutto l'universo l'assoluta verità".



CLAUDIO BONVECCHIO

L'eclissi della sovranità

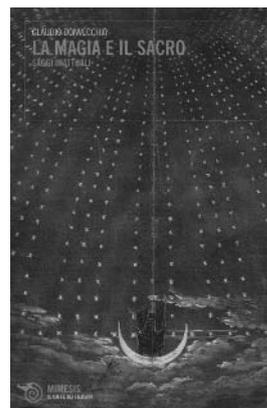
Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010, pp. 107, € 12,00

La sovranità è uno dei temi più noti del pensiero politico. Ogni regime o sistema politico si rapporta, infatti, alla sovranità che determina l'esistenza politica delle istituzioni, nonché lo stesso agire politico degli uomini. Ma la sovranità rimanda, necessariamente, a qualcosa che la legittimi e la fondi: in quanto il semplice uso della forza non è in grado di supportarla. Questo qualcosa, da tempo immemorabile, è stata la trascendenza: ossia la sacralizzazione della sovranità stessa. Grazie ad essa, l'umanità è riuscita, con difficoltà, a superare quello che Hobbes definiva il *bellum omnium contra omnes*: ossia il particolarismo e l'egoismo dell'individuo o delle collettività, integrandosi in aggregazioni più ampie, legittime e fondate. Questa realtà - che ha ritmato la storia dell'Occidente ed ha costruito la sua coscienza collettiva - si è incrinata con la Riforma Protestante e si è interrotta definitivamente con la Rivoluzione Francese. Questo studio si propone di analizzare la crisi della sovranità, mostrando come la sua lenta eclissi abbia prodotto il riemergere di forme arcaiche dell'inconscio collettivo, aprendo la strada a momenti incontrollabili, destabilizzanti e sanguinari nell'agire politico. Come è avvenuto nella Rivoluzione Francese e come potrebbe avvenire ancora.

**CLAUDIO BONVECCHIO***La magia e il sacro. Saggi inattuali.*

Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010, € 16,00

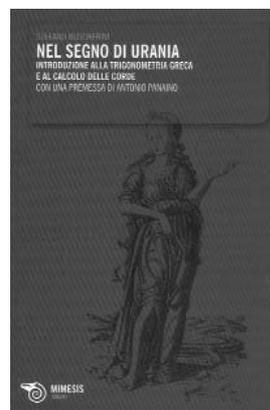
Le riflessioni contenute in questo volume tendono ad andare verso una sola ed unica direzione: quella di ritagliare uno spazio critico ed oppositivo nei confronti di una società sempre più povera di senso e contenuti. Rappresenta una sorta di invito ad “essere diversi” per “essere se stessi” e a ribellarsi ad un consumismo che tutto travolge e tutto distorce. Ma è anche un invito a combattere quel nichilismo in cui l’assoluta mancanza di valori diventa filosofia di vita, ammantandosi di frasi “ben fatte”, di “ovvietà filosofiche” e di quel “politicamente corretto” dietro cui intellettuali e filosofi nascondono, oggi, il loro non-essere e la loro pochezza.

**STEFANO BUSCHERINI***Nel segno di Urania. Introduzione alla trigonometria greca e al calcolo delle corde.*

Con una premessa di Antonio Panaino

Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010, pp. 67, € 12,00

La nascita della trigonometria è dovuta alla necessità degli astronomi antichi di calcolare i movimenti dei corpi celesti. Più arduo è stabilire il nome del fondatore della disciplina: è molto probabile che la sua origine risalga ad Ipparco di Nicea, al quale è attribuita la prima tavola delle corde, antesignane della moderna funzione trigonometrica “seno”, anche se il più antico testo esistente che contiene calcoli trigonometrici è solo l’Almagesto di Tolomeo. Tuttavia, le conoscenze matematiche necessarie alla costruzione di tali tavole si basano su teorie più antiche e ciò ha portato a credere che molto probabilmente esse fossero il risultato finale di un lungo studio preparatorio. Il presente lavoro, oltre ad analizzare le principali proposizioni che sono alla base della trigonometria greca (compresa la trigonometria sferica esposta per la prima volta da Menelao), prende anche in considerazione il sistema greco di numerazione, le frazioni sessagesimali e le operazioni aritmetiche impiegate anticamente nella stesura e nel calcolo delle tavole.





ALESSANDRO ORLANDI

L'oro di Saturno. Saggi sulla tradizione ermetica.

Prefazione di Elio Occhipinti

Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010, pp. 262, € 22,00

Scienza e magia, Tradizione ermetica e New Age, i Misteri di Dioniso e di Mithra nel mondo antico, il significato esoterico dei Tarocchi, le origini del male nella Kabbalah ebraica, gli Eggregori, il fuoco e il mercurio segreto degli alchimisti, il “pensiero del cuore”. Ognuno dei temi trattati in questo libro racchiude in sé un po’ dell’“Oro di Saturno”. Una scintilla di luce che è precipitata nell’abisso, una consapevolezza profondamente addormentata che solo l’immaginazione attiva può risvegliare. Animare i simboli può aprirci a una nuova percezione del mondo e restituirci la perduta visione: la capacità di leggere i Segni dei Tempi.



TOSHIHIKO IZUTSU

Sufismo e Taoismo

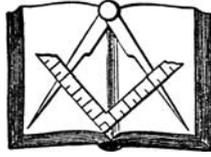
A cura di A. De Luca. Introduzione di G. Pasqualotto

Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010, pp. 538, €38,00

L’intero processo della creazione forma dunque un immenso cerchio ontologico in cui non è dato in realtà un punto iniziale e finale. Il movimento da uno stadio a un altro, considerato in sé, è certamente fenomeno temporale ma l’intero cerchio, non avendo appunto né inizio né fine, costituisce un fenomeno trans-temporale (o atemporale): è, in altre parole, un processo metafisico. Ogni cosa è attuale in un eterno presente.

Toshihiko Izutsu

La prima traduzione italiana di Toshihiko Izutsu, un’indiscussa autorità negli studi filosofici metafisici delle scuole di Sufismo Islamico. Tradotto in circa trenta lingue, Toshihiko Izutsu ha illuminato il mondo con la sua innovativa teoria dell’armonia tra i popoli. Un approccio meta-filosofico basato sul confronto tra culture a partire dalla consapevolezza che i valori fondanti propri di una religione possono essere ritrovati anche nelle altre. Sufismo e Taoismo straordinariamente a confronto. La forma di ricerca mistica tipica dell’islamismo e la religione originaria della Cina del II secolo a.C. unite in un’unica appassionante opera. Un testo per accostarsi alla conoscenza di due grandi tradizioni, nella sicurezza di una grande guida spirituale e scientifica. Una ricerca seria e ricca di una profonda spiritualità.



Recensioni

GIOVANNI GRECO

I cantieri del collegio invisibile. Un abbecedario massonico.

Prefazione di Marco Veglia

Bononia University Press, Bologna, 2010

di Marco Veglia

“Non è la libertà che manca, sono gli uomini liberi”. Così si legge in queste pagine, con una consapevolezza che ne guida il concepimento e la stesura. L'ordine stesso del libro, con la discrezione e insieme la fermezza della serie alfabetica, comunica la necessaria *reductio ad unum* che, della latitudine di una vita e di un ideale massonico, viene suggerita ora, con pacatezza non minore al piglio animoso, da Giovanni Greco. Il libro, insomma, nella sua unità, si presenta, e tale vuole essere, plurale: “La libertà al singolare”, si legge da Benedetto Croce, “esiste solamente nelle libertà al plurale”.

L'Autore di questo volumetto agile e fecondo di pollini (questo storico severo, che dalla scuola di Augusto Placanica è giunto all'Alma Mater Studiorum), ha deciso di raccogliere i *marginalia*, gli appunti, i pensieri, che ne nutrono la riflessione sulla vita e, in particolare, sulla vita massonica. I pensieri nascono dalle asperità stesse dell'esistenza, dai fulgori, dalla sua faticosa e coraggiosa quotidianità.

E qui, forse, giova al lettore una prima avvertenza. Non tutti i pensieri, anzi la maggior parte di essi, qui accolti e fermati, appartengono in senso stretto, direi quasi tecnico, alla storia e agli ideali, ai principi e ai rituali della Libera Muratoria. Il libro, quindi, si muove in altra direzione, sfugge, si nega, elude l'impertinenza dello sguardo indiscreto.





La storia dell'Ordine, le Costituzioni che ne regolano la vita e gli ideali sin dagli albori del XVIII secolo, rimangono, per scelta di Giovanni Greco, sullo sfondo. Essi, se così si può dire, devono essere indotti, cercati, in una prospettiva corale nella quale il libro che abbiamo tra mano si apre, come in una rete di rapporti, ad altri volumi, ad altri uomini e ad altre storie.

In altre parole, si può dire che la scommessa del libro, anche attraverso la sapienza dei propri silenzi, sia quella di lasciarsi attraversare e dischiudere in una dimensione multipla di relazioni storiche. Il libro presuppone allora una biblioteca, ma non è biblioteca; presuppone conoscenza della storia della Massoneria, ma non è, non vuole essere affatto, quella storia. Ci si accosta al centro del libro, invece, ove se ne colga la scelta programmatica di incastonare la storia massonica fra mille storie, di ascoltarne le voci (*Alchimia, Apofasimeni, Bastiglia*), i personaggi (*Franklin*), le allegorie iniziatiche (*Asino*), i simboli (*Labirinto*), non in astratto, ipostatizzati in una dimensione sospesa sugli uomini, ma nel flusso della vita.

Alle volte – scrive Greco nelle sue pagine introduttive – l'antica pittura su tela, invecchiando, si fa trasparente. Quando questo accade è possibile vedere le linee originali di certi quadri. Sotto un'acacia trapelerà una pietra grezza, una squadra e un compasso si confondono in un pavimento bianco e nero.

Se il rischio della Massoneria, come di ogni Ordine nel quale si entri per cooptazione, è quello dell'autoreferenzialità, ovvero di pensare, talvolta, che *tutte* le cose buone della storia contemporanea siano sorte al proprio interno; che non molti, ma *tutti* gli uomini insigni siano stati, perfino dove ne manchino le prove documentarie, liberi muratori, allora questo libro, con garbo, con ironia, con mediterranea saggezza, contribuisce a fugare quel rischio e a evitare l'insorgenza, sempre possibile, di quell'equivoco. Se, del pari, l'accusa dei nemici della Massoneria è che essa sia "relativista", quell'accusa è qui contraddetta in modo originale: il valore universale della stessa esperienza liberomuratoria viene infatti *relativizzato*, cioè, con esattezza, viene colto *in relazione* a i contesti, le forme, le parole, i pensieri, le letture, della vita umana. Ciò, tuttavia, viene ad essere propriamente la garanzia storica della universalità della sua "missione". E qui, di nuovo, quasi direi con *understatement*, si coglie lo storicismo dell'uomo (Giovanni Greco) dedito allo studio strenuo del passato, alla lezione degli uomini che continuano a interpellare, attraverso i documenti che ne illustrano il pensiero e l'operosità, la nostra coscienza.

A queste considerazioni occorre por mente, poiché, per altra e diversa via, sia i lettori-massoni, sia i lettori semplicemente curiosi, potrebbero non intendere appieno il taglio innovativo, perfino, oserei dire, provocatorio, del "mescolato" sapienziale nel quale si trova incastonata, come storia fra le storie, la vicenda massonica.



Che di arguta provocazione si tratti è dimostrato dal fatto che, sul fondamento di queste premesse, il titolo (*I cantieri del Collegio Invisibile*) e il sottotitolo del libro (*Un – si presti attenzione all’articolo indeterminativo – abbecedario massonico*) dischiudono altri orizzonti e, insieme, rivendicano una incompiutezza costruttiva, fabrile, esemplare e orientativa *solo* nella misura in cui essa prenda coscienza della propria, umana e nobilissima, incompiutezza.

Del resto, il richiamo del titolo all’isola baconiana di Bensalem e ai suoi “mercanti di luce”, che, nella *Nuova Atlantide*, conoscono senza essere conosciuti, determina meglio, poi, il significato del Collegio Invisibile, che, appunto, di quell’isola e dell’ideale utopico ch’essa simboleggia, rappresenta l’*élite* spirituale. Come la Casa di Salomone di Bacone, anche il libro-cantiere di Greco è “un po’ come una casa: ha corridoi, sottoscala, cantine, abbaini e finestrine, luoghi che non sempre si vedono con chiarezza, ma sono passaggi e fondamenta e fanno la costruzione”. La luce insomma ha una sua architettura, non è semplice ma composta, non è uniforme ma stratificata.

La diffrazione alfabetica delle esperienze e delle testimonianze che Giovanni Greco allega a beneficio del proprio lettore si ricompone perciò, per quel che riguarda l’autore e il suo libro, *a parte subiecti*, allo scopo di significare come, in una esperienza massonica aperta, intesa come “viaggio per pensare al futuro con cuore antico”, tutte le occasioni feriali, comuni alla maggior parte degli uomini, siano suscettibili di tradursi in momenti di perfezionamento spirituale.

Il libro è dunque, se non m’inganno, strutturalmente inatteso, nel senso che non si presenta e non si dispone, al proprio interno, secondo le prevedibili modalità che un testo “massonico” tradizionalmente assume quando voglia svolgere una funzione, tra le altre, propedeutica, pedagogica, insomma esemplare. Il libro si disgrega, *resolvendo composita in principia simplicia*, per poi ricomporsi alchemicamente e coagularsi nella mente del lettore. La strategia discorsiva, in ciò compiutamente fedele a una prospettiva iniziatica, non è esibita, tanto meno imposta, ma si ricompone con una varietà di soluzioni che coincide con la moltitudine delle possibilità interpretative. Unitaria, invece, e nutrita dei vigori stessi della varietà nella quale s’inserisce, è la prospettiva civile, libertaria, che, dalla Massoneria e da questo libro, scaturisce con chiarezza. Essa può rendere appieno, a me pare, con le istruzioni per gli Apofasimeni, cui è dedicata una delle “voci” più rilevanti del libro. Così, nel 1832, si leggeva negli statuti della “fraternità”:

Dalla rigenerazione che gli Apofasimeni preparano deve nascere per l’Italia un assetto uniforme alla giustizia, vale a dire a quell’uguaglianza che la natura ha posto fra gli uomini tutti. Quindi è che, mentre da noi si combatte per l’indipendenza, l’unità e la libertà della patria, dobbiamo studiare di svellere dal suolo della medesima ogni seme di quei barbari istituti che tengono il popolo nel bisogno e nella dipendenza. Questi istituti sono i privi-



leggi per mezzo dei quali le ricchezze trovansi ristrette in poche mani a danno della libertà e degli agi di tutti gli altri; finché tali vizi infesteranno l'Italia, impossibil cosa fia il renderla veramente indipendente e libera. Un grande incarico è questo che Dio c'impone.

Questo non sembra davvero un programma del passato, sia detto a lode di Giovanni Greco che lo ripropone nel 150° anniversario dell'Unità d'Italia, ma del futuro.

MARCO NOVARINO

Progresso e Tradizione Libero Muratoria. Storia del Rito Simbolico Italiano (1859-1925).
Angelo Pontecorboli Editore, Firenze, 2009

di Guglielmo Adilardi

Il Rito Simbolico rappresentò la radice più originale della Massoneria italiana. Un Rito che si manifestò, uscendo dalle tenebre, in contemporanea con il formarsi dell'Unità italiana, e all'Unità tese con uomini e pensiero differenziandosi da altri riti esterofili. Anche quando accettò di far parte del GOI, riunito da Giuseppe Mazzoni e da Lemmi, si connaturò sempre come Rito nazionale e repubblicano. In esso confluirono le formazioni politiche radicali e repubblicane che tardarono, rispetto al Rito Scozzese, ad infeudarsi nella monarchia sabauda.

D'altronde – fa notare Novarino – la prima loggia che sorse in Italia, a Torino, di Rito Simbolico, nel 1859 portava il nome di “Ausonia”.

L'*imprinting*, come sempre accade, fu dato dagli iniziatori: Filippo Delpino, formatosi sotto l'egida del Grande Napoleone, mazziniano della prima ora e Tito Livio Zambeccari, anch'egli cospiratore carbonaro e combattente per l'Unità d'Italia.

In seguito, via via che l'unificazione delle sparse braccia massoniche si andava compiendo, le sorti del Rito Simbolico si fusero con quelle del Grande Oriente Italiano di Palazzo Giustiniani, ma sempre mantenendo una propria colta originalità ed una pratica operatività che vide la costituzione di opere benefiche ed umanitarie da parte dei suoi *confreres*.

Una ricostruzione che tiene conto della penetrazione degli uomini del Rito Simbolico nella società civile, politica e culturale nel costruire l'Unità italiana e una ricostruzione più interna attraverso lo studio dei regolamenti e dei verbali delle riunioni degli organi dirigenti.

Un saggio necessario e utile alla comprensione del fenomeno massonico nel suo insieme senza scendere mai nel facile apologismo.