

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 1/2013

EDITORIALE

<i>La Libera Muratoria: Laboratorio del dialogo interreligioso per la costruzione di un mondo di pace</i>	3
Gustavo Raffi	
<i>Freemasonry: a Workshop of interreligious dialogue for world peace</i>	8
Gustavo Raffi	
<i>Metafisica ed Economia (parte seconda)</i>	13
Giancarlo Elia Valori	
<i>Intervista a Cavour sull'Italia di oggi</i>	61
Gabriele Montagna	
<i>Valori iniziatici e Nazioni Unite</i>	70
Gianni Tibaldi	
<i>Il Tempio della parola, Giovanni Pascoli esoterico</i>	80
Gerardo Picardo	
<i>I diritti dei detenuti tra Amministrazione e Giurisdizione</i>	90
Sergio Perini	
<i>Oltre crimine e diritto: per un nuovo Umanesimo giuridico</i>	94
Morris L. Ghezzi	



HIRAM 1/2013

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); 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); Marco Cuzzi (Univ. Statale Milano); 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 (Centro Studi Diyala); Alfredo Scanzani (Giornalista); Angelo Scavone (Univ. Bologna); Michele Schiavone (Univ. Genova); Dario Seglie (Politecnico Torino); Giancarlo Seri (Saggista); Nicola Sgrò (Musicologo); Giuseppe Spinetti (Psichiatra); Ferdinando Testa (Psicanalista); Gianni Tibaldi (Univ. Padova f.r.); Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni

Luisella Battaglia (Univ. Genova); Dino Cofrancesco (Univ. Genova); Giuseppe Cognetti (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: Gruppo editoriale s.r.l., via Veneto 28, 95024 Acireale (Catania)

Direzione: HIRAM, Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio 8, 00152 Roma

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

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

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. Presidente 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

La Libera Muratoria: Laboratorio del dialogo interreligioso per la costruzione di un mondo di pace*

di **Gustavo Raffi**

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

Venerabilissimi Grandi Maestri,

Lo scenario internazionale evidenzia con forza il fatto che il ruolo storico assunto dalle religioni è ritornato a svolgere un'importanza di estremo rilievo, soprattutto se si confronta la situazione odierna con quella di circa venti anni or sono. Purtroppo il quadro presente mostra anche un accrescimento delle radicalizzazioni ideologiche prese da diversi movimenti religiosi, nonché l'utilizzazione di argomenti strettamente confessionali per giustificare azioni violente terroristiche, ma anche più semplicemente

per propagandare posizioni intransigenti, intolleranti e brutalmente unilaterali all'interno del corpo sociale. Ciò conferma che la questione religiosa e il rapporto tra fedi differenti è un problema scottante per la pace nel mondo e per il miglioramento della qualità della vita nel XXI secolo.

Noi siamo particolarmente lieti che gli organizzatori di questa conferenza si siano assunti il coraggio intellettuale di sollevare proprio il tema del dialogo interreligioso e della pace tra confessioni distanti tra loro, proponendo così un argomento intrinsecamente difficile soprattutto per il circuito libero-muratorio che tradizionalmente evita

* Intervento del Fr. : Gustavo Raffi, Ven.mo Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, alla XII Conferenza Mondiale delle Grandi Logge Regolari, Chennai, India, 22-23 novembre 2012.



di entrare in questioni dalle implicazioni inevitabilmente politiche e religiose. Non a caso, però, la tradizionale apertura multiculturale che distingue e contrassegna la Gran Loggia dell'India, forse quella che ospita nel suo seno la maggiore ricchezza di tradizioni religiose dalla storia millenaria, ci sarà di ottimo esempio, in particolare per il magistero che essa può esercitare alla luce di una esperienza muratoria molto complessa, prestigiosa e affascinante. D'altro canto, l'urgenza dei problemi aperti in questi anni tocca così da vicino la nostra vita e quella delle nostre Obbedienze che appare vano nascondersi dietro formule di comodo neutralismo senza che ci si assuma la responsabilità di proporre, pur sempre con la pacatezza e con l'equilibrio che ci distingue, una valutazione critica della realtà, suggerendo al contempo almeno qualche linea di indirizzo per i nostri fratelli e per le comunità in cui viviamo e operiamo.

La Massoneria è strettamente legata alla dimensione del sacro e della ricerca spirituale; vivere il percorso iniziatico liberomuratorio senza tale riferimento sarebbe una vana esperienza. Lo stesso continuo riferimento alla figura del Grande Architetto dell'Universo costituisce un impegno fortissimo, perché impone a tutti i fratelli di relazionarsi tra loro in una profonda dialettica tra convinzioni generali, talora as-



solute, e dubbi personali, in un mutuo e scambievole riconoscimento di legittimità e rispetto unito altresì ad un profondo e stimolante dialogo intellettuale; tutto ciò sempre all'insegna della ricerca della verità condotta secondo uno spirito di partecipazione e di apertura verso la diversità, anche e soprattutto religiosa, una diversità, lo ribadiamo, intesa quindi come ricchezza, non come contrapposizione o antagonismo ottuso. Questo conoscersi meglio, questo frequentarsi in una nuova comunità di fratelli uniti sotto il riferimento al

Grande Architetto dell'Universo, pur tuttavia restando diversi e talora lontani per teologie, filosofie religiose, prassi culturali, etica sociale e visione escatologica, costituisce di per se stesso uno dei più straordinari misteri della sociabilità massonica e del suo successo ormai secolare. Una fratellanza di uomini diversi ma operanti in comune nel nome di una sintesi superiore che, al contempo, rispetti le varietà e le distanze storiche, fondendole in un arcobaleno in cui ogni colore brilla di luce propria, ma il cui effetto è rappresentato da un ponte comune, che dalla terra sale verso il cielo, un cielo di tutti e per tutti gli uomini di buona volontà che si sono messi in comunione spirituale sotto la volta stellata del tempio dei Liberi Muratori.

La Massoneria propone pertanto un metodo di introspezione, una prassi di edu-



cazione e auto-educazione innanzitutto all'ascolto di se stessi e degli altri; la tolleranza in senso attivo quanto passivo, l'apertura alla multiculturalità e alla multi-religiosità hanno permesso ad una scuola esoterica, per quanto nata in contesto europeo sostanzialmente di origine giudaico-cristiana, di uscire dai limiti confessionali per diventare un veicolo di modernità, attraverso la sua capacità di utilizzare un linguaggio universalistico nel quale hanno potuto riconoscersi, per esempio, anche i nostri fratelli Hindu, Sikh, Parsi, *et coetera et coetera*. Questo linguaggio inclusivo è stato allo stesso tempo fondativo della modernità democratica e rappresentativa, della laicità dello Stato e della società, che permette a tutte le Chiese e confessioni religiose di esercitare il proprio magistero, senza imporre una visione totalizzante o peggio totalitaria, esclusiva ed escludente a cittadini diversi tra loro. La frattura con l'assolutismo e il totalitarismo in Europa e poi nel resto del mondo è passata attraverso il riconoscimento della libertà di culto e di coscienza, e quindi anche attraverso l'affermazione del rispetto per tutte le altre forme di ricerca filosofica che, prescindendo da soluzioni esclusivamente teiste, operano per una ricerca della verità e soprattutto per il bene dell'umanità.

Un modello di società aperta, capace di accogliere le diversità, a condizione ovvia-

mente che tutte le parti accettino il principio del mutuo rispetto e della reciproca tolleranza, costituisce uno dei doni più grandi che la Massoneria ha portato alle società moderne dall'epoca della sua fondazione. Questa intrinseca grandezza, propria del circuito libero-muratorio, ci deve essere ben chiara, poiché tutti



gli avversari della modernità, così come tutti i movimenti eversivi che sono finalizzati al trionfo di un'unica verità religiosa da imporre con la forza al corpo sociale nella sua complessità e che ovviamente non riconoscono la legittimità del pensare diversamente, si rivolgeranno presto contro di noi, contro tutti noi. Quindi, non siamo noi a volerci occupare di temi poco ortodossi, ma è la realtà, soprattutto quella che suona più sgradevole e minacciosa, che bussava alla nostra porta e non con il triplice colpo di chi vuole farsi ritualmente accogliere, ma con la violenza di chi rifiuta la modernità e l'esempio di tolleranza multi-religiosa e universale che noi stessi rappresentiamo.

La Libera Muratoria di fatto rappresenta e ha rappresentato un modello culturalmente e sociologicamente efficace sul piano della sintesi delle complessità poste sia dal multi-comunitarismo sia dalla presenza di orientamenti religiosi e spirituali o filosofici diversi e apparentemente in-



conciliabili. Tale eccezionalità dobbiamo saperla valorizzare all'interno ed all'esterno. All'interno, perché molti dei nostri fratelli non colgono ancora in tutta la sua pienezza la grandezza del risultato conseguito o si illudono che tale successo sia "per sempre", come se gli spazi di libertà e democrazia non fossero sempre in bilico e non si dovesse ogni volta sottolineare l'importanza e la giustezza di quanto si è fatto in questi secoli di nostra difficile storia. All'esterno, perché la Massoneria propone un modello civile, educativo e formativo del cittadino. Lungi dall'essere un'agenzia di collocamento o di elargizione di illeciti favoritismi, il nostro scopo è rimasto quello di lavorare per il progresso ed il benessere dell'umanità, innanzitutto operando come un'istituzione capace di formare nuove generazioni di giovani, rispettosi della tolleranza e della multiculturalità, educati alla curiosità, alla ricerca, al dialogo, al rispetto ed alla valorizzazione delle diversità. Una generazione di cittadini stimolati dalle sfide poste dal futuro, non una comunità di privilegiati che si nasconde dietro il nome di una tradizione prestigiosa per non rispondere alle sfide di una modernità messa in discussione dai fondamentalismi religiosi.

Non dobbiamo avere timore di essere



accusati di "relativismo" o di altri *-ismi* dal suono così fastidioso. La Massoneria è, infatti, aperta e tollerante, non perché sia relativista, ma proprio perché essa non è una religione, e perciò non propone né dogmi suoi propri, né sacramenti di sorta, ma è soprattutto un circuito in cui uomini appartenenti a religioni e filosofie diverse possono appartenervi in piena libertà. Ciò significa che noi siamo relativisti solo nella misura in cui dob-

biamo poter ospitare uomini diversi, portatori di valori e anche di dogmi religiosi diversi. In altri termini, la Massoneria non è dogmatica, perché i singoli massoni possano invece permettersi di essere anche dogmatici, se lo vogliono, rispetto alle loro fedi, anche se poi ciò che li distinguerà dovrebbe piuttosto apparire dal fatto che chi di noi si è avvicinato all'esperienza muratoria lo ha fatto perché voleva mettersi in discussione e riteneva utile confrontare il proprio credo con quello di altri uomini. È stata la ricerca della diversità che ci ha unito, così come la curiosità e il desiderio di allargare i nostri orizzonti.

Il nostro relativismo è quello della ricerca e del dialogo; esso ci rende aperti e pronti a comprendere dove abbiamo commesso degli errori, a cambiare punto di vista quando ciò che credevamo vero si dimostra falso. La nostra fede si carica così di



toni critico-filosofici, perché aperta all'incanto della scoperta, dell'indagine, della ricerca, del mistero, anche se ognuno di noi parte da un porto, da una sua storia, fatta di tradizioni e di certezze. È piuttosto l'intransigenza del confessionalismo religioso, non quello della fede caritatevole e dialogante, ovvero l'autoritarismo di chi vuole imporre solo il suo punto di vista la sua legge per tutti ad essere un nuovo relativismo. Non si considera, infatti, che chi si è opposto alla scoperta del sistema eliocentrico in nome di una forzata interpretazione letterale di testi ritenuti ispirati era ancorato ad una visione chiusa, non negoziabile, relativa al suo schema, circoscritta in un *frame*, era insomma incapace di uscirne fuori anche quando i suoi parametri risultarono scientificamente insostenibili. Avrebbero potuto uccidere Galileo, hanno assassinato Giordano Bruno, ma alla fine si è dovuto ammettere che è la terra a ruotare intorno al Sole e che l'universo non è limitato a quello osservabile con il nostro occhio. In altre regioni del mondo, sparano in nome della religione e di dio a bambine che vogliono andare a



scuola e che difendono questo loro diritto. Noi non possiamo girare la testa dall'altra parte, anche perché il dio in cui tutti i massoni credono è più grande e non perseguita i bambini, né nega loro il diritto alla dignità ed al rispetto.

Il nostro cammino è certamente ancora lungo, ma tutti insieme abbiamo molte probabilità di portare una voce autorevole e prestigiosa nel mondo. Una voce che passando attraverso la bocca di uomini di fedi e culture tanto diverse, frutto di una sintesi prudente nel nome della tolleranza e del dialogo, sarà forse più vicina a quella del Grande Architetto. Una voce di pace e di ottimismo, a difesa di una laicità veramente garante dell'universalismo e della pacifica convivenza delle comunità e delle tradizioni differenti. In una società aperta e rispettosa, fondata sulla centralità dell'uomo e della donna, in cui è il nostro prossimo a restare il fine e mai il mezzo. Se un'antropologia massonica resta possibile e praticabile, essa è proprio quella del dialogo e del mutuo riconoscimento della dignità dell'essere umano e della sua molteplice e irriducibile diversità nel cercare una verità comune.



Freemasonry: a Workshop of interreligious dialogue for world peace*

by **Gustavo Raffi**

Grand Master of the Grande Oriente d'Italia
(Palazzo Giustiniani)

Most Worshipful Grand Masters,

In today's global world the historical role of religion has once again taken a central stage, especially if we compare the current situation with what we were facing twenty odd years ago. Unfortunately this situation reflects the growing ideological radicalisation of several religious movements as well as the use of strictly denominational issues to justify violent terrorist acts or even simply to assume intransigent, intolerant and viciously unilateral positions within society. This proves that religious issues and the relationship between different faiths is a sensitive and burning issue topic for peace in the world and a better quality of life in the twenty-first century.

I am particularly pleased that the conference organisers have had the intellectual courage to tackle issues such as interreligious dialogue and peace between very diverse denominations and propose an inherently difficult topic, especially for freemasonry, which traditionally avoids discussing issues with inevitable political and religious implications. However, perhaps it's no accident that the open multicultural approach of the Grand Lodge of India – where the most diverse and oldest religious traditions co-exist – has set this excellent example, especially because you have so much to teach given your prestigious, fascinating and complex history in the world of freemasonry. Then again, the urgent problems, which have arisen in recent years, closely affect our lives and the

* Address by Bro. Gustavo Raffi, M.W. Grand Master of the Grande Oriente d'Italia, at the XII World Conference of Regular Grand Lodges, Chennai, India, 22nd -23rd November 2012.



life of our Grand Lodges, so it would be futile to try and hide behind a convenient neutrality without trying to propose – albeit with our usual composure and poise – a critical assessment of reality and, at the same time, indicate a way forward for our brothers and the community in which we live and work.

Freemasonry is closely related to what is sacred, to a spiritual quest; to live the initiatic freemasonry experience without this point of reference would be meaningless. Our continuous reference to the Grand Architect of the Universe is a powerful commitment because it requires Brethren to relate to each other using deep-rooted dialectics. These dialectics and exchange include general, and at times absolute, convictions and personal doubts based on reciprocal respect, legitimacy, and profound intellectual dialogue. Our common goal is the search for truth, a search which involves participation and openness towards diversity, also and above all religious diversity. This diversity – I'd like to stress this point – should be considered as an enriching experience, and not confrontation or obtuse antagonism.

Although we might be different and sometimes follow very diverse theologies, religious philosophies, cultural customs, social ethics and eschatological visions, getting to know one another better, or liv-



ing in a new community of Brethren united through the Grand Architect of the Universe, is in itself one of the most extraordinary mysteries of Masonic sociability and the reason for its centuries-old success. A brotherhood of men who are different but work together to achieve a higher synthesis, to create something greater, something which respects diversity and historical disparities and merges them in a rainbow that rises from the earth towards the heavens, a heaven shared by all men of good will who have come together in spiritual communion under the star-studded vault of the Temple of Freemasons.

Freemasonry proposes a process of introspection; it is an instructive and self-instructive method which, first and foremost, involves listening to oneself and others. Active and passive tolerance and openness towards multiple cultures and multiple religions have allowed an esoteric school (albeit established in a continent – Europe – that has Jewish and Christian roots) to move beyond these denominational boundaries and become the driving force behind modernity. How was this achieved? by using a universal language to which all our Brethren can relate, whether they be Hindu, Sikh, Parsee, etc. This is the inclusive language that inspired the establishment of our modern, representative



democracies and the secular nature of the State and society; it is a language that allows all religions and faiths to carry out their tasks and obligations without imposing a domineering, all-encompassing, or worse, totalitarian, exclusive and excluding vision on citizens who are different from one another. When Europe and then the rest of the world broke free from absolutism and totalitarianism the break involved the freedom of religion, the freedom of conscience, and respect for all and every philosophy that sets aside purely theist solutions and searches for truth and the good of humanity.



An open society, capable of embracing diversity on the condition that everyone accepts the principle of mutual respect and reciprocal tolerance: since it was founded, this is one of the greatest gifts ever given by Freemasonry to modern society. We must be extremely mindful of the intrinsic greatness of Freemasonry because all the enemies of modernity, as well as all seditious movements, will soon rise up against us, against all of us. These enemies and movements fight for the supremacy of a single religious truth, they force it on society as a whole and reject and condemn the fact that we all have the right to think differently. We are not the ones who want to

be involved in unorthodox topics; it is reality – above all unpleasant and threatening reality – that comes knocking on our door. Reality doesn't knock three times like those who wish to be welcomed into our rites; it knocks violently like those who reject modernity and the multi-religious and universal tolerance we represent.

Freemasonry represents, and has represented in the past, a cultural and sociological model that successfully combines and merges the complexities of multiple communities and different, and seemingly irreconcilable religions, spiritual orientations or philosophies. We must endorse and promote this outstanding achievement vis-à-vis our Brethren and the outside world.

Towards our Brethren, because not everyone is fully aware of this great achievement or perhaps they fool themselves into thinking it will last “forever”; perhaps they don't realise that the battle for freedom and democracy is never over, or they may think we no longer need to continue reiterating the importance and justness of what we have achieved in these long hard years of our history.

Towards the outside world, because Freemasonry proposes a civil, instructive and formative model for citizens.

Of course we are neither an employ-



ment agency nor do we lavish illegal favouritisms; our goal is to work for the advancement and well-being of humanity, first and foremost as an institution capable of shaping new generations of young people, respectful of tolerance and multiple cultures, educated to be curious, to search, to dialogue, and to respect and enhance diversity. A generation of citizens ready to tackle the challenges of the future, not a privileged community hiding behind the name of a prestigious tradition in order to avoid facing the challenges of modernity called into question by religious fundamentalisms.

We must not be afraid of being accused of “relativism”, or any other kind of “ism” – a sound so distasteful to the ear. Freemasonry is open and tolerant, not because it is relativist, but because it is not a religion, and therefore doesn’t offer its own dogmas or sacraments of any sort; it is above all a group of men, each with their own religion and philosophy, who freely adhere to it. Which means we are relativists only in so far as we must be able to welcome different men, men with different values and religious dogmas. In other words, Freemasonry is not dogmatic, because each Mason can allow himself to be dogmatic – if he chooses – about his faith, even if what sets us apart should, instead, be the fact that those of us who have become Masons

did so because we wanted to question ourselves, we believed that confronting our faith with the faith of others was a useful exercise. We are united by the search for diversity, as well as by our interest and desire to broaden our horizons.

Our relativism is a relativism of dialogue and searching; it opens our hearts and

minds; it makes us ready to understand where we’ve made mistakes or change our point of view when we discover that what we thought was the truth, was instead bogus. Our faith has critical and philosophical overtones because it is open to the enchantment of discovery, searching, study, and mystery, even if we all sail from our own ports, our own lives, traditions and beliefs. On the contrary, new relativism is the stubbornness and narrow-mindedness of religious denominations – and not that of a charitable and dialoguing faith – in other words, it is the authoritarianism of those who want to impose their own point of view and their own laws.

In fact, we tend to forget that those who opposed the discovery of a heliocentric system in the name of a forced and literal interpretation of texts considered as “inspired”, clung to a closed, nonnegotiable vision of what the world looked like; they were imprisoned in a *frame*, incapable of





breaking out of that prison even when its parameters became scientifically indefensible. They could have killed Galileo, they murdered Giordano Bruno, but in the end even they had to admit that the earth ours revolves around the Sun and that the universe is not just the one we can see with our own eyes. In other parts of the world, in the name of religion and God



people shoot young girls who want to go to school and fight to defend their right. We cannot turn away, not least because the God in which all Freemasons believe is greater, and neither persecutes children nor denies them their right to dignity and respect.

We still have a long way to go; there is still much to do; but together we will almost certainly be able to make our authoritative and prestigious voice heard in the

world. If this voice comes from the mouths of men who belong to very different faiths and cultures – if it is the end product of a cautious combination of tolerance and dialogue - then perhaps it will be more like the voice of the Grand Architect. A voice of peace and optimism in defence of a secularism that really guarantees universalism and peaceful cohabitation

between different communities and traditions. In an open, respectful society, based on the centrality of men and women, we must never consider our neighbour as a means, but rather the reason for all our efforts. If Masonic anthropology is possible and practicable, then it lies in dialogue and the mutual acknowledgement of the dignity of human beings and the multiple and persistent diversity we use in our search for a common truth.



Metafisica ed Economia

(parte seconda)

di **Giancarlo Elia Valori**

Onorevole dell'Accademia delle Scienze dell'*Institut de France*

For Aristotle, “metaphysics” does not mean an unreal or undemonstrable thought, but the simple fact that our categories catch the structure of reality, and we both transform and understand the outside world at the same time.

Moreover, for the teacher of Alexander the Great economy is either oikonomia, the natural activity of a family or a small group, or krematistikè, the economy outside the oikia, done for the indefinite accumulation of wealth, which is always, for Aristotle, cause of a disequilibrium.

Aristotle comes in Western Europe translated by Arab authors, which usually separate the rational analysis of the world (containing what we call metaphysics) from the free and imperscrutable power of God. In the political and economical arena of the Renaissance, Aristotle becomes, in this way, the father of a objective, even materialistic analysis of power, political and economical, free from “religious” or even “moral” values.

Machiavelli, as a sincere Platonist, uses the categories of the Aristotelian politics to categorize not only the types of political power, but also the ways to get rich. In Galileo, the main scientist for the post-Renaissance world, is the instrument that shapes the analysis, not the other way round, while the politologists and the economists, at the beginning of the long industrial-commercial revolution taking place after the opening of the Atlantic naval routes, shall take the simple model of Galileo “I don’t make any hypotheses” as the rock to build over their sciences.

The other basic idea is the Newtonian model: the unknown but verifiable universal gravitation shall be the main metaphor to study economic and social phenomena, but the fact is that: Newton, Galileo, Aristotle had their metaphysics, i.e. the way to build models for the study of reality, and european culture shall be, till now, alienated from its rational, effectual, metaphysical roots, refused en bloc as undemonstrable arguments.

Gravitation is at the roots of the “sympathy” that makes the economy work in the Adam Smith’s model, the “invisible hand”, while universal gravitation is the objective, non metaphysical foundation of the harmonious society in Saint Simon.

Even Malthus thinks of the asymmetry between population and means of production and food in terms of a scientific metaphor, a science that becomes a metaphysics: the natural growth of the population must be stopped in the same sense that every galileian object must be stopped, even if the inertial force could move it eternally.

Even for Karl Marx, products are not only simple objects, but “parts of the Capital”. And in his model the “new” science is used for solving the paradox of value: diamonds are



costly, but useless, while water, without any price, is a basic need. Marx' model ceases to function for a metaphysical mistake: the unresolved deduction of values from prices, while Ricardo's economic logic fails to recognize the prices under a perfect economic free market. Both are metaphysical errors. In modern times, the technological transformation and, in our times, the communication revolution (and the advertisement revolution) solve, apparently, the contradiction between development and economic crises, while the world market looks like having a "rational" equilibrium which is, in its essence, a mix between the monetary manipulation and the artificially low costs of production in the newly capitalistic areas: China, Brazil, Russia, India, even the Russian Federation.

The marginalist revolution, still going on today, is mainly based on the assumption, on the metaphysical assumption, that all corporations are always rational actors, and that, on the political side of the coin, every voter is a rational actor. A very hard metaphysics to be demonstrated. Monetary policy, the mass of capital, Marx would have said, without reference to the objects which are parts of the capital, is the basis of every economic policy, and all rational actors move in the global arena in relation to the simple quantity of money to become even more rational.

No technology, which is simply defined by the quantity of capital invested, not even cost of labor, a secondary variable in every monetaristic model. Today, after the eruption of the financial crisis in the 2008, there is no possibility to say that the inner logic of the market, without any specific metaphysics, may control itself, while Marxist economies have fallen under the impossibility of calculate real and effective production costs.

We need both to know that metaphysics, like in Aristotle, is not a bad word, but the condition for reasoning, the only way to trace back our civilization and to criticize, without any rhetoric, the economic and financial system of today.

16.

Il liberalismo classico, diversamente da quello contemporaneo, non elabora una vera e propria *Teoria della Moneta*.

Ma la "mano invisibile" ritorna: nel 1983, il Premio Nobel per l'Economia Ge-

rard Debreu elabora un modello teorico per il funzionamento dei mercati che accoglie il criterio della mano invisibile che ottimizza la relazione libera tra domanda e offerta¹.

In astratto, come peraltro afferma anche Kenneth Arrow in un suo *paper* del

1 Arrow e Intriligatoro (eds.), (1982) *Handbook of Mathematical Economics*, vd. i downloads in <http://econpapers.repec.org/bookchap/eemathes/1.htm>.



1972, “l’equilibrio dei fattori, sia pure in termini teorici, può essere raggiunto”².

Ovvero, la produzione di moneta può sempre essere correlata alle necessità di scambio e di tesaurizzazione che essa soddisfa.

Contano solo i fattori di produzione nella definizione dei prezzi relativi, la massa di circolante è una quantità non scientificamente rilevante.

In altri termini, anche in un contesto diverso da quello smithiano, e in una situazione nella quale la domanda e la circolazione di moneta non è affatto un dato irrilevante, come peraltro il suo costo, si ripropone l’idea di un “disegno intelligente” dell’economia e dello sviluppo della società umana che ripercorre il nesso tra natura eterna degli uomini, la loro eterna *metafisica implicita*, e sviluppo economico in una economia altamente competitiva.

Cosa che non accadeva nel modello del filosofo di Edimburgo, che vedeva piuttosto una competizione libera tra Stati per l’acquisizione dei fattori di produzione al minor costo unitario³.

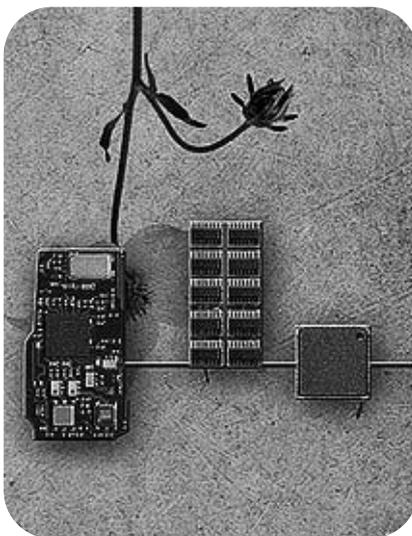
Per Smith, la società era un “aggregato di Robinson Crusoe” che si rapportano tra di loro sulla base della “naturale simpatia” e dell’edonismo, anche se la teorica del piacere del filosofo scozzese ha ben poco a che fare con l’eccesso di edonismo dei tempi attuali.

Si produce per consumare, ogni crematistica conduce infine ad una *oikonomia*, e l’accumulazione primitiva del capitale è sostituita implicitamente, nel modello di Smith, dall’avanzo primario delle importazioni e

dalla espansione del circolante e delle merci, che sono anch’esse moneta, come accadeva nella Firenze medicea.

Gli inglesi avevano bene imparato la pratica bancaria dei Bardi, che pure il loro Re aveva fatto fallire.

La metafisica implicita nella natura umana sostituisce in gran parte lo Stato, che si regola come un “protettore verso gli *evil men*”, “i cattivi”, diremmo noi i renitenti irrazionali, che pure esistono, al patto hobbesiano, naturale e razionale, che fonda il potere del Sovrano, e la realizzazione del



2 Vd. Arrow, K. e Debreu, G. (1954) *Existence of an Equilibrium for a competitive economy*, “Econometrica”, vol. 22, n. 3, da leggere al link <http://www.stanford.edu/class/msande311/arrow-debreu.pdf>.

3 Vd. per la teoria dello Stato in Smith <http://www.exampleessays.com/viewpaper/849.html> e David A. Riesman (1976) *Adam Smith’s Sociological Economics*, London, Croom Helm.



fine della società è in gran parte la sommatoria della realizzazione, naturale e inevitabile in condizioni naturali anch'esse (la "mano invisibile") dei fini dei singoli componenti della società.

Gli "evil men" sostituiscono gli "evil spirits", che ogni uomo satura con la sua naturale benevolenza.

Quindi, è possibile sovrapporre il "bene comune" alla *mano invisibile*, ma, in effetti, non è più possibile una teoria razionale del bene comune come tale.

Il bene comune è la somma degli atti liberi dei liberi produttori, nel modello del teorico di Edimburgo.

17.

La questione, in effetti, risale al modello di Léon Walras, ovvero alla teoria dell'equilibrio economico generale⁴.

Molte delle equazioni del modello walrasiano erano inadatte alla vita reale, dato che implicavano anche prezzi negativi e acquisti negativi, ma nondimeno la teoria di Walras, una matematizzazione della "mano invisibile", si rende possibile e utilizzabile nel modello, già citato, di Debreu-Arrow.

Ma se si ipotizza, come nell'economia degli anni di Debreu-Arrow, che le risorse naturali sono liberamente disponibili e a costi contenuti, e che le masse monetarie si scambiano a valori fissi, allora il sistema di equazioni indubbiamente funziona.

L'instabilità del sistema viene qui eliminata dalla dimensione delle aziende, in prima istanza, e dalla assunzione matematica della non-incertezza delle decisioni⁵ come seconda assunzione teorica.

Incertezza è, in questo caso, la disponibilità di una alternativa negativa.

Per Smith, lo ricordiamo, la mano invisibile funziona sulla base del fatto che, nella storia umana, vi è un "uniforme, costante e ininterrotto sforzo di ogni essere umano per migliorare la propria condizione"⁶.

Mentre nei modelli neoclassici successivi abbiamo a che fare con un sistema di equilibrio razionale che si basa su due assunzioni preanalitiche: a) la *numerosità degli attori economici*, che permette l'azione delle funzioni di equilibrio; b) l'effetto dei prezzi, che in Smith è secondario rispetto alla funzione del valore.



4 Sulla teoria di Léon Walras, vd. in particolare R. Baranzini (2005) *Léon Walras e la moneta senza veli*, Torino, UTET Università.

5 Vd. al link <http://cowles.econ.yale.edu/P/cm/m17/index.htm>.

6 Vd. op. cit. *Ricchezza delle Nazioni*, par. 326.



Il vecchio liberalismo ipotizzava una variabilità dei fattori nella natura umana, il nuovo liberalismo ipotizza un numero sufficientemente vasto di operatori economici, per rendere reale il mercato.

Sul piano psicologico e morale, l'azione dell'economia, nell'ambito della "mano invisibile", è sostenuta dagli individui che costruiscono regole di approvazione o disapprovazione, ed è in questo processo che l'individuo, simultaneamente, si *costituisce come ente morale e come attore economico*.

Dalla simpatia alle equazioni differenziali dell'equilibrio, potremmo dire riassumendo il passaggio dalla teoria classica a quella neoclassica della *invisible hand*, l'ossatura metafisica dell'economia di mercato.

Per il filosofo scozzese, peraltro, la crescita della ricchezza è *naturale, se non viene impedita da forze che contrastano la invisible hand*, non dipende dalla valutazione cosciente degli uomini né, tantomeno, dall'"incoraggiamento di uno statista"⁷.

Ovvero: il costo di produzione tende naturalmente a cadere (una previsione della caduta del saggio tendenziale di profitto di Marx) e quindi ci sono sempre più beni per

lo stesso numero di compratori, e la massa della domanda crea l'offerta.

Le due forze che fanno crescere l'economia e il benessere degli uomini sono, da un lato, per Smith, la divisione del lavoro, che è, e qui Marx avrà facile gioco, un modo di abbassare artificialmente il salario⁸ e l'accumulazione del capitale.

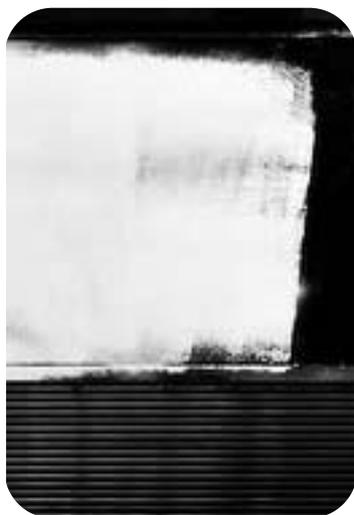
18.

La condizione per il perfetto funzionamento di questi due operatori della crescita è il "buon governo", l'"ordine", che è legato soprattutto alla accumulazione del capitale.

La spinta maggiore di tutti gli uomini, e qui siamo alla assunzione metafisica massima, è quella di "migliorare la propria condizione".

Anche il piacere derivante dalla contemplazione di un oggetto d'arte deriva, per Smith, dal *godimento per un oggetto ben fatto*⁹ e non da una specifica attitudine estetica, o diremmo noi "metafisica", per significati o simboli particolari. Si possono produrre molti "oggetti ben fatti", non occorre l'*unicum* dell'opera d'arte.

Insomma, tutto il macchinario teorico di Adam Smith funziona se si assume, con il



7 Vd. <http://www.hetsa.org/pdf/31-A-2.pdf>.

8 Vd. Karl Marx (1977) *Storia delle Teorie Economiche*, I vol., Da Petty a Smith, Torino, Einaudi.

9 *Teoria dei Sentimenti Morali*, op. cit., IV, 1.3.



filosofo di Edimburgo, che, se pure l'uomo non ha alcuna possibilità di prevedere razionalmente il futuro, possiede però una "impronta" dell'Essere Supremo che permette sia all'essere umano che, soprattutto, alla "macchina dell'universo" di condurre la vita del Cosmo in modo tale da produrre la maggior felicità per il massimo numero, e quindi la *mano invisibile non è certo la mano di Dio, ma certamente lo strumento tramite il quale la Provvidenza o la Volontà divina si fanno spazio nella società economica*¹⁰.

La scintilla divina nell'uomo può essere solamente resa libera di brillare, la "piccola candela" dei primi emigranti evangelici del *Mayflower* in arrivo alla futura Boston, e ogni illuminazione divina rende eguale ogni uomo ad un altro, e quindi non c'è bisogno di un "superordine di superconcetti" politici, per usare la battuta di Wittgenstein, per regolare i commerci e le relazioni politiche tra i soggetti.

Per David Ricardo, dopo Smith, le questioni teoriche dell'economia politica saranno la quantità di moneta, che nel teorico scozzese era rimasta, come abbiamo visto, sullo sfondo, la applicazione al sistema degli scambi e della produzione della teoria *fisica* dell'equilibrio potenziale, la chiarificazione della diminuzione progressiva dei ritorni economici¹¹ e la teoria dei vantaggi comparativi¹².

Per David Ricardo quella spinta mistica e occulta alla perfettibilità dell'economia e del genere umano, che abbiamo visto all'opera in tutti i lavori di Adam Smith, si trasforma in una potenziale maledizione.

Se quindi il prezzo di mercato della forza-lavoro supera di poco quello naturale, allora la condizione dell'operaio è ottimale, mentre se gli alti salari favoriscono l'aumento numerico delle famiglie operaie, allora vi è una maggiore disponibilità di manodopera, e quindi i salari ritornano al



10 *Teoria dei Sentimenti Morali*, op. cit., IV, 3,5.

11 Ovvero, in ogni processo economico, secondo Ricardo, se si aggiunge un fattore qualsiasi di produzione, gli altri rimanendo costanti, ad un punto X avremo la diminuzione dei fattori *per unità di prodotto*. Vd. a questo proposito Terry Peach (2003), ed. *David Ricardo, Critical Responses*, London, Routledge.

12 Vd. Andrea Maneschi (1998) *Comparative Advantage in International Trade*, Cheltenham, E. Elgar Editions. I vantaggi comparativi sono quelli che derivano dalla specializzazione industriale di un paese o di un'area, e che permettono i *gains of trade* basati, secondo il modello ricardiano, sulla produttività del lavoro in funzione delle diverse tecnologie utilizzate.



loro “livello naturale”¹³.

Ovvero, la “mano invisibile” non opera più sul piano della “benevolenza tra gli uomini”, ma prezzi e salari sono definiti *dal numero e dalla natura degli operatori economici*, un tema che in Smith rimane tra le righe della “Ricchezza delle Nazioni”.

Tanti operai, meno il costo di produzione, ma se il numero degli operai aumenta oltre la cifra della riproduzione a valori costanti delle masse pericolose, che quindi non hanno quella “luce naturale” alla quale pensava Smith, allora il salario è *untenable*.

Ma gli operai non consumano? Verrebbe da domandare. Per Ricardo tanto meno consumano, tanto più il loro numero rimane stabile, e se consumano di meno, vi è maggiore disponibilità dei beni per l’esportazione, e per garantire così un saldo ottimale della bilancia dei pagamenti.

19.

Qui Ricardo segue le previsioni sulla crescita della popolazione di Malthus, come è evidente, il quale riteneva che la

popolazione crescesse in *proporzione geometrica*, mentre le risorse (e qui c’è già un’eco della teoria ricardiana della *diminishing rent*) crescono, quando crescono, in *proporzione aritmetica*¹⁴.

Per Malthus, in questa visione dickensiana della proliferazione pericolosa (le “classi pericolose”, le chiama così) del proletariato vi è, da un lato, il rifiuto di ogni teleologia ottimistica del liberalismo e comunque di ogni sistema politico, ma vi è soprattutto la netta scelta me-

tafisica e teologica per la teoria della *caduta della specie umana nel peccato*, caduta irredimibile senza una scelta da parte di Dio, e la riduzione della massa degli umani all’istinto non della “simpatia” e del benessere sociale universale e naturale, se si lascia fare alla “mano invisibile”, per usare le categorie di Adam Smith, ma al più diffuso istinto umano, quello che *riconnette l’uomo all’animale, la riproduzione sessuale*¹⁵.

Malthus doveva essere, nel privato, una figura da educatore di *college* come quelle che si trovano nei romanzi di Dickens, che visse con il padre, da piccolo, in una prigione per debitori.



13 Vd. David Ricardo (2006) *Principi di Economia Politica e dell’Imposta*, Torino, UTET.

14 T.R. Malthus (1978) *Saggio sul Principio di Popolazione*, Torino, Einaudi.

15 Vd. Catherine Gallagher (2006) *The Body Economic, Life, Death and Sensation in Political Economy*, Princeton, Princeton University Press.



La restrizione del consumo, e della riproduzione della specie, per tener fede ai contratti e ai pagamenti promessi.

In sostanza, Malthus rifiuta, sulla base del suo assunto newtoniano, peraltro comune a Smith e a Ricardo, l'idea stessa che possa esistere una "filosofia sociale" sperimentale, e che quindi non si possa che ricorrere ad azioni *ex post* rispetto ai problemi sociali, e che non vi siano ipotesi valide sulla natura umana come tale, che non è né buona né cattiva, ma si riduce ad un equilibrio istintuale derivato dalla disponibilità o meno di risorse materiali¹⁶.

In Malthus non vi è una teoria del Patto Iniziale tra gli uomini, vi è la lettura del sistema economico come un meccanismo nel quale l'equilibrio è mantenuto dalla restrizione sulla popolazione attiva.

Potremmo dire che oggi, nell'economia post-moderna, con l'esclusione spesso programmata di vaste masse di popolazione dal lavoro produttivo, si realizzi un malthusianesimo senza repressione sessuale,

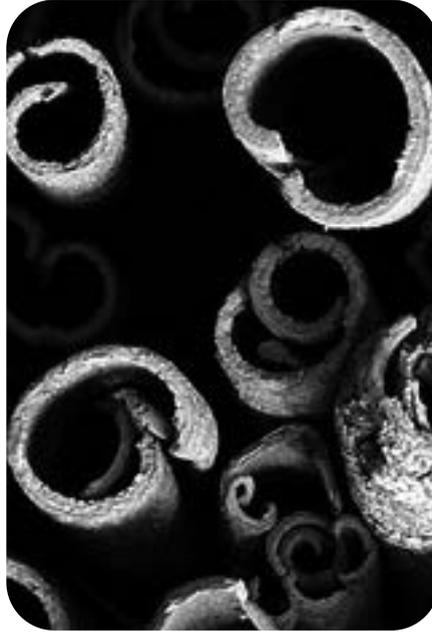
anzi favorendo la diffusione e la moltiplicazione degli "animal instincts".

Da ciò deriva inoltre che non vi è, per Malthus, un linguaggio o una strumentazione scientifica *ad hoc* per l'economia politica, ma essa si fonda sulla descrizione dei fatti, newtonianamente intesa, con una serie di metafore che sono metafisiche ma che, per il teorico britannico, sono del tutto razionali: in Newton la massa è la proprietà principale della materia, che non può mai essere alterata e che ha la caratteristica dell'inerzia: per Malthus la tendenza della popola-

zione (che è la massa della società) a crescere in proporzione geometrica è la trasposizione della tendenza della massa galileiana e newtoniana ad aumentare *se non trova ostacoli*¹⁷.

Inizia con Malthus la tendenza dell'economia moderna a produrre metafore scientifiche per apparire, anch'essa, scientifica.

Da questo punto di vista, Malthus amplia e modifica l'impostazione *free market* di Adam Smith.



16 Vd. Sergio Cremaschi (2010) *Malthus' idea of a Moral and Political Science*, in "The Journal of Philosophical Economics", vol. 3, n. 2 april.

17 Philip Mirowski (ed.) (1994) *Natural Images in Economic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.



Se per il filosofo-economista scozzese le “idee”, le attitudini e gli *habits* dei produttori si materializzano tutti nel sistema degli scambi, e se per Smith *il massimo di divisione possibile del lavoro coincide con il massimo di produzione di valore, indipendentemente dalle altre parti del modo di produzione*, per Malthus¹⁸ contano, per la costruzione del valore, anche tutte le variabili culturali, filosofiche, attitudinali, psicologiche di tutti i partecipanti al *game* economico moderno.

Ovvero, la resistenza al “peccato”, alla dispendiosità, al vizio, alla sessualità sfrenata sono attitudini *pro-market*, perché creano accumulo potenziale e limitano la massa dei lavoratori, mentre al contrario le attitudini soggettive al piacere generano consumo improduttivo, e aumentano la massa dei lavoratori.

E pensare che, come è stato dimostrato, è il consumo di lusso che innesca il primo grande *boom* britannico alla fine del Settecento, e non a caso il *Boston Tea Party* di una Loggia Massonica di Boston, che getta a mare il carico di tè destinato a Londra, riguarda un bene che era diventato, come le

spezie nel Rinascimento, bene di consumo e capitale insieme¹⁹.



20.

È qui che si appuntano le critiche di Malthus a Ricardo, accusato di procedere da un *set* di assunti molto ristretto e semplificato (il rapporto tra il prezzo del grano e il saggio di profitto, per esempio) senza vedere né la complessità della economia reale né il nesso inevitabile tra sistema economico e sistema culturale,

tra metafisica ed economia, per usare il titolo del presente saggio. E tra consumo ed “*evil spirits*”.

“Quali sono gli stimoli alla crescita”, quindi, per Malthus, visto che popoli di diversa base culturale e religiosa mostrano differenti modi di produzione del valore e diversi ritmi di crescita economica? E, quindi, qual è il rapporto tra valorizzazione economica (teoria del valore-lavoro + divisione del lavoro smithiana) e *set* mentale, culturale e *religioso* che sia il più adatto alla crescita economica?

La divisione del lavoro di Smith è figlia di una cultura nella quale la razionalità formale è già ampiamente diffusa: ogni cosa può essere smembrata in parti differenti,

18 Vd. T.R. Malthus (1820) *Principles of Popitcal Economy*, al link http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=2188.

19 Vd. Geminello Alci (1996) *Il Secolo Americano*, Milano, Adelphi.



ogni fatto è misurabile, il tempo e il valore sono calcolabili in cifre esatte.

Si pensi se questa logica potessimo applicarla alla bottega fiorentina del Verrocchio, dove il giovanissimo Leonardo si mette a dipingere e, dopo poco, colorando due angeli meglio del Maestro, verrà buttato fuori senza complimenti.

E si immagina la tradizione artigianale di tante zone d'Italia, antiche e moderne, nelle quali sarebbe ben difficile calcolare il valore secondo il tempo di produzione, o secondo il costo del capitale fisso.

L'economia moderna presuppone la produzione di massa e la scienza galileiana, e non è applicabile a sistemi sociali che producono altro in altro modo.

Il valore si costruisce con l'accumulazione del capitale (che non è la semplice esistenza dello stesso sul mercato), la fertilità dei suoli e le invenzioni *labor-saving*, fin qui la risposta di Malthus non è diversa da quella di Smith o di David Ricardo, ma l'aggiunta del teologo inglese è rilevante per i nostri fini analitici: *occorre inserire nel si-*

*stema economico un rapporto razionale tra domanda e offerta di beni*²⁰.

Ovvero, le attitudini, gli aspetti ideologici e financo le "mode" possono essere utilizzate o determinare un aggiustamento del sistema economico che, altrimenti, potrebbe essere colpito dalla sovrapproduzione o da un rapido costo dei fattori di produzione.

Modernità estrema di Malthus, quindi.

L'economia è per Malthus, lo abbiamo visto, una scienza newtoniana,

dove non si fanno ipotesi e dove si tiene soprattutto a spiegare la maggior quantità di fatti con un solo paradigma concettuale, e soprattutto non si *fanno progetti sociali*, non si *compiono previsioni né tantomeno riforme*, come invece teorizzava Condorcet²¹.

Per il marchese girondino l'economia era un *Tableau* fisiocratico nel quale la ricchezza deriva dalla fertilità dei suoli e dalla produttività media del lavoro agricolo, che era la *fonte del valore*.

A parità di fertilità dei suoli e di produttività contadina, l'economia è sempre in equilibrio.



20 Vd. W.W. Rostow (1990) *Theorists of Economic Growth, from David Hume to the Present*, New York, Oxford University Press.

21 Vd. J.A. Condorcet (2009) *Gli Sguardi dell'Illuminista, politica e ragione nell'età dei Lumi*, Bari, Dedalo.



Per il filosofo britannico, invece, i fatti sono da spiegare sulla base di un modello fisico-matematico come quello di Isaac Newton, *che non prevede l'equilibrio iniziale*, ma anzi il rapporto tra massa (e massa di popolazione, di lavoratori, in Malthus) e inerzia, la tendenza alla riproduzione incontrollata (che è un dato culturale) della specie umana.

Tanto più economica l'ipotesi, tanto più vera la teoria che ne deriva.

David Ricardo riteneva invece che le ipotesi "matematizzanti" del suo amico Malthus fossero eccessive, e che non vi fossero ipotesi "prime" o "secondo" nell'economia politica, e che soprattutto *non si potesse prevedere in modo razionale il comportamento umano, ovvero che non esistesse un modello razionale del modo in cui gli uomini si relazionano tra di loro*²².

Eredità smithiana di Ricardo, ma soprattutto l'idea che la scienza economica, se mai diverrà tale, sia una "pratica sociale" per prova ed errore, e non la grande metafora di un sistema scientifico applicata, per immagine, alle attività produttive degli uomini.

21.

In nessuno dei due casi vi è un nesso tra metafisica ed economia prefissato: in Malthus opera la credenza preanalitica dell'universalità del metodo newtoniano e della scienza sociale che è solo *ex post*, mai *ex ante*, in Ricardo fermenta ancora la percezione smithiana che non vi sia una "razionalità universale" o un metodo unico, una metafisica, diremmo, che insieme giustifica e rende predittive le leggi economiche.

Il nesso tra metafisica ed economia, nel pensiero classico, è quindi quello del *valore*, termine tecnico della nuova *political economy* ma anche parola carica di straordinari riflessi filosofici ed etici.

È tramite il valore che, in Smith come in Malthus e in Ricardo, si definisce l'accumulazione, il lavoro (che è la *misura* del valore) i prezzi e, infine, la crescita, il benessere, *the Wealth of Nations*, appunto.

Per l'economista e speculatore di origine sefardita, come Spinoza, la scarsità è la prima condizione del valore, che poi viene misurato dalla *quantità* di lavoro che ogni merce contiene.



22 Laura Snyder (2006) *Reforming Philosophy, a victorian debate on science and society*, Chicago, The University of Chicago Press.



Ma la scarsità naturale ha gli stessi effetti sul valore di quella generata dai sistemi produttivi inadatti a “coprire” la domanda?

Per Smith, il lavoro è un segno del valore, che è in funzione diretta della divisione del lavoro, dell'estensione del sistema razionale di fabbrica alla produzione di merci, e quindi del libero mercato.

Tanto maggiore è la divisione razionale del lavoro, e l'applicazione delle macchine, tanto maggiore è anche il tasso di libertà dei mercati.

Secondo Ricardo, il valore, sempre frutto del lavoro “contenuto” nella merce (Marx parlerà del “segreto del valore”, il lavoro, appunto) è invece funzione della diminuzione del valore marginale dei terreni, e quindi dell'aumento strutturale dei prezzi del cibo e dei *basic needs* della forza-lavoro.

Ma il lavoro si misura solo col tempo? E il tempo del lavoratore X è sempre uguale a quello necessario al lavoratore Y?

In tutti e due i casi, le condizioni pre-economiche di produzione, che pure Smith analizza nella sua “Ricchezza delle Nazioni”, sono proiettate fuori dal calcolo economico, esattamente come l'ipotesi dell'esistenza di Dio si pone all'esterno delle

equazioni dell'equilibrio dei corpi celesti.

Quindi, la scarsità *del bene* non è misura, ma il suo contrario, la disponibilità del bene, derivante dal lavoro, diviene *valore*, ed in questo vi è un tratto teologico, il lavoro come condanna necessaria dell'uomo per il suo peccato originale, fuori da quel Paradiso nel quale l'abbondanza di tutti i beni regnava sovrana.

La scarsità è il segno dell'uscita dell'uomo dal Paradiso Terrestre, la quantità di beni disponibili il testimone della sua virtù e della sua lontananza maltusiana dal “peccato”.

E quindi, nella economia politica contemporanea a Ricardo e immediatamente successiva ad Adam Smith²³, il valore è la quantità di lavoro perché, anche per il filosofo scozzese, si teme che esso possa oscillare senza senso sulla base delle preferenze dei consumatori o dei produttori, in tal modo mettendo in crisi l'economia nazionale e, soprattutto, la *fibra morale* della popolazione, dato che si suppone che i gusti siano in collegamento con i *vizi privati*, o comunque con le private e incontrollabili inclinazioni.

Nella pubblicistica dell'epoca le virtù del lavoro vengono diffuse come maschili,



23 Dennis C. Rasmussen (2008) *The Problems and Promises of a Commercial Society*, Adam Smith's Response to Rousseau, Pennsylvania Park, Pennsylvania University Press.



mentre quelle dello speculatore professionale sono *femminili*, incontrollabili, capricciose, pericolose²⁴.

22.

Da un lato il valore viene legato al lavoro, alla sua quantità nel prodotto e alla divisione del lavoro in fabbrica, il che permette un controllo forte e decisivo sui comportamenti delle “masse pericolose” degli operai, e siamo a Smith.

Dall'altro, con Ricardo, il valore, pur non rifiutando la lezione sul lavoro smithiana, viene collegato, nella sua remunerazione, al costo dei beni che servono alla riproduzione della forza-lavoro stessa; in tutti e due i casi si vuole costruire una economia politica *in cui il valore non è legato alle oscillazioni e alla disponibilità di moneta, come era nelle vecchie teorie “bullioniste”²⁵, ma a criteri strettamente morali di produzione e, soprattutto, di controllo dei si-*

stemi produttivi e della popolazione che viene utilizzata in essi.

Se si collega il valore alla quantità di oro e argento degli Stati, si finisce come la Spagna di Filippo II, mentre il denaro e la sua massa è in funzione, nei teorici britannici, della quantità di beni prodotti e del loro valore.

Piero Sraffa, in anni molto vicini a noi, riutilizzerà il modello di Ricardo per evitare le teorie neoclassiche legate al nesso tra offerta e domanda (le vedremo) e

per ricostruire una teoria del valore oggettivo dell'economia collegato al concetto ricardiano di “prezzo naturale”²⁶.

La moralità borghese di Ricardo contro la “speculazione” (che peraltro egli stesso praticava) ritorna nel modello sraffiano, all'origine del “patto dei produttori” e della politica rigorista e anticonsumista di Enrico Berlinguer²⁷.



24 Vd. Gordon Bigelow (2003) *Fiction, Famine and the Rise of Economics in Victorian Britain and Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press.

25 Vd. Adelino Zanini (2008) *Economic Philosophy, Economic Foundations and Political Categories*, Bern, Peter Lang, per il “bullionismo”, la teoria secondo la quale la ricchezza di uno stato si misura dalla quantità di moneta e di metalli preziosi, vd. <http://www.okpedia.it/bullionismo>.

26 Vd. Piero Sraffa (1960) *Produzione di Merci a Mezzo di Merci*, Torino, Einaudi, e, per una interpretazione del modello neoricardiano di Sraffa, vd. Luigi Pasinetti (1989) *Lezioni di Teoria della Produzione*, Bologna, il Mulino.

27 Vd. Giuseppe Vacca (1990) *Sraffa come fonte di notizie per la biografia di Gramsci*, in “Studi Storici”, anno 40, n. 1. Purtroppo non è disponibile la tesi di laurea che Massimo D'Alena scrisse su Sraffa durante i suoi studi presso la Scuola Normale Superiore.



Ma il modello classico dell'economia e la sua metafisica si "rompono" con l'avvento della critica marxista, una *critica dell'economia politica* nella quale le assunzioni filosofiche ed etiche si inseriscono in una serie di assunti strettamente economici.

Non si tratta solo, per Marx, di criticare una qualche teoria economica, ma l'economia politica come tale, vista come la "scienza triste" che doveva insieme garantire il plusvalore e nascondere, tutelare il capitale e spiegarne il funzionamento.

Abbiamo visto che per Smith e Ricardo, ma anche per Malthus, il valore di un bene è la quantità di lavoro contenuta in esso, e questo ha anche implicazioni etiche e morali per il retto funzionamento della società.

Per Marx, sono i prezzi di mercato ad essere proporzionali e derivati dal lavoro richiesto per produrre quei beni, e si tratta di un passo in avanti che la teoria del valore-lavoro compie con qualche difficoltà.

23.

Marx ritiene che la sola concorrenza tra i capitali e il solo prezzo di produzione non

possono rendere conto del valore dei beni.

Le merci sono scambiate non solo come semplici merci, ma come "prodotti del capitale", tramite il quale esso si riproduce²⁸.

Quindi esiste una correlazione tra valori in quanto essi sono generati, sul modello di Ricardo, durante la fase produttiva, e prezzi, che "riflettono" in qualche modo questo valor intrinseco.

Per Sraffa, che segue Ricardo, la questione del rapporto tra le merci è quella di un valore oggettivo di scambio rispetto ad una merce "fondamentale" arbitrariamente prescelta, mentre per Marx il valore delle merci è un dato assoluto e precedente ad ogni attività del mercato.

Ecco la "critica dell'economia politica": i beni hanno un valore indipendente dal modo nel quale sono prodotti. C'è un *prius* naturale e metafisico che fa nascere un valore dei beni che poi il capitalismo ulteriormente valorizza.

Quindi, il modello di Marx sul nesso oggettivo, reale, storico tra valori e prezzi "salta" perché, sul piano strettamente analitico, se il modello del valore funziona quando le merci sono considerate come *prodotti*, non può applicarsi alle stesse merci in quanto divengono *mezzi di produzione*.





In altri termini, la teoria di Marx, se la leggiamo in termini etico-filosofici, riesce a rendere conto dei sistemi di produzione ma non di quelli della distribuzione dei beni che hanno, come sapevano anche i classici, una logica e un'etica diverse da quella dei "produttori".

In altri termini ancora, *l'etica dei produttori non è estensibile ai consumatori, anche se gli uni e gli altri spesso sono le stesse persone.*

Il capitalismo, e questo Marx lo sapeva bene, è un sistema intrinsecamente *doppio*, e il filosofo di Treviri intendeva leggere il sistema della fabbrica come un processo naturale e necessario attraverso il quale si realizzava l'*autonomia dei produttori*, la socializzazione dei mezzi di produzione e l'inizio, anche etico e filosofico, di una "nuova umanità".

Salta, con la teorica impropria nel "Capitale" del passaggio tra valori e prezzi, il modello etico e politico secondo il quale il capitalismo, come la Rivoluzione Francese, portava a maturazione la borghesia come classe rivoluzionaria, destinata dialetticamente a costruire il proprio contrario, la classe operaia che la sostituisce al potere nel processo di socializzazione dei mezzi di

produzione che, nella lettura di Marx, è anche un processo di *espansione della base produttiva*²⁹.



Se questo non può accadere, perché il metodo del passaggio tra valori e prezzi non è misurabile oggettivamente, allora la *filosofia del marxismo* cade: non vi è passaggio diretto e immediato tra filosofia "laica" borghese ed etica socialista, non vi è legame automatico tra crisi del capitalismo ed espansione della sua alternativa socialista, non vi è infine un collegamento diretto tra la crisi dell'Occidente, che pure Karl Marx percepisce³⁰ e la genesi quasi naturale, "dialettica", del socialismo *materialista*.

24.

La questione di un nesso tra etica ed economia nella *critica dell'economia politica*, per usare la formula marxista, si affaccia anche in tutt'altra area politica e culturale, quella cattolica.

Il punto di partenza per la meditazione da parte dei cattolici della nuova situazione economica dell'Occidente (e non solo del-

29 Vd. John E. Roemer (1988) *Free to Lose, an Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Harvard, Harvard University Press.

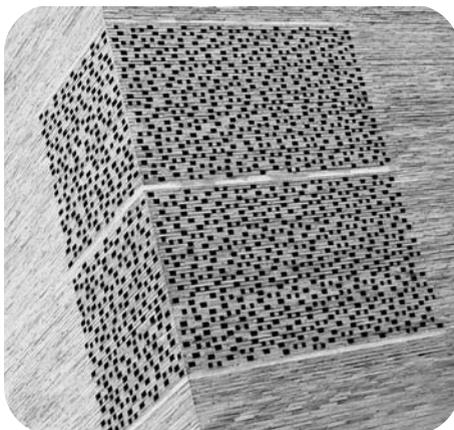
30 Vd. Marcel Van der Linden (2007) *Western Marxism and the Soviet Union*, Leiden, Brill.



l'Occidente) ovvero il capitalismo, è la ben nota enciclica *Rerum Novarum*, promulgata da Leone XIII il 15 Maggio 1891³¹.

Il testo papale risulta in una forte e originale mediazione tra le fazioni del mondo cattolico che auspicavano una esplicita ripulsa dell'economia "nuova" e dei suoi fondamenti materialistici ed atei, e ciò avrebbe inibito alla Chiesa di Roma la presenza nel mondo operaio ma anche in quello della borghesia che si stava sviluppando in Europa e nei Paesi non protestanti del Vecchio Continente, una borghesia che percepiva, tra l'altro, il ruolo egemonico, per il capitalismo britannico, delle teorie empiriste, materialiste, sensiste che venivano associate al sistema di fabbrica "manchesteriano". Dall'altro lato, la mediazione della Chiesa paventava la perdita del suo ruolo presso il popolo degli umili, sedotti dai miti materialistici del socialismo o della stessa economia capitalistica, come avverrà nel secondo dopoguerra, del "benessere".

La Francia, per esempio, tenta di costruire una teoria del ruolo sociale del capitale finanziario attraverso il



Sansimonismo, una sorta di riforma del Cristianesimo che fondeva insieme esoterismo paramassonico, cristianesimo sapienziale ed eterodosso, populismo e socialismo "del cuore"³².

Se il capitalismo ha bisogno di una teologia, dato che vive sulla fiducia dei consumatori e dei produttori, allora Saint Simon, soldato francese nella Rivoluzione americana, riforma il Cristianesimo

togliendogli quegli aspetti ascetici e stimolandone le tematiche riguardanti la simpatia, la *fraternità* tra gli uomini.

D'altra parte, come notava Raymond Aron, la fraternità è il tema più oscuro del trionfo rivoluzionario del 1789.

Per l'Italia e i paesi cattolici dell'Europa centrale, la sfida geopolitica e filosofica era grande e, probabilmente, mortale per la Chiesa di Roma.

Lo "stato stazionario" dell'economia capitalistica, la sua capacità di risorgere dalle crisi più forte di prima, cambiando prodotti e mercati, avrebbe probabilmente destabilizzato fin dalle sue radici il rapporto tra la Chiesa e la cultura europea e occidentale, distruggendone la sua specifica "metafisica".

31 Per il testo della *Rerum Novarum*, vd. al link http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_it.html.

32 Mirella Larizza Lolli (1976) *Il Sansimonismo, un'ideologia per lo sviluppo industriale*, Torino, Giappichelli.



La *Rerum Novarum* opera una mediazione teorica ed economica tra gli estremi suaccennati: rifiuto della “lotta di classe” e del correlato odio verso i “padroni”, dall’altro il rifiuto, da parte del Vaticano, dello “schiaivismo” verso gli operai, mentre si ipotizza una rete di associazioni che si pongano come mediatori tra gli interessi contrapposti dei capitalisti e degli operai.

Non una sola associazione, ma molte: la Chiesa ragiona sempre in termini non-nazionali ed avversa, attraverso la questione sociale, la futura “nazionalizzazione delle masse”.

È da notare subito che la Chiesa non accetta la teoria liberale del *laissez faire*: se ciò avvenisse sarebbe, per Essa, come se si accettasse l’esistenza di una *provvidenza non cristiana operante nel mondo*³³ *che non ha bisogno né della Grazia né della Dottrina Evangelica*.

Una Provvidenza dentro la Natura, senza la Grazia e soprattutto senza la Rivelazione, è panteismo, naturalismo, ateismo.

Alla questione sociale, così come si delinea nel magistero ecclesiastico, occorre collegare un’altra questione, non meno

problematica per il Vaticano: l’eresia modernista.

25.



Il Modernismo, con la sua accettazione della scienza darwiniana e la sua riduzione del messaggio biblico a “rete di simboli e metafore” rendeva la Chiesa non del tutto indipendente tra i due contendenti che la *Rerum Novarum* aveva identificato nella “nuova economia” e

nella società europea in fase di secolarizzazione³⁴.

La risposta vaticana è quindi triplice: lotta contro la “deviazione” modernista, creazione di una nuova sintesi tra etica ed economia, con la *Rerum Novarum*, innovazione spirituale, con l’ampliamento del culto mariano in rapporto al dogma, anch’esso di recente formulazione, della *Immacolata Concezione di Maria*³⁵.

Maria è la Mediatrix tra gli Uomini e il Figlio, Colei che Sa, Colei che, soprattutto, può incaricarsi di modificare il destino Provvidenziale già deciso dalla Trinità.

33 Vd. Gabriele De Rosa (ed.) (2002) *I Tempi della Rerum Novarum*, Soveria Mannelli, Istituto Luigi Sturzo, Rubbettino Editore.

34 Vd. Guido Verucci (2010) *L’Eresia Modernista, la Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Torino, Einaudi.

35 Vd. Stefano Cecchin (2003) *L’Immacolata Concezione, Breve Storia del Dogma*, Roma, Pontificia Accademia Mariana.



Ma la questione del rapporto tra metafisica ed economia, nello specifico contesto cattolico, è ancora più complessa.

Il problema è il nesso tra Protestantismo e capitalismo, che Max Weber pone nel suo ben noto testo³⁶.

Ascesi intramondana, verifica della Grazia nel successo mondano, etica dell'impegno sociale dentro e attraverso il proprio lavoro, tutti temi che sono ormai ben noti nella teorica weberiana sul nesso tra Riforma e nascita del capitalismo.

Capitalismo come atto morale, come ragione calcante contro lo spreco e il vizio, oppure contro quelle classi che Saint Simon aveva definito *oisifs*, "fannulloni".

Ma è proprio vero che il capitalismo inizia a fiorire in Gran Bretagna, terra peraltro che è protestante *sui generis*? Secondo molti studiosi il capitalismo nasce nelle città-stato italiane tra Umanesimo e Rinascimento, e probabilmente nell'ambito delle pratiche finanziarie e creditizie degli ordini cavallereschi³⁷.

Quindi, per alcuni di questi storici cattolici, il *capitalismo* è prima di Smith, e nasce dentro l'universo teorico e etico della Chiesa di Roma.

Però, è da notare che, in teorici come Robertson e Kauder, se è vero che il capitalismo nasce dentro le reti concettuali della

Scolastica, che presuppone l'individuo come Agente Economico e il prezzo del bene come stabilito dal mercato, il vero rifiuto verso il capitalismo "protestante" riguarda proprio la *teoria del valore-lavoro*.

Se si accetta, dice Kauder, che sia il lavoro a determinare il valore, in questa nuova "fusion" tra teoria cattolica e soggettivismo economico anglosassone, allora si spiana la strada a Marx e

al materialismo economico, e si trascura il ruolo determinante che, nella determinazione dei prezzi (e del valore) hanno le politiche fiscali e l'inflazione determinata dai governi³⁸.

Alla fine, si arriva alla teoria del "giusto prezzo" (e del "giusto salario") come prezzi naturali liberamente formati sul mercato, senza il "feticcio", avrebbe detto Marx, del "valore intrinseco della merce".

Se quindi il capitalismo e il suo libero mercato nascono dentro la tarda Scolastica di De Molina o nelle analisi di Galiani, mentre il "protestante" Smith inserisce, e ne



36 Max Weber (1970) *L'Etica Protestante e lo Spirito del Capitalismo*, Firenze, Sansoni.

37 Vd. H. Robertson (1950) *Aspects of Economic Individualism*, London, Kelley Publishing House.

38 E. Kauder (1953) *Retarded Acceptance of the Marginal Utility Theory*, in "Quarterly Journal of Economics", November.



abbiamo visto le motivazioni etico-filosofiche, la teoria del valore-lavoro che genera il paradosso del valore ovvero, per dirla con un famoso esempio di Smith, i diamanti sono inutili, ma hanno un valore elevatissimo, mentre l'acqua, che è un bene vitale, è pressoché gratuita.

Se il valore è legato alla scarsità, allora il paradosso del valore si risolve: il diamante è rarissimo, mentre l'acqua (almeno allora) universalmente diffusa. Ma, per la Chiesa, la Natura è di Dio, ed è data all'Uomo secondo le regole stabilite dalla retta ragione e dal magistero ecclesiastico.

La "natura vuota" delle teoriche liberali classiche è impossibile in un quadro di liberalismo cattolico come quello che abbiamo rapidamente delineato.

26.

Se accettiamo il valore-lavoro, però, verificiamo che, per molto tempo e per vaste aree dell'attività economica il prezzo si discosta largamente dal costo medio di produzione, e qui sia Smith che Marx modellano una teoria di scarsa utilità descrittiva, soprattutto oggi.

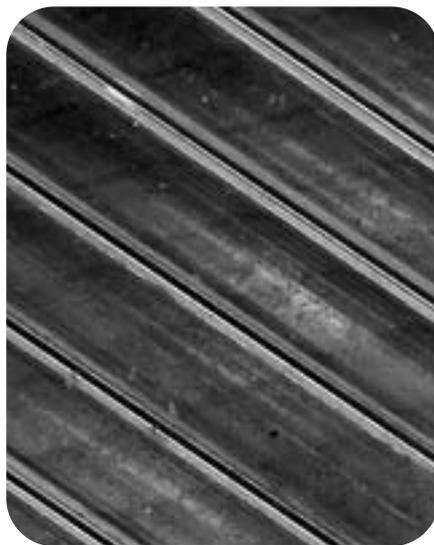
Se infine accettiamo l'idea che il valore dipenda dall'utilità marginale dei consumatori, allora possiamo spiegare perché beni che incorporano valore-lavoro diversi hanno lo stesso prezzo, o viceversa.

In ogni caso, ogni tipo di spiegazione del passaggio dai "valori" o dai costi di produzione ai prezzi è comunque incapace di rendere conto del nesso tra comportamento economico e non economico dei soggetti, due ruoli che sono da sempre fusi insieme in ogni consumatore come in ogni produttore.

L'individualismo metodologico della teoria dell'utilità, che è "marginale" in quanto aumenta la soddisfazione individuale in funzione degli aumenti *marginali* del bene, determina una correlazione stretta e positiva tra crescita del PIL e benessere sociale.

È sempre così? È lecito dubitarne, anche sulla base della definizione di utilità sociale così come la si trova nella dottrina sociale della Chiesa: la ricerca del bene comune³⁹.

Ma la questione del nesso tra etica ed economia, e quindi tra metafisica e teoria economica, si complica nella fase in cui il marxismo viene "digerito" dalla cultura europea.



39 Vd. Luigi Pasinetti (2010) *Dottrina Sociale della Chiesa e Teoria Economica*, VII Simposio Internazionale dei Docenti Universitari, Vicariato di Roma, 24 Giugno.



L'economia politica, a questo punto, *modifica il mondo e propone una ideologia*, oltre a tentare di analizzare i fatti dello scambio economico.

L'uomo ipotizzato dai classici della *political economy* è indotto ad essere il *toolmaking animal* di Benjamin Franklin o l'individuo atomizzato che è il presupposto della "forza-lavoro" di Smith e Ricardo.

Non si capisce l'economia politica se non si studiano i caratteri dei romanzi di Charles Dickens.

E si tratta di una questione, quella tra etica ed economia "moderne", che riguarda, indirettamente, anche la teoria cattolica dell'economia e del lavoro.

Nel dibattito marxiano si differenziano, fin dall'inizio, ed è questione notissima, due categorie dell'interpretazione, il materialismo *storico* e il materialismo *dalettico*.

La teoria materialistica della storia definisce una interpretazione materialistica, ovvero oggettivistica e priva di riferimenti metafisici di sorta, del processo storico-sociale⁴⁰.

Anzi, il materialismo marxiano presuppone il materialismo *tout court*, ovvero l'idea che gli esseri umani "siano" i loro bisogni e il modo della loro soddisfazione.

Anche nella "critica" dell'economia politica, si costruisce dentro un modello teorico un paradigma metafisico ed etico: l'uomo è un fascio di istinti che reclamano la loro soddisfazione, e la fabbrica o il mercato sono gli strumenti della Redenzione, ovvero della Soddisfazione.

Il modello di Marx si basa su una metafisica, ci permettiamo di usare questo termine, nella quale il principio regolativo del "progresso", dello "sviluppo" delle società umane passa dal "modo di produzione asiatico", sintesi di bassa produttività media (così appariva al teorico di Treviri) e centralizzazione magica e mitica del potere⁴¹, al modo di produzione "antico", dove si verifica la nascita simultanea dello Stato e della classe dominante, anche se sarà difficile parlare, secondo la storia antica dell'epoca di Marx, di "istituzioni democratiche" come l'*agorà* nel modello antico⁴², mentre il marxismo



40 Vd. Gyorgy Plechanov (1972) *La Concezione Materialistica della Storia*, Milano, Feltrinelli.

41 Vd. Gianni Sofri (1973) *Il Modo di Produzione Asiatico, storia di una controversia marxista*, Torino, Einaudi.

42 Vd. Fustel de Coulanges (1972) *La Città Antica*, Firenze, Sansoni. Per lo storico francese la città antica non aveva spazi di libertà come quelli favoleggiati nel mito classico e rivoluzionario dal 1789 a Napoleone.



accetterà questo residuo “idealistico” della borghesia rivoluzionaria dell’ottantanove.

Il mito del marxismo è il compimento della rivoluzione borghese, e il mito della rivoluzione del 1789 è la rottura del rapporto tra Uomo e Dio per permettere all’Uomo, da solo o nella lotta sociale, di divenire Dio.

Poi, sempre nella idea para-positivista del materialismo storico marxiano, vi è il modo di produzione schiavista, tipico dell’impero romano.

Nasce così il latifondo, e il rapporto tra guerra e accumulazione primitiva del capitale.

Ovvio: la guerra ricostruiva i fattori di produzione e di consumo ottimali del prodotto agricolo.

27.

Uno storico antico⁴³ operante oggi potrebbe obiettare che la guerra come fatto strutturale della *pòlis* greca nasce per il controllo dei mari e dei traffici con la Lidia e l’Asia Minore⁴⁴, e quindi è difficile verificare una differenza concettuale precisa tra

modo di produzione antico e sistema schiavistico.

Il grano del “vello d’oro” ucraino per gli Argonauti è funzione dell’“imperialismo” greco, e la lezione secondo la quale prima si conquista con le armi e poi si commercia vale ancora oggi.

E, comunque, sempre per Marx, non tutto il sistema di produzione precapitalistico era tutto e solo maggiore sfruttamento e irrazionalità nell’allocazione delle risorse, perché, per

esempio, Marx sosterrà il “passaggio diretto” dalle comuni contadine russe al socialismo⁴⁵.

Infine, per l’antropologia economica di Marx e Engels, abbiamo il *sistema feudale*⁴⁶, dove nasce la servitù della gleba (che peraltro è ben più antica del feudalesimo) e, in rapporto dialettico positivo, secondo la metafisica della storia marxiana, la “borghesia” delle professioni e dei commerci.

Per Marx, il borgo è fuori dal feudo, ed entrambi lottano per l’egemonia. Non è andata proprio così, per come oggi ci appare la storia altomedievale.



43 Vd. Livio Sichirolo (1979) *Schiavitù antica e moderna*, Napoli, Guida Editore.

44 Si pensi qui a quella vera e propria fondazione del pensiero politico che è il “discorso tra Ateniesi e Meli” in Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, 85-116.

45 Vd. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/03/zasulich1.htm>.

46 Vd. Franco Battistrada (1982) *Marxismo e Populismo*, Milano, Jaca Book.



Le corporazioni del mondo feudale poi cessano di operare con la rivoluzione borghese, frutto del lavoro di fabbrica e dell'applicazione delle macchine al lavoro umano, che genera lo Stato "dei padroni" e una vasta massa di proletari formalmente liberi ma costretti dalle "catene del bisogno"⁴⁷.

Ma il rapporto capitalistico nasce prima, come è stato dimostrato⁴⁸. Solo che la divisione del lavoro, prima di attivarsi con l'energia a basso prezzo, è distribuita nelle campagne, e ancora partecipa di un *mix* tra cultura tradizionale e "sovversione" capitalistica.

La questione vera è il rapporto di fabbrica, non il meccanismo socioeconomico di asservimento tra "padrone" e lavoratore.

Alla fine del modo di produzione capitalistico, secondo questa filosofia dell'economia e della società, vi è la società comunista, nella quale non esistono più classi sociali *determinate dal modo di produzione* e tutto il sistema produttivo viene

posto nelle mani della comunità⁴⁹. Già, ma, sul piano filosofico, quale comunità? Quella della "simpatia universale" smithiana o quella della rigorosa verifica del tasso di riproduzione, come ci racconta Malthus?

In questa ritraduzione materialista, ovvero in questa metafisica materialista che riprende la sequenza dei passaggi che i Positivisti ipotizzavano nella società umana⁵⁰, dalla scarsità strutturale fino all'abbondanza e alla libertà, la questione centrale che ci interessa è che Marx pone due ipotesi preanalitiche in questa cavalcata tra i millenni: a) *ogni passaggio da una fase all'altra della civiltà umana è un momento in*

cui aumenta la produttività media del lavoro, e b) ogni tipo di organizzazione politica, sovrastrutturale del modo di produzione è sempre e comunque sia un modo di reprimere le masse sia la costituzione di una rendita.

Presupposto concettuale su cui si basano a) e b): che ogni modo di produzione crea un *surplus*, e la gestione di questo *surplus* è l'oggetto del sistema politico.



47 Sul modo di produzione capitalistico in Marx e le sue caratteristiche teoriche, vd. Nikolaj Bucharin (1971) *Economia del Periodo di Trasformazione*, Milano, Jaca Book.

48 Paul Bairoch (1998) *Economia e Storia Mondiale*, Milano, Garzanti.

49 Vd. Louis Althusser (2004) *Marx nei suoi limiti*, Milano, Mimesis.

50 Vd. Giovanni M. Pozzo (1972) *Il Problema della Storia nel Positivismo*, Padova, CEDAM.



Ma sono vere queste ipotesi preanalitiche? Intanto, non sempre vi è stato un *surplus* da distribuire⁵¹.

Esso dipendeva dai cicli naturali, dalle vittorie in guerra, dal bottino che la battaglia vinta permetteva, dalla capacità che le classi dirigenti avevano di *impedire il consumo immediato delle risorse scarse*, una tematica che si legge anche, tra le righe, nel mito fondativo del “Leviatano” di Hobbes. Creare la cultura dell’accumulo, è l’inizio di ogni capitalismo.

*Differire il consumo*⁵², rendere scarso il bene, (teorica del valore non contraddittoria, alla Galiani) quindi permettere la divisione tra investimenti e consumi nel mondo antico⁵³.

Ma, se si differisce il consumo, si deve creare una ideologia che faccia da sucedaneo al mancato raggiungimento del bene materiale, e se si crea un *surplus*, si deve essere capaci di gestirlo per il rinnovamento del mondo di produzione. È il problema nel quale ci troviamo invischiati oggi.

28.

In seconda istanza, non sempre le società feudali o comunque quelle precapitalistiche producono *valore*.

Almeno non nel senso smithiano del termine.

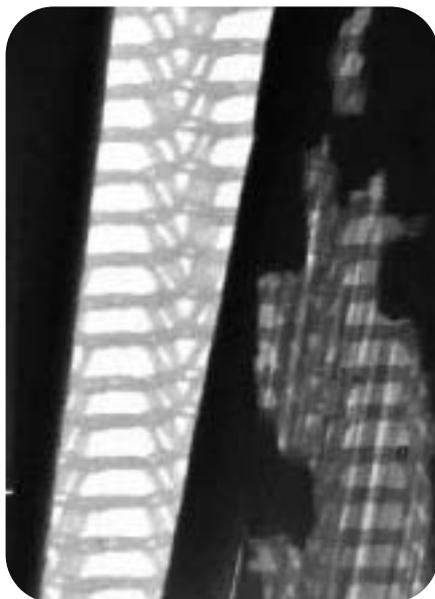
Il valore, nell’economia antica, è definito dai canoni di uno *scambio* che è sociale e riguarda, per la definizione del valore, le gerarchie sociali, appunto, di coloro che partecipano allo scambio⁵⁴.

Quindi, sempre per Marx in ogni fase storica si produce *valore* ma questo valore viene deviato per il mantenimento delle classi dirigenti, di quelli

che i sansimoniani chiamavano *oisifs*, “fanulloni”.

Ma allora, come faceva quel modo di produzione a produrre valore malgrado la sua intrinseca irrazionalità economica? Ed è vero che *il valore prodotto nelle forme sociali pre- e capitalistiche tende sempre non solo a permanere, ma addirittura ad aumentare, in modo da creare il passaggio inevitabile da una forma all’altra dell’organizzazione produttiva?*

Se questo fosse vero, come farebbe Marx a mettere d’accordo questa linea di



51 Vd. Eric J. Lerner (1991) *Il Big Bang non c’è mai stato*, Bari, Dedalo.

52 Si pensi al ruolo che ha il differimento della soddisfazione nella psicanalisi freudiana.

53 Vd. Massimo Brutti (2011) *Il diritto privato nell’antica Roma*, Torino, Giappichelli.

54 Vd. Ettore Ciccotti (1899) *Il Tramonto della Schiavitù nel mondo antico*, Torino, Fratelli Bocca.



sviluppo continua, tipica del suo materialismo storico, con il fatto che il capitalismo subisce inevitabili crisi cicliche⁵⁵?

Tutte crisi, beninteso, di *sovraproduzione*, derivanti dallo squilibrio tra modo di produzione capitalistico (ma crisi di sovrapproduzione, secondo i marxisti, ve ne sono state anche nel mondo antico) che mira alla massima produzione di beni e i mercati, che sono intrinsecamente limitati⁵⁶.

Tutto questo meccanismo si regge, naturalmente, se si ipotizza un *valore* che nasce nel sistema produttivo ma non è del tutto descritto, scambiato, accumulato nel sistema stesso.

Una teorica dell'accumulo primitivo che sfugge allo scambio, e che quindi non è "letta" né dall'economia smithiana e liberale né da quella di origine marxista.

29.

Altra questione, nel marxismo, lo abbiamo visto, è quella del materialismo *dialettico*.

In questa filosofia della storia si uniscono natura e storia, perché, appunto, lo sviluppo *naturale* del valore ha prodotto una sequenza di stadi di sviluppo, quelli

che abbiamo notato discutendo del materialismo storico, nella quale la disponibilità di tecniche, prodotti, materiali era (ed è) storicamente determinata così come è storicamente prefissato il modo di produzione che corrisponde a un determinato stadio dell'evoluzione umana⁵⁷.

Quindi: ogni stadio è *inizialmente* razionale, e questo spiega lo straordinario apprezzamento della borghesia "rivoluzionaria", sia per quel che riguarda la Rivoluzione Francese del 1789 sia per il sorgere del capitalismo "manchesteriano" nel *Manifesto del Partito Comunista*⁵⁸ salvo poi, per l'inevitabile caduta del *saggio del profitto*, che è sia un dato assoluto sia un elemento derivato dal particolare modo di produzione operante in una determinata società, divenire *irrazionale*, ovvero bloccare sia lo sviluppo interno a quella determinata società che il passaggio ad un modo di produzione "superiore".

Ma questo modello dialettico *ad hoc* funziona anche all'inverso, come dimostra la lettera di Marx alla Zasulic.

Va peraltro notato che il mito della borghesia rivoluzionaria, nel marxismo, è in gran parte una forzatura storica.



55 Vd. Paul Mattick *et alii* (1979) *Crisi e Teorie della Crisi*, Dedalo, Bari.

56 Vd. Giorgio Lunghini (2012) in http://www.lincci.it/files/documenti/Lunghini_2012.pdf.

57 Vd. E. Fiorani (1971) *Friedrich Engels e il Materialismo dialettico*, Milano, Feltrinelli.

58 Vd. Tristram Hunt (2010) *La Vita Rivoluzionaria di Friedrich Engels*, Milano, ISBN Edizioni.



Deriva dalla classica interpretazione della Rivoluzione Francese del 1789 come “rivoluzione borghese”, mentre oggi noi sappiamo che, nel processo rivoluzionario dell’Esagono, si realizzano ben quattro rivoluzioni parallele: quella della piccola aristocrazia contro la grande, quella, appunto, dei borghesi contro gli *oisifs* aristocratici, quella dei liberali contro gli statalisti, quella infine della periferia francese contro le città⁵⁹.

Le rivoluzioni sono sempre imprevedibili e, soprattutto, nel caso del 1789 francese, il tema non fu solo quello della rivolta contro il “padrone” e “sfruttatore” Luigi XVI, ma la questione della rivolta delle *élites* regionali contro la nobiltà “incasermata” a Versailles da Luigi XVI, una tecnica che adottò anche Federico II di Prussia per le sue classi dirigenti locali, che indirizzò coattivamente alla carriera militare.

Inoltre, come hanno dimostrato alcuni storici, anche di estrazione marxista, il “vecchio regime” non evapora nel 1789, ma prosegue, inglobando pezzi di rivoluzione e rinnovandosi sul piano economico, fino alla Prima Guerra Mondiale, vera fase finale dell’*Ancien Régime* europeo⁶⁰.

Il mito marxista, in sostanza, radicalizza la rivoluzione borghese, sperando di imitarla, e che peraltro ha radici ideologiche ben diverse nella Francia del 1789 e nella

Gran Bretagna “manchesteriana” del primo capitalismo di fabbrica, per poter radicalizzare la sua stessa mitologia rivoluzionaria.

Un materialismo di seconda mano.

La caduta tendenziale del saggio di profitto, quindi, unita alla inevitabile crisi da sovrapproduzione, caratteristica precipua della società capitalistica

(ma che si può verificare anche in altri modi di produzione “primitivi”) riguarda il fatto che, nell’economia borghese, aumenta sempre l’investimento sui macchinari e sulle materie prime, mentre tendono ad essere sempre compressi i salari.

Da ciò, un saggio di profitto sempre minore, anche derivato dalla minore capacità degli operai di comprare i beni prodotti⁶¹. Malthus si vendica su Marx.

Se fai il mercato-mondo, come è oggi accaduto, puoi gestire attentamente i flussi di un bene, se rimani in ambito nazionale, devi prima o poi, a sinistra come a destra, proiettare fuori dal Paese la tua forza.



59 Vd. François Furet (2004) *Critica della Rivoluzione Francese*, Roma-Bari, Laterza.

60 Vd. Arno J. Mayer (1994) *Il Potere dell’Ancien Régime*, Bari, Laterza.

61 Vd. Jacques Camatte (1977) *Il Capitale “totale”*: il Cap. VI inedito del “*Capitale*”, Bari, Dedalo.



30.

Quindi, ogni organizzazione produttiva tende a decadere e a radicalizzare la sua crisi, che Marx ed Engels leggono appunto con gli occhi del materialismo dialettico: polarizzazione, radicalizzazione, crisi finale e, soprattutto, rovesciamento sia del sistema produttivo che delle classi dominanti.

In altri termini, si tratta di applicare la filosofia della storia hegeliana all'economia capitalistica: in Hegel il meccanismo, come spesso ripete lo stesso Marx, è "idealistico" e poggia "sulla testa", mentre per la "critica dell'economia politica" si tratta di rovesciare il meccanismo duale e polarizzante di Hegel per renderlo una narrazione mitica e futura del rovesciamento economico e sociale⁶². Una legge oggettiva, o ritenuta tale, che diviene una legge del superamento di sé stessa e del sistema che la presuppone⁶³.

Un meccanismo di annichilimento mistico dei contrari che è tipico di tante filosofie iniziatiche⁶⁴.

E che, soprattutto, presuppone che ogni modo di produzione sia totalizzante, il che

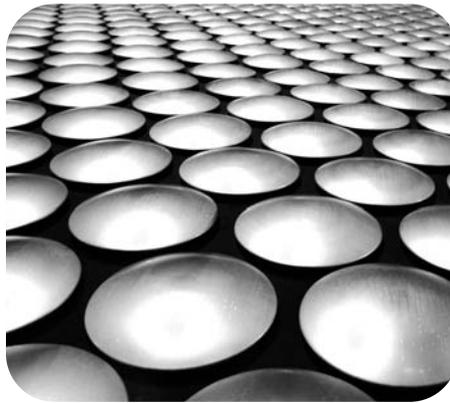
non è mai accaduto in nessuna società umana.

Ma c'è di più: se si suppone che la logica dialettica sia solo quella dei contrari, ovvero A implica sempre e solo non-A, e viceversa, ciò può avvenire solo in un mondo chiuso e pre-determinato, ma in effetti, anche nella logica aristotelica, A implica non-A ma anche non-B o C.

La chiusura dell'universo logico implicita nella dialettica hegeliana, frutto della sua origine esoterica e mistica, si riflette nel marxismo, che assimila la dialettica duale idealistica del filosofo di Stoccarda come presupposto non esoterico, ma futurologico, della propria indefettibile vittoria sul capitalismo.

La realizzazione dell'Essenza, il reintegro dell'Uomo fuoriuscito dal Paradiso Terrestre, che diviene lotta tra due categorie sociali, nessuna delle quali è del tutto estranea agli influssi delle sue eredità storiche.

L'idea che la logica hegeliana, così ingenuamente duale, blocchi anche il marxismo che l'ha assorbita e che non permetta una uscita critica sia alla solidificazione



62 Vd. Roberto Fineschi (2006) *Marx e Hegel. Contributo a una rilettura*, Roma, Carocci.

63 Per gli aspetti esoterici e mistici dell'hegelismo, vd. J. D'Hondt (1968) *Hegel secret*, Paris, Presses Universitaires de France.

64 Vd. sul nesso tra esoterismo e rivoluzione, Renzo De Felice (1960) *Note e ricerche sugli Illuminati ed il misticismo rivoluzionario*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.



“reazionaria” del comunismo sovietico sia alla trasformazione del capitalismo occidentale dopo la Seconda Guerra Mondiale, è all’origine di un libro-chiave di Lucio Colletti⁶⁵.

Quindi, abbiamo a che fare con un mito che si fonda su una filosofia della storia, che a sua volta si fonda su una lettura duale e catastrofista del capitalismo, una lettura, peraltro, che in Marx prescinde da un dato essenziale: *la trasformazione tecnologica*⁶⁶.

Come abbiamo già notato, il filosofo di Treviri ritiene che ogni aumento della massa e della qualità del “capitale fisso”, dei macchinari e delle tecnologie, sia sempre e comunque a spese del salario (*perché la quota di investimenti viene “presa” dal monte salari*) e che ogni tecnologia nuova sia a) *tendente all’aumento di produzione, nel senso dei beni prodotti, sia b) non innovativa per quanto riguarda i beni prodotti e le modalità del loro uso.*

Anche qui, una ipotesi metafisica e preanalitica che, in Marx, non permette

una fuoriuscita del suo modello di analisi del capitalismo fuori dalle tecnologie date e dai consumi tradizionali⁶⁷.

Senza metafisica, quindi, niente politica marxista ma, soprattutto, niente prospettiva rivoluzionaria e “duale” per il movimento che si genera dalle tesi comuniste.

31.

Ma abbiamo a che fare anche con una teoria economica, o meglio, con la applicazione

di una teoria sociale all’economia, che, diversamente dal marxismo, non solo non nasconde ma rivendica il proprio fondamento metafisico o, più esattamente religioso: la dottrina economica della Chiesa Cattolica.

Dalla già citata *Rerum Novarum*, alla *Quadragesimo Anno* di Pio XI (1931)⁶⁸, che ha per sottotitolo l’eloquente “sulla ricostruzione dell’ordine sociale”, fino alla *Caritas in Veritate* (2009) indirizzata “a tutti gli uomini di buona volontà”⁶⁹ la Chiesa non parla direttamente ed esplicitamente di questa o quella teoria economica, ma di diversi



65 Vd. Lucio Colletti (1969) *Il Marxismo e Hegel*, Bari, Laterza.

66 Vd. A. Gamble et alii (1999) *Marxism and Social Science*, London, Macmillan.

67 G.A. Wetter (1948) *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino, Einaudi.

68 Vd. il testo al link http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_it.html.

69 Vd. il testo al link http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_it.html.



“comportamenti sociali” che presuppongono un determinato tipo di *homo oeconomicus* o di figura sociale ed antropologica.

Per la Chiesa, diremmo noi, la stessa definizione di “*homo oeconomicus*” ha scarso significato, essendo l’economia, come tutte le attività umane, parte di un tutto che è la persona e, in questa persona, credente o meno, parte del Progetto di Salvezza che Dio ha per Lui.

Se comunque andiamo ai testi evangelici e patristici che parlano di atti e comportamenti economici, la questione si fa complessa ma, alla fine, si ridisegna in un quadro omogeneo e privo delle più evidenti contraddizioni.

Nelle prime comunità di cristiani, tutti mettevano la loro proprietà in comune, magari avendola prima venduta per liberarsi dal fardello del mondo materiale, secondo la parabola del “giovane ricco”⁷⁰ e per rendere tutti eguali all’interno della comunità “dell’attesa”⁷¹.

È il *giovane ricco* l’unico vero “perdente” dei Vangeli.

Finita la fase dell’“attesa”, la percezione della *finis mundi*, gli stessi Apostoli dovettero separare il ministero della Parola da quello della gestione comunitaria, ovvero, dovettero *separare l’attesa, che si allungava,*

dalla gestione di una comunità che si allargava, diveniva complessa e, soprattutto, non si strutturava sulla sola “attesa” della finis mundi.



Quindi, accettazione del mondo esterno e delle sue leggi, perché anch’esse sono date da Dio, separazione progressiva, nella comunità dei cristiani, di coloro che si dedicano soprattutto alla Parola da quanti hanno mansioni legate alla *praxis*.

Non si tratta della creazione di una “borghesia” dei credenti: la questione è che, come dice il Cristo, la *finis mundi* la decide Lui, non è scritta in arcani stellari o in vani calcoli biblici.

In seguito, la separazione tra i carismi sarà più netta, ma l’idea della *communio* non verrà mai del tutto a mancare dentro la teologia economica del cattolicesimo romano.

Il “bene” non è il *bonum*.

32.

Ma, nella storia del secondo secolo XIX, il problema dei cattolici è quello di porsi, sia in Italia che negli altri Paesi con una maggioranza di fedeli a Roma, nel confronto tra socialismo e teoria “borghese”.

E sia il cattolicesimo, nella *Rerum Nova-*

70 Vd. Mt. 19, 16-22 e Marco 10, 17.22 e Luca, 18, 18-23.

71 Atti degli Apostoli, 2: 44-45 e 4: 32-35.



rum, che, come è ben noto, il marxismo, hanno sempre letto il capitalismo come “fenomeno temporaneo” nell’organizzazione economica e sociale dell’umanità, e quindi, lo vedremo, in entrambi i contesti dobbiamo parlare di “fine dei tempi”.

Il primo volume del “Capitale” viene pubblicato nel 1867, l’Internazionale Socialista viene costituita a Londra nel 1864, ma alla fine della guerra franco-prussiana, vero asse di rottura dell’equilibrio europeo dove si inserirà il *cleavage* della Prima Guerra Mondiale, assistiamo al primo vero esperimento rivoluzionario, la *Commune* di Parigi, nel marzo-maggio 1871⁷².

In questo contesto, la teoria sociale cattolica, anche senza citare le tensioni tra Roma e i Paesi europei, era in netta crisi.

Marginalizzazione tra le *élites*, di tradizione massonico-liberale, proletariato sedotto dalle sirene della “*finis mundi*” materialistica del socialismo, Chiesa senza strumenti culturali, che verranno approntati solo a partire dalla “*Rerum Novarum*”, crisi economica delle campagne, storico *reservoir* delle masse cattoliche.

La accumulazione capitalistica che raccoglie risorse dall’agricoltura, come peral-

tro poi accadrà anche alla rivoluzione bolscevica, sarà, con l’impoverimento strutturale delle campagne, la tomba della possibile rivolta conservatrice della Vandea cattolica.

Inoltre, era proprio in quegli anni che sorgeva la risposta alla crisi dell’economia politica classica, la *teoria marginale del valore*, di cui abbiamo già fatto cenno.

La “scena primitiva” dell’analisi marginalista è semplice, Marx magari l’avrebbe chiamata una “robinsonata”, per riprendere le mitologie soggettiv-

iste e russoviane di certi passaggi della *Wealth of Nations* smithiana.

Un totale di risorse già esistenti, di cui non si studia l’origine e il valore intrinseco, una società del tutto atomistica, fatta di soggetti completamente razionali nel loro comportamento, nel senso di una razionalità mezzo-fine puramente empirica, e qui certamente vi è un legame tra la *ratio* dell’operatore del libero mercato in ambito classico, nella vigenza della legge del valore-lavoro, e quello dell’atomo sociale marginalista⁷³.

Uno dei fini della *marginalist revolution* è quello di trasformare la *corporation* in un



72 Vd. Vittorio Mancini (1975) *La Comune di Parigi, storia della prima rivoluzione proletaria*, Roma, Savelli.

73 Vd. Robert Fisher (1982) *The Marginalist Revolution Reconsidered, the birth of an economic research program*, Duke University.



“attore razionale”, indipendentemente dalle tensioni politiche e dalle scelte dei governi, e quindi la teoria marginale, nella sua eleganza matematica e nel suo “parlar d’altro” rispetto alla produzione reale di beni e servizi, ha in effetti un ruolo oggettivo: quello di trasformare, con una metodologia unificata, il capitale produttivo (l’*outilage*, per dirla con Marx) in capitale finanziario⁷⁴.



Ovvero, di evitare che il capitale in accumulo subisse le oscillazioni di valore smithiane e marxiste.

Ovvero ancora, come accade peraltro in gran parte della filosofia e della cultura contemporanea alla “rivoluzione marginale”, si passa da una teoria che elabora fatti reali e percepibili ai sensi, a una teoria che costruisce i suoi fatti, e determina i fatti a partire dalle interpretazioni e dalle finalità che si intendono perseguire⁷⁵.

Sigmund Freud, che pure è un positivi-

sta allievo, in Francia, di Charcot e dei grandi dissettori cerebrali della *Salpêtrière*, sviluppa una terapia, a partire dalla scoperta, con Breuer, dell’isteria maschile⁷⁶ che permette il superamento della malattia tramite una specifica pratica linguistica, la *psicanalisi*.

Il fatto non esiste se non come sintomo, esiste invece la prassi simbolica che salva il “malato”.

La pittura impressionista si rifiuta di narrare “storie” o di organizzare messaggi razionali, *significati*, ma si limita ad arricchire le percezioni immediate dello spettatore tramite le tecniche, spesso mediate dalle nuove conoscenze scientifiche sui colori e sulla struttura della visione umana, della pittura ad olio e dell’acquarello⁷⁷.

Nella musica, Ravel e soprattutto la “Sagra della Primavera” di Stravinsky, balletto rappresentato per la prima volta a Parigi nel 1913⁷⁸ creano una musica istintuale, volutamente primitiva talvolta (sono qui le

74 H. Hovenkamp (2011) *The Marginalist Revolution in Corporate Finance, 1880-1965*, in “Iowa University Legal Studies Research Papers”, July 1.

75 Vd. M. Cacciari (1976) *Krisis*, Milano, Feltrinelli.

76 Alla presentazione della sua memoria sull’isteria, nel 1902, Freud venne preso amabilmente in giro dal cattedratico di psichiatria di Vienna, Meynert, che gli chiese se aveva fatto il Liceo e quindi se “il dottor Freud” sapesse che cosa voleva dire *hysteros*, “utero”.

77 Vd. Howard Greenfeld (1972) *The Impressionist Revolution*, New York, Doubleday.

78 Vd. il balletto al link <http://www.youtube.com/watch?v=NOTjyCM3Ou4&feature=related> e la seconda parte, “il sacrificio”, <http://www.youtube.com/watch?v=JSC0rohjBMs>.



prime esperienze del jazz che vengono rielaborate dall'Europa "dotta") e legata ad una sequenza mai terminata e priva di scopo di *sensazioni profonde*, tali da straniare l'ascoltatore e fargli recuperare la sua parte istintuale⁷⁹. L'istinto è tutto, la ragione è niente, la percezione è il vero simulacro del ragionamento.

33.

La fine del rispecchiamento della realtà nel pensiero, ovvero la cessazione della capacità esplicativa e razionale del pensiero rispetto al mondo, che non è *dato*, ma si *costruisce* insieme al soggetto e *per* il soggetto. È questo "tutto ciò che accade".

Ma accade perché l'Europa non sa risolvere alcune sue crisi: a) lo scontro tra essa e l'"americanismo", il "fordismo"⁸⁰, ovvero il trasferimento al pensiero e al ceto medio della razionalità capitalistica che aveva colpito le classi operaie al tempo della "rivoluzione manchesteriana"; b) la tensione tra vecchie classi dirigenti e nuove; c) l'incapacità da parte dell'Europa di rileggere il

proprio ruolo imperiale, cosa che faranno USA e URSS, le due "pianure immense" che Hegel leggeva come all'attacco simultaneo della penisola eurasiatica.

In filosofia, Edmund Husserl, con la sua "fenomenologia", romperà tutte le categorie del positivismo classico ricostruendo l'analisi filosofica a partire dall'*epoché*, dal "metter tra parentesi" il mondo e la sequenza delle sensazioni, alla raccolta im-

mediata, destrutturata, sequenziale dei pensieri e delle sensazioni successive alla *epoché* del nuovo filosofo, che non "fonda" alcunché, ma costruisce modelli razionali immediati "in situazione" con il mondo rapidamente circostante, senza utilizzare *narrazioni pregresse alla epoché che egli ha volontariamente istituito*⁸¹.

La "chiusura" del sistema husserliano avverrà con la filosofia di Heidegger, dove la materialità è del tutto sensibile e l'uomo, fonte di "sintesi passive", per usare la terminologia husserliana, è *gettato nel mondo, un essere per la morte*⁸².



79 Vd. Simone Zacchini (2002) *Stravinsky, Caos, Nulla, Disincanto*, Roma, Messaggero.

80 Per il ruolo di queste categorie nell'analisi dei marxisti europei, vd. Giuseppe Vacca (2012) *Vita e Pensieri di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi.

81 Vd. M. Natanson (1973) *Edmund Husserl, Philosopher on Infinite Tasks*, Evanston, Northwestern University Press.

82 Vd. Vida Tergic (2006) *La Dimensione dell'"Es Gibt" nell'ontologia di Martin Heidegger*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.



Insomma, dopo Nietzsche, per il quale non esiste l'oggetto ma l'interpretazione, e dopo la distruzione della filosofia causata proprio da Nietzsche, *il soggetto, non più razionalmente definito a priori, si definisce in correlazione con il suo ambiente, lo crea, lo interpreta creandolo, ed è unico e solo giudice-creatore della sua realtà.*

Ma, se non esiste il soggetto, chi opera l'interpretazione? Oppure tutte vengono ritenute eguali, e allora su quale base assiologica?

Esattamente quello che accade, in economia, con la rivoluzione marginalistica.

Ma qual è la reale consistenza della crisi economica e sociale degli anni immediatamente precedenti a questa "rivoluzione nella filosofia" e come viene letta dagli economisti e dai dirigenti politici?

La prima vera crisi capitalistica avviene nel periodo 1873-1895, con una caduta del mercato agricolo e, simultaneamente, della produzione industriale.

La Grande Depressione del 1929 ebbe inizio nell'ottobre di quell'anno dalla caduta dei titoli alla Borsa di New York, caduta alla quale seguì una depressione mondiale che fu superata solo dalla grande

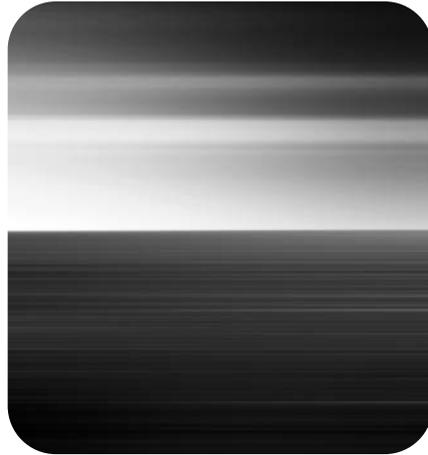
spesa pubblica derivante dall'impegno USA nella Seconda Guerra Mondiale⁸³.

Anarchia dei soggetti, il cui comportamento è per definizione razionale se massimizza a breve gli utili, che si scontra con la contraddizione evocata da Kenneth Arrow (e che prima era stata studiata, per le strutture rappresentative, dal matematico francese Borda) che ogni tipo di scelta, soprattutto elettorale, ma anche economica, è strutturalmente infedele, in tutto o in parte⁸⁴.

Se il capitalismo distrugge l'agricoltura, e quindi il suo passato, deturpa la sua possibilità di sopravvivenza e si lega al commercio internazionale, se invece la coltivazione dei campi si protegge contro il capitalismo delle fabbriche, allora diminuisce il saggio di profitto e la crisi si avvicina a grandi passi.

34.

In altri termini, non esiste allocazione *fair* o interamente corretta delle risorse, anche se i singoli soggetti sono corretti nel loro comportamento, e questo vale sia per le votazioni politiche (l'ambito studiato originariamente da Borda) che per la scelta



83 Vd. John Kenneth Galbraith (1962) *Il Grande Crollo*, Milano, Edizioni di Comunità.

84 Vd. il testo originario di Arrow al link <http://gatton.uky.edu/Faculty/hoytw/751/articles/arrow.pdf>.



di opzioni economiche, a condizione che esse siano più di due per ogni soggetto e che tutti i partecipanti siano uguali sul piano del potere di scelta.

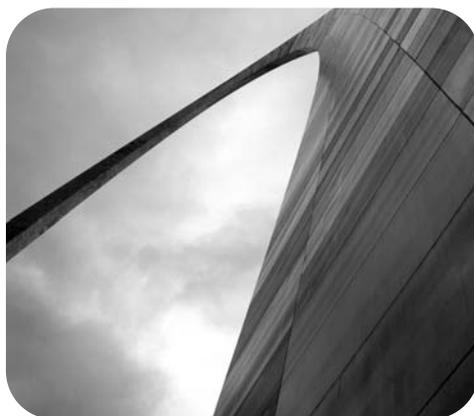
Un modello che implica l'esistenza o di un "master mind" che operi scelte fuori o addirittura contro i soggetti del *game* di Arrow, oppure l'impossibilità di una *allocazione razionale delle risorse qualunque sia la platea dei partecipanti alla scelta*⁸⁵.

Un modello che spiega, ma ne ripareremo in seguito, anche la crisi del 2008 originatasi negli USA l'anno prima, in estate, con la "bolla" dei *subprime*.

Le origini della crisi 2007-2008, a parte la *casino economics* di molti operatori, sono, nell'ordine, gli alti prezzi delle materie prime (che, ricordate, nell'economia classica sono a malapena ricordati nella categoria dei "prezzi di produzione") la crisi alimentare globale, che fa salire anche i prezzi dei beni agricoli, una elevata e pregressa inflazione a livello mondiale, la crisi creditizia e quindi la conseguente crisi di fiducia nei mercati borsistici di tutto il mondo⁸⁶.

Crisi finanziaria, nel 2007, recessione, iniziata nel primo semestre 2008, crisi industriale, dopo il fallimento di Lehman Brothers il 15 settembre dello stesso anno.

Non esistono, in questo caso, "razionalità regionali" separate che operano autonomamente in ogni ambito, tutto accade, come se ci fosse il "master mind" previsto dalla teoria di Arrow per risolvere il paradosso della scelta, a cascata, secondo i vecchi meccanismi della razionalità classica, dove l'oggettività dei fatti si ricollega ad ogni singolo accadimento e ne produce il *significato*.



35.

Nel 2009 la crisi industriale derivata dalla caduta di Lehman Brothers si allarga a tutto il mondo, genera relevantissimi crolli del PIL di moltissimi, se non tutti, i Paesi occidentali, e tra il 2010 e il 2012 la crisi produttiva diviene l'elemento distruttivo del debito sovrano dei Paesi occidentali.

Lo Stato e il Mercato non sono, quindi, enti separati tra di loro, ma convivono nello stesso campo di decisioni economiche e politiche insieme.

85 Per i "dittatori invisibili", vd. il testo al link <http://econpapers.repec.org/paper/wpa-wuwpppe/9705001.htm>.

86 Vd. George Soros (2008) *The New Paradigm for Financial Markets, the Credit Crisis of 2008 and what It means*, New York, Perseus Books.



Non esistono, e questo è un dato filosofico e concettuale della crisi attuale, separazioni nette possibili tra economia, finanza, politica, politica estera. E nemmeno filosofia.

Un sistema economico, lo ha dimostrato lo stesso Marx, anche se è capitalistico può riprodursi senza crisi: basta che la distribuzione dei beni sia tale da non generare crisi di sovrapproduzione relativa e se la moneta e il credito fossero solo strumenti “a breve” per il finanziamento di attività produttive⁸⁷.

È il capitale monetario che, come denaro, innesca la crisi, generando sovrapproduzione e correlato sottoconsumo.

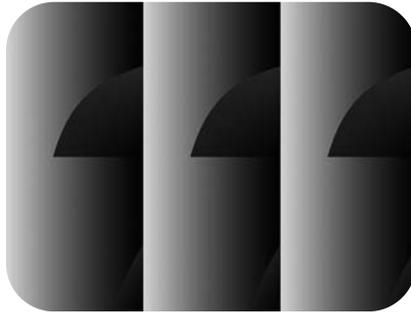
Probabilmente non è sempre così: possono esistere crisi di sottoproduzione o di deindustrializzazione, si tratta di studiarle caso per caso.

Keynes, lo vedremo anche in questa situazione, ritiene ugualmente che, se la domanda effettiva per consumi e investimenti di liquidità e la domanda di denaro per fini speculativi fossero in equilibrio in rapporto alla *piena occupazione*, non vi sarebbe crisi.

Quindi, il mercato non si autoregola, e di qui la necessità della politica economica, ovvero di una tecnica dello Stato di inter-

vento strutturale nell'economia di mercato.

Se quindi mettiamo insieme storia della cultura ed economia, come ci capita spesso di fare in questo testo, possiamo osservare che, in una situazione di contagio globale di crisi finanziaria + crisi produttiva, il risultato per la crisi del 1929 è stato quello del sorgere del fascismo e del nazismo.



36.

Due ideologie violentemente antimoderne, che identificavano la modernità con la *krisis*, con la globalizzazione delle perdite finanziarie e la restrizione dimensionale e sociale dei sistemi produttivi.

Esse scelgono di costruire un *mito irrazionale* (la razza, la nuova potenza italiana) sul quale costruire un *mercato artificialmente ristretto*, con la correlata funzione di costruire una *espansione imperiale* (a Est per i nazisti, nel Mediterraneo per il fascismo) in funzione di una spoliazione delle risorse dei popoli “inferiori” per costringerli a lavorare ai costi indotti dalla *crisi finanziaria globale*⁸⁸.

Contro il moderno, il premoderno e il primitivo, contro la razionalità incontrollabile dei mercati globali, l'irrazionalità della teoria della razza e della rapina alle altre (soprattutto agli Ebrei, la motivazione

87 Vd. <http://www.eco.unibs.it/~palermo/PDF/gill.pdf>.

88 Vd. per l'economia interna del terzo Reich, il testo di Goetz Aly (2007) *Lo Stato Sociale di Hitler, rapina, guerra razziale e nazionalsocialismo*, Torino, Einaudi.



economica della *Shoah* è determinante per comprenderla nella sua piena efferatezza) contro gli effetti a cascata del sistema finanziario globale, lo “Stato commerciale chiuso”, il ritorno, sotto altre vesti, del classico nazionalismo tedesco e italiano.

L'altro elemento che dobbiamo osservare, in questo contesto, è la fine del sistema di Bretton Woods. Ne parleremo tra poco.

La costituzione, in sostanza, di un meccanismo mondiale di flussi di capitali che punisce quasi istantaneamente gli Stati che non siano d'accordo con una generica teoria del “rigore” finanziario, per quanto riguarda la spesa interna, che invece viene premiata, quando venga ristretta, da quello che Chomsky chiama “il senato virtuale”, dei finanzieri globali⁸⁹.

37.

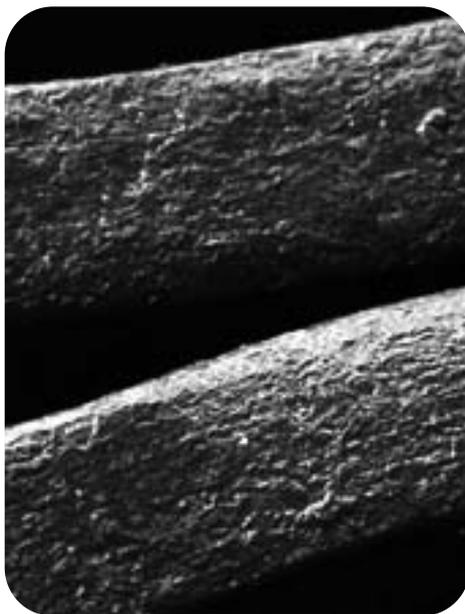
In sostanza, abbiamo la sovrapposizione di due modelli culturali: la fine del *welfare state* secondo il modello europeo, che sarà

sostituito da un passaggio di molti dei servizi pubblici agli oligopoli privati, che godranno di quelle rendite che prima erano garantite alle reti pubbliche, divenute costose e percepite come “inutili” dalla gran parte della pubblica opinione⁹⁰, e, dall'altro lato, il ritorno al mito del *self made man*, con tutti gli aspetti di contorno: il mito dell'imprenditore, il restringimento virtuoso dei consumi, il “virtuismo”⁹¹ appunto del comportamento privato, la separazione tra “produttori” e *oisifs* nelle società in fase di trasformazione.

Un modello culturale nel quale si ricompongono radici locali, che servono come meccanismi identitari primitivi, modi di consumo globalizzati, rifiuto delle classi politiche e loro delegittimazione, polarizzazione tra un proletariato di massa, globalizzato da consumi ugualmente di massa (la *pop music*, la *moda casual*, etc.) e classi dirigenti o integrate o marginalizzate.

Il sistema di Bretton Woods è finito, dicevamo.

Si tratta di un meccanismo che teneva



89 Vd. <http://warisacrime.org/node/44185>.

90 S. Svallfors, P. Taylor-Gooby (2002) *The End of the Welfare State, responses to State retrenchment*, London, Routledge.

91 Vd. V. Pareto (2011) *Il Mito Virtuista e la Letteratura Immorale*, Macerata, Liberilibri.



unite 44 nazioni, fin dal 1944, ad un sistema di cambi fissi tra di loro e con il Dollaro USA, e tra questo e l'oro, di cui si definiva un prezzo predeterminato all'oncia⁹².

Il 15 Agosto 1971 gli Stati Uniti determinano una oscillazione libera del tasso oro/Dollaro, determinando di fatto la rottura dell'intera architettura di cambi fissi tra le principali monete del mondo industrializzato e tra esse e le divise primarie dei paesi produttori di materie prime⁹³.

Washington vuole scaricare sull'Europa, in prima battuta, la grande inflazione che è stata generata dal perseguimento in contemporanea della *Great Society* johnsoniana e dalle spese per la Guerra nel Vietnam, e decide di giocare da sola, sia sul piano finanziario che su quello strategico, la partita del confronto tra i due Imperi: è di quegli anni, non a caso, l'aper-

tura USA alla Cina di Mao Zedong, per rinchiudere l'URSS nel suo ruolo di grande potenza regionale asiatica, senza canali operativi verso il Sud Est asiatico e il Giappone⁹⁴.

È il momento nel quale subentrano nei modelli culturali occidentali i consumi di massa, la cultura della spesa voluttuaria globale, della non-capitalizzazione sistematica⁹⁵.

L'inizio di quella economia degli "stati alterati" che sarà poi corrente nei nostri anni⁹⁶.

38.

Quindi, niente più Bretton Woods, niente più unione finanziaria *de facto* tra le due sponde dell'Atlantico, la costruzione di una "Fortress America" finanziaria, la creazione di una nuova divisione mondiale del lavoro nella quale, come già accade oggi, il manifatturiero viene spostato nelle "periferie del mondo"



92 Vd. G. Lundenstadt (1986) *Empire by Invitation? The United States and Western Europe, 1945-1952*, "Journal of Peace Research", vol. 23, n. 3.

93 V.W.M. Bagliani (1999) *The Bretton Woods Agreement: currency exchange for geopolitical Stability*, North Carolina State University.

94 Sull'apertura dell'America alla Cina, vd. Henry Kissinger (2011) *On China*, New York, Penguin Books.

95 Vd. Jeremy Black (2004) *Britain since the Seventies, politics and society in the consumer age*, London, Reaktion Books.

96 Vd. Geminello Alvi (2011) *Il Capitalismo, verso l'ideale cinese*, Venezia, Marsilio.



in fase di democratizzazione mentre i vecchi paesi da economie di trasformazione o si proletarizzano, e non hanno più il modo di sostenere le nuove “masse pericolose”, dato che il *Welfare State* è finanziariamente insostenibile.

Oppure i nuovi paesi in crisi si inseriscono nella grande corsa alla esternalizzazione delle filiere “mature” delle loro produzioni in quello che anticamente si chiamava il Terzo Mondo.

Quindi, niente più “razionalità unitaria dell’Occidente”, niente più *ratio* geopolitica profonda, e quindi filosofica e culturale, dell’agire.

Una trasformazione culturale e filosofica straordinaria: l’Occidente si marginalizza, vengono alla ribalta modi culturali e politici di produrre e di consumare non-europei, arrivano i “cinesini” che Nietzsche prevedeva nel mondo futuro⁹⁷: una polarità tra masse animalizzate, sulle quali cade ogni tanto “l’olio lenitivo” di qualche ideologia o religione che crea uno “stato alterato” in funzione della ripresa senza scosse della produzione, che è sempre di più un sistema sociale e politico, in cui è difficile se-

parare, come nell’Europa del Settecento, l’economia dalla politica, dalla cultura, dall’informazione.

Ma vediamo quali erano, in una fase ben diversa da quella attuale, le idee di Keynes e i presupposti filosofici e metafisici della sua *General Theory*.

Per il teorico britannico, si tratta sostanzialmente di “socializzare gli investimenti”.

39.

Per Keynes, che segue qui la filosofia di G.E. Moore, *il bene è indefinibile, e può essere appreso solo per via intuitiva*. Non esistono “agenzie del bene” efficaci nella società

moderna⁹⁸. Il ritorno di una vecchia idea di Adam Smith.

Le azioni buone, dato che non è possibile prevedere le future conseguenze degli atti, e quindi l’unico elemento di giudizio razionale, ma probabilistico, sono quelle implicite nella norma sociale, che è il risultato delle conseguenze razionali di un vastissimo numero di soggetti e di comportamenti già posti in essere.

Il significato è il risultato, o per utilizzare la definizione del “Circolo di Vienna” dei neopositivisti, *il significato di una propo-*



97 Fr. Nietzsche (1971) *Frammenti Postumi, 1887-1888*, Milano, Adelphi.

98 Vd. John B. Davis (1994) *Keynes’ Philosophical development*, Marquette University, Wisconsin.



sizione è la regola del suo uso, oppure ancora, come avrebbe affermato il teorico pragmatista USA Charles S. Peirce, “la verità è la concordanza di una proposizione astratta con il limite ideale verso il quale una investigazione infinita porterebbe la credenza scientifica presa in esame”.

La confessione della fallibilità di una proposizione è ingrediente essenziale del suo “livello di verità”⁹⁹.

Se la filosofia “classica” e la sua economia si basano sul “rispecchiamento” tra mente e realtà, tra una realtà che può essere immediata o temporaneamente “coperta” alla vista dell’occhio della mente, e di una mente che opera con categorie fisse, predeterminate e universalmente valide, la filosofia post-classica e la sua corrispondente economia si fondano sull’idea che non esistano “essenze”, che, come direbbe appunto Charles Peirce, *there is no necessity whatever*, la necessità non è mai un dato oggettivo e cogente, e le categorie della mente si costruiscono con un meccanismo di *trial and error*, di “prova ed errore” che ha come unico limite la verifica fattuale di quello



che accade quando certe scelte vengono compiute da altri, prima o contemporaneamente a noi.

Se quindi non vi sono certezze oggettive, e di conseguenza i soggetti economici non operano con la piena cognizione di tutte le potenzialità o di tutti i limiti del mercato, allora è necessario per Keynes favorire l’intervento governativo nell’economia, la gestione di politiche fiscali e monetarie attive, imporre una tassa progressiva sulle rendite, favorire gli investimenti pubblici diretti.

40.

Ma il modello keynesiano viene posto in crisi, più che da una analisi intrinseca delle sue *fallacies*, dalla storia finanziaria contemporanea: i cicli negativi del 1972-73, in congiunzione con la nuova distribuzione del potere globale, la seconda crisi finanziaria del 1978-79, che rende evidente la difficoltà politiche di *deficit spending* keynesiano nel risolvere la tensione sui mercati valutari e sui sistemi produttivi, le recessioni del 1980-81 e la crisi euroamericana del 1990-92.

Se la fine del *gold standard*¹⁰⁰, questo “re-

99 Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 5.565, vd. i testi al link http://www.textlog.de/peirce_principles.html.

100 John Maynard Keynes (1982) *The Collected Writings of John Maynard Keynes, 1931-1939*, London, Macmillan.



siduo tribale” come Keynes chiamava l’ancoraggio all’oro, era l’inizio di un progressivo adattamento delle politiche macroeconomiche al ciclo internazionale e all’obiettivo del pieno impiego; dall’altro il

passaggio dalla moneta legata al “residuo tribale” alle titolarità puramente cartacee implicava che, in effetti, ogni Stato potesse stampare titoli di credito a piacimento, e che l’oscillazione tra le divise, e Keynes temeva in particolare la fluttuazione tra Sterlina e Dollaro USA, mettesse la Gran

Bretagna alla buona disposizione, improbabile, della Federal Reserve USA di favorire la stabilità della Sterlina e il suo apprezzamento come unità di conto internazionale¹⁰¹.

L’idea di una *Managed Exchange Rate*, che eviti cambi fissi e quindi la possibilità di trasferire da un paese all’altro l’inflazione, era l’asse della teoria keynesiana dei cambi, ma nessuno può controllare efficacemente la produzione di moneta in modo da correggere quasi *overnight* il tasso di cambio.

È qui il punto di rottura tra la scuola di John Maynard Keynes e i monetaristi: se

per l’economista britannico la politica monetaria era collegata a quella fiscale e alla imposizione di un *managed Exchange*, per la critica monetarista (che nasce negli USA, dove i cambi non sono più fissi, lo abbiamo visto, dal 1971) la “domanda di moneta” è una funzione stabile e indicativa delle attività economiche globali.

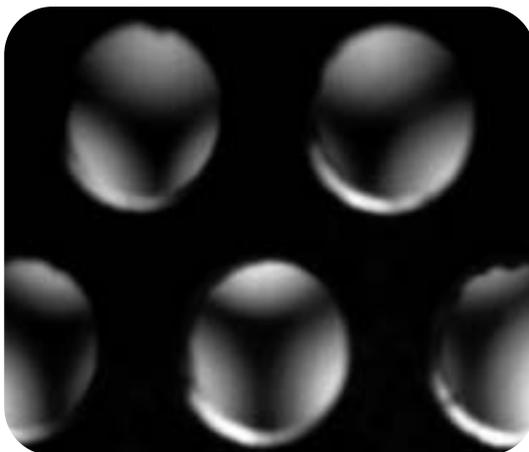
Per Milton Friedman, quindi, la politica monetaria non era più utile per gestire le variabili macroeconomiche, il *fine tuning* delle politiche di bilancio nazionali.

41.

Per i monetaristi, l’espansione della base monetaria, teorizzata da Keynes come aggiustamento strutturale in fase di recessione, significava solo un *aumento generalizzato dei prezzi*¹⁰².

Sul piano politico e culturale, le ipotesi dei monetaristi sono insieme una ripetizione e una innovazione del liberismo tradizionale: per gli allievi di Friedman, *scelte sistematiche di carattere macroeconomico non hanno effetti significativi sull’economia reale*.

Quindi, si tratta di un ritorno al *laissez*



101 Tim Congdon (2007) *Keynes, the Keynesians and Monetarism*, London, E. Elgar.

102 Vd. James E. Alt (1983) *Political Economics*, Santa Monica, University of California Press.



faire, ma con una diversa impostazione rispetto ai classici settecenteschi e primo-ottocenteschi dell'economia liberale: se Smith o Ricardo ritengono che i soggetti economici possano comporre in modo ottimo i fattori di produzione avendo per segnali i *prezzi*, per il neoliberismo della Scuola di Chicago, la questione è quella del controllo della massa monetaria, che è il fulcro e, per molti aspetti, il sostituto della vecchia politica economica.



Nascono, anche in questo caso, modelli culturali in rapporto a queste trasformazioni economiche: la “rivoluzione keynesiana” era legata ad atteggiamenti che oggi definiremmo “consumistici”, mentre la rivoluzione monetarista riporta alla ribalta la cultura della scelta del consumatore¹⁰³ del *self restraint*, della autolimitazione dei consumi.

La cultura dell'epoca di Ronald Reagan e di Margaret Thatcher è un paradigma del consumo limitato e, soprattutto, del superamento della frattura tra cultura “alta” e cultura “bassa”.

Il consumo è soggettivizzato, si crea la democrazia del consumatore, dell'elettore, dello studente, comunque di chiunque abbia un ruolo passivo nello scambio.

La presidenza Reagan utilizza tutti gli stilemi cinematografici che il personaggio, vecchio attore di Hollywood, ben conosceva, è una presidenza *soggettivizzata*, legata alla figura, al carattere e alle reazioni personali del Presidente “eroico”,

che per la prima volta, dopo tanti Presidenti USA compresi del loro ruolo e distanti dal linguaggio delle masse, acquisisce i termini e i miti del linguaggio *pop* e dell'immaginario nazional-popolare dell'uomo medio americano, di quello che Truman chiamava, come termine di riferimento per i suoi discorsi, il “lattaio del Kentucky”¹⁰⁴.

Per la lunga fase della *premiership* di Margaret Thatcher, la cultura *pop*, i miti e i riti della psicologia delle masse si trasformano in modo radicale rispetto agli anni precedenti.

103 Non a caso uno dei più famosi testi di Friedman, scritto insieme alla moglie Rose, si intitola *Free to Choose, a Personal Statement*, New York, Harcourt Brace Jovanovic, 1990.

104 Vd. R. Edsforth, L. Bennett (eds.) (1991) *Popular Culture and Political Change in Modern America*, State University of New York Press, New York.



Si pensi, in questo caso, al fenomeno *punk*, una cultura dello *shock* radicale e immediato che va, per molti aspetti, oltre e contro il *pop* tradizionale.

42.

Shock etico e musicale, utilizzazione delle sensazioni estreme a livello di massa, anarchismo e individualismo violento *versus* l'“impegno” politico e sociale degli anni precedenti.

Si sta costruendo, dentro il fenomeno del liberismo thatcheriano, la variante paracriminale e proletaria dell'individuo assoluto di Max Stirner, la politica e l'economia “degli stati alterati” che poi si radicherà negli anni che stiamo vivendo oggi¹⁰⁵.

Individualismo radicale, ma interpretato dal nuovo *Lumpenproletariat* generato dalla fine della politica di *social security*, insicurezza sociale diffusa ma gestione di essa attraverso miti “eversivi” e “immo-

rali” che assorbono il potenziale rivoltoso delle masse nuovamente “pericolose”.

Altro mito comunicativo e filosofico del periodo thatcheriano fu quello costituitosi contro lo sciopero dei minatori del Galles, dal 1984 all'anno seguente¹⁰⁶.

L'immaginario della comunicazione, e quindi della “filosofia” del sistema liberista della Signora Thatcher fu quello della lotta ai “privilegi” dei *miners*, l'accettazione della deindustrializzazione britannica,

che da quel momento ebbe una vertiginosa accelerazione, la costruzione di un immaginario in cui la società diveniva “economia del terziario” e dei servizi¹⁰⁷.

Le attività ad alto valore aggiunto rimangono nel Paese, che si finanziarizza mentre si scoprono gli effetti positivi del petrolio del Mare del Nord¹⁰⁸ e la spesa pubblica in *deficit*, ma a carattere liberista negli USA, genera la minaccia strategica finale, in gran parte fittizia ma nondimeno efficace, contro l'URSS, l'“impero del male”¹⁰⁹ che comincia a crollare sotto il peso delle



105 Vd. ancora Geminello Alvi, *Il Capitalismo, verso l'ideale cinese*, op. cit. cap 6.

106 Vd. il report della BBC al link http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/february/18/newsid_2550000/2550991.stm.

107 Vd. Hywel Francis (2009) *History is on Our Side, Wales and the 1984-1985 miners' strike*, Iconau, Isle of Man.

108 AA.VV. (1994) *North Sea Oil, 25 Years*, Edimburgh, Scotsman Publications Limited.

109 Vd. il discorso di Ronald Reagan sull'“impero del male” del 1983 al link <http://www.youtube.com/watch?v=do0x-Egc6oA>.



sue diseconomie strutturali, del costo elevatissimo del suo “estero vicino” e della guerra in Afghanistan¹¹⁰, nonché del prezzo basso del barile di petrolio¹¹¹.

Finanziarizzazione, per assorbire la massa di dollari USA che sommerge i mercati, e che finanzia il doppio deficit militare e civile di Washington, come ai tempi della *Great Society* johnsoniana e della guerra in Vietnam, per mezzo soprattutto delle politiche di Paul Volcker prima e Alan Greenspan¹¹² poi, allievo di Ayn Rand e quindi ultraliberista sulla linea della “società che non esiste”, per usare una nota *boutade* della Thatcher. Ayn Rand si farà seppellire con un cuscino sul quale è ricamata la sigla del Dollaro USA.

43.

Poi, arriva una nuova distribuzione della divisione del lavoro mondiale, che dà per scontata la regionalizzazione della vecchia URSS¹¹³ (il che si rivelerà un grave errore strategico) con tecnologie ad alto valore aggiunto, forte innovazione e infine flussi di *trading* finanziario, che sostengono quelle parti dello “Stato del Benessere” che sono state eliminate dalla scure that-



cheriana, per portare le manifatture a basso costo e a basso valore aggiunto nelle vecchie “periferie del mondo”. Mentre la Cina, con le *Quattro Modernizzazioni* di Deng Xiaoping¹¹⁴, si avvia a imitare, senza ripetere gli errori finanziari (la dollarizzazione eccessiva e l’indebitamento a breve) l’epopea delle “Tigri Asiatiche” (Hong

110 Uno dei canti più diffusi dei *taliban* afghani oggi ha come *refrain* i versi: “abbiamo distrutto il Cremlino, distruggeremo la Casa Bianca”, vd. <http://www.dtic.mil/cgi-bin/GetTRDoc?AD=ADA539768>.

111 Sul ruolo della caduta dei prezzi petroliferi negli anni immediatamente precedenti la caduta del Muro di Berlino, vd. Stefano Casertano (2001) *Sfida all’Ultimo Barile*, Roma, Brioschi.

112 Sulla capacità di Greenspan di generare “bolle” da gettare poi nelle mani degli alleati e degli avversari strategici degli USA, vd. P. Hartcher (2005) *Bubble man*, Melbourne, Schwartz; per la teoria “capitalista radicale” di Ayn Rand, vd. Ayn Rand, Alan Greenspan, Nathaniel Branden (1967) *Capitalism, the Unknown Ideal*, New York, Signet Books.

113 Vd. http://www.helsinkiuniversity.fi/media/userfiles/file/hss2008/Return%20of%20Russia%20as%20a%20Great%20Power/What%20is_Russia.pdf

114 Vd. John Gittings (2005) *The Changing Face of China, from Mao to Market*, Oxford, Oxford University Press.

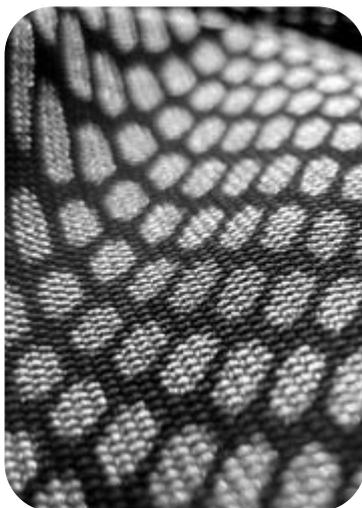


Kong, Singapore, Corea del Sud e Taiwan) che hanno compiuto il primo vero boom economico del dopo-URSS.

“Verso l’ideale cinese del capitalismo”¹¹⁵, uno dei pericoli che John Stuart Mill vedeva all’orizzonte, sul piano politico e filosofico, nel procedere inarrestabile del “sistema di fabbrica”¹¹⁶.

Sul piano culturale, il ritorno di culture, ma massificate, del *loisir*, del piacere, della distanza siderale dal lavoro, dalla produzione, dall’impegno, dalla stessa realtà oggettiva, sul piano economico la gestione, a basso costo, di nuove “masse pericolose” che divengono produttive, paradossalmente, nel momento in cui assorbono e diffondono le mode, che sono i criteri di condizionamento psicopolitico ai quali si demanda, in una fase di “morte delle ideologie”, la comunicazione sociale.

Il *postmoderno*¹¹⁷ come sostituto ed opposto del *moderno*, una cultura della spesa voluttuaria di massa contro la tradizione della produzione involontaria di massa, del “sentire” e del “percepire” contro il pensare, la trasformazione del pensiero critico



in estetica, una massificazione, insomma, di quei processi che, sul piano delle *élites*, avevamo visto all’opera nel *linkage* tra rivoluzione marginalista ed estetiche del soggettivismo, tra Ravel e Pareto, tra *Le Sacre du Printemps* di Stravinsky, inizio tradizionale dell’avanguardia musicale novecentesca, ed economia marginale del consumatore.

Una ideologia all’opera nella valutazione dei beni già prodotti non si sa come, nel buco teoretico che sia i classici dell’economia che Marx hanno lasciato nella definizione del passaggio tra valori e prezzi e nella risoluzione complessa del “paradosso del valore”.

44.

Il postmoderno è una tecnica concettuale per la trasformazione della storia in un eterno presente.

Qui ci aiuta un modello culturale e filosofico eterodosso ma, certamente, molto acuto, quello della *Società dello Spettacolo* di Guy Debord e dei suoi “situazionisti”¹¹⁸.

Per Debord e i suoi accoliti, una strana miscela tra vecchio anarchismo e modelli

115 Geminello Alvi, *Il Capitalismo*, op. cit. pp. 35-46.

116 Vd. J.S. Mill (2009) *Saggio sulla Libertà*, Milano, Il Saggiatore.

117 Vd. sul postmoderno Stanley J. Grenz (1996) *A Primer on Postmodernism*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing.

118 Guy Debord (2001) *La Società dello Spettacolo*, Milano, Dalai. Sui situazionisti, vd. Mario Perriola (2005) *I Situazionisti*, Roma, Castelvecchi.



culturali delle avanguardie artistiche del primo Novecento, il passaggio-chiave della società contemporanea è quello da *merce a simbolo*, da *lavoratore a consumatore*, dalla sostanza all'*immagine*, dall'*essere all'apparire*.

Ma, sostiene Debord, il rapporto gerarchico nella società non viene per questo superato, anzi, l'*"economia politica dell'immaginario"* è un sistema nel quale i *consumatori* sono indotti al consumo ciclico e simbolico, comportamentale, di certi prodotti e solo di quelli, e talvolta solamente del simulacro di quei prodotti, in modo da *trasferir nel simbolico e nella comunicazione quella gerarchia che prima si manifestava coram populo nel sistema di fabbrica*.

È una chiave interpretativa radicale ma acutissima per capire il nostro universo metafisico della merce contemporanea, postmoderna: una merce che è sempre più scarsa, e qui si innescano meccanismi di pauperismo indotto e di *"feticismo della merce scarsa"*, si pensi alle code infinite davanti ai negozi di elettronica o di telecomunicazioni, una merce che è sempre più carica di simboli e induce a comportamenti ben definiti, pensiamo in questo caso al *"sistema della moda"*¹¹⁹, e una merce che ma-

nifesta la propria distanza siderale, spesso anche geografica, dal suo luogo di produzione.



Il mondo contemporaneo è, sul piano filosofico ed economico, non una *"immane raccolta di merci"*, secondo il noto *incipit* del *"Capitale"* di Marx, ma una *immensa raccolta di simboli e di comportamenti*.

L'induzione del comportamento che prima era indicata dalle autorità esplicite, partiti, Stati, scuole, università, Chiese, associazioni, viene ora integrata nella merce, nel suo simbolo corrispettivo, che è il suo vero prezzo sociale, e non ha più bisogno di mediazioni istituzionali.

Tanto meno ha la merce come valore-lavoro, tanto più essa ingloba di valore simbolico, di totem sociale.

Il *"regno della libertà"* dopo quello della *"necessità"*, sempre per riproporre tematiche marxiane, si incarna nella sola merce, e l'universo politico diviene non *la fotografia dell'economia*, ma una massa indistinta di singoli *"cittadini"*, globale, che si muove con i miti e i riti di questa nuova grande tribù internazionale¹²⁰.

119 Roland Barthes (2006) *Il Senso della Moda, forme e significati dell'abbigliamento*, Torino, Einaudi.

120 Vd. Shadia Drury (1994) *Alexandre Kojève, the Roots of Postmodern Politics*, New York, St. Martin's Press.



45.

La questione primaria è qui il tempo, il rapporto tra tempo e sistema¹²¹.

E, soprattutto, tra durata del sistema economico e durata del suo corrispettivo politico, in relazione, anche, alla teoria con la quale ogni sistema politico ed economico teorizza la “fine dei tempi”, la fine del suo tempo.

Per il capitalismo classico, la *fine dei tempi* è la fine del suo ciclo, nel quale si trasformano i modi di produzione e le tecnologie, e si creano nuove abitudini al consumo e nuove gerarchie produttive e sociali.

Il tempo del capitalismo è, come quello delle teorie astrologiche ed esoteriche rinascimentali, un tempo puramente ciclico, di nascite e resurrezioni.

Il tempo del marxismo è definito da due passaggi: quello dalla necessità alla libertà, che corrisponde alla fine delle crisi di sovrapproduzione strutturale del capitalismo e alla distribuzione del prodotto “da ciascuno secondo le sue possibilità, ad ognuno secondo i suoi bisogni” e, sul piano politico, alla *fine dello Stato*.

È proprio la teoria marxiana dell’estin-

zione dello Stato come strumento di oppressione della classe borghese sulle masse “sfruttate” che permette la costruzione, paradossale ma non troppo, dello Stato autoritario sovietico, visto leninisticamente come un “intermezzo” dittatoriale per poi realizzare le condizioni della estinzione dello stesso¹²².

Tanto maggiore l’autoritarismo delle fasi intermedie, tanto più rapido sarà il passaggio al regno della “libertà”, alla *parusia* del proletariato mondiale.

Per il capitalismo contemporaneo, il tempo è infinito e lineare, dato che ogni crisi viene “spalmata” sui mercati globali in modo da divenire solo una piccola increspatura nel mare del benessere mondiale.

Il tempo non esiste più; è stato distrutto dallo spazio.

Ma esiste, in effetti, una teoria della “fine dei tempi” nell’economia e nella filosofia contemporanee, che si situa nel punto di contatto tra paradigmi di comportamento “profondi”, quelli delle *élites*, e i meccanismi di comunicazione politica.

È la questione del *katechon*.

San Paolo, nella Seconda Lettera ai Tessalonicesi¹²³ ne parla come di un *mysterium*



121 Per il nesso tra filosofia classica e tempo, vd. Remo Bodei (1975) *Sistema ed Epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino.

122 Sul senso organizzativo della teoria leninista dello Stato, vd. S. Pons (2012) *La Rivoluzione Globale, Storia del comunismo internazionale, 1917-1991*, Torino, Einaudi.

123 San Paolo, 2, 3-12.



iniquitatis secondo il quale deve venire al mondo un “uomo iniquo, colui che si oppone”, ma prima del suo arrivo infernale deve venir tolto di mezzo “colui che lo trattiene”, etimologicamente il *kathecon*, appunto, che lo ferma *fin dall’inizio del tempo. E senza limiti di tempo.*

46.

La questione del *kathecon* è determinante nel pensiero politico di Carl Schmitt, soprattutto dopo il crollo del Terzo Reich, probabile reincarnazione del *mysterium* del maligno che opera fin dall’inizio della vita sulla terra.

Le visioni di Ildegarda di Bingen erano ben note al giurista bavarese¹²⁴.

L’oppositore del bene, che pure è previsto nel disegno universale, deve essere contrastato fino alla fine e con ogni mezzo¹²⁵ da colui che vi si contrappone, il “nemico del nemico”.

Nella tradizione patristica e dei primi commentari al passo paolino, si fa riferimento ad un *addendum*: “il giorno del Signore non verrà” ma la sequenza delle

interpretazioni successive alla presenza di San Paolo a Tessalonica riportano una lunga serie di *katechon* previsti nella storia: l’impero romano, per esempio, secondo

Tertulliano¹²⁶.

Poi, gli *Imperia* successivi alla divisione tra Oriente e Occidente, nelle cui Chiese si manterrà la tematica della “fine dei tempi” e di Colui che la trattiene.

Ma, per Schmitt, dopo che lo Stato europeo, lo *jus publicum europaeum* ha cessato, da Rodolfo II di Asburgo fino alla guerra franco-prussiana, di essere un *kathecon* laico, frutto della traslazione della sacralità del politico nello Stato come società laica di

uguali e di un patto di soggezione al Sovrano, “il nemico è insuperabile [...] l’Altro è mio Fratello, mio Nemico”¹²⁷.

È il frutto della Uguaglianza impropria della Rivoluzione del 1789, e della “perdita del centro” nella geopolitica europea durante le due guerre mondiali, azioni per procura e meccanismi in cui si rivelò fin dall’inizio la logica spartitoria delle “grandi praterie mondiali” ad Est e a Ovest.

Il *kathecon* unisce impero romano e me-



124 Ildegarda di Bingen (2003) *Il Libro delle Opere divine*, Milano, Mondadori.
125 Carl Schmitt (1970) *Politische Theologie*, II, Berlin, Duncker & Humblot.
126 *Apologeticum*, 33, 1.
127 Carl Schmitt (1987) *Ex Captivitate Salus*, Milano, Adelphi.



dioevo cristiano, che entrambi frenano l'arrivo di quell'Anticristo il quale, secondo Schmitt, “non incute timore ma seduce”¹²⁸, non diversamente da tutti i tratti primari della società contemporanea.

Non a caso, uno degli elementi-chiave della postmodernità è la tematica della seduzione¹²⁹.

Ovvero, il *katechon*, “colui che è di ostacolo”, è una entità insieme morale e politica che si oppone non solo al male visibile, ma alle sue radici invisibili.

E si tratta di un Ente, eminentemente politico, che si oppone al male non per eliminarlo (non è questo il suo potere) ma per ritardarne, secondo un dettame scritto dalla notte dei tempi, l'arrivo e quindi, semplicemente, permettere che il male sia anch'esso secondo la legge dell'Unico e che esso, il Seduttore, distrugga solo ciò che deve essere distrutto e non altro.

Sembra tutto molto lontano da noi e dall'economia, ma cos'è la seduzione della merce universale se non la seduzione del Nemico, simbolicamente, e cos'è la ricerca della guerra e dell'impoverimento di massa se non la ricerca di eliminare il *katechon* per

arrivare allo scontro finale che, senza “colui che fa da ostacolo”, sarebbe rovinoso per il *Bonum*?

Vi è infatti una teologia politica che molto si occupa, oggi, della tematica dell'Anticristo e del *katechon*, e che non ha radici cristiane.

Si tratta della mistica politologica iraniana.



47.

La tematica del *Dajjal*, dell'Anticristo, è tipica dell'Islam, sia sunnita che sciita, ma oggi subisce una forte accelerazione per evidenti motivi strategici.

Il *dajjal* guiderà il mondo da Gerusalemme¹³⁰ fino alla fine dei tempi, che è vicina, come testimoniano alcune delle più diffuse interpretazioni della sura *Al Kahf*³¹, un “ultimo tempo” della rivelazione e della storia umana che è iniziato quando il primo Islam impose la direzione della preghiera da Gerusalemme alla Mecca.

La trasformazione dell'Islam prevista dalla teologia iraniana contemporanea (e dalle ali radicali sunnite, come Hamas¹³²) prevede l'*accelerazione della venuta del XII Imam e quindi la manifestazione precedente del*

128 Vd. il riferimento in M. Cacciari (1997) *L'Arcipelago*, Milano, Adelphi.

129 Vd. M. Ferraris (2006) *Tracce, Nichilismo, Moderno e Postmoderno*, Milano, Mimesis.

130 Vd. <http://metaexistence.org/Kahaf%20&%20Modern%20age.pdf>.

131 Vd. <http://quran.com/18>.

132 Vd. Ziad Abu Amr (1994) *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza, Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, Bloomington, Indiana University Press.



dajjal, dell'Anticristo¹³³, per permettere la cessazione del "male nel mondo", identificato con la presenza degli "ebrei e dei cristiani a Gerusalemme" e favorire infine la vittoria universale e finale del XII e ultimo Imam, discendente di Muhammad e, dopo la sua apparizione finale, portatore della *parusia* per tutti gli uomini della terra, compresi i cristiani¹³⁴.

Parusia, fine dei tempi, politica, strategia e, soprattutto, geopolitica delle risorse mediorientali, alla base di due Guerre mondiali europee (la guerra di Gog e Magog, secondo la citazione biblica di Schmitt) e all'origine della parziale ristrutturazione degli imperi alla quale stiamo assistendo,



senza che la classe politica, priva evidentemente di *kathecon*, riesca a connettere tutti i fili che uniscono economia, finanza, sistemi produttivi, rappresentanza elettorale, modi culturali di massa, che determinano invece il comportamento di tanti tra i principali attori sia del Grande Medio Oriente che dell'Asia Centrale e del mondo cinese.

Una delle maledizioni del maligno è quella dell'accelerazione del tempo¹³⁵ e sembra proprio che l'Occidente, che fatica a riconoscere il suo *katechon* e la necessità di possederlo, viva, senza la filosofia della sua ormai esplosa economia, quella accelerazione parossistica del tempo che è l'indice sapienziale che il suo tempo sta finendo.



133 Vd. Johanna De Groot (2007) *Religion, Culture and Politics in Iran, from the qajars to Khomeini*, London, Tauris.

134 Vd. Hamid Dabashi (2008) *Islamic Liberation Theology, resisting the Empire*, London, Routledge.

135 Vd. William E. Scheuerman (2004) *Liberal Democracy and Social Acceleration of Time*, Baltimora, Johns Hopkins University Press.

Intervista a Cavour sull'Italia di oggi

Testo integrale dell'opera teatrale composta e messa in scena da Gabriele Montagna
a Villa il Vascello per le celebrazioni del XX Settembre

di **Gabriele Montagna**

Attore e Regista

The Author offers a pièce of theatre, in which an "impossible interview" has been proposed. This particular format was introduced many years ago by Umberto Eco and Alberto Arbasino for the television. After having interviewed famous and less famous historical protagonists as Padre Marella, San Petronio, Giosuè Carducci, Andrea Costa, on the occasion of the celebrations for the 20th of September 2012, it was the turn of Camillo Benso Count of Cavour, one of the fathers of the Italian Homeland. The experimented dramatic mechanism has created a number of psychological conditions, certainly new, but in any case compatible with the historical reality of Cavour's times. In a mixture of irony and historical precision, an intriguing fresco, full of well-known protagonists of the Italian Risorgimento, has taken its actual form for the stupefaction and happiness of the public.

The Original text written by Valerio Zanone has been framed in a unique act, in which the life and the works of a so great politician and man of State have been made public and living. Official events and private affairs have been discussed and revealed bypassing any sense of embarrass, but inspiring commotion and sense of humour as well. The pedagogy of these impossible interviews results very suggestive and stimulating, because it permits to educate and inform without heaviness. In few words it seems that it could be easier to learn about an historical personage through an impossible interview than in huge school manuals? Maybe! Who knows? But we hope to enjoy our public.

(Un giornalista annuncia l'arrivo sul palco di un Padre della Patria. Camillo, Paolo, Filippo, Giulio, Benso Conte di Cavour, di Cellarengo e di Isolabella. Nell'avvicinarsi al palco, passando in platea, il Conte si sofferma, galante, con le Signore del pubblico. Dopo un po' viene sollecitato dal giornalista a prendere posto nel salottino allestito per l'occasione)

Giornalista: Signor Conte, la prego, si accomodi. (Pausa) Vedo che non disdegna la compagnia femminile.

Cavour: Sì, effettivamente, è ... come dire ... il mio tallone d'Achille. Ho amato molto e sono stato anche molto ricambiato.

Giornalista: È stato decisamente un Primo Ministro ... diciamo così ... un po'

donnaiolo, se mi permette.

Cavour: Mai quanto il penultimo che ha avuto la Repubblica Italiana.

Giornalista: Questo è vero.

Cavour: E comunque le mie conquiste ... erano tutte maggiorenti.

Giornalista: Questo è indiscutibile! (Pausa) Ma, per rimanere in tema, se lei oggi



legge le nostre riviste, i nostri giornali, potrà da subito notare che la politica si occupa molto di sesso. E che a volte le donne possono anche cambiare il corso della Storia.

Cavour: È sempre stato così. Segno inequivocabile che l'Umanità nei secoli non è poi così cambiata.

Giornalista: E certamente possiamo anche affermare che lei non è mai stato uno stinco di santo.

Cavour: Venivo da una famiglia bigotta e ... non mi sono mai sposato. Potrei affermare, come diceva Mazzini parlando di sé, che la mia sola fidanzata era l'Italia. Ma certamente le donne mi sono sempre piaciute, e pur non essendo io una gran bellezza (*si tocca la pancia*), alle donne non dispiacevo.

Giornalista: Ma ha mai amato veramente?

Cavour: Il mio grande amore, quello dei venti anni, è stata Nina.

Giornalista: Già, Nina!

Cavour: La marchesa Anna Giustiniani Schiaffino ... ne ero pazzamente innamorato.

Giornalista: Sì, ne era pazzamente innamorato ... ma ciò non le impedì di fare l'amore in un bosco con un'altra donna.

Cavour: Vedo che lei è molto informato.

Giornalista: Quindi conferma?

Cavour: Confermo. La donna in questione era la marchesa Clementina Guasco di Castelletto ... e il bosco era quello di Val-

dieri, vicino Cuneo. Anche Clementina era sposata come Nina e una volta fece una scenata orribile di gelosia ... quanto più sono sposate, tanto più fanno scenate ... e minacciò addirittura il suicidio.

Giornalista: Mentre a suicidarsi davvero fu proprio ... Nina ...

Cavour: Ancora oggi quel suicidio pesa tremendamente sul mio cuore.

Giornalista: Ma signor Conte, scusi, lei intrecciava storie solo con nobildonne?

Cavour: No, ovviamente. Passata la giovinezza sostituii le

marchese con una ballerina.

Giornalista: Una ballerina?

Cavour: Una ballerina del Regio di Torino. Si chiamava Bianca Ronzani.

Giornalista: Ma lei signor Conte era continuamente in movimento.

Cavour: Ciò nonostante, non ho potuto far nulla per diminuire ... le mie circonferenze (*si tocca la pancia*).

Giornalista: E ... ci dica qualcosa di più di Bianca Ronzani.

Cavour: L'ho amata davvero!

Giornalista: Anche questa?

Cavour: Anche questa! Pensi che le scrivevo lunghe lettere mandandole "bacci infuocati".

Giornalista: Forse voleva dire "baci infuocati".

Cavour: No no. Proprio "bacci"! L'orto-





grafia italiana non era mai stata il mio forte. Ero più avvezzo alla lingua francese. *Ça va sans dire.*

Giornalista: Mi incuriosisce non poco. Qual era il contenuto di queste lettere?

Cavour: La prego, non chieda oltre. Non è il caso con tutta questa gente (*indica il pubblico*). Mi limito solo a dire che erano lettere bellissime e ... come si direbbe oggi ... “a luci rosse”. Pensi che, dopo la mia morte, furono comprate dal vostro fratello massone Costantino Nigra per ordine del re, e bruciate in un camino.

Giornalista: Quando si parla di lei, signor Conte, non si può non parlare di un'altra presenza femminile. Sua cugina la Contessa di Castiglione.

Cavour: Eh già! Virginia Elisabetta Luisa Carlotta Antonietta Teresa Maria Oldoini, maritata a 17 anni a Francesco Verasis Asinari, Conte di Costigliole d'Asti e Castiglione Tinella.

Giornalista: Mamma mia!

Cavour: Donna dotata di immensa bellezza. La sua dote più evidente, assieme ad un freddo cinismo ed una rara astuzia.

Giornalista: Ormai è storia il fatto che lei incoraggiò sua cugina Virginia a concedersi a Napoleone III per migliorare le relazioni del Piemonte con la Francia. In più, pare che la Contessa ci guadagnò un cammeo di smeraldo di 60 carati.

Cavour: Lei pare più informato di un ... telegiornale.

Giornalista: Ma lei signor Conte, cosa ci guadagnò?

Cavour: Sui presunti spionaggi nel letto della Castiglione si è fatta molta fantasia. La verità è che io a Parigi, nel mondo finanziario e diplomatico, disponevo di confidenti molto più attendibili di Virginia. Ma lei era la più bella della Corte, e il provincialismo torinese, diciamolo, esagerava nei pettegolezzi.

Giornalista: (*Incalzando con una certa forza*) Sarà ... ma i suoi rapporti con le

donne sembrano piuttosto cinici! Lei non ha mai avuto la mano leggera con la bella Rosina, amante del re Vittorio Emanuele; e nemmeno con la sfortunata principessa Clotilde, costretta a sposare il maturo e chiacchierato Gerolamo Bonaparte, detto “plon plon” a causa della sua vita scapestrata. Lei passava sopra i sentimenti per manovre politiche!

Cavour: (*Rispondendo a tono*) Sì è vero e non me ne pento! Ci mancava anche che Vittorio Emanuele invece di cercare alleanze dinastiche sposasse la figlia del tamburino. E quanto alla principessa Clotilde, dopo Plombières scrissi da Baden al Re un rapporto nel quale spiegavo tutto ciò che occorreva fare per trascinare la Francia alla seconda guerra con l'Austria, dopo che avevamo rovinosamente perduto la prima. Sapevo che il re non voleva dispiacere alla





ragazza, a Clotilde, e perciò non gli lasciai margini e gli scrissi che la Storia serviva a provarci che le principesse erano esposte ad una vita assai triste. In poche parole, egregio signore, io pensavo che i destini di tutti, dico, tutti, dovevano piegarsi alla causa dell'Italia. Ed anche quando mi occupavo di donne, caro il mio giornalista, pensavo sempre all'Italia, diversamente da quanti anche oggi devono occuparsi dell'Italia ma pensano sempre e solo alle donne.

Giornalista: La prego, Conte Cavour, non si scaldi. (Pausa) Sarà meglio cambiare argomento, le pare?

Cavour: Sì, sarà meglio. Forse ci converrebbe parlare più appropriatamente di politica, no? D'altronde sono stato un Primo Ministro.

Giornalista: Ha ragione. Parliamo di politica. (Pausa) E parliamo della politica dei suoi tempi, cercando di trovare contatti con la politica italiana di oggi.

Cavour: A cosa fa riferimento?

Giornalista: Faccio riferimento al più celebre dei suoi discorsi nel Parlamento non più sardo, ma nazionale, discorso nel quale lei prese di petto la questione romana e la necessità di abbattere il temporalismo vaticano. Leggo testualmente le sue parole: *Io non so concepire maggiore sventura per un popolo colto che vedere riunito in una sola mano il potere civile ed il potere religioso*. Ripeto, grande attualità nelle sue parole, in quanto

oggi, a 150 anni di distanza, succede che il potere civile del Governo e del Parlamento sia chiamato a prendere decisioni dettate da precetti del potere religioso, come per esempio in una materia delicata come la Bioetica!

Cavour: Vede, ai miei tempi la parola "Bioetica" non esisteva. Ma sicuramente posso affermare che io, in un certo qual modo, ho anticipato i tempi con la formula "Libera Chiesa in Libero Stato". Ma attenzione. Libera Chiesa significa che la Chiesa è libera di professare il proprio magistero e prescriberlo ai fedeli. Ma lo Stato è altrettanto

libero quando garantisce la libertà dei cittadini, e quindi non si piega alle pressioni di chi pretende di trasferire i precetti religiosi che obbligano i fedeli, nelle norme giuridiche che sono obbligatorie per tutti. Ripeto ... per Tutti.

Giornalista: I suoi biografi pensano che la sua avversione contro il potere temporale della Chiesa avesse origine dalla Ginevra calvinista della sua famiglia materna. E storici autorevoli l'hanno definita "il più europeo" fra i patrioti del Risorgimento. In poche parole ... l'Italia le stava stretta?

Cavour: (Ridendo) No, vede, non mi stava stretta l'Italia. Mi stava stretta la grettezza conservatrice della corte subalpina e di buona parte della nobiltà. Quando non ero in campagna, stavo bene a Ginevra, Londra e, soprattutto, Parigi. I libri che leggevo erano i classici del liberalismo francese ed





inglese. La Francia e l'Inghilterra erano i miei punti di riferimento. Avevo compreso che per fare l'Italia, al Piemonte servivano l'alleanza con l'esercito francese e i prestiti dei banchieri di Londra. Ma tutta la mia giornata, compresa la notte, dormivo solo quattro o cinque ore su una branda in ufficio, era dedicata all'Italia, la patria in cerca di uno Stato. Anche i miei avversari maggiori, Mazzini e Garibaldi, in questo mi assomigliavano. Erano tutti cittadini d'Europa. E lo scopo che ci univa, perché sovrastava i nostri contrasti, era di risvegliare l'Italia assopita nei secoli e aprirle la porta di ingresso nell'Europa moderna.

Mi si dice che adesso l'Italia non è più come è stata nei primi 50 anni della sua Repubblica. L'Italia non è più in prima fila fra i costruttori dell'Unità europea, in quanto prevalgono localismi, chiusure, paure ... leghe ... e "grillini" parlanti.

Giornalista: (Ridendo) Vedo che lei è molto informato.

Cavour: Faccio quello che posso. (Pausa) Vorrei lasciare un piccolo suggerimento agli Italiani di oggi.

Giornalista: Quale?

Cavour: Vorrei suggerire quello che scrivevo sul mio giornale *Il Risorgimento* nel 1848 ... quando affermavo che *noi ci educiamo alla vita nuova con lo studio assiduo degli eventi che succedono fra le nazioni.*



Giornalista: Un ottimo consiglio sulla strada dell'Unità! (Pausa) Ma, a proposito di Unità, pare abbastanza strano che lei volesse come capitale d'Italia una città che non aveva nemmeno visitato in vita sua. Roma.

Cavour: Se è per questo non ho visto nemmeno il Mezzogiorno. (Pausa) Sì è vero! Non conoscevo Roma. E non ero neppure troppo invogliato ad andarci. Prevedevo che fra gli imponenti monumenti romani avrei provato la nostalgia delle modeste case di Torino. Eppure, mi creda, comprendevo Roma meglio dei pochi torinesi che la co-

noscevano, come D'Azeglio. Come spiegai in Parlamento, rispondendo ad una interpellanza di Audinot, Roma soltanto era quella città che non aveva alcuna storia municipale. Per questo motivo per me Roma apparteneva al Mondo e, quindi, senza Roma capitale, l'Unità d'Italia non poteva dirsi compiuta.

Giornalista: Mi vorrà perdonare signor Conte se continuo sul tema dell'attualità.

Cavour: Mi dica.

Giornalista: Lei, come dire, lei ha indebitato il Piemonte fino al collo per costruire le strade ferrate, superando anche le Alpi. Oggi in Italia, esattamente in Val di Susa, c'è una accesa guerriglia fra i così detti no-tav contro coloro che vogliono costruire il grande tunnel che dovrebbe collegare la sua Torino a Lione, per fare



passare in Italia una delle maggiori arterie ferroviarie europee. Andava così anche ai suoi tempi?

Cavour: Non ero ancora in Parlamento quando scrissi per una rivista francese un articolo intitolato *Des Chemins de Fer en Italie*. In questo articolo io spiegavo che dal punto di vista commerciale l'Italia doveva nutrire grandi speranze nelle ferrovie. Affermavo che rendendo pronte, economiche e sicure le vie di comunicazione interna, facendo sparire la barriera delle Alpi che separava l'Italia dal resto d'Europa, sarebbe aumentato in maniera prodigiosa l'afflusso di turisti che volevano visitare la nostra terra e avremmo portato copiosa ricchezza. Quando poi fui eletto alla Camera e, successivamente, divenni Capo del Governo, il collegamento ferroviario con la Francia fu un punto centrale dei miei programmi di investimento, con priorità al collegamento fra la Val di Susa, la Savoia e Lione.

Giornalista: Sì, ma a che costo?

Cavour: Mi coprii di debiti con Rotshild, affrontai le enormi polemiche parlamentari e, nel 1857 si diede avvio al traforo del Frejus, portato a termine soltanto dieci anni dopo la mia morte. *(Pausa)* Non solo grandi costi economici, ma anche grandi costi in termini di perdite di vite umane a causa delle numerose esplosioni in galleria. A Torino, in Piazza Statuto, c'è il monu-



mento agli operai caduti per il Frejus. Ed io li considero eroi risorgimentali al pari degli altri che hanno combattuto per l'Unità d'Italia. Immolati al genio del progresso e alla filosofia laica del mio secolo.

Giornalista: Ed oggi ... gli stessi problemi?

Cavour: Con le tecniche di oggi i lavori della Torino-Lione saranno un'impresa facile e sicura rispetto ad allora. Anche ai miei tempi c'era chi sosteneva che il Frejus era una follia e che sarebbe bastato ampliare le vecchie mulattiere. Ma se l'Europa non

è una parola vuota, le grandi infrastrutture di comunicazione sono essenziali ed è essenziale che l'Italia non sia tagliata fuori.

Giornalista: Quindi lei è a favore della Tav?

Cavour: Certo ... ma nel più profondo rispetto della Natura e delle popolazioni del luogo. I lavori devono essere assegnati a gente competente e responsabile che non provochi ferite idrogeologiche e che si attenga alle regole della Comunità Europea.

Giornalista: Certo il progresso miete qualche vittima ... ma deve andare avanti. *(Pausa)* Ah, a proposito di progresso, ha saputo che è stato scoperto il "BOSONE" ... quella cosa che hanno definito la "Particella di Dio"?

Cavour: *(Sorridente visibilmente)* Già ... la particella di Dio ... !



Giornalista: Scusi, ma perché ride su questa notizia? Non capisco.

Cavour: No, mi perdoni, non volevo essere scortese o minimizzare la notizia. Solo che ho saputo ... notizia gossip ... che l'ex premier ... quello prima di questo che avete ora ...

Giornalista: La prego Conte ... stia attento a quello che dice ... non vorremmo dei problemi ... che c'entra l'ex premier con la particella di Dio, scusi?

Cavour: Stia tranquillo ... stavo solo riferendo che alcune voci mi hanno riportato che appunto l'ex premier abbia affermato preoccupato da Arcore: "Hanno scoperto la mia particella ... la mia particella".

Giornalista: (*Glissando*) La prego, lasciamo perdere e andiamo avanti.

Cavour: Come vuole!

Giornalista: E parliamo di cose serie! (*Pausa*) Lei ha speso la vita per fare l'Italia. Visti i risultati, lo rifarebbe?

Cavour: Sono morto troppo presto, come Mosè in vista della Terra Promessa. Quel giorno della mia morte, secondo la testimonianza di Farini e Castelli, divorato dalla febbre regalatami dalle zanzare di Leri, deliravo parlando soprattutto del Sud appena conquistato ... o meglio ... non lo definivo Sud, ma Mezzogiorno. Parlavo dei "napoletani", del dovere di riscattarli dalla

sudditanza borbonica. Dicevo della necessità di educare i giovani, di governare con la Libertà e non con lo stato di assedio. Beh, sono passati 150 anni da allora, l'Italia è in mezzo ai guai oggi ... lo so! Ma i progressi sono stati enormi, la popolazione è triplicata, l'aspettativa di vita si è allungata di trent'anni, gli analfabeti che erano il novanta per cento, sono quasi scomparsi. Sì, qualcuno è rimasto in Parlamento fra i deputati del Nord. Il bilancio è sicuramente positivo! Ci sono tante cose ancora da fare. Dissi allora e ripeto oggi: "L'Italia è fatta, tutto è salvo". E i miei cinquanta anni li ho spesi per la mia Patria senza risparmio.

Giornalista: Concludendo questa piacevole chiacchierata, Conte Cavour, mi permetta un'ultima domanda ... beh, più che una domanda è un invito.

Cavour: Invito?

Giornalista: Un invito. Un invito a fornire, da uomo europeo quale lei è stato, a fornire dei suggerimenti, fors'anche dei consigli, ad un altro uomo europeista convinto, come è il Professor Mario Monti, nostro attuale Primo Ministro. A lei quindi la responsabilità di concludere.

Cavour: Grande responsabilità! E, comunque, il professor Monti non ha certo bisogno dei miei consigli. E, quand'anche potessi permettermi qualche consiglio, sa-





rebbero consigli datati. L'Italia di oggi non è più quella di 150 anni fa. Tuttavia qualche perla di esperienza passata

al professore della Bocconi mi sento di darla anche io, se non altro perché questa nostra Patria ultimamente caduta "bocconi" ... permettetemi il gioco di parole, possa rialzarsi. E comunque, credo che ai professori della Bocconi non servano prescrizioni troppo tecniche. Piuttosto quello che serve è una visione che parli all'anima di ciascun cittadino, anche e soprattutto quando è chiamato a sacrifici duri

come quelli che vi attendono, cari Italiani di oggi. L'Italia che ho unito è di fronte a un futuro durissimo. Ed io credo che Monti faccia bene ad affrontarlo su una linea di conformità europea, come anche io avrei fatto. E credo da liberale che la libertà politica e la libertà economica vadano insieme, come io ho saputo abbattere insieme le frontiere politiche e le barriere doganali.

Quindi, caro Professor Monti, fin qui ... fin qui ... non ho riserve particolari sul suo operato. Da liberale però, mi permetto un semplice consiglio. (*Quasi rivolto idealmente a Monti*) Metta particolare attenzione a quei tagli che fanno male soprattutto ai più deboli, a cominciare dai bambini. (*Rivolto al giornalista*) Certo può far specie che un ex Primo Ministro come io sono stato, possa

far riferimento ai bambini. Tenete anche presente che ai miei tempi la previdenza

statale dovevano ancora inventarla ... ci ha pensato mezzo secolo dopo un altro liberale piemontese, Giolitti. Però la questione sociale mi era ben presente. E non solo a parole. Non vi sorprendete quindi se oggi vi rivelo un dettaglio che non tutti conoscono. Nel 1857 avevo depositato presso un notaio il mio testamento segreto. Questo testamento, all'art 7 recitava testualmente: "[...] lascio a questa città mia patria

la somma di lire 50.000 acciò colla medesima si eriga una nuova sala di asilo infantile nel quartiere di Porta Nuova". 50.000 lire del 1857 sarebbero circa 250.000 euro di oggi. Ma allora ci si poteva costruire un asilo comunale ... che credo ci sia ancora. Bene! Allora consiglio a Monti di andare avanti e metterci insieme al rigore finanziario anche l'anima della Fraternità: una parola forte nel Grande Oriente, quel Grande Oriente fondato alla mia morte, proprio dai cavouriani torinesi. E concludo ringraziando il vostro Gran Maestro Gustavo Raffi per tutto quello che ha ... inventato ... per ricordare i meravigliosi 150 anni della nostra bella Patria. W l'Italia Unita! (*Si alza compito dalla poltrona, saluta il giornalista, saluta il pubblico presente e si avvia verso l'uscita, ripercorrendo la platea*).





**Fornitore del
Grande Oriente d'italia**

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

Valori iniziatici e Nazioni Unite

di Gianni Tibaldi
Università di Padova

In order to recognize deep and true spirit of the United Nations Organization it may be opportune to discover and reveal that the meanings and mains of the UNO are really inspired by masonic ideals and principles.

First of all, as evidence of this assertion, the United Nations were designed and wished by three Freemasons. Brothers Franklin Delano Roosevelt, Harry Truman e Winston Churchill resolved to carry out at a worldwide level the principles and values of the Masonry by motivations, mains and role of the UNO.

The United Nations so can put within the "Initiation Plan of Human Salvation".

We must quote specially the "Preamble of the UN Charter" (1945) where, inspired by a Masonic view, the "Peoples", instead of Governments or States, are defined as subjects of a Plan of international relations and cooperation.

Another real aspect of the "Masonic Spirit" operating within and through the United Nations is evidenced by the action of the UNO on the field of the "Human Rights" considered not only from the legal point of view but above all from the ethical and spiritual side.

The "Rights" are not only a problem of "Justice" but of "Truth".

We must consider first of all the "Universal Declaration of Human Rights" (1948) that "generated" a series of deliberations and documents concerning specified aspects of this "World of Initiations Values": the "Rights" of Women, Children, Mentally Ills and the constitution of the "UN Commission for Human Rights" and the "UN Committee for Human Rights".

Finally and basically the most significant evidence of the "Masonic Spirit" actual within the United Nations is represented by the role assigned to the "Word".

The "Word" evaluated not only as "Sign" but as "Symbol", not only as "tool to define" but as "way to know" are "Initiation Values" and at the same time principles orienting the policy and strategies of the United Nations.

In this concern two examples of "UN in action" may be quoted: the "Multilingualism Policy", that is finalized to develop the "Multilingualism" as a "way to defend the identity of the Peoples" and the Program "Universal Digital Language" as a tool technologically advanced to support the use of the natural languages on the transcultural communication.



L'immagine delle Nazioni Unite formata nell'opinione pubblica ad opera dei *media* appare parziale e imprecisa, in talune occasioni perfino deformata e svilita.

Per questa immagine l'ONU è rappresentata dai "Caschi Blu" nei teatri di guerra, dai "veti" del Consiglio di Sicurezza, dalle panoramiche dell'Assemblea Generale quando sale sul podio qualche personaggio famoso. Delle "Agenzie Specializzate" delle NU sono noti i nomi della "Organizzazione Mondiale della Sanità" quando viene nominata in occasione di qualche pan-

demia, dell'UNICEF per la comparsa in televisione di qualche attore definito "Ambasciatore" di questa Istituzione, dell'UNESCO per i luoghi generosamente disseminati sul territorio nazionale con il titolo di "Patrimonio dell'Umanità".

I lettori della stampa economica conoscono l'esistenza certamente della "Banca Mondiale" e del "Fondo Monetario".

Ma il significato, l'essenza, gli scopi, la struttura, le funzioni dell'ONU sono prevalentemente ignorati non solo dal grande pubblico ma anche da molti appartenenti alle "élites" politiche, economiche, culturali.

Non interessa qui, tuttavia, porre rimedio a tali lacune con precisazioni che of-

frano un quadro adeguato dei caratteri istituzionali, giuridici, politici ma rendere consapevoli del carattere essenziale, prevalentemente ignorato o rimosso, dell'ONU come una Istituzione ispirata da ideali iniziatici.

Innanzitutto occorre ricordare, come dato storico, che le Nazioni Unite sono state ideate e volute da tre Fratelli Massoni: Franklin Delano Roosevelt, Harry Truman e Winston Churchill che portarono i principî e gli ideali della Libera Muratoria nelle motivazioni, negli scopi e nella funzione dell'ONU.

Le NU sono, dunque, una Organizzazione creata da Massoni per la realizzazione nel Mondo degli ideali massonici, per l'attuazione nella Storia di un Piano iniziatico della Salvezza.

La Massoneria aveva, per altro, già avviato la costruzione di questo "Tempio" attraverso l'iniziativa di illustri Fratelli.

Può essere utile ricordare l'opera di personalità quali Henri La Fontaine (1854-1934) uomo politico belga, Vice Presidente del Senato, Premio Nobel per la Pace nel 1913, fondatore della "Ligue Universelle des Francs - Maçons" e, nel 1910, della "Union des Associations Internationales" una delle prime "Organizzazioni Internazionali Non Governative" tuttora attiva come delegata dall'ONU alla gestione della





documentazione di tutte le Organizzazioni Internazionali operanti nel Mondo.

Un altro precedente nella linea iniziatica che doveva portare alla costituzione dell'ONU può essere indicato nella "Fédération Internationale Maçonique pour la Société des Nations" creata nel 1920 per iniziativa dei Fratelli da



Costa, Ministro portoghese, Accambray, Deputato francese e Welthoff, Gran Maestro della "Grande Loge de France".

Nella più attuale e puntuale preparazione della grande "Opera" il Fratello Presidente Roosevelt il 6 gennaio 1941 pronunciando al Congresso degli USA quello che divenne famoso come il "Discorso delle 4 Libertà" (Libertà di parola ed espressione, Libertà di religione, Libertà dal bisogno e Libertà dalla paura) aveva sostanzialmente anticipato l'idea che doveva tradursi e completarsi istituzionalmente l'anno successivo.

Ancora o, forse, soprattutto oggi rende commossi e orgogliosi i Massoni di tutto il mondo vedere rispecchiati puntualmente e vigorosamente i principî sui quali sono basati la Storia e lo Spirito della Libera Muratoria nel Preambolo dello Statuto delle Nazioni Unite siglato a San Francisco il 26 giugno 1945 e che può essere utile riprodurre interamente:

Noi, Popoli delle Nazioni Unite, decisi a salvare le future generazioni dal flagello della guerra, che per due volte nel corso di questa ge-

nerazione ha portato indicibili afflizioni all'umanità,

a riaffermare la fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nella eguaglianza dei diritti degli uomini e delle donne e delle nazioni grandi e piccole,

a creare le condizioni in cui la giustizia ed il rispetto degli obblighi derivanti dai trattati e alle altri

fonti del diritto internazionale possano essere mantenuti,

a promuovere il progresso sociale ed un più elevato tenore di vita in una più ampia libertà, e per tali fini

a praticare la tolleranza ed a vivere in pace l'uno con l'altro in rapporti di buon vicinato,

ad unire le nostre forze per mantenere la pace e la sicurezza internazionale,

ad assicurare, mediante l'accettazione di principi e l'istituzione di sistemi, che la forza delle armi non sarà usata, salvo che nell'interesse comune,

ad impiegare strumenti internazionali per promuovere il progresso economico e sociale di tutti i popoli.

Ancora oggi riempiono i nostri animi di emozione le parole con le quali si apre il Preambolo della Carta: "Noi Popoli delle Nazioni Unite [...]".

Soltanto un pensiero ispirato da una coscienza iniziatica poteva immaginare di porre come soggetto attore di un evento autenticamente rivoluzionario nella Storia



non i Governi ma i Popoli fondando una “Comunità di Nazioni” e non solo di Stati.

Veniva, così, privilegiato non l’aspetto “istituzionale” della Nazione ma quello collegato alla sua realtà culturale, antropologica, spirituale considerata il fondamento della sua identità.

Questa prospettiva ideologica sarebbe stata determinante nell’orientare il percorso compiuto dall’ONU e dal suo “Sistema”, fonte di iniziative e imprese di straordinario valore e occasione di forti solidarietà o di paradossali contrasti fra gli Stati Membri e, purtroppo, anche di aberranti svalutazioni e opposizioni da parte di frange arretrate culturalmente ed eticamente.

La testimonianza di un percorso fedelmente compiuto dalle NU lungo il “Piano Iniziatico della Salvezza” è soprattutto visibile nell’opera compiuta dall’ONU nel campo dei “Diritti Umani”.

Dal momento della loro costituzione ad oggi le NU, in perfetta coerenza con i principî ideali che le avevano originate, hanno continuato a sviluppare un’intensa azione di intervento nel campo.

Innanzitutto istituendo due organismi specificamente destinati alla promozione ed alla “governance” dell’argomento, la “Commissione per i Diritti Umani” e il “Comitato per i Diritti Umani”: la prima dedi-

cata ad una attività mirante ad una progressiva specificazione, estensione ed evoluzione “normativa” e il secondo preposto a svolgere un ruolo anche “giurisdizionale” mirato alla tutela dei cittadini contro le violazioni degli Stati.



Negli anni si è andata snodando una serie di provvedimenti altamente significativi tra i quali primeggia evidentemente la “Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo” promulgata il 10 dicembre 1948 generatrice di puntuali sviluppi “specializzati” quali la “Convenzione sull’eli-

minazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna” adottata dall’Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 18 dicembre 1979, la “Convenzione sui diritti del fanciullo” stipulata a New York il 20 novembre 1989, la “Dichiarazione di principî a protezione delle persone affette da disturbi mentali e per il miglioramento delle cure di salute mentale” deliberata dalla 75ma Assemblea Generale il 17 dicembre 1991.

Basterà citare a testimonianza solenne dello spirito massonico vivo e operante in questa prospettiva l’articolo 1 della “Dichiarazione Universale dei Diritti Umani” che si impone senza possibilità di dubbi come “segno” esemplare:



Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti. Sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire in uno spirito di fraternità vicendevole.

Non preponendoci, tuttavia, di analizzare qui gli aspetti “tecnici” della struttura e dell’opera dell’ONU, ancorché estremamente rilevanti, ma di individuare l’essenza “massonica” che anima quell’opera e quella struttura, sembra utile approfondire il senso che il termine “Diritto” assume nel linguaggio delle NU.

Occorre, cioè, precisare che il significato del termine che interessa ai fini della nostra ricerca non è tanto e soltanto quello “giuridico”.

Innanzitutto il “Diritto” nel “Sistema delle NU” non è centrato sul concetto di “norma” ma su quello di “valore”.

I “Diritti”, per questo, non rappresentano dettati dell’Autorità, manifestazioni di un Potere ordinante ma qualità naturali dell’Uomo, proprietà della specie, fondatrici e garanti del suo destino.

Il significato di “Diritto”, in questa prospettiva, si collega al greco *Dikē* e, quindi, al sanscrito *Dis* che vuol dire “direzione”, “regione del cielo”, “maniera”.

Sembra meglio precisarsi nel verbo *deiknumi* che vuol dire non “giudicare” ma “mostrare”, “designare”.

Il “Diritto” nasce nel linguaggio religioso e morale e indica il muoversi lungo la linea “giusta”, quella gradita al Cielo.

Può essere anche collegato al sanscrito *Yuti* che significa “unione” e ci suggerisce il “giudicare” come un modo profondamente consapevole di “di unione con il divino”.

Diventa anche il “giurare” inteso come gesto sacro di unione con il divino chiamato a testimone e garante delle “verità” umane.

Aprè, infatti, una visione del mondo che associa il “Diritto” non a ciò che è semplicemente “secondo la norma” ma a ciò che è “retto”, cioè vero e giusto.

Come ci suggerisce, per esempio, il pensiero buddhista nel suo canonico “ottuplice sentiero” che enuncia tutte le forme possibili di “rettezza”: nel pensiero, nella parola, nel comportamento.

Ezra Pound interpretava, ci sembra, correttamente questo concetto di “rettezza” come il “mettere bene a fuoco” cose e pensieri.

Affiora dal profondo per imporsi, allora, con immediata solennità l’idea di “Giustizia” intrinseca a quella di “Diritto” nel linguaggio delle NU.

Su questo affascinante cammino incontriamo a sostegno il greco *orthos* che significa “diritto, vero e giusto”, e *orthōs* con i significati di “bene” e “ordine”, l’ebraico *AR*, cioè “alto, diritto e grande”, *ARAC*, “ordinare” e *ADAR* che significa “bello”.

Appare, così, intero e chiaro lo spirito iniziatico delle NU e dei “Diritti” affermati come estrema tensione ideale, morale e po-





litica nel loro operare per la costruzione di una “Città dell’Uomo”, versione visibile di una “Città di Dio” ma anche “Tempio di Salomone” dove risiedono perfettamente e inevitabilmente congiunti il “bene” dell’Ordine e il “bello” della Giustizia.

Dove, massonicamente, tutto è “giusto e perfetto”.

Questo “Ordine Nuovo” invocato dalle NU come esoterica attesa di un’innovazione globale, stupefacente e imprevedibile non a caso, nel linguaggio dell’ONU, avanza scandito da “dichiarazioni” di cui, ancora, non è utile soltanto cogliere il senso tecnico e formale ma soprattutto quello simbolico e profondo.

Non è sufficiente, cioè, enunciare i Diritti-Valori con rigore e solennità.

I Diritti-Valori devono essere “dichiarati”. Devono risuonare nella volta dei cieli, apparire “chiari”, cioè brillare nella luce; non soltanto definiti, illustrati ma annunciati a “gran voce” come è nel senso antico e religioso del “proclamare” dove la parola che dichiara è suono alto, clamore, grido, invocazione, annunciazione di Vita.

In realtà, nell’Ordine delle NU come in quello Massonico la Parola non è soltanto mezzo di comunicazione e di rappresentazione ma essenzialmente Simbolo e Rito.

Immaginando le NU come una “Loggia Grande” la Parola vi opera come elemento

di un “laboratorio architettonico” dove non scandalizza ma affascina il prevalere dell’attitudine e dello spirito “progettuali”.



Questo gettarsi in avanti nel “progettare” verso l’assolutamente giusto e vero perché assolutamente nuovo, scambiato talvolta per sterile astrazione o fallimento operativo, testimonia al contrario una superiore “volontà di vivere” che gli iniziati, come

per talune filosofie dell’Oriente, sanno pienamente accettare e capire.

Alla luce di questa consapevolezza deve essere interpretata anche la politica del multilinguismo che le NU hanno recentemente riaffermato e riconfermato.

Anche a questo proposito non siamo attratti qui soltanto dalla problematica tecnica e organizzativa ma soprattutto dalla individuazione delle convergenze ideali fra NU e Massoneria.

Tuttavia può apparire utile qualche cenno storico e fattuale che possa favorire una corretta interpretazione.

Dal 1945 il principio ideale e politico del “Multilinguismo” come carattere strutturale dell’ONU è andato stemperandosi o, perfino, in qualche nodo corrompendosi.

Una prima forma d’attenuazione o relativa “alterazione” del principio è stata determinata dalla istituzione delle “Lingue ufficiali” dell’ONU.

Sono state, infatti, ammesse come “Lin-



gue ufficiali”, le lingue degli Stati membri permanenti del Consiglio di Sicurezza (cinese, francese, inglese e russo) o ritenute più diffuse (arabo e spagnolo).

Nel tempo questo stesso principio giustificabile sul piano politico ma idealmente non corrispondente allo spirito della Carta dell’ONU, è venuto ulteriormente limitandosi sul piano pratico fino a vedere oggi l’affermarsi di fatto dell’inglese come prevalente “lingua veicolare”.

Nel 2007 le NU hanno avuto un “sussulto ideologico” prendendo coscienza della incoerenza fra il principio del multilinguismo e il funzionamento della comunicazione linguistica all’interno del “Sistema delle NU”.

L’Assemblea Generale dell’ONU il 16 maggio 2007 ha così proclamato il 2008 “Anno Internazionale delle Lingue nell’intento di promuovere l’unità nella diversità e la comprensione universale”.

Questa deliberazione avrebbe dovuto segnare una svolta nella “Comunità Internazionale” su questo fondamentale problema.

Nel proclamare, infatti, l’“Anno del multilinguismo”, l’Assemblea Generale non si è limitata ad una riaffermazioni di principi ma ha stabilito che le “lingue ufficiali” non avrebbero dovuto costituire soltanto un dato formale ma una pratica obbligatoria nell’operato di tutti gli Organi e in tutti gli Atti del “Sistema delle NU”.

Con l’“Anno del Multilinguismo”, tuttavia, le NU intendevano andare oltre questo aspetto normativo e, di fatto, hanno messo in moto un processo inarrestabile che può essere considerato non soltanto ricostitutivo di principi originali ma fondatore di un nuovo assetto radicalmente significativo sul piano politico e culturale.

Affermare la pluralità praticamente illimitata nell’uso delle lingue non rappre-

senta soltanto una condizione di maggiore efficienza nella comunicazione internazionale e interculturale ma garantisce a questa comunicazione una particolare qualità e funzione armonizzatrice.

Il multilinguismo, mentre consente una partecipazione efficace e avanzata al lavoro comune, promuove la tolleranza. Non rappresenta soltanto un fattore di efficienza operativa ma di coinvolgimento psicologico.

Ritorna ad echeggiare fortemente l’appello proclamato “a gran voce” nel Preambolo della Carta “Noi Poli delle Nazioni Unite [...]” per ricordare che la “ideologia” dell’ONU afferma il primato dei Popoli sugli Stati.

Questo vale evidentemente anche e soprattutto a proposito del Multilinguismo che non rappresenta soltanto un rimedio organizzativo per evitare la confusione babelica e comunque per rendere efficiente





comunicazioni e relazioni ma soprattutto un segno e un simbolo a sostegno dei principi di Libertà e Uguaglianza.

Una “Comunità di Popoli” è efficiente e reale alla condizione che ciascun Popolo senta e viva come realmente e universalmente riconosciuta la propria identità di cui la lingua naturale rappresenta non soltanto l’espressione ma il fondamento.

Le differenze linguistiche non costituiscono opzioni culturali o reperti filologici da conservare nei musei di antropologia o da esercitare per divertimento intellettuale e da sostituire talvolta ossessivamente con una “lingua veicolare”, strumento illusorio di una valida comunicazione.

Il mantenimento delle differenze linguistiche rappresenta la condizione per la sopravvivenza culturale di un Popolo e, per questo, di una sua possibile effettiva partecipazione alla vita della “Comunità Internazionale”.

La dimensione esoterica del Multilinguismo, prova di Libertà, Uguaglianza e Fratellanza in atto nel percorso della Storia, non garantisce soltanto la Dignità piena dei singoli Popoli ma la crescita autentica dell’intera Umanità, altrimenti mortificata, repressa e depressa nelle potenzialità di sviluppo presenti nel patrimonio linguistico di ogni Popolo.

In questo suggestivo scenario si affaccia

conclusivamente il Valore Massonico della “Universalità”.



Questo Valore non indica una riduttiva, semplificante unificazione; non “mortifica” (rende morti) gli individui ma ne esalta possibilità e talenti attraverso la complessa relazione fra i “molti”.

Nella realtà del linguaggio la “Universalità” esclude la “lingua unica” scelta come “veicolare” per la sua presunta adattabilità e

destinata a dominare distruttivamente le culture e le identità dei Popoli.

L’Universalità applicata al linguaggio non si realizza neppure, anche se in forma più meritoria, con una lingua “artificiale” utilizzabile universalmente.

È il caso dell’Esperanto che nel secolo scorso illuse benevolmente sulla possibilità di un adeguata forma di comunicazione translinguistica e verso il quale andarono non impropriamente simpatie e attenzioni massoniche (in particolare da parte della “Grande Loge de France” che istituì fra l’altro la Loggia “Esperanto” dedicata a questa esperienza).

Il Valore della “Universalità” evoca il significato di “Uno” quale può mergere dal sanscrito KA, “pura luce”, EKA, lo “Spirito Assoluto”, ma anche KAM, “amare, desiderare e gioire”.

Non si può partecipare ad una “Comunità Universale” senza sentirsi pienamente



consapevoli e sostenuti nella propria identità, quindi senza viverli ed essere vissuti nella propria “interezza”.

Occorre, allora, che un “Linguaggio Universale” corrispondente al Valore evocato possieda i requisiti di Lingua non veicolare e neppure di lingua artificiale, intesa come struttura sovrapposta e indipendente, comunque sostitutiva delle lingue naturali.

Un autentico “Linguaggio universale” non deve mortificare né tradurre le lingue naturali ma consentirne la reciproca conversione.

La “lingua”, infatti, non trasmette soltanto i significati ma le idee, le emozioni, i sentimenti, le motivazioni, in pratica il “senso delle cose” e, perfino, le intenzioni, i desideri, gli atteggiamenti.

In questa prospettiva la “traduzione” da una lingua in un’altra o da una lingua particolare in una lingua veicolare soddisfa le esigenze del linguaggio come strumento di comunicazione semantica, ma solo difficilmente e raramente quelle di una comunicazione reale, che deve poter “mettere in comune” energie e identità.

Per questo, le lingue naturali, espressione dell’identità dei Popoli, debbono per-

manere e continuare a funzionare, tutelate nella loro interezza e, al tempo stesso, devono essere messe in grado di garantire una globale efficiente comunicazione.

Gli scopi e i ruoli del Multilinguismo e del “Linguaggio Universale” coincidono nel momento in cui entrambi consentono ai “Molti” di integrarsi nell’Uno.

Le Nazioni Unite, a dimostrazione ancora una volta della propria essenza iniziatica, non potevano non voler

risolvere il problema in questa prospettiva.

È nato, per questo, nel nucleo scientifico del “Sistema delle NU”, la “Università delle Nazioni Unite”, in particolare nel suo “Istituto di Studi Avanzati”, il “Linguaggio Digitale Universale”.

L’UNL – *Universal Networking Language* –* è, in realtà, una lingua artificiale ma creata per tener conto delle informazioni e delle conoscenze veicolate dalle lingue umane.

È una lingua dotata, pertanto, di componenti lessicali, grammaticali e semiotici al pari delle lingue naturali.

Associata all’Intelligenza Artificiale, l’UNL facilita la comunicazione tra Uomo e “macchina” e attraverso la “macchina” fra tutti i Popoli nella lingua materna di ciascuno.



* Le Nazioni Unite hanno dato mandato per la promozione e gestione del Programma UNL alla “UNDL Foundation” costituita a questo scopo in Ginevra. Presidente della “UNDL Foundation” è il prof. Tarcisio G. Della Senta, Rappresentante in Italia è il prof. Gianni Tibaldi.



Questa “lingua universale”, per la sua assoluta originalità, doveva fondarsi e trovare le proprie possibilità di attuazione in un evento assolutamente nuovo della Civiltà Umana, cioè la logica digitale e di Internet.

Doveva, cioè, coniugarsi con una tecnologia che rappresenta una vera “rivoluzione culturale”, fattore potenziale di unificazione delle culture e di reali contatti fra gli uomini senza distinzione di età, genere, razza, religione, condizione economica e sociale; uno strumento potenzialmente efficace di globalizzazione, di glocalizzazione e di democratizzazione.



Il “Valore umano” di questo Programma appare, fra l’altro, evidenziato dal fatto che la sua proprietà intellettuale è stata intestata alla persona del Segretario Generale dell’ONU quasi a testimoniare il carattere non soltanto “istituzionale” ma “umano” del Programma.

O a testimoniare ancora la coincidenza con gli ideali massonici se, per le parole dello stesso Segretario Generale dell’ONU, il Programma UNL assume i caratteri che potrebbe avere un “Programma Massonico”: “lo strumento più avanzato per realizzare una comunicazione interculturale effettiva, fattore di sviluppo globale, di progresso e di pace”.



Il Tempio della parola, Giovanni Pascoli esoterico

di Gerardo Picardo
Giornalista

Giovanni Pascoli is part of the literary and civil history of our country. But he is also a poet who honed with the word its rough stone. In his pages there are numerous symbols and references to esoterism. The Temple of the starry roof and the new beginning. Knowledge and love's knots that feels the earth and the unfinished struggle of men in search of meaning. After the clearance of the Grand Master n. 2145, of January 16, 1882, Pascoli was initiated and became a Freemason in the Lodge "Rizzoli" in Bologna on September 22, 1882. A unique, original and precious autograph document is the visible sign of the initiation made by the poet: it is a Masonic testament that Pascoli wrote on a triangle which, beyond the signature and the date, contains the answers to three questions posed in the corners: "What a man owes to the country? Life". The second question is: "What are the duties of man to humanity? To love it". The third: "What are the duties of man to himself? To be respected". In the archives of the Library of Villa "il Vascello", seat of the Grand Orient of Italy, other documents are kept about the poet: for instance, the letter of Luigi Castellazzo, Grand Secretary of the Grand Orient of Italy, to Brother Dalmazzoni, Secretary of the RL "Rizzoli" in Bologna in which the explicit authorization for the initiation of some outsiders, including Giovanni Pascoli, is written. Pascoli was initiated on September 22, 1882 as stated in his Masonic testament before the arrival of the formal permission from the Grand Orient (Rome, January 18, 1883). And yet, a handwritten letter signed by Pascoli to the "young people", in which he speaks of the work of Alessandro D'Ancona, writer, literary critic and poet (s.l., March 18, 1907).

Un poeta di schegge e pietre, alle porte del Novecento. Giovanni Pascoli fu socialista, massone e patriota. La sua mano, un giorno, bussò alle porte del Tempio. Una mano piena di terra, di radici e popolo, dolore e ricerca. La traccia ignota è la parola, il *pensiero-luce* su sentieri di dubbio e "nuove spoglie di granturco", la speranza. Un suo verso dice:

La nube del giorno più nera è quella che vedo più rosa sul far della sera.

Il 6 aprile 2012 ricorreva il centenario della morte del poeta. "Pascoli ci appare sempre più magnetico. Più vorticoso. E sfuggente", ha scritto Davide Rondoni, direttore del Centro di Poesia contemporanea all'Università di Bologna.¹ "Ormai è finalmente uscito dalle cantine del patetico in cui una critica scolastica voleva relegarlo per paura delle ombre che vi si agitano. Poeta del dettaglio e di cosmogonie, curvo sulle *Myrica*e e attonito spettatore d'un misterioso nulla universale".

1 Davide Rondoni, *Giovanni Pascoli, poeta del dettaglio e di cosmogonie*, nel trimestrale *Notiziario della Banca Popolare di Sondrio*, p. 105.



Si racconta che nel suo studio il poeta avesse tre scrivanie: una per le sue poesie, la seconda per le traduzioni, una per i suoi saggi di critica dantesca. Per un occhio addestrato sarà facile scorgervi l'analogia con i tre seggi del Tempio massonico e con le tre Luci sacre: la Forza (poesia), la Bellezza (le sue traduzioni), la Sapienza (il lavoro su Dante). Ma Pascoli fu anche un iniziato. Le sue opere sono disseminate di rimandi e riferimenti alla sapienza esoterica.

Dopo il nullaosta del Gran Maestro n. 2145, del 16 gennaio 1882, Pascoli fu iniziato e divenne Libero Muratore nella Loggia 'Rizzoli' di Bologna il 22 settembre 1882.² Un documento autografo, unico per originalità e preziosità storica, è il segno visivo della scelta iniziatica compiuta dal poeta: è il *testamento* massonico che Pascoli ha scritto su un triangolo e reca oltre la firma e la data la risposta a tre domande poste negli angoli: "Che cosa deve l'uomo alla Patria? La vita". La seconda domanda è: "Quali sono i doveri dell'Uomo verso l'Umanità? D'amarla". La terza: "Quali sono i doveri dell' Uomo verso se stesso? Di rispettarci".

Redatto su foglio di carta a forma triangolare, richiama uno dei simboli più im-

portanti della Libera Muratoria; è autografo e presenta ai vertici del triangolo le risposte di Pascoli alle tre domande poste per tradizione al "profano", prima dell'iniziazione e al centro la sottoscrizione del poeta. Il testamento massonico, di cui si conosceva l'esistenza, è di proprietà del Grande Oriente d'Italia - Palazzo Giustiniani, che lo ha acquistato a Roma il 20 giugno 2007, all'asta indetta dalla Casa Bloomsbury.

Negli archivi della Biblioteca di Villa il Vascello, sede del Grande Oriente d'Italia, sono custoditi altri documenti sul poeta. Anzitutto la lettera di Luigi Castellazzo, Gran Segretario del Grande Oriente d'Italia, al Fratello Dalmazzoni, Segretario della R.L. 'Rizzoli' all'Oriente di Bologna con la quale si esplicita il nullaosta per l'iniziazione di alcuni profani, tra i quali Giovanni Pascoli. In realtà il Pascoli fu iniziato il 22 settembre 1882 come risulta dal suo testamento massonico prima ancora che arrivasse il nullaosta formale dal Grande Oriente (Roma, 18 gennaio 1883).³ E ancora, come mostra Bernardino Fioravanti, Gran Bibliotecario del Grande Oriente d'Italia, una lettera manoscritta con firma autografa di Giovanni Pascoli ai "giovani" nella

2 Cfr. Gamberini, G. (1975) *Mille volti di massoni*, Roma, p. 181. Scrive Carlo Gentile, in *Giovanni Pascoli. Saggi massonici di poesia* (1976, Bastogi Editore, p. 8): "Il verbale della cerimonia fu redatto da Arturo Dalmazzoni. La povertà e le traversie dovettero certo incidere sull'assiduità di quel neofita, ma le esequie massoniche e civili conchiusero non solo le testimonianze di personali convinzioni, ma pure il ciclo di un contributo muratorio essenziale, spesso trasparente, oltre che dalla vita, dalla poesia".

3 Tratto dal volume *Memoria di Giovanni Pascoli* di Michelangelo Raitano, Biblioteca G.O.I.



quale si parla dell'opera di Alessandro D'Ancona, scrittore, critico letterario e poeta (s.l., 18 marzo 1907).⁴ Il testo dice:

*Gentili giovani,
aveste un nobilissimo pensiero nel voler coronare il Poeta in Campidoglio. L'inconorazione è postuma ... Meglio così! E più e meglio coronar l'ombra che l'uomo, onorar la memoria che la presenza, adorar l'oltrevita che la vita. Il Poeta canta alteri saeculo.*

*La lampada egli accende per il suo sepolcro.
E bene adoperaste nel chiamare a dir le lodi del Poeta uno dei suoi grandi eguali, narratore di vita, indagatore di miti, esploratore di pensieri, dotto eloquente puro. Alessandro D'Ancona ha, sopra tutti i suoi meriti, questo, d'avere raccolti sceverati ragionati i canti del popol nostro, e sì difesa consolata esaltata la memoria dei nostri eroi e martiri. Egli sa come niun altro l'anima dell'Italia. E perciò è del Poeta italiano l'interprete più sicuro più fedele più ardente.*

Di voi, gentili giovani

*Vostro aff.mo
Giovanni Pascoli*

18 marzo 1907

L'appartenenza di Pascoli alla cordata dei liberi muratori è stata a lungo "schermata". Annota Antonio Piromalli.⁵

Nel volume di Maria Pascoli *Lungo la via di Giovanni Pascoli* (memorie curate e inte-

grate da Augusto Vicinelli, Mondadori 1961), la sorella scrive che quando Giovanni morì, alcuni giornalisti asserirono che egli era massone dal 1878 o dal 1879 o dal 1882: "Poteva bastare la diversità di quelle date per mettere almeno in dubbio la veridicità di quelle asserzioni", scrive Maria sostenendo che si tratta di una "insinuazione malvagia, perché vorrebbe far credere che Giovannino fosse stato portato in alto dalla Massoneria, da quella setta da cui si tenne sempre lontano, soprattutto perché sapeva che essa proteggeva i suoi affiliati, che li aiutava, e così li teneva stretti a sé, senza più volontà propria e senza libertà. È evidente che con quelle asserzioni del tutto false si voleva e si vuole insinuare che egli fosse giunto a occupare un posto universitario dei più in vista, non per merito suo ma per essere massone [...] Giovannino non fu mai massone. La notizia di Maria – rimarca Piromalli – non è veritiera e nasce dalla volgare opinione della Massoneria come società di interessi egoistici". Forse c'era in Maria "la prevenzione (lo scrisse il Vicinelli) che la Massoneria favorisse Carducci e perfino D'Annunzio contro di lui".

Lo stesso Piromalli sottolinea:

Per quanto riguarda i rapporti di Pascoli con altri massoni, si devono compiere ricerche nell'ambito di Bologna (a Bologna viveva Ugo Lenzi che deteneva la domanda

4 Archivio Storico del G.O.I. – Collezione Agostino Lattanzi.

5 Piromalli, A. (1987) *Giovanni Pascoli e la Massoneria*, in AA. VV., *Massoneria e letteratura attraverso poeti e scrittori italiani*, Atti del Convegno di Pugnochiuso 9-11 maggio 1986, a cura di A.A. Mola, Foggia, Bastogi, pp. 201-210.



di iscrizione di Pascoli alla Massoneria), a Savignano di Romagna dove viveva Gino Vendemini, garibaldino, massone, uomo politico e deputato, che aveva seguito Garibaldi a Bezzecca, Monterotondo, Mentana. Fu Vendemini colui che vide, davanti alla villa Rasponi, dalla parte del Còmpito, la vettura che “a sghimbescio e descrivendo una biscia, quasi che il cavallo fosse stato abbandonato o non ubbidisse più al conduttore”, nel tardo pomeriggio del 10 agosto 1867, trasportava il corpo di Ruggero Pascoli.

E ancora altre piste portano a Livorno dove Pascoli visse dal 1887 al 1895, durante la Gran Maestranza del livornese Adriano Lemmi.

Quando Pascoli indossa il grembiule da Apprendista, nel 1882, ha alle spalle la partecipazione all’Internazionale dei lavoratori con Andrea Costa, e ha conosciuto le sbarre del carcere.

L’umanitarismo sociale non è stato nella sua vita una parentesi ma un indirizzo della personalità che si identifica con l’evoluzione della Massoneria – scrive ancora Piromalli -. L’iscrizione alla Massoneria – spiega - aveva radici politiche e sociali: anzitutto il repubblicanesimo in cui convergevano elementi del classicismo eroico e libertario fondato sul valore dell’individuo che aveva fatto avvicinare Pascoli adolescente ad Andrea Costa e a Bakunin [...] Ma anche altri motivi avevo

indotto Pascoli a far parte della Massoneria: le lotte dei partiti, l’assunzione del grande liberalismo da parte della Massoneria, la proclamazione degli ideali umani, la lotta anticlericale intesa come lotta per la tolleranza, l’umanitarismo.

In *Iniziazione massonica e poetica risorgimentale*, Carlo Gentile⁶ annota:

possiamo serenamente constatare come Giovanni Pascoli abbia camminato verso il mistero della iniziazione suprema con l’intento preciso di lasciare il saggio di una poesia dell’iniziazione.

In *Minerva oscura*, ad esempio, Pascoli scrive:

Il viaggio pare uno di quelli che possiamo ricordare d’aver fatti da fanciulli (Dante è come un fanciullo vicino a Virgilio), un poco a piedi, poi portati di peso in carrozza, poi discesi senza averne coscienza intera, balzati di qua e di là, tra cigolii e schiocchi e scricchiolii e tonfi, con qualche carezzevole parola mormorata all’orecchio in mezzo a un rotolare continuamente e sordamente fragoroso.

In una recente intervista,⁷ Umberto Sereni, docente di Storia Contemporanea all’Università di Udine, già sindaco di Barga per dieci anni, spiega il ruolo che Pascoli ebbe nella memoria del Risorgimento:

6 Carlo Gentile, cit., p. 43.

7 Intervista a Umberto Sereni, *Pascoli poeta moderno e attuale*, del 10-08-2012, sul quotidiano online lo schermo.it.



Fu uno dei sacerdoti della religione della Patria – fa notare lo studioso – lo dimostrano il suo impegno e i numerosi discorsi che tenne anche in Valle del Serchio uno su tutti quello a Antonio Mordini. Va ricordato inoltre che la sua ultima opera furono i *Poemi del Risorgimento* realizzati nel 50° anniversario dell’Unità d’Italia e pubblicati postumi. Pochi giorni prima di morire volle iniziare un nuovo poema, *Il Tricolore*, ma la malattia non gli permise di andare oltre il titolo.

A chi gli chiedeva quale fu il rapporto di Pascoli con la Massoneria, Sereni replicava:

È accertato che ne faceva parte. Era un affiliato alla Loggia ‘Rizzoli’ di Bologna dal settembre 1882, quando era studente a Bologna ma era una cosa abbastanza normale per quel tempo e soprattutto per l’ambiente frequentato. Bisogna dire che l’affiliazione non comportava la rinuncia a un sentimento religioso. Nei suoi ultimi giorni fu vegliato dai fratelli massonici che lo accompagnavano nel “Viaggio eterno”. La sua appartenenza fu però cancellata del tutto dalle memorie della sorella Mariù che, da fervente cattolica, voleva far apparire il fratello alla stregua di un santo quando invece non era né un acceso credente ma nemmeno un anticattolico. Anzi, la sua poesia è piena di senso di mistero e di sacro.

Il sacro è l’umanità, il primo sacramento della vita. È il volto dell’altro. In *L’eroe italico* (1901), il poeta mostra simpatia per “il grande scalpitio sordo dell’universale esercito degli scalzi”, per coloro che lottano per verità e diritti sociali. Laicità e umanesimo le colonne del Tempio poetico. Non va di-

menticato poi il poema *Il ciocco*, con quei versi che dicono:

Errerà forse, in quell’eremitaggio del Cosmo, alcuno in cerca del mistero; e nello spettro ammirerà d’un raggio la traccia ignota dell’uman pensiero.

Si vedano anche gli appunti sul Tricolore, nella nota preliminare di Maria Pascoli ai *Poemi del Risorgimento. Inno a Roma. Inno a Torino* (Mondadori, 1938). Scriveva il poeta:

O pianura del Po! O neve dell’Alpi! O rosso dei vulcani! O veste di Beatrice! Per te quanto di morrà! Quanti saranno avvolti nelle tue pieghe! Quanti ti avranno sul loro feretro! In quante battaglie ... in quante tempeste! Avanti contro gli stranieri! Contro i crocifissori di Prometeo ... O città nata nell’Aprile come Roma! O nata di profughi come Roma! O subito in guerra come Roma! Non è dei boschi di carbone la bandiera che tu inalzi, essa viene da più profonde lontananze

Il Pascoli, dantista esoterico, vedeva in Beatrice la Gnosi e in Dante la Libertà.

Nelle sue opere sono molteplici i simboli (come in *Conviviali*) e i rimandi a una realtà esoterica. Versi che sono eco di una luce iniziatica conosciuta e voluta dal poeta del *fanciullino*, eterno Apprendista tra i sentieri del tempo. Come ha scritto Antonio Piromalli:

introspezione, miti, svelamento della parola, crittografie, abolizione delle scorie ideologiche, ritorno a modelli originari riscoperti nel pozzo di un passato mistico-



religioso sono da vedere come gli approdi storico-culturali dei motivi esoterici fondamentali che si incontrano nei temi della pace, della fratellanza, del mistero, della morte.⁸

E altrove:

la poesia astrale del Pascoli è un allargamento della vita, dove il motivo della fratellanza si dispiega in una rete di simboli e di essoterismi a base di sonni, sogni, apparizioni, messaggi di morte, stelle cadenti che indicano la dislocazione o il transito delle anime nell'incognita e misteriosa geometria dell'universo, di segni, visioni, cifre legate alla realizzazione dell'Umanità all'alba del congiungimento con il Principio eterno.⁹

“Aspettiamo, non oso dire speriamo”, aveva detto il poeta concludendo un suo discorso intitolato *L'Era Nuova*, letto a Messina sul finire del 1899. Poesia e coscienza, scelte da compiere su “questo mondo odorato di mistero”. Catena di fraternità che

leggi gli italiani, perché “dolce è l'ombra del comun destino ...”, aveva scritto ne *Il Focolare*. Michelangelo Raitano,¹⁰ nel discorso pronunciato nel Teatro comunale di San Mauro Pascoli, il 20 maggio 1962, per ricordare a nome del Grande Oriente d'Italia il poeta nel cinquantenario anniversario della sua morte, ricordando il Pascoli massone ribadiva l'orgoglio dell'appartenenza del poeta agli uomini del dubbio di Palazzo Giustiniani, affermando:

Noi non possiamo abbandonare certe tombe agli scavatori clandestini, specializzati nel contrabbando di reliquie e di oggetti funerari ed è per questo che siamo e saremo sempre alla ricerca dei resti del grande che onoriamo e che altri ha manomesso e disperso ai quattro venti: li ritroveremo nei luoghi in cui visse e soffrì, amò e pianse, sanguinò e cantò, lottò e cadde; li ritroveremo per ridonargli il suo vero volto umano e per ricomporre, in unità armoniosa, la sua complessa personalità. Quella mano bussò alla porta del Tempio.¹¹

8 Piromalli, cit., p. 205.

9 Ib. Pp. 205-206.

10 Raitano, M. (1962) *Memoria di Giovanni Pascoli*, ed. Erretre, Città di Castello, prefazione del Gran Maestro Giordano Gamberini.

11 “Ma perché mai, ci si contesterà, perché mai tutto questo vostro eccesso di zelo pascoliano, se il poeta diffidò di quello che chiamava il triangolo massonico e, ad un certo momento, se ne sentì perfino perseguitato, al punto da non risparmiargli qualche frecciata? Se avessimo tempo e voglia di istituire un bilancio, contabilizzando le frecce ch'egli lanciò contro il triangolo e i durissimi colpi inferti a coloro che si dichiarano e si considerano – essi – i naturali avversari di quella che, con ostentato dispregio, chiamano setta, la partita non si chiuderebbe davvero col passivo a carico della setta [...] Resta ad ogni modo ben fermo che Giovanni Pascoli, grande poeta, ricevette, piaccia o no, il crisma muratorio ed egli fu e resterà sempre un nostro fratello, un grande fratello, per il quale non riteniamo di dover adoperare un comune metro di giudizio [...] Prima e dopo la sua



Una ricerca di luce che durò tutta la vita. Non a caso Pascoli aveva raccontato di Ulisse in uno dei suoi più struggenti *Poemi conviviali*. Odisseo, con la sua nave nera giunge all'isola dei fiori dove incontra le sirene: "le sentì cantare senza potervi sostare". Carlo Gentile,¹² ci fa riflettere sulla "Poesia esoterica ed esistenziale di Odisseo": Itaca è casa e ricerca, Calypso vuol dire *occultare*. Nella sua sete di conoscenza, chiede a due Sirene che lo spiano immobili: "Ditemi almeno chi sono io, chi ero". L'Ulisse del secondo viaggio non può turrarsi le orecchie, affronta il vento e la voce delle Sirene. Ma le sirene sono due scogli, "e fra i due scogli si spezzò la nave" in prossimità del gruppo di ossame. Il mare spinge l'uomo per nove giorni e nove notti (il numero 9 è lo sviluppo perfetto del Ternario, e per 9 anni "al focolar sedeva di sua casa l'Eroe navigatore ...") fino all'isola di Calypso, che lo trova "nudo e tremante nella morte ancora". Ed ella "avvolse l'uomo nella nube dei suoi capelli".

Calypso lavora con una spola d'oro, conosce le arti di Minerva, le leggi dell'armonia. Odisseo prende la vela per il suo "nuovo" mare, insieme a un gruppo di compagni, che per anni hanno montato la guardia alla nave, tendendola pronta per prendere il largo. Sono "vecchi fanciulli", anche se sono stati tutti ingoiati dall'Adè durante il primo viaggio. Il viaggio è un

altro tema proprio del rituale di iniziazione. Il viaggio di dubbio e di morte è migliore del sonno. Un itinerario verso "l'Oriente del pensiero" per dirla con Kant.

Nel centenario della sua morte, anche questo è un tassello che si aggiunge ad altre pietre, a formare il volto di un uomo che scelse una strada di sapienza. Considerare Pascoli senza cesure è affare serio, che ripropone il "bel rischio", il *kalòs kíndynos*, come scriveva Platone nel *Fedone*, perché tocca la critica letteraria come capacità di leggere una storia intera e la sua brace, i pensieri di lungo periodo. Le pagine esoteriche della sua opera sono perciò un invito a riscoprire radici e storie profonde. Fanno tremare quelle parole di Albert Camus, nei suoi *Saggi letterari*:

Noi abbiamo esiliato la bellezza, i Greci per essi presero le armi ...

C'è bisogno di riscoprire anche la bellezza di un poeta che scriveva:

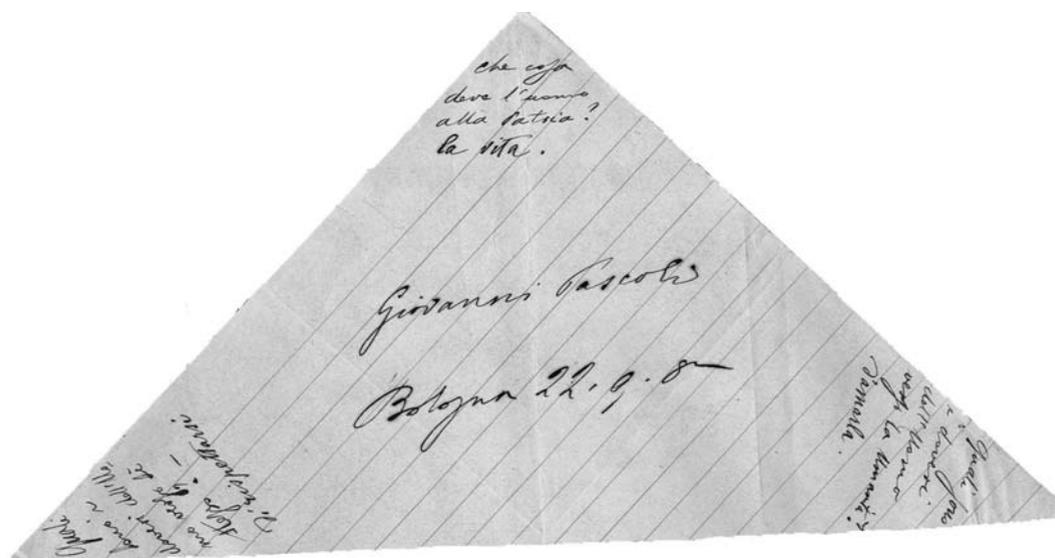
È l'Universo un tempio: il tempio di Dodona. / Pendono bronzei vasi ad una selva immensa. / Uno ne tocchi, vibra ogni altro. Il cielo pensa e la terra lontana a quel pensiero risuona. Amore, sei tu, Dio! Ma solo ti riveli / pensiero e forza: l'occhio e la possente mano. / O nuovo Adamo ed Eva, o ri-principio umano, / ti sia, qual è la Terra, una stella dei cieli!

iniziazione, Pascoli ben sapeva di aver scelto una famiglia di spirito alla quale erano appartenuti uomini, per citarne solo alcuni, come Montesquieu e Voltaire, Goethe e Schiller, Fichte e Lessing, Giuseppe Garibaldi e Giosuè Carducci, Leone Tolstoj, Edmondo De Amicis e Andrea Costa" (ib., p. 6-7).
12 Carlo Gentile, *Giovanni Pascoli. Saggi massonici di poesia*, cit.



Il Tempio della volta stellata e il *riprincipio*. Conoscenza e nodo d'amore che sente il respiro della terra e la lotta incompiuta degli uomini alla ricerca di senso. Pascoli è nella storia letteraria e civile del nostro Paese. I costruttori nel Tempio delle Lettere hanno eretto chiese e cattedrali valendosi di pietre di facciate belle, chiare, bianche, perché fossero ben visibili da lontano. Vi

sono però pietre ancora più importanti che non vengono viste: sono sotto la terra ma sorreggono la cattedrale. Sono pietre umili e invisibili ma hanno una grossa responsabilità, quella di dare stabilità all'intera costruzione. Pascoli è una di queste pietre di senso. Lo rivediamo ancora sulla nostra strada, aprirci la via di casa, quella del cuore. E presidiare la terra che ci sfugge.



Giovanni Pascoli, testamento massonico di proprietà del GOI.



MASSONERIA UNIVERSALE
 LIBERTÀ, UGUAGLIANZA, FRATELLANZA
 COMUNIONE ITALIANA

Or.: di Roma, g. 16 m.: XI anno V.: L.: 000882,
 e dell'E.: V.: il 18 Gennaio 1883.

N. 214
 Autorizzo del G. O.:
 Via della Valle, 49, p. p.

Carissimo F. M. Dalmazzoni
 Segl. della R. L. Rizzoli
 Bologna.

Perdonate se le gravi e penose
 occupazioni di questi giorni, ci han
 no fatto retardare la risposta alla
 vostra pregevolissima lettera N. 59, del
 di 31 delorzo Decembre.

Vi ringraziamo di esservi posti in
 regola. Nulla osta arretrati e, na
 mo liberi di dichiararvi che potete
 liberamente procedere alla iniziazione
 dei seguenti profani:

- Francesco Seganti
- Leobaldo Bugini
- Domenico Ronconi
- Giovanni Pascoli
- Federico Tallardi
- Aristide Venturini
- Giuseppe Sacchioni

Troverete qui conpagata la ricevuta delle
 due Cento lingue che ci mandaste.

Addite, caro F., il nostro ringraziamento.

Il Gran Segretario
 L. Castellazzo

Lettera di Luigi Castellazzo, Gran Segretario del Grande Oriente d'Italia, al fratello Dalmazzoni, Segretario della R.L. Rizzoli all'Oriente di Bologna con la quale si esplicita il nulla osta per l'iniziazione di alcuni profani, tra i quali Giovanni Pascoli. In realtà il Pascoli fu iniziato il 22 settembre 1882 come risulta dal suo testamento massonico prima ancora che arrivasse il nulla osta formale dal Grande Oriente (Roma, 18 gennaio 1883).

Tratto dal volume Memoria di Giovanni Pascoli di Michelangelo Raitano (Biblioteca G.O.I. MAS 007 RAIT MEM).



111
Gentili giovani,
aveste un nobilissimo pensiero nel voler
coronare il Poeta in Campidoglio. L'incoro-
nazione è postuma... Meglio così! L' più è
meglio coronar l'ombra, che l'uomo, onorar
la memoria, che la presenza, e dorar l'ottrevida,
che la vita. Il Poeta canta altri secolo.
La lampada egli accende per il suo sepolcro.
È bene adoperaste nel chiamare a dir le lodi
del Poeta uno de' suoi grandi eguali, narratore
di vite, indagatore di miti, esploratore di pensieri,
dotto eloquente puro. Alessandro d'Ancona ha,
sopra tutti i suoi meriti, questo, d'avere, si
raccolte sciverate ragionate i canti del
popol nostro, e si difesa consolata narrata
la memoria di nostri eroi e martiri. Egli
sa come niun altro l'anima dell'Italia. È
perciò il Poeta italiano l'interprete più
sicuro più fedele più ardente.
Di voi, gentili giovani,
18 marzo 1907
Giovanni Pascoli

Lettera manoscritta con firma autografa di Giovanni Pascoli ai "giovani" nella quale si parla dell'opera di Alessandro D'Ancona, scrittore, critico letterario e poeta (s.l., 18 marzo 1907).
Archivio Storico del G.O.I. - Collezione Agostino Lattanzi.



I diritti dei detenuti tra Amministrazione e Giurisdizione*

di Sergio Perini

Giudice Esperto Tribunale di Sorveglianza di Brescia

The Author attracts readers' attention on the alarming situation concerning the state of the Italian prisons. He also emphasizes a number of fundamental aspects of the European legislation, and proposes a few ethical considerations on the legal pillars distinguishing modern Western Civilizations.

L'azione politica dello sciopero della fame e della sete di Pannella del dicembre 2012 sul tema delle carceri italiane pone all'attenzione di tutti i cittadini e delle Istituzioni un annoso problema che molti disattendono. In realtà è un problema di prima grandezza rispetto al grado di civiltà di un popolo.

In un recente convegno del Consiglio Superiore della Magistratura svoltosi a Roma il 19-20 novembre sul tema dei "Diritti dei detenuti tra Amministrazione e

Giurisdizione" si è posta l'attenzione sulla contrapposizione tra le solenni enunciazioni di principio delle norme e lo squalore della realtà delle nostre carceri ricordando che non è possibile dimenticare il modo in cui uno Stato tratta le persone private di libertà.

La tutela dei diritti fondamentali si basa sulla Costituzione Italiana, sulla CEDU (Corte Europea Diritti Umani), sulla CGUE (Corte di Giustizia Unione Europea) e sulla Carta delle Nazioni Unite del 1945. Attual-

* Appunti dal Convegno di aggiornamento del CSM del 19/20 nov.2012 a Roma.



mente in Europa vi è una situazione allarmante per carceri sovraffollate con una popolazione carceraria in aumento (633.909 nel biennio 2009-10). L'EPR (*European Prison Rules*) dichiara all'art.64 che la deprivatione della libertà costituisce una punizione in sé e che, pertanto, non bisogna aggiungere ulteriori sofferenze. L'art 3 del CPT (Comitato Prevenzione Tortura) recepito dalla CEDU (Corte Europea Diritti Uomo) interdice la tortura o trattamenti inumani.

In base a questo articolo a Strasburgo pendono 1200 ricorsi da parte di detenuti italiani che ne denunciano la violazione lamentando la limitazione di alcuni diritti fondamentali che vanno a configgere con il sovraffollamento, l'insufficienza di regole d'igiene, indigenza e povertà, l'assenza di intimità per le normali attività fisiologiche corporali, perquisizioni invasive, l'isolamento sensoriale e sociale, trasferimenti incessanti di detenuti. Il sovraffollamento è solo l'aspetto più eclatante delle disattenzioni del sistema penale italiano: è solo il dito che indica la luna!

Rilevante il dato che in Italia al 31/10/2012 rispetto ad una capienza di 45.568 posti vi sono 66.685 detenuti. Un aumento di 1894 detenuti rispetto ai 64.791 al 31/12/2009. Ciò ha determinato negli ultimi 14 mesi 116 persone decedute in car-

cere di cui 66 suicidi.

Il 35,6% dei detenuti (23.789) è di origine straniera soprattutto da Marocco, Tunisia, Romania, mentre il 25% circa sono tossicodipendenti.

Il Legislatore, come fece Pilato, ha affrontato il sovraffollamento dal 1945 al 1990 con 34 provvedimenti d'amnistia e indulto. Risulta inoltre che in Italia ci siano carceri nuove ma vuote perché ancora non

autorizzate.

Oggi la funzione rieducativa della pena è in crisi perché la grande massa dei detenuti sono persone socialmente deboli. A fronte di questi problemi la Corte Costituzionale Tedesca il 22/2/2011 ha definito il principio che lo Stato deve rinunciare alla pretesa punitiva giacché questa andava in conflitto con la dignità del condannato. Ne consegue che, qualora l'organizzazione penitenziaria non sia in grado di realizzare modifiche per la dignità umana, la pena debba essere sospesa.

Il Consiglio d'Europa l'11/1/2006 con l'art. 3 della raccomandazione R scrive: "La mancanza di risorse non può giustificare condizioni di detenzione lesive dei diritti dell'uomo". Inoltre la risoluzione del Parlamento Europeo del 15/1/2011 n. 2897 considera la necessità di cercare una linea di bilancio per rispettare standard elevati di detenzione diminuendo in tal modo il numero delle recidive.





Rispetto alle problematiche psichiatriche dei detenuti, con il DPCM dell'aprile 2008, è stata programmata la riconversione dei 6 Ospedali Psichiatrici Giudiziari (OPG) d'Italia con strutture psichiatriche complesse residenziali riabilitative di tipo comunitario con una capienza massima di 20 pazienti/internati. La commissione Marino ha permesso la formulazione della



legge 17/2/2012 che definisce il superamento degli OPG entro il 1/2/2013 e con definizioni entro il 31/3/2012 dei requisiti strutturali e di sicurezza inerenti le nuove strutture destinate ad accogliere i pazienti.

Durante il Convegno del CSM si è ribadito che lasciare i detenuti in carcere favorisce il 70% di recidive. Posti in misura alternativa si riducono le recidive al 20%. Chi svolge attività lavorativa ha una recidiva del 1%. Si è ricordato, inoltre, che il 46% dei detenuti sono in attesa di giudizio.

Altro aspetto della detenzione è il diritto all'identità personale (il detenuto deve essere chiamato per nome e non per numero di matricola), il diritto alla riservatezza, il diritto alla affettività (legge 345 26/7/1975 DPR 30/6/2000). In molti Paesi d'Europa, Usa e Canada sono previste aree dedicate per esercitare con privacy il loro diritto alla affettività e sessualità.

Altro aspetto della detenzione è la possibilità di svolgere un lavoro penitenziario

alle dipendenze della amministrazione carceraria o di terzi: lavoro domestico, lavoro interno, lavoro extramurario (art. 21 e 48 OP) con pagamento di una mercede (art. 22 OP).

Il DAP (Dipartimento Amministrazione Penitenziaria) in base all'art. 115 dpr 30/6/2000 n.230 sta lavorando su 2 linee:

1 - regionalizzazione e previsione dei circuiti penitenziari con l'obiettivo di migliorare le condizioni detentive;

2 - sicurezza, acco-

glienza, rieducazione.

Nonostante queste belle intenzioni il dr. Mauro Palma, membro del Consiglio Europeo, ha rimarcato come oggi il carcere sia infantilizzante, considerando i carcerati come figure passive, mentre, al contrario, il carcerato dovrebbe responsabilizzarsi rispetto al suo percorso di espiazione della pena. La prevenzione deve essere concretizzata con interventi mirati, dato che "si va in carcere perché si è puniti, non per farsi punire".

Si ricorda che con la legge finanziaria e il successivo DCM del 1/4/2008 si delega il SSN, quindi le Regioni, a gestire gli aspetti sanitari e psichiatrici dei detenuti prevedendo parità di trattamento tra i cittadini, collaborazione interistituzionale, complementarietà degli interventi, garanzia di condizioni ambientali nel rispetto della dignità delle persone, continuità terapeutica all'ingresso e alla scarcerazione.

I LEA (Livelli Essenziali di Assistenza) in



carcere prevedono:

1 - promozione della salute con medicina preventiva e educazione sanitaria;

2 - salubrità degli ambienti;

3 - prevenzione primaria, secondaria e terziaria;

4 - promozione dello sviluppo psico-fisico dei minorenni;

5 - riduzione dei suicidi e dei Tentativi di Suicidio (TS) individuando i fattori di rischio.

Un'analisi del DAP individua alcuni fattori la cui sommatoria può favorire una fuga dalla realtà quale il suicidio o i TS:

1 - impatto psicologico all'atto dell'arresto;

2 - la crisi di astinenza dei tossico-dipendenti;

3 - consapevolezza di una lunga condanna;

4 - stress quotidiano della vita carceraria.

Ne consegue la necessità di formulare *screening*, procedure o regolamenti per identificare e gestire i detenuti a rischio suicidario sino dall'arrivo nelle carceri valutando inoltre il sovraccarico lavorativo

per il personale o il suo *deficit* formativo.

Per affrontare il sovraffollamento con tutte le problematiche emerse il dr. Giovanni Tamburino, Capo del DAP, anche alla luce della *spending review* invita a:

1 - razionalizzare le spese;

2 - ricercare un nuovo modello carcerario;

3 - ridurre una amministrazione pa-

chidermica;

4 - avviare il cambiamento;

5 - creare 5/6000 posti in pochi anni con un nuovo programma edilizio;

6 - creare una commissione mista con il CSM e il DAP per creare un sistema penitenziario più civile al pari di altri sistemi europei;

7 - dare correttezza e sicurezza delle norme da parte della Magistratura;

8 - redigere norme coerenti da parte della politica;

9 - creare contaminazioni dei saperi per il nuovo diritto nella sede della scuola del CSM di Scandicci;

10 - riscrivere un nuovo codice etico per il personale penitenziario.



Oltre crimine e diritto: per un nuovo Umanesimo giuridico

di **Morris L. Ghezzi**
Università degli Studi di Milano

Crime's and deviance's subject is faced, by law, in terms of normativity and, by criminology, in terms of human behaviours and power of fixing such behaviours. Law is based on a supposed concept of "ought to be", which is directly coming out from the methodological Big Division, by David Hume, between fact's judgement and value's judgement. Therefore, law, directly results, by a methodological choice, which supposes free will and produces heteronomic psicological effects. Philosophical meditation and actual social reality, got to enter in doubt, concerning either human choice's freedom, or utility and legitimacy of heteronomic juridical model. Subjectivistical individualism undermined legitimacy of juridical heteronomy, in favour of autonomy, so that, contemporary society presents itself more and more unseattled in normative choices. Pluralism and differences come afloat, in modern society, evidencing inadequacy, by actual law's model, in ruling itself. It seems necessary that actual prevailing juridical nihilism build a new autonomous law model, not heteronomic anymore. Particularly, penal law should be reduced to pure control of blood crimes and actual juridical model should be replaced, by a new one, based on spontaneous consensus and organization's effectiveness, and not on dutiful profile.

...se il mondo è senza norma, nulla è proibito:
per vietare una azione,
occorrono infatti un valore e un fine.
Ma al tempo stesso nulla è autorizzato:
valore e fine occorrono anche
per eleggere un'altra azione.

Albert Camus, *L'uomo in rivolta*.

La criminologia, ossia lo studio dei comportamenti umani socialmente e giuridicamente giudicati vietati o disdicevoli, possiede e vanta ori-

gini positiviste, naturalistiche, antropologiche, mediche; basti ricordare il nome del suo fondatore: Cesare Lombroso (1836-1909). Tuttavia, sino dalle sue prime mosse,



la dimensione e la disciplina sociologica si è prepotentemente impadronita delle tematiche criminologiche, forgiandone l'oggetto e, soprattutto, orientandone la metodologia di studio. A complicare ulteriormente il campo d'indagine si è presentato il diritto, imponendo il proprio contributo nella definizione del concetto di *crimine*. Enrico Ferri (1856-1929) e la Scuola Penale Positiva Italiana possono rappresentare una significativa tappa di partenza in questo lungo percorso. Ma la storia non si ferma, ed ecco sopraggiungere il tentativo di sottrarre la criminologia all'ipoteca giuridica, che la vorrebbe disciplina ancillare del diritto, attraverso l'introduzione del concetto di devianza. Il tentativo fu astuto, ma anche la devianza non eliminò completamente ogni ostacolo sulla strada di una completa autonomia dell'oggetto di studio della criminologia. Infatti, è il concetto stesso di *devianza*, che prepotentemente pone dei limiti alla propria autoreferenzialità attraverso la domanda: devianza da cosa o da chi? Se è devianza da norma giuridica il diritto riappare in tutta la sua pienezza imperativa e condizionante. Se, invece, è devianza da norma sociale la sociologia ritorna padrona del campo. Come riuscire a costruire, non tanto una completa autonomia ed autoreferenzialità disciplinare criminologica, poiché l'interdisciplinarietà, che ormai anima gli studi di qualsiasi disciplina, rende vano, ma anche anacronistico, ogni tentativo in questa direzione, quanto piuttosto dei precisi indirizzi di metodo, dei fermi confini d'oggetto di indagine e delle chiare finalità di studio? Una revisione in questa dire-

zione, forse, potrebbe ridare alla disciplina almeno una parte di quella vivacità creativa, che le fu propria nella seconda metà del secolo passato e che ora appare un po' appannata.

Una delle questioni centrali che si spiegano intorno alla criminologia riguarda il suo statuto di disciplina scientifica, in senso empirico, ovviamente.

Presupposto irrinunciabile del metodo empirico di indagine, come è ben noto, consiste nell'assumere la Grande Divisione di David Hume (1711-1776) tra fatti e valori, anzi meglio, tra giudizi di fatto e giudizi di valore come schema interpretativo della realtà che ci circonda; schema che esplica al massimo livello la propria funzione euristica in rapporto ai comportamenti umani. La ricerca empirica può essere svolta solo sui fatti attraverso le procedure di verifica o, se si vuole accogliere la critica di Karl R. Popper (1902-1994), di falsificazione.

Verificare/falsificare significa essere in grado di ripetere l'esperimento, ossia porre i fenomeni empirici entro categorie omogenee, che rendano fungibile un fenomeno rispetto al suo successivo gemello. Se non si tratta di vera e propria eguaglianza si deve almeno essere in presenza di una significativa equivalenza. In altre parole, il metodo empirico, per sussistere, per poter operare deve negare l'unicità irripetibile dell'evento. E qui nasce il primo problema metodologico; infatti, da Immanuel Kant (1724-1804) in poi, per restare solo nell'ambito dei filosofi classici, è ormai assodato che la nostra conoscenza non può accedere direttamente agli eventi, ma essi



sono filtrati dalle nostre categorie mentali e culturali. Pertanto noi non siamo in grado di trattare con i meri fatti empirici, ma operiamo su giudizi di fatto, ossia su ciò che noi percepiamo, filtriamo e valutiamo, attraverso il nostro giudizio, come fatto. Ciò implica non solo la presenza di una forte componente soggettiva nel giudizio di fatto, ma anche una, almeno parziale, irripetibilità del medesimo proprio in ragione delle sue componenti soggettive, che ne impediscono, in quanto evento, la perfetta identità, se non altro spazio/temporale e percettiva, con altri giudizi di fatto successivi. Questo primo e fondamentale limite al metodo empirico di studio tende ad avvicinare i piani di ricerca delle tradizionali, così dette, scienze naturali (fisica, chimica, biologia, etc.) a quelli delle scienze umane (storia, sociologia, criminologia, etc.). Oggi, alla luce di una epistemologia più accorta, meno grossolana, i due piani di ricerca tendono sempre più a sovrapporsi, poiché, da un lato, le scienze naturali si avvalgono in misura crescente di attività euristiche logico- astratte, più che direttamente empiriche, un esempio tra tutti è fornito emblematicamente dalla scienza fisica, e, dall'altro lato, le scienze umane tendono ad avvalersi in modo crescente degli strumenti empirici di indagine. Del resto, la critica epistemologica ha ormai ben evidenziato l'impossibilità materiale di raggiungere rilevazioni assolutamente oggettive, proprio in ragione della soggettività dello strumento di rilevazione e dell'appartenenza del rilevatore al sistema rilevato stesso.

Dopo questa brevissima sintesi episte-

mologica si impone la domanda specifica: la criminologia può essere considerata una scienza empirica? La risposta a mio avviso deve essere positiva, come è positiva anche nei confronti della sociologia, ma con il limite che la sua scientificità non implica l'assoluta oggettività e, quindi, non esclude l'opinabilità sia delle teorie usate, sia delle asserzioni formulate, sia anche delle convinzioni raggiunte. Limiti questi che possono estendersi anche a tutte le scienze naturali. In breve, l'asserita scientificità della sociologia e della criminologia non fornisce alcuna particolare superiorità euristica alle loro asserzioni, ma solo le inserisce, grazie al metodo usato, nel solco di quel modo di pensare moderno, che va sotto il nome di scienza.

Subito a seguito del tema metodologico si presenta il problema della definizione dell'oggetto di studio. Cosa indagare: il *crimine* e la *devianza*, il *criminale* e il *deviante* o il *potere*, che definisce criminali o devianti certi comportamenti? E come ritagliare nella molteplice e articolata realtà fenomenologica il comportamento criminale e/o il soggetto criminale?

Il primo è un quesito più attinente alla scelta delle teorie d'indagine che alla sua impostazione epistemologica. Infatti, dove porre il punto focale di ricerca, ossia il presunto baricentro intorno al quale fare girare prevalentemente i fenomeni studiati, riguarda direttamente l'uso della teoria interpretativa dei medesimi. Ogni teoria privilegia un ristretto numero di *input* e fornisce specifici *output*, legando gli uni agli altri attraverso costanti, che si estendono dal nesso di causa-effetto sino all'in-



cidenza statistica delle frequenze degli accoppiamenti e delle compresenze dei fenomeni. Quale teoria mettere in campo è una scelta del ricercatore; scelta che possiede una forte componente soggettiva e una altrettanto forte componente legata alla finalità, che la ricerca si propone di perseguire.

Il secondo quesito, invece, attiene strettamente alla formazione dell'oggetto di studio. È lo scorrere stesso della storia che mostra come la definizione dei comportamenti sociali possa variare in relazioni ai luoghi ed ai tempi, nei quali si manifestano, e, si dovrebbe aggiungere, anche degli individui, che li pongono in essere.

Il concetto di *crimine* e quello di *devianza* pongono l'accento definitorio su dimensioni diverse della fenomenologia sociale, ma non per questo riescono a sfuggire alla forza normativa della qualificazione. Sul substrato fattuale del comportamento viene a sovrapporsi un giudizio di valore intorno al medesimo. Dunque, già il substrato fattuale possiede una propria e imprescindibile deriva di giudizio di valore, insita nella stessa struttura percettiva e interpretativa umana, ma ad essa, nel nostro caso, si aggiunge anche un esplicito giudizio di valore intorno al substrato fattuale, nel quale materialmente consiste, si concretizza tale comportamento. Nell'ipotesi della definizione del concetto di *crimine* il riferimento è direttamente rivolto al mondo del diritto penale, mentre nell'ipotesi del concetto di *devianza* si deve cercare nella società stessa la scriminante comportamentale. In altre parole, non esiste in natura né un comportamento criminale in

quanto tale, né un comportamento deviante in quanto tale, esattamente come in natura non esiste un cibo od un dipinto gradito a tutti, una fede etica, religiosa o politica comune a tutti e neppure una omogenea valutazione generalizzata di usi, costumi, interessi, aspettative, bisogni, opinioni, diritti e doveri sociali. Conseguentemente il concetto di *crimine* trae la propria definizione direttamente ed in modo incontrovertibile, almeno in via teorica, da quanto viene affermato in materia dalla volontà del diritto penale. Il concetto di *deviante*, invece, in modo meno diretto e chiaro, deve trovare il proprio contenuto nelle prassi sociali e nella *communis opinio* intorno alle medesime. Crimine e devianza si presentano, dunque, come fenomeni ibridi fattual-valutativi, generati, almeno parzialmente, da coloro che detengono il potere di definizione dei comportamenti sociali; e, come fenomeni ibridi fattual-valutativi possono aspirare ad essere oggetto di ricerca empirica solo in quanto comportamenti esistenti e non anche in quanto giudizi di valore. Il ricercatore potrà rilevarne la comparsa e la scomparsa, la dimensione quantitativa, la loro collocazione sociale e la loro geografia territoriale, la loro incidenza in presenza di altri fattori e comportamenti sociali o normativi, etc., ma non potrà pretendere di assumere, come scienziato antropologo, sociologo o criminologo, anche un ruolo di approvazione o di disapprovazione nei confronti sia della componente valutativa della definizione di tali concetti, sia del comportamento, che tali concetti vanno a definire. Ciò implica l'impossibilità euristica di qual-



siasi atteggiamento sia politico, sia correzionalistico nei confronti delle definizioni di detti comportamenti e dei comportamenti stessi. Il giudizio politico e quello correzionalistico, se del caso, saranno una mera conseguenza secondaria, derivata dalla conoscenza delle dinamiche comportamentali, ma non certo un capitolo della ricerca scientifica antropologica, sociologica o criminologica e, ancora meno, una parte integrante della disciplina, che, in quanto scientifica, non può che essere meramente conoscitiva nei suoi obiettivi e non anche prescrittiva. L'argomento verrà ripreso a proposito degli strumenti di controllo sociale.

Si tratta ora di affrontare la *communis opinio* sociale ed il diritto, in quanto fonti primarie di qualificazione dei comportamenti, rispettivamente, *devianti* e *criminali*; in quanto fonti fornitrici dei contenuti comportamentali definiti *devianti* o *criminali*.

La *communis opinio* intorno ai comportamenti sociali assomma in sé tradizioni, usi, costumi e pregiudizi inveterati, in sintesi, esprime la cultura interiorizzata, introiettata nel processo di integrazione sociale. Il diritto, invece, oltre ad esprimere anch'esso notevoli, importanti componenti di cultura sociale, componenti ancora più consistenti nei modelli di governo democratico, manifesta anche una volontà sovrana, espressione del potere, che è in grado di imporla. Infatti, non casualmente tutti i comportamenti criminali di una data società possono considerarsi devianti, ma non tutti i comportamenti devianti sono necessariamente anche criminali. E ciò è

dovuto proprio alle diverse volontà, che si pongono alla radice delle due diverse stigmatizzazioni: una volontà collettiva, quella della *communis opinio*, serpeggiante in modo debole, come un presupposto scontato, ovvio, mai sottoposto a revisione critica, forse, addirittura inconscio, ma pervasiva dell'interiorità di quasi tutti i membri della comunità sociale. Una volontà, al contrario, chiara ed espressa pubblicamente in modo sovraneamente imperativo con il sostegno della forza, quella del diritto. Per quanto riguarda la *communis opinio* non vi è molto altro da dire, poiché essa opera in modo automatico nelle comunità umane attraverso l'interiorizzazione dei comportamenti; quindi, eventuali divergenze d'opinione intorno al concetto di devianza dovranno essere ricondotte alla geografia sociale, che può descrivere diversi livelli e differenti contenuti di integrazione sociale: non tutte le società si presentano omogenee, unitarie, anzi, nel mondo contemporaneo le diversità tendono a prevalere sulle omogeneità. Più complesso è, invece, il discorso intorno al diritto, poiché esso pretende di imporre una normatività, un dover essere, che opera anche oltre la constatazione dei comportamenti fattualmente e spontaneamente tenuti dai componenti di una data società, rivendica la legittimità esclusiva di questa imposizione ed afferma il suo persistere a prescindere dalla forza che lo sostiene (il diritto desidera distinguersi dalla forza). Risulta, dunque, ovvio che il concetto di *crimine* dipende nella sua sorte dal connotato, che si vuole fornire al concetto di *diritto*: se il diritto si assume come asso-



luto, unitario e legittimo/valido, anche il concetto di *crimine* risulterà tale; se, invece al contrario, il diritto si descriverà come relativo, molteplice e tale in quanto sorretto dalla forza, anche il concetto di *crimine* porterà con sé i medesimi attributi.

Non mi pare il caso di soffermarmi sul primo approccio al diritto, quello assoluto, poiché esso è quello tradizionale, che per secoli ha governato la dottrina giuridica; più interessante si presenta, invece, il secondo, quello relativo, che, sebbene abbia anch'esso illustri antecedenti storici, si esprime oggi, nelle attuali società postmoderne, con ben maggiore vigore e, soprattutto, con chiare evidenze empiriche. Non è, infatti, facilmente negabile che, da un lato, la globalizzazione abbia messo in luce un dirompente incontro/scontro di culture, tradizioni e diritti diversi e, dall'altro lato, i modelli democratici di governo, per restare tali, abbiano dovuto riconoscere al singolo essere umano una sovranità di tale portata da mettere in discussione la sovranità stessa degli Stati.

Se

“Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti.”,

come recita l'art. 1, 1° comma, della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 10 dicembre 1948, i diritti di libertà non derivano dall'ordinamento giuridico degli Stati, ma ad esso preesistono ed, anzi, sono proprio i singoli individui,

portatori di tali diritti, a conferire il diritto all'esistenza agli ordinamenti giuridici statali. Ed ancora, se la titolarità del diritto è del singolo individuo, egli può conferirla all'ordinamento giuridico statale, aderendo ad esso, ma può anche non conferirgliela o revocargliela, togliendo la propria adesione al medesimo. Del resto, lo Stato democratico si fonda sul consenso dei suoi cittadini, consenso che deve essere effettivo non meramente presunto, per essere tale. Dunque, il consenso può essere dato, ma può essere anche tolto e, per essere vero consenso, deve essere possibile negarlo, non solo agli organi di governo, ma anche all'ordinamento giuridico stesso, di cui quegli organi sono espressione. In altre parole, le regole del giuoco democratico prevedono sia la possibilità di modificare le stesse regole del giuoco, sia la possibilità di smettere di giuocare. Infatti, tutti gli attuali Stati democratici soffrono di una grave aporia: non solo la principale e fondamentale regola iniziale del giuoco, ossia il principio di maggioranza, che dovrebbe essere deliberato all'unanimità dei consociati per avere realmente valenza democratica, non è mai stato deliberato in tale modo; ma non è neppure prevista la possibilità di sottrarsi, di abbandonare l'ordinamento giuridico statale, al quale si viene associati per un qualche motivo personale o territoriale. Eppure all'origine degli ordinamenti giuridici statali vi sono i singoli ordinamenti giuridici dei singoli individui umani¹ ed il diritto è espressione della volontà di questi

1 Cfr. Vittorio Frosini (1922-2001), “L'ipotesi robinsoniana e l'individuo come ordinamento giuridico”, in *Sociologia del Diritto*, 2001/3, pp. 5-15.



singoli individui umani: volontà di consenso nell'aderire all'ordinamento giuridico statale o volontà di dissenso, di non aderire a tale ordinamento giuridico.

Per ridare coerenza al sistema normativo statale la dottrina giuridica deve ormai formalmente aprire un nuovo capitolo della sua storia: quello del nichilismo giuridico². Il diritto, come afferma Enrico Pattaro in un suo recente libro³, altro non è che mera *opinio iuris*, ossia l'idea, alla quale il singolo essere umano ha aderito, di essere vincolato dal diritto a tenere un certo comportamento. Ma il singolo individuo può aderire a tale idea ed anche all'idea opposta, ossia a quella di non essere più vincolato a tenere quel tale comportamento. In sintesi, queste dottrine nichiliste hanno messo in evidenza le contraddizioni di un modello democratico di governo che, prevalentemente, soprattutto nelle attuali società, poggia su un consenso presunto piuttosto che espresso e condiviso; nonché la tautologia di un ordinamento giuridico, che trae, in modo più o meno occulto, criptico, legittimità giuridica da se stesso. I conservatori di tutte le tendenze religiose, politiche e giuridiche sono già pronti a lanciare l'allarme contro queste dottrine *eversive*, a gridare la loro preoccupazione per la fine dell'ordine giuridico statale e per l'avvento del *caos*, dell'anarchia. Tutte queste

preoccupazioni mi paiono fuori luogo e mi sembrano esprimere il classico rifiuto, che i *benpensanti* oppongono tradizionalmente a tutte le svolte innovative della cultura, della scienza, della religione, della politica, del costume, in breve, della storia. Ovviamente si tratta di rivisitare e rinnovare ormai vetusti strumenti sociali di convivenza, ma il passo importante che questo modo di pensare porta con sé riguarda il vero nucleo centrale della dignità umana: la sua autonomia. Autonomia che ora deve essere giuocata non più con strumenti di controllo sociale coercitivo, quali il diritto e lo Stato, ma con la ricerca del consenso. Si tratta di prendere atto della dimensione di controllo sociale propria del diritto e di trovare un suo sostituto funzionale, che operi secondo modalità non più incentrate sul timore psicologico o sulla forza fisica, ma attraverso il consenso individuale liberamente espresso. Ovviamente per conseguire questo risultato gli interessi sociali da difendere dovranno essere più estesi e meno corporativi, poiché il dissenso sociale scaturisce prevalentemente proprio dai gruppi meno tutelati. Non è più possibile identificare l'interesse generale, pubblico con l'interesse dello Stato e su questo punto le pagine ottocentesche di Karl Marx (1818-1883) dovrebbero ormai essere risolutive e non più discutibili.

2 Cfr. Natalino Irti, *Nichilismo giuridico*, Laterza Editori, Bari 2005 e, del medesimo Autore, anche: *Il salvagente della forma*, Laterza Editori, Bari 2007, nonché *Diritto senza verità*, Laterza Editori, Bari 2011.

3 E. Pattaro, *Opinio iuris. Lezioni di filosofia del diritto per l'a. a. 2010-2011*, Giappichelli, Torino 2010.



La caduta dello strumento giuridico tradizionale, come qualificatore di comportamenti criminali, naturalmente porta con sé anche la caduta della criminologia come dottrina, che trae la definizione di *crimine* dal diritto. Questo passaggio, da un lato, toglie definitivamente alla criminologia la sua qualifica di *ancella* del diritto, ma, dall'altro lato, le impone il reperimento di un suo autonomo oggetto di studio, che, a mio avviso, non può che trovare collocazione nell'individuo e nella sua volontà, intesa come fenomenologia dei comportamenti tenuti. Ma qui si aprono nuove riflessioni e nuovi quesiti, che, proprio per lasciare spazio al diritto ed al dover essere, sebbene abbiano suscitato vasti interessi alle origini, alla nascita della scienza criminologica, sono, poi, stati abbandonati e nascosti senza ricevere risposte adeguate: riflessioni e quesiti che riguardano il tema del *de servo* e del *de libero arbitrio*⁴.

La dottrina della Scuola Penale Positiva Italiana affrontò il tema con durezza scientifica ed, infatti, incentrò la riflessione penalistica intorno all'attività di prevenzione del crimine. Da questa riflessione scaturirono le misure di sicurezza, che ponevano l'accento non più sull'illuministica responsabilità personale per il fatto commesso, ma sulla probabilità che un fatto criminoso venisse commesso da un certo individuo. Tuttavia, quasi subito emerse la, così detta, Terza Scuola, che cercò di anestetizzare il

tema, confinando l'argomento nella dimensione ontologica, metafisica e limitando la propria analisi al fatto criminoso in quanto tale ed al mero giudizio giuridico su di esso. Infatti, Bernardino Alimena (1861-1915), che di questa Scuola fu un autorevole esponente, afferma:

Il metafisico dice: l'uomo è moralmente imputabile, perché egli è l'autore di se stesso; l'antropologo criminalista dice: l'uomo non è moralmente imputabile, perché le sue azioni sono determinate necessariamente; noi diciamo: tutto questo non ci vieta di lodare e di biasimare, perché il nostro apprezzamento si rivolge al fatto come ci si presenta, e non alla sua essenza che ci è ignota⁵.

Ma più o meno edulcorato e mascherato il tema della volontà libera o necessitata resta il pilastro irrinunciabile, sul quale poggia la normatività, il dover essere e, conseguentemente, il senso del castigo. Ed il persistere di questo tema è strettamente vincolato alla struttura psichica dell'essere umano, che si sente libero anche senza poterlo empiricamente dimostrare (non è possibile la ripetibilità della scelta nell'unità di tempo). Ciò conduce John R. Searle a scrivere:

Se si dimostrasse che non esiste la possibilità di prendere una decisione in maniera libera e razionale, lei prenderebbe,

4 Cfr. I. Merzagora, *Colpevoli si nasce? Criminologia, determinismo, neuroscienze*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

5 B. Alimena, *I limiti e i modificatori dell'imputabilità*, Fratelli Bocca, Torino 1894, vol. I, pp. 373-374.



razionalmente e liberamente, la decisione di accettare il fatto che tali decisioni non esistono?⁶

Il tema della libertà o necessità delle scelte comportamentali umane resta filosoficamente e scientificamente irrisolto sul tavolo della discussione; ma è veramente irrisolto? In realtà il tema viene surrettiziamente e pragmaticamente risolto, dando per scontato che la nostra psiche, poiché si sente libera di decidere tanto vale presupporre che sia anche effettivamente libera di decidere. Se la questione fosse di natura meramente astratta il problema non si porrebbe in modo drammatico, ma, poiché la questione coinvolge in modo determinante la visione stessa del reale, produce notevoli conseguenze pratiche. La Grande Divisione di Hume si fonda sulla distinzione dell'essere dal dover essere e, se il dover essere fosse una mera illusione psicologica, la sua dimensione non solo ontologica, ma anche quella esclusivamente metodologica assumerebbe un carattere completamente illusorio, fantasioso. Ed ancora, la normatività è un dover essere ed, in assenza di dover essere, la normatività svanisce come nebbia al sole. La normatività, poi, si pone alla radice del diritto, come espressione della sua doverosità, ma quale doverosità può esistere senza dover essere? In sintesi, con la caduta, con la scomparsa del dover essere verrebbero meno anche molte altre modalità di inter-

pretazione del reale; prime fra tutte verrebbero meno morale, etica e diritto, ossia tutta la dimensione dei giudizi di valore. Se non sembra opportuno sancire con superficialità la loro cancellazione, non sembra neppure opportuno affermarne con altrettanta superficialità la loro esistenza, poiché le conseguenze interpretative, che comporta un metodo euristico di analisi del reale puramente incentrato sui giudizi di fatto, sono profondamente diverse da quelle derivanti dal metodo di Hume.

Valga un esempio, forse il più importante, per tutti: il dover essere produce una sorta di alienazione della volontà individuale. Infatti, esso si configura come un *corpus* di norme esterne all'essere umano, alle quali il medesimo può aderire o non aderire. Anche quando la norma non è vissuta come conoscenza, ma come volontà del soggetto, il dualismo tra soggetto e norma non viene meno, poiché la forma metodologica, attraverso la quale si esprime la volontà, resta quella del dover essere, ossia di una entità che separa il comportamento in quanto tale dal suo significato. Significato che varia in dipendenza dai soggetti che lo interpretano e che ciascuno tenta di oggettivizzare come quello da accreditare per vero, giusto. Non casualmente, infatti, le regole morali, etiche, sociali e giuridiche tendono a configurarsi come generalmente vincolanti ed, anzi nel diritto, addirittura ad assumere anche la forma scritta ed organizzata in co-

6 J.R. Searle, *Libertà e neurologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 59.



dici, leggi, sentenze, etc. Inoltre, si parla in genere di legislatore come entità astratta e collettiva, non certo concreta ed individuale, personale. In altre parole, la scelta di assumere a livello sociale la metodologia interpretativa di Hume ha comportato il prevalere sociale dell'eteronomia (la norma proviene al soggetto da una entità esterna al medesimo) rispetto all'autonomia comportamentale (la norma è insita nel soggetto stesso, coincide con il suo comportamento), con evidenti conseguenze anche nell'ambito criminologico, che qui è l'argomento principale di discussione. Il diritto in questo modo si è configurato come uno strumento normativo eteronomo di controllo sociale.

La domanda oggi da porsi alla luce della serrata critica mossa a questo diritto dalle scuole giuridiche realiste, ad esempio scandinave (Scuola di Uppsala), da sociologi del diritto come Theodor Geiger (1891-1952), e, più di recente, dalle riflessioni proprie del nichilismo giuridico è: l'attuale modello di diritto è ancora sostenibile nella nostra realtà sociale o può essere più conveniente sostituirlo con un qualche altro modello di diritto o addirittura concepire l'assenza stessa di diritto, secondo la nostra attuale concezione del medesimo?

Più che una risposta conviene formulare ulteriori riflessioni. La prima riflessione che viene da fare riguarda direttamente la teoria generale del diritto. I giuristi si affannano da secoli a cercare di

definire la legittimità e la validità del diritto attraverso ragionamenti completamente giuridici, poiché se legittimità e validità dovessero vantare origini extragiuridiche metafisiche (dio, retta ragione, etc.) o storiche (guerre, rivoluzioni, realtà sociali consolidate, etc.), nel primo caso, il diritto sarebbe un derivato secondario di altre entità primarie immateriali e, nel secondo caso, non riuscirebbe a distinguersi dalla forza. Anche Hans Kelsen (1881-1973), che attraverso la sua Dottrina Pura del Diritto ha compiuto durante il '900 forse l'ultimo titanico sforzo in questa direzione, non è riuscito ad attingere ad una fonte di legittimità e di validità del diritto limpida-mente giuridica. Infatti, le sue elaborazioni filosofiche intorno alla *Grundnorm*, norma fondamentale, si configurano come la solita tautologia di un diritto che è tale in quanto si autolegittima come tale e non è più tale quando viene delegittimato da un altro diritto, che si autolegittima a sua volta come tale. Giustamente, infatti, Enrico Pattaro, come si è già visto, parla di *opinio legis* riguardo al diritto; ossia, per usare come metafora il titolo di una famosa rappresentazione teatrale di Luigi Pirandello (1867-1936)⁷, *Così è se vi pare*. Questa insuperabile tautologia deriva proprio dall'aver posto un dualismo all'origine del diritto e di aver collocato il diritto nella categoria non empirica del dover essere. Il dualismo autonomizza in modo illusorio il diritto dal comportamento fattuale ed il

7 Luigi Pirandello, romanziere e drammaturgo italiano, premio Nobel per la letteratura nel 1934.



dover essere lo rende soggettivo, opinabile, arbitrario, ossia dipendente da una volontà soggettiva. Per uscire da questa tautologia è necessario riportare ad unità fattuale i comportamenti ed imputarli direttamente alla volontà dei singoli soggetti agenti con una sorta di identificazione tra azione e volontà. In questo modo il diritto altro non appare che il comportamento individuale, materialmente tenuto dai singoli esseri umani secondo il loro punto di vista. Ovviamente tale diritto ha una dimensione puramente individuale, ossia autonoma. Forse, si dovrebbe tornare a pensare al diritto come ad un carattere della persona e non come ad una cappa, che incombe sul territorio. I problemi di convivenza sociale in questa prospettiva dovrebbero essere affrontati attraverso il sistema educativo, persuasivo, interiorizzante, piuttosto che attraverso il sistema repressivo, punitivo, esteriorizzante, ossia ancora una volta attraverso l'essere comportamentale autonomo e non il dover essere comportamentale normativo eteronomo.

La seconda riflessione riguarda i caratteri dominanti delle attuali società postmoderne, che Zygmunt Bauman definisce *liquide*⁸. Esse si presentano fluide nei comportamenti e soprattutto nelle istituzioni sociali, che non garantiscono più persistenza di aspettative; inoltre il singolo individuo umano ha acquisito maggiore consapevolezza della propria originaria ed irripetibile autonomia e, pertanto, tende a

comportarsi di conseguenza, rendendo in continuazione cangianti i rapporti sociali. Se il diritto ha riconosciuto che la propria fonte risiede nel singolo essere umano, quest'ultimo si è portato ormai oltre il diritto stesso, rivendicando il proprio ruolo primario di fonte, di origine non solo del diritto, ma di tutta la realtà sociale⁹. In questo quadro non si tratta più di imporre comportamenti omogenei ai singoli individui attraverso la normatività, ma di coordinare l'eterogeneità dei comportamenti individuali. Eterogeneità ulteriormente accentuata a livello sociale da una globalizzazione, che ha messo in comunicazione diretta le diversità culturali. Se l'obiettivo da conseguire è il coordinamento e non più l'uniformità sociale lo strumento normativo giuridico appare ormai obsoleto, poiché non di un dover essere si necessita, ma di una mera organizzazione funzionale. Il diritto ha ormai cessato di apparire lo strumento più idoneo, adatto, da un lato, a regolamentare dei comportamenti umani, che rivendicano la propria autonomia, e, dall'altro lato, ad organizzare una realtà, che si fonda più sull'eccezione che sulla regola, sulle diversità che sulle eguaglianze. Basta analizzare con attenzione il crescente fenomeno di incertezza, che pervade il diritto (incertezza legislativa, sistematica, interpretativa e giudiziaria. La stessa Corte di Cassazione, nata per uniformare il diritto giurisprudenziale, appare sempre più inutile a tale fine), per com-

8 Cfr. Z. Bauman, *Modernità liquida*, Editori Laterza, Bari 2011.

9 Cfr. J.R. Searle, *Creare il mondo sociale. Le strutture della civiltà umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.



prendere la sua evidente inadeguatezza a continuare a svolgere la funzione di indirizzo e di repressione, che dovrebbe esser gli propria, per la quale è nato. Il diritto nel momento in cui ha perso la propria legittimità eteronoma ha perso anche la propria certezza e, nel momento in cui ha perso la certezza, è risultato inidoneo a regolamentare una società costruita intorno al dogma illuministico dell'eguaglianza di tutti. Oggi appare mutato anche questo dogma sociale centrale: non più eguaglianza, ma diversità. È, dunque, necessario trovare un nuovo strumento, non più normativo, di coordinamento delle molteplici diversità. Ad ognuno il proprio diritto significa trovare anche un metasistema di organizzazione dei rapporti tra questa molteplicità di modi di vedere, di agire e di prospettive. Un metasistema più simile ad un protocollo di lavoro, ad una serie di disposizioni tecniche atte ad evitare i conflitti di idee e di interessi, che non ad un corpo di norme imperative (fai!) od ipotetiche (se non fai... allora).

La fenomenologia comportamentale potrebbe essere affrontata in quanto tale, senza presupporre alcuna interpretazione normativa e senza presumere di imporre una qualche normatività. Certo a questo punto del ragionamento entra prepotentemente in campo il tema del potere sociale dominante, del più forte. Questo tema, in quanto fattuale, non può trovare soluzione nella caduta, nell'estinzione del dover essere, della normatività, ma almeno grazie a tale caduta appare con maggiore evidenza in tutta la sua estensione, in tutti i suoi tentativi di mimetizzarsi ed in tutta la

sua ipocrisia. Senza alibi, paraventi e mistificazioni valoriali di natura etica, religiosa, ideologica o giuridica il potere mostra il suo autentico volto, che è un volto di forza, di violenza e non di consenso. La scienza non ha il compito di edulcorare i fatti, ma di descriverli e la scienza sociale, dunque, può meglio descrivere i fatti sociali se riesce ad evidenziarli nella loro reale componente di giudizio di fatto, privo di quella mistificazione, che è propria dei giudizi di valore.

L'ipotesi di una società *anormativa*, appena tracciata, non coincide con quella di società *anomica*, analizzata da Émile Durkheim (1859-1917), poiché mentre quest'ultima lamenta la carenza normativa, la prima invece cerca di escludere la normatività in quanto tale: l'una soffre una mancanza, l'altra vuole liberarsi di una presenza ormai scomoda ed inutile.

Tornando ora al tema centrale della presente riflessione, ossia alla criminologia ed al suo oggetto, non può esservi dubbio che una caduta del diritto penale spinge verso l'area di indagine della devianza più che verso quella del crimine. Tuttavia anche l'area della devianza, come quella del crimine, in una visione *anormativa* subisce una decisa contrazione, compressione. Pertanto la criminologia può aspirare a guadagnare una propria forte autonomia disciplinare, liberandosi immediatamente dall'ipoteca penalistica, ma anche da quella sociologica, seppure in modo più lento e mediato.

Se l'*anormatività* tende ad estinguere il diritto, come ora noi lo conosciamo, anche il diritto penale è destinato a subire un de-

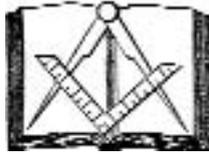


ciso ridimensionamento. Soprattutto la sanzione potrebbe non consistere più in un comportamento eteronomo statale, che si abbatte sul soggetto sanzionato, ma in una semplice inefficacia funzionale del comportamento tenuto o in una esposizione al rischio di altrettanti comportamenti individuali equivalenti e ritorsivi privati. Ovviamente una simile impostazione necessita di una profonda revisione e di un massiccio sfortimento della materia sino ad ora annoverata sotto la tutela del diritto penale. In sintesi, se tutta la società subisce una consistente deregolamentazione eteronoma anche, in particolare, l'ambito del diritto penale dovrebbe ridursi sino quasi ad estinguersi attraverso una sistematica depenalizzazione dei comportamenti. In fondo, solo i reati di sangue esprimono una autentica vocazione penalistica e, come in taluni diritti dell'antichità, potrebbero essere affidati alla mediazione tra le parti o alla dichiarazione della legittimità di una qualche discrezionalità reattiva/ritorsiva personale. Del resto, il diritto penale si forma nel mondo antico romano come una forma di autotutela dello Stato ed ancora oggi esprime in questo ambito la sua più rilevante valenza, che era e resta politica. In questa prospettiva, la criminologia potrebbe estendere il proprio campo di indagine non tanto verso norme e sanzioni statali, quanto piuttosto verso modi di pensare e di agire individuali e collettivi.

Inoltre, se l'anormatività investe non solo il diritto, ma tutta la società nel suo complesso, la criminologia può autonomizzarsi maggiormente anche dalla sociologia. La devianza, infatti, comporta certamente l'interazione comportamentale tra diversi, ma, in primo luogo, obbliga ad affrontare il tema della diversità in quanto tale, che possiede componenti sociologiche, ma ancora maggiori componenti individuali (antropologiche, filosofiche, storiche, politiche, pedagogiche, etc.) poco afferenti alla materia sociologica.

Una eventuale caduta del sistema eteronomo di controllo sociale, proprio della normatività sociale e giuridica implica necessariamente anche una profonda revisione delle discipline di studio tradizionali, soprattutto rispetto all'oggetto indagato. Infatti, mentre, la normatività eteronoma pone l'attenzione sulla collettività, sulla società, l'anormatività autonoma pone, invece, l'accento sull'individuo, sul singolo essere umano e ciò comporta un radicale spostamento dell'oggetto di studio dei comportamenti devianti e/o criminali. Questo spostamento di prospettiva sembra poter incidere anche sui problemi del potere e sulle relative discipline di studio, sicuramente, sotto il profilo formale, ma, forse, anche sotto quello sostanziale, tuttavia questo è un argomento che comporta ulteriori riflessioni ben più ampie di quelle consentite in questa sede.





Segnalazioni editoriali

GIANLUCA D'ELIA

Guglielmo Miliocchi (1873-1958) e il suo tempo.

Per uno studio bio-bibliografico e delle fonti

Prefazione di Franco Bozzi

Quaderni della Soprintendenza Archivistica per l'Umbria,
Società Generale di Mutuo Soccorso di Perugia, Città di Ca-
stello (PG), 2012, pp. 245



Giunge a compimento, con questo importante lavoro curato da Gianluca D'Elia, un progetto immaginato, elaborato e, tra alterne vicende e modificazioni, voluto e desiderato dalla Società Generale di Mutuo Soccorso di Perugia.

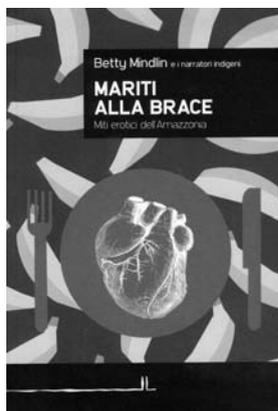
L'idea di mettere finalmente mano alla figura di Guglielmo Miliocchi è nata quando, dopo il secondo incontro per commemorare la sua vita e la sua fatica di repubblicano, patriota, antifascista e democratico, qui nella sua città, Perugia, ci rendemmo conto che non bastava il ricordo, occorreva passare alla storia e, più direttamente, alle fonti. [...]

Una vita profondamente intrecciata e legata alla storia di Perugia come poche altre. [...]

Guglielmo Miliocchi e la Società Generale di Mutuo Soccorso hanno dunque la medesima radice e sono legati dalla medesima storia, anche se il maestro elementare, giornalista e uomo politico repubblicano non fu mai effettivamente iscritto ad essa ma vi contribuì alacramente alla ricostruzione. [...]

A. Lucaroni

Presidente Società Generale di Mutuo Soccorso di Perugia



BETTY MINDLIN E I NARRATORI INDIGENI

Mariti alla brace. Miti erotici dell'Amazzonia

Edizioni La Linea, Bologna, 2012, pp. 303, € 18,00

Dal cuore della foresta amazzonica, questo gustoso repertorio di miti e racconti ci permette di gettare uno sguardo indiscreto sulla vita degli indios dell'Amazzonia e sul loro modo di concepire il rapporto tra i generi.

Frutto di una lunga e rigorosa ricerca di campo, fatta di centinaia di ore di registrazione e di una complessa attività di traduzione di lingue che contano solamente poche decine di

parlanti, il libro tocca, senz'ombre di censura, i più controversi temi dell'amore e del sesso - masturbazione, incesto, adulterio e rapporti di forza tra uomini e donne.

Le godibilissime narrazioni dispiegano una profusione di fantasie amorose condite di elementi esotici e fantastici cui si oppone il rigido moralismo della struttura sociale, spesso con esiti di sconvolgente violenza e repressione.



ROBERTO RASIA DAL POLO

Conduci la tua vita!

12punt6.it, Roma, 2012, pp. 180, libro pubblicato dall'autore

“Conduci la tua vita!” è un manuale romanzato che svela tutti i segreti che un presentatore utilizza sul palco durante un evento o in TV. Segreti che, a sua volta, chiunque può utilizzare in ogni ambito della propria vita. Perché la vita è come un evento: la si può subire oppure condurre. Bisogna, infatti, prepararsi, saper respirare, parlare, improvvisare, negoziare e risolvere i conflitti. Ecco perché comunicare è difficile e

pochi lo sanno fare bene. Sia sul palco che nella vita.

www.ConduciLaTuaVita.it

HENRY CHARLES LEA*Inquisizione. Origini e organizzazione*

Edizioni Res Gestae, Milano, 2012, pp. 332, € 24,00

Tra alti e bassi di persecuzione, l'Inquisizione è durata per molti secoli, fino alle soglie dell'Ottocento. Passato scomodo per la Chiesa, ogni discorso su di essa è sempre stato falsato dalle accese polemiche tra clericali e anticlericali. Era inevitabile che nel furore degli scontri il distacco, sempre necessario per comprendere qualsiasi fenomeno storico, cedesse il posto alla manipolazione delle testimonianze, alla falsificazione intenzionale o no di fatti ed episodi che, per quanto terribili e disumani, avrebbero richiesto tuttavia una ricostruzione più lucida e professionale e un'onesta lettura delle fonti documentarie.

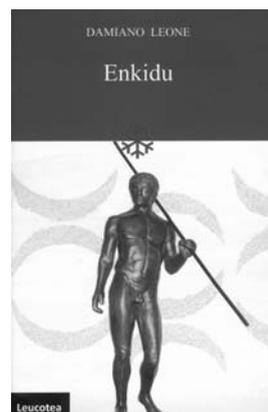
Il primo che si è accinto con questo animo allo studio della storia dell'Inquisizione è stato Henry Charles Lea: per questo motivo, la sua opera rimane insuperata e tuttora valida per il suo rigore.

Anni di ricerche condotte in Europa dallo studioso americano, un rigore assoluto nell'interpretare e nell'espone, un'ampia visione dell'intricato quadro storico in cui operò, nelle sue molteplici e mostruose proliferazioni, tutto ciò ha sorretto il lavoro ciclopico di Lea portandolo a realizzare un'opera di indiscusso valore storiografico.

**DAMIANO LEONE***Enkidu*

Edizioni Leucotea, Sanremo, 2012, pp. 196, € 12,90

Condannato a morte dagli invasori Kurgan, tradito dalla sua gente e dalla sua donna, Tah-Math, il grande cacciatore, lascia le pendici settentrionali del Caucaso per dirigersi verso la torrida pianura di Sumer. Un esilio doloroso che però servirà ad affinare la sua già straordinaria sensibilità verso il mondo della natura, al punto che la sua figura si ammanterà presto di leggenda. Divenuto un mito e poi una difesa per gli umili e tiranneggiati agricoltori dell'Eufrate, attirerà su di sé il sospetto del potere costituito.



**KARL MATSIME**

Dizionario delle cose segrete. Alchimia, Massoneria scozzese e scienza dell'uomo

Edizioni Leucotea, Sanremo, 2012, pp. 189, € 13,50

Queste pagine sono parte di un nucleo di esperienze che hanno avuto per cardini la meditazione e l'intuizione. In questo "florilegio intimo" c'è posto per argomenti di carattere generale e per altri di tono apertamente massonico.

Né gli uni né gli altri, tuttavia, sono frutto di argomentazioni convenzionali tipiche della comune dialettica profana o peggio del recente pensiero "debole", bensì hanno la pretesa di rifarsi alle Idee Primordiali che vanno sotto il nome, mai

troppo rimpianto, di "Tradizione". La via esoterica in senso lato promette e, di fatto, permette ad ognuno di raggiungere la propria verità, quella cioè in cui l'Io trova pace, adattandosi perfettamente ad essa come l'acqua si adatta al suo contenitore.

**MORENO MILIGHETTI**

I Massoni per le vie di Firenze

Editore Betti, Siena, pp. 150

"Per spiegare chi siamo non c'è nulla di meglio che raccontare chi siamo stati". Oltre settanta personaggi nel volume di Moreno Milighetti, vice presidente del Collegio della Toscana con il contributo di Pietro Brunelli, raccontati per le loro azioni; uomini impegnati nella società, nella politica, nelle scienze ed arti, uomini che hanno fatto l'Italia e soprattutto accumulati dal fatto di essere stati tutti Liberi Muratori. Si va dal primo italiano iniziato a Londra: Francesco Saverio Geminiani, al primo italiano iniziato in Italia a Firenze: Antonio Cocchi. In ordine di

tempo, l'ultimo è Lando Conti, sindaco della città fiorentina, ucciso dai terroristi.

Nel libro si trovano anche personaggi, massoni e patrioti come Giovanni Becciolini, ucciso dai fascisti per salvare il suo fratello massone Napoleone Bandinelli.

La città di Firenze gli ha dedicato una via, un luogo, per ricordarli e nel testo vengono raccontate le gesta di questi straordinari uomini. Con la prefazione di Stefano Bisi, presidente del Collegio toscano e di Paolo Panerai presidente del Consiglio dell'Oriente fiorentino, il volume vede la luce per l'Editore Betti di Siena.

A CURA DI MAURO PERANI E GIACOMO CORAZZOL

Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo

Atti del convegno internazionale di studi, Caltabellotta, 30 giugno-1 luglio 2008

Officina di Studi Medievali, Palermo, 2012, pp. 350, € 30,00

Gli interventi contenuti in questo volume affrontano vari aspetti della variegata vicenda umana e culturale di Šemu'el ben Nissim Abū l-Farağ *alias* Guglielmo Raimondo Moncada *alias* Flavio Mitridate (c. 1445- c. 1490), ebreo converso siciliano. Attivo alla corte di Sisto IV, tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta del Quattrocento, sarà poi traduttore di testi cabbalistici per Giovanni Pico della Mirandola. I saggi qui raccolti trattano l'influsso degli insegnamento astrologici di Yiṣḥaq Ben Šelomoh ibn al-Aḥḍab su alcuni membri della famiglia Abū l-Farağ, ivi incluso Mitridate; la conoscenza dell'ebraico di Mitridate e più in generale degli ebrei siciliani tra Medioevo e Rinascimento: le traduzioni idi Mitridate dal Corano; il suo soggiorno tedesco e le sue traduzioni da El'azar da Worms per Pico della Mirandola; il suo approccio alla *qabalah*, messo in parallelo con quello di Yoḥanan Alemanno; la preistoria della nozione di *Vetus Talmud* utilizzata da Mitridate nel suo *Sermo de passione Domini*; l'origine di un crittogramma presente nella prima versione dell'*Oratio pichiana*; una citazione paolina inserita da Mitridate nella sua traduzione degli Ša'are šedeq del cabbalista spagnolo Yosef ben Avraham Gīqatilla; l'influsso di Mitridate a Viterbo negli ultimi anni della sua vita e i rapporti da lui intrattenuti con l'umanista Giovanni Nanni *alias* Annio da Viterbo; una rassegna di tutti i manoscritti ebraici datati copiati in Sicilia tra il XIV e il XV secolo, fra i quali alcuni autografi del padre di Mitridate e di Mitridate stesso, che intendono offrire uno spaccato della cultura guideo-araba ed ebraica in cui il converso siciliano si formò. Chiude il volume una bibliografia della letteratura primaria e secondaria su Flavio Mitridate.





MASSIMO BIANCHI

L'orgoglio della memoria. Viaggio nella Livorno liberomuratoria
Tipheret, Acireale-Roma, 2012, pp. 235, € 20,00

Questo non è un libro di storia. Ha come unica ambizione quella di raccogliere una parte del contributo che i Massoni Livornesi hanno dato alle vicende di questa straordinaria e amata Città. Ogni giorno i livornesi passano da strade e piazze, vedono monumenti e lapidi, frequentano luoghi e istituzioni di cui spesso ignorano il significato. È stata dunque la volontà di trasmettere una presenza ininterrotta che inizia prima

della metà del Settecento, che continua tra il 1821 e il 1859, e anche durante la dittatura fascista nel retrobottega di un locale pubblico dove vennero iniziati alcuni Fratelli, e ci furono Massoni esuli all'estero ed esuli in Patria.

La storia dunque siamo anche noi, con un contributo non certo esclusivo ma non secondo ad alcuno, che spesso viene omissso o dimenticato, ma di cui dobbiamo essere orgogliosi custodi.

*Si segnala a tutti gli Autori che abbiano la necessità di registrare i loro contributi in cataloghi in cui l'ISSN è obbligatorio, che l'ISSN della rivista HIRAM corrisponde al codice **ISSN 1827-031X Hiram (Roma. 1999)** e che tale codice di catalogazione vale dal 1999 a oggi. Per maggior evidenza esso viene riportato a partire dal numero scorso (4/2012) anche sulla copertina.*

Si segnala che l'articolo intitolato "Riflessioni operative sul V.I.T.R.I.O.L." a firma di Luciano Gajà, apparso sul numero 4/2012 di Hiram, pp. 57-91, riporta due ampi brani (p. 58 e p. 68, nota 30) tratti da uno studio di Gianmichele Galassi ("V.I.T.R.I.O.L. ed il tema della discesa agli inferi"), pubblicato su Secreta Magazine 5/2010, pp. 7-15), senza virgolettature né riferimenti all'Autore.

La redazione coglie l'occasione per invitare gli Autori a prestare maggiore attenzione nel citare correttamente le fonti utilizzate.