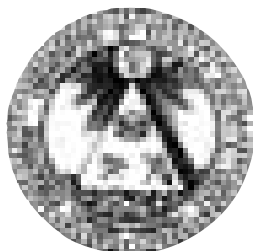


HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia

n. 3/2003

• EDITORIALE

- 3 Qualche riflessione a proposito della futura Costituzione Europea
Gustavo Raffi

• IL DIRITTO ALLA FELICITÀ

- 9 Moralità del benessere ed etica della responsabilità di fronte alle sfide della ricerca scientifica
Franco Manti

- 21 La questione sociale della felicità
Morris L. Ghezzi

- 33 Globalizzazione, una sfida da raccogliere
Daniele Pecchioli

- 37 Francis J. Bellamy. Autore del Pledge of Allegiance
Moreno Neri

- 49 Centralità dell'uomo
Pietro F. Bayeli

• ESOTERISMO

- 55 Labirinti gnostici
Ezio Albrile

- 63 La Bibbia sull'ara
Giuseppe Cacopardi

• ESOTERISMO E ANTROPOLOGIA

- 67 Riti e cerimoniali alla corte di Bisanzio
Milena Manini

- 79 La "danza del sole" della Nazione Lakota, dove il passato vive col presente
Alessandro Martire

- 85 Massoneria e Sincretismo
Giuseppe Capruzzi

• SEGNALAZIONI EDITORIALI

93

• RECENSIONI

109



HIRAM, 3/2003

Direttore: Gustavo Raffi

Direttore Scientifico: Antonio Panaino

Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino

Vicedirettore: Francesco Licchiello

Direttore Responsabile: Giovanni Lani

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

Comitato Scientifico:

Presidente: Orazio Catarsini (Univ. di Messina)

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

Collaboratori esterni:

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

Corrispondenti esteri:

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

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

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

Art director e impaginazione: Sara Circassia

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

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

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

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

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. - Amministratore Unico Mauro Lastraioli - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense
P.Iva 01022371007 - C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

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

Abbonamenti:

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

Annuale Estero: (4 numeri) € 41,30 - numero arretrato: € 13,00

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

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

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

**HIRAM viene diffusa in Internet sul sito del Grande Oriente d'Italia: www.grandeoriente.it
E-mail della redazione: rivistahiram@grandeoriente.it**

Qualche riflessione a proposito della futura Costituzione Europea

di **Gustavo Raffi**

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia

The current discussions about the new European Constitution, in particular the reference or not to the Judaeo-Christian roots of our cultural area, have raised and are still raising a harsh debate. In addition some misleading accusations have been directed against a "so-called Masonic European Lobby", which would stay behind such an omission. The G.O.I. desires to underline that on the one hand the Regular Freemasons do not see any difficulty in the clear mention of the "Judaeo-Christian roots" into the text of the European Constitution, because the origin of our Crafts are strictly rooted into the European Christian Culture. On the other hand we do not accept the bold pretensions of any Church to exclude all the other seminal trends and philosophies which have contributed to the development of the present conception of the human rights, of the mutual tolerance, and of religious and political freedom.

La redazione della Costituzione Europea rappresenta sicuramente uno dei momenti più significativi per la storia civile e giuridica del nostro continente, giacché tale carta verrà a definire i "principi" fondanti di una nuova comunità, non solo e, per fortuna, non soltanto, economica, ma anche politica e culturale. La nuova fase istituzionale dell'Unione, a fronte dello scenario globalizzato delle società postmoderne, determinatasi con la caduta del Muro di Berlino, la dissoluzione dell'URSS ed in sostanza con la fine di quello che Eric J. Hobsbawm ha definito "il secolo breve", sta imponendo una riflessione a tutto campo tra culture giuridiche e costituzionali diverse, anche se non incompa-

tibili (si pensi soltanto alle differenze tra la cultura giuridica fondata sul *Common Law* e quella derivata dal Diritto Romano). Tale processo, con tutte le sue contraddizioni, richiede anche da parte del mondo massonico una certa attenzione. Ciò non perché si voglia interferire, ma per la semplice ragione che un tale momento non può vedere assente un qualche contributo culturale e stimolante anche da parte della nostra Istituzione. Una nostra riflessione non potrà essere certamente faziosa, né unilaterale, ma solo ispirata a quei valori fondanti della tradizione libero-muratoria, soprattutto su alcuni temi che, inevitabilmente, ci hanno coinvolto, nostro malgrado - è bene rimarcarlo -, anche attraverso la stampa,



nel caso segnatamente delle recenti polemiche ingeneratesi attorno alla questione dei mancati riferimenti, nella nuova carta costituzionale, ad ogni qualsivoglia riferimento alla cultura cristiana.

L'idea, spesso esplicitata, che una sorta di *lobby* massonica internazionale abbia congiurato più o meno dietro le quinte per escludere la menzione della fede cristiana da tale documento è stata in diversi casi presentata come un fatto scontato, talmente ovvio che non meritava neppure di essere provato. Tale accusa conferma purtroppo la grave ignoranza in materia di Massoneria che la sottocultura nazional-popolare riesce sovente a dimostrare; infatti l'assioma che vuole identificare nella Massoneria un nemico giurato della Chiesa, in particolare quella cattolica, viene ripetuto a piè sospinto in modo bolso e assolutamente fuorviante, come il ritornello di una canzonetta estiva. Questo adagio si rivela essere un problema duro a risolversi e dinanzi al quale non si può che rispondere con pacata ma ferma chiarezza in tutte le occasioni in cui ci è possibile. Non si tratta solo di far comprendere che le condizioni storiche e politiche ingeneratesi nel periodo risorgimentale, o prima ancora, nel secolo dei Lumi, e che videro le Massonerie europee trovare nella incomprendimento della Chiesa una serie di scomuniche senza appello (nonostante il fatto che molte di esse palesassero un orientamento espressamente cristiano), non hanno più ragione di essere, almeno da



parte nostra, ma anche e soprattutto di chiarire il fatto che le comunioni massoniche regolari, conformemente ai loro *landmarks* non si occupano di politica né di religione, anche se presuppongono, come prerequisito necessitante ed imprescindibile, l'accettazione dell'Essere Supremo, nella figura del Grande Architetto dell'Universo da parte di ogni loro affiliato.

Lo abbiamo ribadito più volte, l'associazione di idee che stabilisce una diretta relazione tra irreligiosità, ateismo e Massoneria non solo non è veritiera, ma è smentita dalla storia secolare della Massoneria. Ci troviamo così di fronte ad un paradosso di straordinaria gravità: la storia della Massoneria costituisce di fatto, almeno tra '700 ed '800, ma ciò continua ad esserlo in parte anche oggi, anche un pezzo di storia del Cristianesimo. Non si può ignorare infatti che filoni culturali molto importanti in Europa, quali quelli dell'esoterismo cristiano, e che hanno svolto un ruolo importante, abbiano strettamente interessato il mondo massonico, in una dialogo, talora contraddittorio, ma sempre vivo e coinvolgente, tra *Schwärmerei* e *Aufklärung*, come è stato sottolineato da studiosi come, ad esempio, Giuseppe Giarrizzo e Gian Mario Cazzaniga. Né sarebbe ammesso ignorare che la fondazione della Gran Loggia d'Inghilterra vide proprio nella collaborazione tra Protestanti e Cattolici un momento altamente qualifi-



cante della definizione della tradizione massonica. Il fatto poi che intere Massonerie, ad esempio in Scandinavia, siano ancor oggi incentrate sul messaggio cristiano, o che figure come il cattolicissimo Joseph De Maistre, abbiano svolto un ruolo oltremodo importante nella cultura massonica europea, viene tranquillamente obliato per crassa ignoranza.

Da questo punto di vista la nostra azione culturale di costante chiarificazione resta un dovere da cui non possiamo derogare nel contesto della nostra azione di sensibilizzazione e informazione, anche e soprattutto quando essa è rivolta all'esterno, ovvero nel mondo civile, di cui ci sentiamo parte attiva e propositiva. Tale attenzione non rientra in un malcelato piano di ammiccamento o di condiscendenza verso i poteri forti, la Chiesa Cattolica in particolare, ma si iscrive in un processo di continua trasparenza e chiarezza che il Grande Oriente d'Italia da tempo ha assunto e che ci porta ad evitare posizioni subalterne, ma ad assumere sempre, con grande dignità intellettuale, la responsabilità dei principi e dei valori di cui ci sentiamo testimoni attivi.

Conseguentemente con questi assunti più generali, il G.O.I., attraverso un comunicato del Gran Maestro, si è espresso in modo molto articolato sul fatto che fosse da considerarsi molto grave che proprio nel preambolo della futura



Costituzione Europea non comparisse alcun riferimento esplicito anche alle comuni radici giudaico-cristiane, riferimento ritenuto non solo opportuno, ma doveroso, in quanto la stessa Massoneria ha tratto le sue origini dal medesimo filone culturale e spirituale. Tale posizione è stata

espressa sulla scorta di quei valori generali ai quali ci ispiriamo e che ci portano a ritenere che, al fine di delineare un'identità europea, occorra richiamarsi senza reticenza alle diverse anime che nei secoli ne hanno alimentato il patrimonio culturale, evitando di concerto omissioni e discriminazioni altamente inopportune e storicamente fuorvianti.

In quest'ottica - abbiamo puntualizzato in un comunicato Ansa, del giorno 11 giugno 2003 - la dimensione spirituale e religiosa non si deve contrapporre a quella laica e civile della moderna società europea, che con l'Illuminismo ha maturato una coscienza più evoluta e democratica. Riproporre oggi un'artificiosa contrapposizione tra Stato laico e confessioni religiose costituirebbe un pericoloso arretramento rispetto a quei valori etici e morali ai quali si ispira la Massoneria regolare che ha saputo coniugare la libertà di pensiero con un profondo rispetto per tutte le fedi.

La nostra presa di posizione non si qualifica pertanto come intervento "politico", ma come atto dovuto sul piano civico,



etico e culturale, giacché la nostra Istituzione non solo non si estrania dal dibattito sviluppatosi in seno alla società civile, ma deve altresì puntualizzare il fatto che con la storia non si

può scherzare e che le radici culturali, nate in seno alla tradizione giudaico-cristiana europea, non sono un bagaglio del quale ci siamo privati o di cui ci vergognamo. Il

fatto che la Massoneria si sia incamminata su una strada che potrebbe da alcuni essere definita "latitudinaria", da altri più faziosamente "relativistica", deve essere anch'esso chiarito.

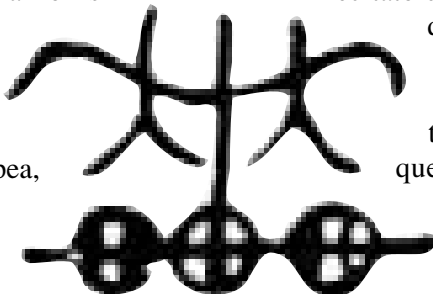
Come si è già ribadito, il credo nel Grande Architetto dell'Universo resta prerequisito indispensabile in ogni Massoneria regolare; non è "relativismo" il fatto che poi le diverse Istituzioni massoniche si rifiutino di pretendere dai loro membri una professione di fede, in modo tale da evitare controversie teologiche quali ad esempio quelle sulla definizione dell'economia del complesso teandrico o simili, tali per cui sarebbe necessario stabilire se ammettere o meno dei duofisiti nestoriani, dei monofisiti cirilliani, e quindi con quale simbolo anatematizzare gli Ariani, espellere i Manichei, cacciare i Priscillianisti o esaltare gli Ortodossi. Non è nella nostra cultura ingenerare situazioni quali quella esilarante in cui si viene a trovare lo straordinario personaggio creato da Umberto Eco, Baudolino,

che, nell'omonimo romanzo, giunto a Pndapetzim, lungo la via dell'Oriente, alla ricerca del *Gradale* (il leggendario Graal) e del Prete Gianni, si trova scon-

certato dal fatto che esseri fantastici quali gli "sciapodi" non siano affatto in grado di percepire le loro impressionanti differenze somatiche da quelle dei "blemmi", dei "ponci", dei panozi" e di altri ancora, ma si soffermino soprattutto su quelle teologiche e che, per questa

ragione, essi si tengano reciprocamente a distanza e con sospetto (vedasi per i dettagli *Baudolino*, capitolo 29).

La storia della Massoneria è invece quella di un continuo impegno e stimolo verso la ricerca di Dio e della verità, offerto attraverso l'incontro ed il dialogo tra diversità che rifugge dall'uniformità culturale e teologico-religiosa, fatti salvi, appunto, alcuni *landmarks* generali. La Massoneria non è una religione, ma accoglie uomini con un profondo senso religioso, molti dei quali sono membri attivi di religioni, nel nostro caso, con una prevalenza per i cristiani cattolici, seguiti in percentuale da protestanti, ebrei, musulmani e seguaci di altre fedi. Nata in contesto cristiano, fondata da cristiani, la Libera Muratoria ha cercato di offrire un percorso iniziatico, che, pur partendo da un linguaggio simbolico ispirato alla Bibbia e quindi alla tradizione giudaico-cristiana (come patentemente confermato dalle parole di passo, dalla simbologia del Tempio di Gerusalemme, dalla figura di

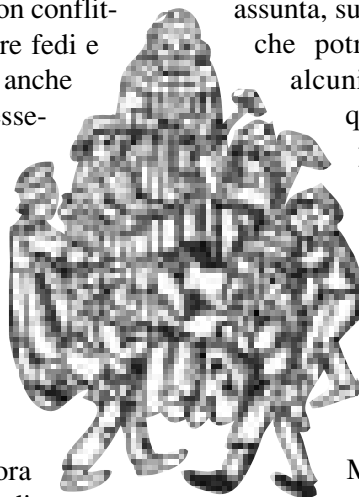




Hiram, dalla presenza del libro della legge, etc.), si è progressivamente aperta al contributo di alterità non conflittuali, ossia a membri di altre fedi e culture, nella certezza che anche le “sapienze straniere” potessero contribuire, attraverso uomini di buoni costumi e di buona volontà, ad accrescere la mutua conoscenza, il rispetto reciproco, la tolleranza, per dare vita ad una vera dimensione di multi- e inter-culturalità umana e spirituale.

I Massoni non sono allora “relativisti”, ma, ciascuno di loro, forte delle sue conoscenze, tradizioni e valori, accetta la sfida del dialogo e del confronto ricorrendo ad una prassi esoterica e rituale, che gli permette di trovare nel tempio muratorio una dimensione metafisica, extratemporale e non profana. Tale esperienza impone regole di garanzia e rispetto a tutti i partecipanti, ma offre allo stesso tempo la cornice per il continuo perfezionamento di quel che viene chiamato “il tempio interiore”.

Il percorso che proponiamo può non convincere tutti e lasciare alcune istituzioni religiose perplesse oppure ostili, ma non intendiamo accettare un livello di discussione fondato su ambiguità e omissioni. Il fatto quindi che la Massoneria italiana si sia espressa per l’inserimento esplicito della menzione della tradizione giudaico-cristiana è indice, per parte nostra, di una profonda comprensione dei valori storici della nostra Istituzione e del



continente in cui è nata. Non dovrebbe scandalizzare la circostanza che si è così assunta, su questo tema, una posizione, che potrebbe apparire, almeno in alcuni aspetti, in sintonia con quella della Chiesa Cattolica, poiché, dal nostro punto di vista, si trattava di un atto dovuto innanzitutto dinanzi alla stessa storia della Massoneria, ma al contempo anche di un modo rigoroso per ribadire la complessità culturale e spirituale della Libera Muratoria. Dobbiamo però sottolineare il nostro profondo

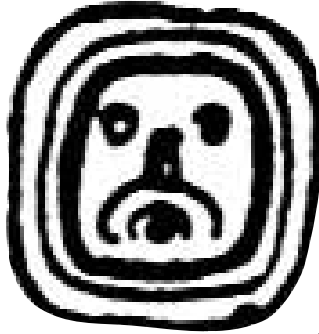
dissenso da come la Chiesa cattolica, pur rilevando una inaccettabile omissione, intenda ergersi ad unico rappresentante della cultura europea, sola depositaria delle sue “vere” radici, pretendendo di cancellare il contributo spirituale e intellettuale di altri filoni culturali, filosofici, religiosi e sociali, che tanto hanno contribuito alla determinazione dei principi fondanti la moderna società europea. Essa si distingue infatti per la sua concezione estensiva dei diritti civili, per noi divenuti imprescindibili, quali la libertà di pensiero, di fede, di associazione e di espressione; una serie di conquiste per le quali la Massoneria si è dovuta battere, purtroppo, anche contro poteri religiosi. Oggi, *sic stantibus rebus*, noi non vogliamo riaprire ferite passate, ma ribadiamo fermamente il principio che la “tolleranza” non può essere concepita a senso unico, e che quindi il doveroso richiamo



alle radici giudaico-cristiane non può altresì divenire esclusivistico, come se esse stesse non fossero state permeate dalla cultura filosofica

greca, da quella giuridica romana, per poi conoscere ulteriori arricchimenti nel dialogo, in pieno Medioevo e poi attraverso l'Umanesimo ed il Rinascimento, con il mondo arabo-

islamico e greco-bizantino (talora ingiustamente tenuto sul limes come esotismo). La stessa cultura ermetica del nostro Cinquecento, con tutti i suoi stimoli straordinari, le complesse vicende del pensiero filosofico europeo, passando per il contributo di figure possenti quali quelle, solo per citarne alcune, di Cartesio, Spinoza,



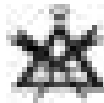
Leibnitz, dei Platonici di Cambridge o di Pascal, per arrivare agli Illuministi francesi e tedeschi, o ancora alla elaborazione

filosofica dell'Ottocento e del

Novecento, costituiscono un patrimonio che ha determinato l'identità europea e, in parte non insignificante, anche di quella massonica, la quale, come noto si è distinta grazie a figure come Lessing, Fichte o Göthe. Che tutte queste espressioni della cultura europea si siano, con forme e modalità diverse,

misurate con la dimensione della fede e della religione, è scritto in una storia di cui i Massoni sono stati e restano una parte vitale.

Chi ha allora paura delle tradizioni giudaico-cristiane? Noi non di certo. I moderni *ghostbusters* sono pregati di cercare da un'altra parte.



Moralità del benessere ed etica della responsabilità di fronte alle sfide della ricerca scientifica

di **Franco Manti**
Università di Genova

Bioethic offers two different patterns in order to answer to the moral questions that biotechnology and genetic engineering make up in our mind: heuristics of fear and morality of welfare. The first one refers to the principle of responsibility as protection of human survival in its own ontologic integrity and as guardianship of the creation of which we are the guardians. The second one emphasizes that operating on genes can improve our life and that of the next generations; in this way, making genetic changes in human, animal and vegetable beings, if it aims to improve our welfare, is justifiable as assumption of moral responsibility.

Both these points of view are not satisfying for their ideologic position: the first one, with its anti-modern vision of the situation, tends to stop scientific research and to bind its independence; is the "right to doubt" of the next generations a right to suffering and disease too? The second one offers an uncritical vision of progress and of personal autonomy; does not genetic planning end to reintroduce our present rules, risking to seriously distorting the evolutionary processes of men with other animal and vegetable species?

Thinking that everyone has the right to search his own happiness, only certain kind of genetic modification are justifiable: those who help men to be free from suffering and pain, as its way to happiness consists not only in reaching a material welfare, but also in giving a deep sense to the concept of life itself.

La riflessione bioetica a fronte degli sviluppi veloci e talvolta imprevedibili delle biotecnologie e dell'ingegneria genetica ha posto in campo due modelli alternativi con cui rispondere ai dilemmi morali che tali sviluppi pongono: l'*euristica della paura* e la *moralità del benessere*. Dopo aver brevemente analizzato le ragioni e le implicazioni di tali resoconti, cercherò di proporre qualche argomento a sostegno di

una particolare interpretazione della moralità del benessere divergente da quella che viene generalmente avanzata.

Prima di entrare nel merito specifico della trattazione etica, mi sembra, però, opportuno chiarire che cosa s'intenda per biotecnologia e ingegneria genetica al fine di non generare equivoci terminologici e contenutistici.

In termini generali, con biotecnologia si intende qualunque uso di organismi



viventi o loro parti (enzimi, cellule, etc.) realizzato al fine di sintetizzare prodotti utili. La biotecnologia si serve dell'ingegneria genetica per modificare le caratteristiche degli organismi.

Le questioni etiche sono state indotte dal passaggio dall'ibridazione e selezione, che appartengono alla storia naturale e del genere umano (specie manipolatoria per eccellenza), alla mutazione. Vengono, cioè, create nuove sequenze nel DNA. Ciò non avviene mediante la combinazione di strutture preesistenti in natura. Si devono, inoltre, aggiungere le tecniche del DNA ricombinante consistenti nell'inserimento, nel genoma cellulare, del DNA proveniente da cellule diverse, anche di specie diverse, al fine di modificarne l'assetto.

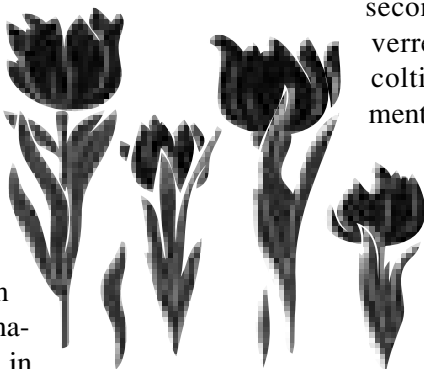
Tre sono le emergenze indotte dallo sviluppo biotecnologico: i cibi transgenici; gli animali transgenici e la produzione di chimere; l'intervento sulle cellule umane (sia somatiche che germinali).

I cibi transgenici

Attualmente le specie geneticamente modificate coltivate all'aperto, senza controlli, sono una quarantina fra cui 10 varietà di mais, 2 di patate, 2 di soia, 5 di pomodori. La coltivazione di piante transgeniche viene così giustificata: si garantisce una maggior produttività; dalla maggiore produttività consegue che si potranno assicurare migliori condizioni alimen-

tari ai paesi più poveri; è possibile costituire delle banche dei geni delle colture tradizionali che ne conservino il patrimonio genetico, il che consentirebbe di evitare l'erosione della biodiversità che, secondo molti critici, verrebbe indotta dalle coltivazioni geneticamente modificate.

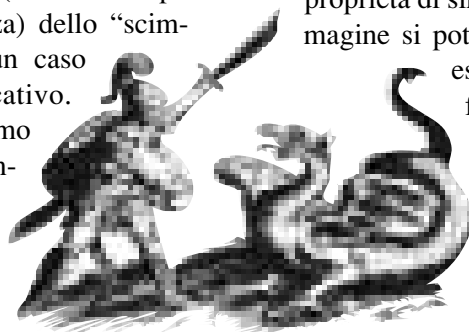
Le critiche più significative rivolte alle colture transgeniche possono essere così sintetizzate: la causa della fame nel mondo non è la penuria di cibo, ma lo sono il cattivo consumo, le politiche agricole, le ragioni di mercato della grande distribuzione alimentare; non sono del tutto prevedibili il comportamento e le modificazioni che potrebbero essere indotte nell'intero ecosistema dal rilascio O.G.M.; vi è un rischio piuttosto elevato di infezione genetica, poiché si sono riscontrati casi di trasferimento di DNA fra batteri e protozoi, fra funghi batteri e piante, insetti e altri animali, con i pericoli per l'ambiente e/o la salute umana che ne possono conseguire; la specializzazione delle colture finirà per spingere i contadini verso monoculture rendendo particolarmente sensibili alle crisi, sia climatiche che economiche, le aree così coltivate originando, anche, condizioni potenzialmente catastrofiche sul piano alimentare.





Gli animali transgenici e la produzione di chimere

La produzione di animali transgenici pone ulteriori problemi. L'esempio clamoroso della gestazione (interrotta dopo alcuni mesi di gravidanza) dello "scimpanzomo" costituisce un caso particolarmente significativo. Per quale motivo dovremmo condurre simili esperimenti? Per originare esseri da utilizzare in determinati lavori o come serbatoi di organi? Mi pare che per quanto attiene alle modificazioni genetiche sugli animali ci dovremmo porre il seguente interrogativo: quanto può forse essere, con limiti e precauzioni, accettato per virus e batteri può essere esteso ad animali con un sistema nervoso sofisticato e simile al nostro, animali capaci di sofferenza fisica e psicologica, dotati di senso del dolore? Inoltre, per la produzione di animali transgenici a scopo alimentare varrebbe quanto già detto a proposito dei vegetali riguardo ai rischi di infezione genetica.



questione etica fondamentale in gioco è quella dell'integrità genetica e del diritto ad essa da parte delle generazioni future. Se si tiene conto di come il codice genetico non possa essere considerato proprietà di singoli (usando un'immagine si potrebbe affermare che

esso è il "quadro di famiglia") e di come l'identità (morale e politica) sia strettamente connessa a fattori culturali potremmo affermare che sono ammissibili

interventi esclusivamente a fine terapeutico sulla linea somatica quando non vi sono alternative e con il consenso esplicito del soggetto interessato. L'eventuale intervento sulla linea germinale ci pone dilemmi morali ancora più profondi. Possiamo, forse, intendere il diritto all'integrità genetica come diritto alla malattia? Come comportarci di fronte a malattie genetiche ereditarie quali l'emofilia o la spina bifida? Non intervenire potendolo fare o alterare il filo genetico della specie (con paventate, da alcuni, derive di tipo eugenetico che riportano alla memoria le sperimentazioni pseudo-scientifiche dei nazisti)?

L'intervento sulle cellule umane

Riguardo all'intervento sull'apparato genico umano possiamo distinguere due casi di intervento: l'uno sulla linea somatica e l'altro sulla linea germinale (che potrà essere tecnicamente possibile fra quindici - venti anni). Il primo ha effetti sul soggetto sul quale si opera; il secondo produrrebbe effetti irreversibili che si trasmetterebbero alle generazioni future. La

Le questioni fin qui affrontate pongono almeno tre quesiti: E' lecito brevettare la vita? Dobbiamo fare tutto ciò che possiamo? Se ci sono limiti, chi è legittimato a imporli?

Nell'attuale dibattito bioetico possono essere individuate, come si diceva, due linee argomentative che rispondono in



modo diverso, direi conflittuale, a queste domande: *l'euristica della paura e la moralità del benessere.*

Alla prima possono essere ricondotte posizioni come quelle di H. Jonas e J. Rifkin. Secondo il primo l'uomo non ha il diritto di modificare l'evoluzione naturale, né di alterare la propria essenza ontologica. Ne consegue che la modernità rappresenta il trionfo dell'utopia tecnicista, di una sorta di *hybris* ("tracotanza") umana nei confronti della natura e, in fondo, di Dio stesso cui l'uomo tenderebbe a sostituirsi quale creatore. *L'homo sapiens* sarebbe soggiogato dall'*homo faber*.

La paura assume, in questo contesto, un significato positivo in quanto assunzione di responsabilità, cura e preoccupazione per i viventi e le generazioni future. Si tratta di non compromettere le condizioni di una permanenza illimitata dell'uomo sulla terra e di porre la sua integrità fra gli oggetti della nostra volontà. Perciò Jonas dà una valutazione negativa dell'ingegneria genetica, anche se utilizzata a scopo terapeutico (l'intervento sul DNA modifica l'ontologia umana) e ritiene che si debba giungere al blocco delle ricerche relative alle biotecnologie. Il nuovo imperativo categorico dovrebbe pertanto essere: "agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra".



A partire da uno sfondo concettuale simile, Rifkin si sofferma sulle questioni concernenti il rapporto tra mercato e ingegneria genetica prendendo posizione contro la brevettazione e la commercializzazione delle scoperte in questo campo. Inoltre, secondo lui, lo *screening* genetico avrebbe come effetti: la completa liberalizzazione delle coltivazioni transgeniche viste come fonte di

infezione genetica e di accentuazione dei gravi squilibri economici sussistenti fra Nord e Sud del mondo; l'eugenetica che programmerebbe le generazioni future non solo secondo i desideri estetici e culturali dei genitori, ma soprattutto in termini funzionali alle richieste delle compagnie assicuratrici, tanto più pressanti in un sistema sanitario come quello americano. Già oggi è, secondo Rifkin, inquietante la connessione fra genetica e informatica. Le assicurazioni possono decidere l'ammissibilità e le quote delle domande in base ai dati genetici elaborati attraverso l'informatica ponendo le basi per forti discriminazioni. E' per tutti questi motivi che emerge con forza l'esigenza di un'informazione ampia e capillare dei cittadini.

Secondo l'euristica della paura le risposte ai quesiti di cui sopra possono essere così schematizzate: non è lecito brevettare la vita; non dobbiamo fare tutto ciò che possiamo; dobbiamo porre limiti all'attività scientifica in campo genetico. Per Jonas dovrebbe essere la comunità



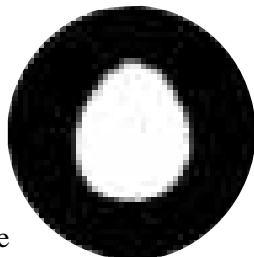
scientifica, intesa come *élite* illuminata, a porre tali limiti. Rifkin, anche in riferimento a casi giudiziari, sembra configurare interventi a livello processuale sulla base di istanze poste da soggetti lesi o dall'opinione pubblica.

La moralità del benessere è la linea argomentativa proposta da H.T. Engelhardt e da J. Harris. Per il primo l'ingegneria genetica è una sorta di nuova grazia che può garantire maggior benessere sia dal punto di vista curativo che migliorativo della specie umana. Intervenendo sulla linea germinale saremo in grado di plasmare la nostra natura a immagine e somiglianza dei fini scelti dalle persone. Potremmo, ad esempio, eliminare l'aggressività e garantirci, così, un futuro senza guerre e violenze. Harris ritiene che la rivoluzione nella biologia molecolare che stiamo cominciando a vivere ci consentirà di originare forme di vita su ordinazione e giunge a preconizzare una nuova stirpe. I vantaggi consisterebbero nella riduzione della popolazione a rischio con la liberazione di risorse mediche per gli umani normodotati, nella riduzione della spesa sanitaria, nel minor assenteismo sui luoghi di lavoro, nella possibilità di lavoro prolungato e quindi di investimenti formativi più redditizi, in minori rischi sanitari professionali, nella possibilità di occupare membri della nuova stirpe in campo nucleare e della produzione bellica.

L'euristica della paura e la moralità del benessere implicano due diversi approcci al principio di responsabilità. La prima

intende tale principio come tutela della sopravvivenza degli umani nella loro (attuale) integrità ontologica, assunta come immodificabile, e del creato che non ci appartiene, ma del quale siamo custodi. Le generazioni future dovranno poter vivere in un mondo almeno vivibile quanto il nostro. La seconda sottolinea come l'intervento genico possa migliorare la vita nostra e delle generazioni future. In tal senso si giustifica l'assunzione di responsabilità morale concernente modifiche e correzioni apportate al DNA di vegetali, animali, umani. Per Jonas e Rifkin responsabilità significa autolimitazione e blocco della sperimentazione in campo genetico, per Engelhardt e Harris l'esatto contrario come piena espressione dell'autonomia di progettazione di vita degli individui. I primi ritengono che la responsabilità etica non sia coniugabile con le esigenze del mercato, i secondi, evidenziano l'irrinunciabilità al mercato che, per Engelhardt è fonte, con le sue leggi, di valore etico, mentre per Harris può essere eticamente qualificato attraverso una sua regolazione operata da Stati o organismi internazionali.

L'euristica della paura e la moralità del benessere, nella versione di Engelhardt e Harris sono, comunque, esposte a riflessioni critiche sulla base delle quali risulta possibile individuare un'alternativa a entrambe. La prima si presenta come un'etica della rinuncia e della conservazione che coglie dello sviluppo tecnologico l'effetto negativo e nichilistico quale

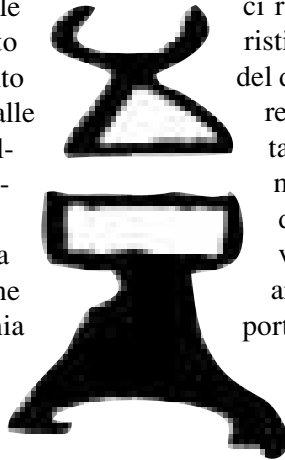




esito della parabola metafisica dell'Occidente o del trionfo delle ragioni (a-morali) del mercato finendo, così, per dare fondamento a una paura rivolta non tanto alle conseguenze prevedibili, ma soltanto possibili (e non necessariamente probabili).

La moralità del benessere, a sua volta, si fonda su una visione decontestualizzata dell'autonomia assunta quale principio monologico sempre e comunque gerarchicamente prioritario rispetto a qualsiasi altro. Ne derivano l'esclusione dalla comunità morale di tutti quei soggetti che non siano umani adulti in grado di operare scelte e una fiducia acritica nel progresso. L'autonomia così intesa rischia di trasformarsi in una giustificazione di pratiche di dominio sociale da parte di quanti (scienziati, istituzioni scientifiche, etc.) possiedono competenze e mezzi finanziari per operare interventi genici o dello Stato che, regolando, finisce per decidere le applicazioni e le linee di sviluppo della ricerca e determinare l'allocazione delle risorse.

L'euristica della paura e la morale del benessere approdano, dunque, per vie diverse, a visioni sostanzialmente paternaliste: la prima per il suo carattere spesso pregiudizialmente antimoderno e per la sua visione monista sul piano ontologico come su quello etico, la seconda perché, pur in una visione pluralista, fa dell'autonomia monologica un principio etico prioritario e decontestualizzato.



L'etica della responsabilità che ci richiamerebbe, secondo l'euristica della paura a farci carico del diritto delle generazioni future alla vita e a una vita qualitativamente non inferiore alla nostra, e, secondo la moralità del benessere a intervenire, valutando ponderatamente anche i rischi che questo comporta, al fine di migliorare la specie per garantire maggiore felicità ai nostri discendenti, si trasforma di fatto, dato il contenuto ideologico dei due resoconti, in etica della convinzione.

Poiché ritengo che ogni individuo abbia il diritto di ricercare la propria felicità e di vivere, per quanto possibile, in una condizione di ben-essere cercherò di proporre alcuni argomenti a sostegno di una versione della moralità del benessere diversa da quella di Engelhardt e Harris.

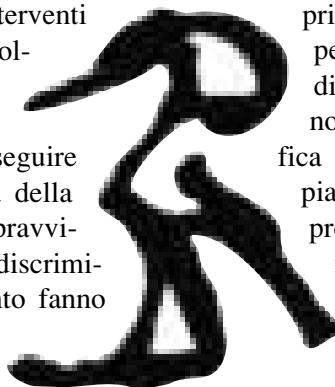
A fronte delle critiche alla ricerca scientifica e, in particolare all'ingegneria genetica, avanzate dai sostenitori dell'euristica della paura che sottendono una sorta di diritto all'incertezza delle generazioni future dovremmo chiederci se tale diritto implichi anche il diritto alla malattia e alla sofferenza. Qualora fosse possibile intervenire sulla linea germinale per porre fine alla trasmissione ereditaria di malattie genetiche quali l'emofilia o la corea di Huntington il principio di responsabilità richiederebbe, davvero, di considerare prioritario il diritto all'incertezza?



Se così non è, ossia, se la nostra assunzione di responsabilità verso chi ci seguirà in questo mondo, comporta interventi curativi e ampliamento e sostegno alla ricerca orientata al fine di garantire una migliore qualità della vita, dovremmo porre in atto tutti quegli interventi che ci consentono, ragionevolmente, di creare o ampliare le condizioni nelle quali ognuno sia in grado di perseguire un ben-essere ben al di là della soglia di pura e semplice sopravvivenza. Inoltre, dovremmo discriminare, diversamente da quanto fanno Jonas e Rifkin, fra possibilità e probabilità anche in considerazione del fatto che il principio di giustizia richiede una valutazione ponderata dei costi e dei benefici delle nostre azioni. In altri termini, non credo che la mera possibilità che si verificano determinati esiti possa essere condizione sufficiente a bloccare la ricerca scientifica. Quanto alla probabilità ne andrebbero valutati, e qui il richiamo alla responsabilità dei ricercatori diventa fondamentale, con estrema attenzione i livelli.

Il contesto teorico di sfondo per una moralità del benessere che non tanto si contrapponga all'euristica della paura, ma che sappia cogliere in positivo alcune istanze che essa ci pone, si basa su una visione dialogica e processuale dell'autonomia e su una particolare interpretazione del principio di responsabilità. In breve, intendo dire che la nostra autonomia è contestualizzata, si esprime e si sostanzia

in particolari condizioni, ha strettamente a che fare con processi di identificazione e riconoscimento da parte dei nostri interlocutori e trova espressione nelle diverse condizioni sociali e culturali in cui ci è capitato in sorte di vivere. Anche il principio di responsabilità deve, pertanto, tenere conto della dimensione intersoggettiva del nostro agire morale. Ciò significa che dovremmo valutare, sul piano etico, non solo gli esiti prevedibili delle nostre azioni, ma anche le azioni cui altri saranno indotti una volta poste in atto le nostre scelte. Mi sembra evidente come la coniugazione di autonomia dialogica e principio di responsabilità, così inteso, comportino l'assunzione che la nostra legittima e individuale ricerca della felicità non può prescindere dall'altrui analoga ricerca. Il problema è dato dal fatto che nella nostra società pluralista e pluriculturale è impossibile una definizione condivisa di che cosa sia la felicità (anch'essa è contestuale), come, del resto, avviene per moltissimi altri vocaboli dell'etica. Ci troviamo, cioè, di fronte a una vera e propria eterogeneità e complessità dell'etica che rifugge approcci che pretendano una sorta di "ingabbiamento" entro categorie di pensiero predefinite. In particolare, di fronte alle novità e alla velocità di sviluppo delle ricerche e delle applicazioni nell'ambito dell'ingegneria genetica con i dilemmi morali che ne conseguono, i resoconti che ci consegna la storia del nostro pensiero appaiono,





se assunti rigidamente, inadeguati a offrirci categorie interpretative e orientative fruibili per l'oggi.

Quanto detto non significa che siamo condannati a una sorta di indecidibilità etica o a un'estraneità morale tale da rendere impossibile l'argomentazione dialogica e da consentire, al più, la pura e semplice negoziazione sulle procedure di convivenza. La via che, al momento, mi sembra più feconda nell'approccio ai dilemmi etici del nostro tempo consiste nella coniugazione di un aspetto chiave del pensiero moderno che sta alla base del principio di tolleranza, ossia, l'acquisizione che le lealtà morali di ognuno sono, per lui, profondamente significative e come tali dobbiamo riconoscerle, anche se non le condividiamo, e di una prospettiva di ricerca morale che reinterpreti, all'interno di un contesto pluralistico, la *phronesis* aristotelica. Dovremmo, pertanto, adoperarci in quello che potrei definire un esercizio quotidiano di affinamento delle nostre capacità di dialogo morale e, insieme, della nostra immaginazione morale come capacità di operare scelte e giustificarle ai nostri interlocutori, entro contesti fortemente dilemmatici essendo, nel contempo, capaci di ascoltare criticamente le ragioni altrui. L'atteggiamento fronetico (che significa saggezza e ragionevolezza pratica) si sostanzia, così, come capacità di rigerarchizzare, se necessario, i princi-

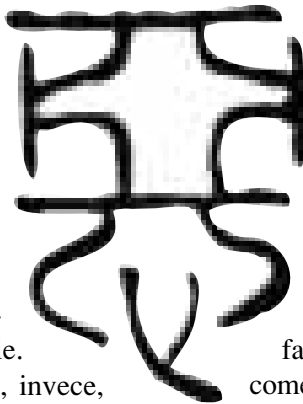


pi etici di riferimento in relazione ai contesti. In tal senso il principio di responsabilità, nella versione ampia che ne ho proposto, implica l'impegno morale a giustificare a noi stessi e agli altri quale rapporto instauriamo fra l'obbligo di rispettare certe norme morali (principio deontologico), quello di farci carico delle conseguenze delle nostre azioni (principio consequenzialista) e il tener conto di specificità, per noi, rilevanti (principio di parzialità). Inoltre, una reinterpretazione della *phronesis* che tenga conto del pluralismo, comporta la valorizzazione etica dell'attribuzione di significato. Significare a noi stessi e agli altri le ragioni delle nostre scelte e delle nostre azioni, sottoporle alla valutazione critica altrui, essere disponibili ad emendarci come lo siamo a convincere i nostri interlocutori della giustezza di quanto decidiamo di fare, contribuisce a dare maggiore pienezza alla nostra vita morale. Allora diritto alla ricerca della felicità, a perseguire il ben-essere in termini contestuali e tenendo conto delle relazioni intersoggettive entro le quali esprimiamo la nostra autonomia mi sembra possa sostanzarsi, per usare un'espressione di M. Nussbaum, come *human flourishing*, fioritura di capacità umane che diano significato alla nostra vita e si propongano come apertura verso i nostri compagni di avventura in questo mondo.



Può la ricerca scientifica e, in particolare quella genetica, favorire e supportare una moralità del benessere così intesa? Si tratta, anche qui, di un'attribuzione di significati. Proprio la ricerca in campo genetico ci sta dimostrando la possibilità che essa sia orientata e finanziata in settori che possono o potranno essere di grande utilità per lenire la sofferenza fisica e, con questa, poiché spesso si accompagnano, anche quella morale.

Quale significato possono, invece, avere altre ricerche che si dimostrano palesemente inutili e, spesso, eticamente discutibili se non la promozione sensazionalistica e pubblicitaria o il narcisismo di qualche ricercatore? Del resto non ritengo corretto porre limiti esterni alla ricerca sia perché spesso si rivelano inefficaci, sia perché ricerche dagli obiettivi importanti non sempre hanno immediato successo. Andrebbe, poi, distinto con maggiore attenzione di quanto si faccia, l'ambito della ricerca da quello applicativo che esige ulteriori approfondimenti e sperimentazioni. Va, infine, tenuto presente che se è nostro dovere limitare al massimo delle possibilità eventuali impatti negativi di determinate ricerche, un qualche margine di errore è ineludibile perché connaturato con l'imperfezione umana. Non ritengo che ciò possa costituire una condizione sufficiente per bloccare la ricerca.



Mi sembra, pertanto, possibile trarre alcuni orientamenti pratici riguardo gli attuali sviluppi della biotecnologia e dell'ingegneria genetica. La produzione di cibo transgenico non va, di per sé, demonizzata. E' però necessario che le coltivazioni transgeniche avvengano in ambiente protetto al fine di evitare qualsiasi possibilità di infezione genetica. Dovremmo, inoltre, chiederci se effettivamente tali cibi possano risolvere il gravissimo problema della fame del mondo o se esso non sia, come credo, in gran parte dovuto alle politiche agricole e alle ragioni fortemente ineguali del rapporto fra Nord e Sud del mondo. In ogni caso, politiche che facessero propria l'idea dello sviluppo delle capacità dovrebbero, pur in un'economia globalizzata e all'interno di essa, valorizzare le produzioni locali e di "nicchia". Quanto alla sperimentazione sugli animali, va ricordato, come aspetto discriminante che, al di là di veri e propri orrori come la vivisezione, le differenze nel metabolismo basale fra umani e cavie la rendono talvolta inutile e, comunque, resta sempre necessaria la sperimentazione sugli umani. Inoltre, il dar vita a chimere per il puro gusto di dimostrare le capacità scientifiche di questo o quel ricercatore o istituto mi pare, francamente, non giustificabile sul piano etico. Infine, l'intervento genico sull'uomo credo sia giustificabile come intervento curativo. Eventuali interventi migliorativi diffusi sulla linea germinale finirebbero



per configurare un'umanità corrispondente alla nostra attuale visione di ciò che è bene, senza considerare che tali visioni sono mutevoli espressioni di contesti culturali e non esprimono criteri assolutamente oggettivi. Non dovremmo dimenticare che *homo sapiens* è l'esito di processi evolutivi casuali e altamente improbabili.

Salvaguardando l'autonomia della ricerca, dovrebbe essere la comunità scientifica a fissare, valutare le implicazioni etiche della ricerca, codici deontologici e, di fronte alla probabilità elevata di controindicazioni, eventuali moratorie *pro tempore*, tenendo sempre presente che quanti sono oggetto di ricerca (ad es. di *screening* genetico) devono dare il loro consenso essendo informati delle modalità e dei fini della ricerca stessa. Infine, nella consapevolezza che mai come ora nel corso della storia umana la potenza dei mezzi che abbiamo a disposizione ci ha posto nella condizione di mettere in discussione la nostra stessa esistenza sul pianeta, dovremmo tutti, a cominciare dagli scienziati, tenere conto della sottile rete di relazioni nella quale siamo inseriti come appartenenti alla biosfera e del fatto che, proprio per questo, tutti i processi che avvengono in essa sono coevolutivi. Ciò significa che dovremmo incentivare gli interventi che producono resilienza (misura della capacità posseduta da un sistema di far propri i cambiamenti e le perturbazioni) ed evitare quelli che

la riducono. In questo senso il principio di responsabilità richiede che la preoccupazione per gli esiti delle ricerche scientifiche e delle loro applicazioni sia coniugata con la probabilità che si verifichino o meno determinati esiti. La responsabilità morale non credo possa farsi carico di ciò che è assolutamente imponderabile.

Un ultimo aspetto che ritengo importante sottolineare è quello della comunicazione, non semplicemente dell'informazione (che è ricezione passiva), fra scienziati, bioeticisti e cittadini. I problemi cui ho, qui, brevemente accennato, sono effettivamente questioni di vita e di morte dalle quali nessuno può e deve sentirsi escluso. Il nostro essere pienamente cittadini significa capire e poter decidere con cognizione di causa, interloquendo con gli esperti, su questioni tanto essenziali per il nostro destino come per quello di chi ci seguirà. Responsabilità, perciò, corrisponde all'assunzione di una posizione consapevole di ognuno su tali questioni il che contribuisce a far fiorire le nostre capacità, quanto meno, nell'ambito dell'immaginazione morale, e a dare significato alla nostra esistenza.

La scienza e l'etica hanno, dunque, una prospettiva comune: la loro apertura, il loro non accontentarsi dei risultati raggiunti, l'incertezza che rende la nostra vita di esseri imperfetti una continua e mai terminata ricerca. Al viaggio verso i





confini dell'universo, della vita e della sua origine corrisponde quello che Eraclito chiamava il viaggio verso i confini dell'anima. Ho cercato di argomentare a favore di un'integrazione di questi due percorsi. Si tratta di una sfida difficile e bella il cui esito non è affatto scontato.

Arrivati al momento del bilancio in cui cerchiamo di dare un senso e un significato alla nostra esistenza, forse, potremmo dire che il diritto alla felicità per ognuno e per tutti si è sostanziato nel ricercarla

attraverso la fioritura delle nostre e delle altrui capacità. Allora la felicità che ci è possibile potrà essere riconosciuta nella nostra consapevolezza di aver scelto e agito secondo ragionevolezza e responsabilità e nel riconoscimento da parte dei nostri compagni di avventura che, con il suo carico di debolezze e difetti cui tutti siamo soggetti, la nostra è stata e continua a essere una vita piena di significato, una vita bella.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aristotele (1988) *Etica nicomachea*. In *Opere*, vol VII. Laterza, Bari – Roma.
- Battaglia, L. (1999) *Dimensioni della bioetica*. NAME, Genova.
- Castelfranchi, Y. (1999) *X life*. Avverbi Edizioni, Roma.
- Dianzani, M.U. (1995) Limiti etici della bioingegneria. In C. Romano, G. Grassoni, *Bioetica*, pp. 276-281. UTET, Torino.
- Engelhardt, H.T. (1991) *Manuale di bioetica*. Il Saggiatore, Milano (nuova ed. 1999).
- Harris, J. (1997) *Wonderwoman e superman*. Baldini e Castoldi, Milano.
- Jonas, H. (1990) *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Einaudi, Torino.
- Jonas, H. (1991) *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*. Il Mulino, Bologna.
- Larmore, C.E. (1990) *Le strutture della complessità morale*. Feltrinelli, Milano.
- Laszlo, E. (1995) L'evoluzione della complessità e l'ordine mondiale contemporaneo. In G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, pp. 362-400. Feltrinelli, Milano (prima ed. 1985).
- Manti, F. (2000) *Bioetica e tolleranza. Lealtà morali e decisione politica nella società pluralista*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Marchesini, R. (1999) *La fabbrica delle chimere*. Bollati – Boringhieri, Torino.
- Nussbaum, M. (1996) *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nell'etica e nella filosofia greca*. Il Mulino, Bologna.
- Nussbaum, M. (1999) *Coltivare l'umanità*. Carocci, Milano.
- Pievani, T. (2002) *Homo sapiens e altre catastrofi*. Meltemi, Roma.
- Pontara, G. (1995) *Etica e generazioni future*. Laterza, Roma – Bari.
- Rifkin, J. (1998) *Il secolo biotech*. Baldini e Castoldi, Milano.
- Santosuoso, A. (2001) *Corpo e libertà*. R. Cortina Editore, Milano.





**FORNITORE DEL
GRANDE ORIENTE D'ITALIA**

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

La questione sociale della felicità

di **Morris L. Ghezzi**
Università di Milano

In the present article the Author offers an analysis of the social question of happiness; he proposes a fresh reflection on the actual means which can be used in current post-modern societies in order to offer the maximum of happiness to the highest number of persons, entering in particular the determination of the juridical and economical instruments through which this target can be reached and maintained. The Author also critically discusses the tantalizing dichotomy between individual and general freedom in the framework of a larger historical discussion starting from the period of the Enlightenment to the crisis of the model of the Welfare State.

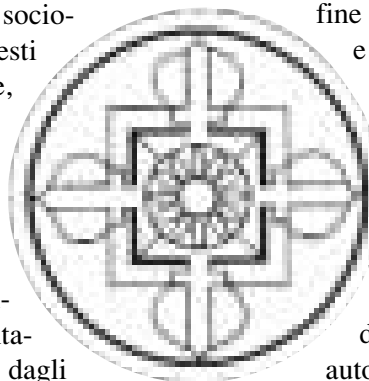
Il tema ci invita a riflettere su come la società umana possa e sia in grado di garantire il massimo di felicità possibile al maggior numero di persone, ma prima di procedere su questa strada è necessario definire il concetto di felicità al fine di evitare fraintendimenti, di essere convinti di parlare di un certo fenomeno ed essere, invece, percepiti come portatori di argomenti differenti. Il problema della felicità, posto in questi termini, non si presenta di natura né filosofica, né etica, bensì psicologica, sociologica, giuridica, economica e politica. In altre parole, non coinvolge né la conoscenza umana in senso astratto, né il dover essere, ma esclusivamente la dimensione soggettiva dell'individuo, la

capacità della società di assecondare, di soddisfare questa dimensione e l' idoneità degli strumenti a disposizione della società per perseguire, per raggiungere tale obiettivo. Gli strumenti economici appaiono senza dubbio importanti, ma forse ancora più importanti possono essere considerati quelli giuridici e quelli politici. Infatti, è la politica che fissa i fini sociali, i valori da difendere, gli interessi da tutelare, in sintesi, i desideri collettivi da realizzare ed è il diritto che organizza l'opera della politica; l'economia dovrebbe mettere a disposizione beni e servizi sufficienti a soddisfare i desideri collettivi, attività ardua in situazioni di scarsità, ma facilitata dallo sviluppo tecnologico ed industriale. Tuttavia, poiché la felicità



non ha una dimensione esclusivamente materiale, sembra importante affrontare, per definirla sul piano sociologico, la natura di questi desideri collettivi e, soprattutto, la loro dimensione individuale oltre che collettiva.

I desideri collettivi sono frutto dei modelli culturali prevalenti, dominanti, che sono stati lentamente costruiti nel tempo dagli usi, dalle consuetudini, dalle tradizioni, dalla propaganda politica e religiosa, che si sono stratificati ed hanno subito più o meno violente compressioni o goduto di appagamenti altrettanto più o meno violenti. Attualmente tali desideri, a causa della potenza persuasiva dei *mass media*, sono soggetti alla pressione di particolari volontà non sempre trasparenti e, soprattutto, non sempre legittimate in via democratica, che tendono ad indirizzarli ed a trasformarli. Questa situazione sollecita oggi, ancora più che in passato, l'attenzione, nel modello di governo democratico, alla dimensione individuale, soggettiva dei desideri e degli interessi. Nessuno, concretamente, meglio della persona fisica stessa è in grado di valutare, di sentire e, quindi, di esprimere quali siano i propri desideri ed i propri interessi. Chiese e Stati hanno storicamente cercato di sostituirsi all'individuo in questa opera di costruzione di desideri e di attribuzione di



interessi, ma fortunatamente le democrazie hanno programmaticamente posto fine a queste tendenze autoritarie e totalitarie. L'individuo in democrazia si presenta come indiscusso ed indiscutibile soggetto politico autonomo, come decisore, come detentore della legittimità delle scelte operate dai Governi. Sono, dunque, i desideri di questi individui autonomi che governano, secondo

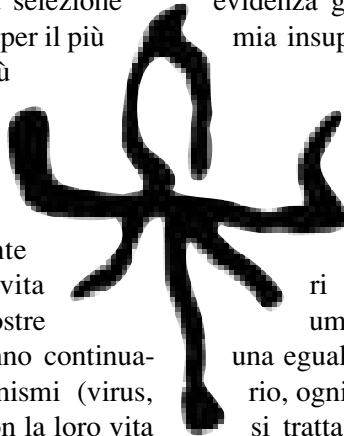
il principio della maggioranza, le società democratiche. Ovviamente i desideri, per non divenire sogni, fantasie, debbono riconoscere i limiti oggettivi, gli ostacoli insormontabili che la realtà pone loro: desidererei volare, ma, purtroppo, non possedendo le ali, debbo accontentarmi di prendere un aereo. Il desiderio senza confini si trasforma, in questo modo, in aspettativa consapevole di poter essere appagata.

Volgiamo ora, solo per un attimo, lo sguardo al nostro mondo ed, in particolare, alla struttura del vivente, sia esso vegetale, animale o anche umano. Tutto si trasforma continuamente; tutto va incontro alla distruzione per, poi, rigenerarsi sotto altra forma; tutto si logora, si consuma; tutto subisce l'insulto dell'attrito ed il peso della gravità, tutto nasce e muore. Le ore della vita umana sono scandite dal lugubre motto latino: *vulnerant omnes, ultima necat*¹. A ciò si aggiunge una cate-

1 Cfr. Citati, 1996: 35: *I Greci erano molto meno ingenui di noi, e sapevano come fosse tragica la gioia nel mondo luminoso di Apollo. Perché la cetra che dà gioia, è lo stesso strumento del-*



na alimentare, che nutre il vivente animale con un altro vivente, fosse anche solo un essere vegetale, ed una selezione naturale, che decreta la vita per il più forte e la morte per il più debole, per il meno adatto alla situazione data. Senza pensare al pesce grande che mangia il piccolo, basta semplicemente ricordarsi che la nostra vita dipende dalla forza delle nostre difese immunitarie che fanno continuamente strage di microrganismi (virus, batteri, funghi, etc.), che con la loro vita possono produrre la nostra malattia e la nostra morte e che con la loro morte liberano la strada alla nostra vita. Se, dunque, la struttura del vivente al carattere della morte aggiunge anche quello dell'omicidio, le società umane manifestano conflitti, lotte non meno cruento ed inevitabili². Dalla guerra per l'appropriazione di risorse scarse alla conquista della supremazia



per affermare presunzione, vanità e potere, la storia umana ci mostra con estrema evidenza gli effetti causati dall'antinomia insuperabile tra la libertà del singolo ed equivalente libertà di tutti gli altri, tra l'autonomia dell'azione umana e gli inevitabili condizionamenti eteronomi imposti dagli interessi e dai desideri altrui. Se ad ogni soggetto umano deve essere riconosciuta una eguale dignità, allora ogni desiderio, ogni interesse, in astratto è lecito, si tratta di farlo coesistere con altri desideri ed interessi altrettanto leciti, questa, però, non è opera della natura, ma della cultura, della attività tutta artificiale del diritto. La natura non distribuisce pari dignità agli esseri viventi, essa decreta per gli uni vittorie e per gli altri sconfitte, per gli uni, i più forti, vita, e per gli altri, i più deboli, morte. La felicità, dunque, non è, in natura, distribuita in modo eguale. Ma

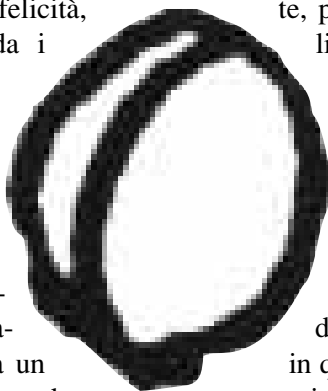
l'arco, che dà la morte. Come Apollo saettava da lontano le frecce del suo arco, le Muse saettavano da lontano i dardi della loro lira. Il poeta era un arciere: la sua canzone una freccia, che non sbagliava mai la meta; e la corda dell'arco vibrava come le corde della cetra. Le notizie essenziali sulla poesia apollinea sono tutte contenute in questa metafora. Il poeta possedeva la distanza contemplativa dal dio che, con un gesto, aveva arrestato sul frontone di Olimpia la lotta dei Centauri e dei Lapiti; e la precisione e l'esattezza, l'arte di cogliere nel segno e di conoscere il vero ordine delle cose, che possiedono i grandi matematici. Ma portava in sé un dono più terribile: la morte.

2 Questa lucida visione del mondo era già ben nota agli antichi egizi per i quali secondo Assmann (2002: 90): [l'] aggressività è [...] annoverata fra le qualità del mondo alle quali neanche l'uomo può rinunciare se vuole continuare a esistere al mondo, e che anzi, anche quando siano valutate negativamente, sono irrinunciabili per la continuità del mondo. [...] Proporrei per questa forma la definizione di aggressività cosmologica. Non scaturisce dalla dinamica della formazione dei gruppi, ma risulta dall'egizia concezione del mondo e dalla connessa logica del potere. Secondo l'idea egizia, ogni forma di potere si espone all'odio nel mondo scisso. Il potere è impensabile senza la ribellione, la quale insorge automaticamente, almeno potenzialmente, nel momento stesso del costituirsi di un potere.



sembra ora, finalmente, giunto il momento di definire il concetto di felicità, almeno per quanto riguarda i suoi aspetti sociali.

L'appagamento dei desideri produce senza dubbio felicità, ma, si è già detto, non tutti i desideri sono appagabili a causa dell'esistenza di limiti, di impedimenti naturali al loro appagamento. Si tratta, dunque, da un lato, di razionalizzare, di rendere realistici i propri desideri e, dall'altro lato, di essere consapevoli della componente culturale, introiettata dall'individuo nella fase di integrazione sociale, propria di tali desideri. Tuttavia, sia a livello personale profondo, si potrebbe dire psicologico, sia a livello collettivo, sociologico, i desideri possiedono sempre una forte dimensione arbitraria, soggettiva, relativa alle scelte, al modo di vedere, di pensare, degli individui e delle società nelle quali essi si manifestano. In altre parole, i desideri non sono uguali, non sono i medesimi per tutti



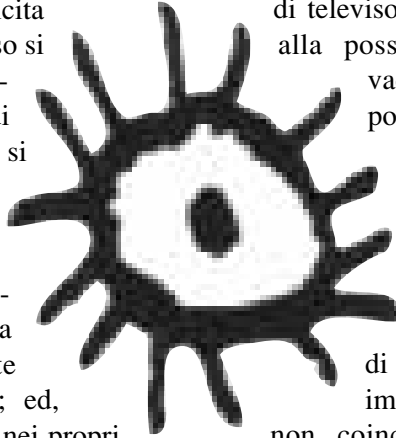
anche se, in società fortemente integrate, possono raggiungere un certo livello di omogeneità; al contrario, essi variano da individuo ad individuo, da società a società. Da ciò si può ricavare che la felicità non possiede il medesimo contenuto per tutti gli individui ed in tutte le società. I desideri appagati, poi, sono i soli, in quanto appunto appagabili, ad essere in grado di produrre felicità.

Conseguentemente l'aspettativa di felicità tende a corrispondere all'aspettativa di appagamento di questi desideri e la felicità, quindi, può essere definita a livello sociologico come un appagamento di aspettative³. La felicità, intesa come soddisfazione, appagamento delle aspettative del soggetto, ha il duplice pregio di non essere una mera, vana speranza e di possedere, al contempo, sia la dimensione individuale delle scelte personali, sia quella collettiva della cultura e del diritto; ovviamente i contenuti di questa felicità

3 Nella teoria di Niklas Luhmann il concetto di aspettativa non implica necessariamente che ci si aspetti qualche cosa di positivo, tuttavia la conferma delle proprie aspettative mette sempre in campo una certa dose di positività, in quanto produce certezze nell'individuo. *Avere strutture di aspettative in grado di compiere una selezione e di diminuire la complessità e la contingenza, è una necessità esistenziale. La mancata realizzazione delle aspettative suscita quindi un problema che occorre risolvere. La mancata realizzazione delle aspettative può sorprendere in modo negativo o positivo ma, indipendentemente dagli effetti del caso singolo, essa mette in discussione la aspettativa delusa. Dopo la delusione, la situazione non è più la stessa di prima: è diventato inequivocabilmente chiaro che la aspettativa era soltanto un'aspettativa. Anche se la sorpresa è piacevole, anche se, ad esempio, è arrivata sotto forma di un dono inatteso, essa ha anche un lato spiacevole perché mette in pericolo la continuità dell'attendere in un modo che è in larga parte indipendente dagli effettivi danni o vantaggi dell'avvenimento concreto. La sorpresa minaccia di neutralizzare la prestazione riduttiva dell'aspettativa*



saranno vari, incerti, relativi, soggettivi, appunto. Nessun contenuto di felicità è certo ed immutabile per tutti; il paradosso del masochista bene esplicita tale situazione, ma il paradosso si esaspera ancora di più di fronte alle aspettative di vita e di morte proprie ed altrui: chi si attende una lunghezza media di vita non sarà felice di aver contratto una malattia mortale, ma colui che antepone i propri principi alla sua stessa vita sarà indifferente anche di fronte al martirio; ed, ancora, chi crede ciecamente nei propri valori assoluti può essere felice od addolorato della morte altrui, spontanea o da lui procurata, in dipendenza dal contenuto di questi valori. L'aspettativa, per sua stessa natura, varia contenutisticamente e può essere appagata, rendendo felice un soggetto, non solo con beni sia immateriali (idee, elogi, valori, conoscenze, etc.), sia materiali (cibo, ricchezze, etc.), ma anche con qualità e quantità diverse di tali beni. Ad esempio, nel secolo decimottavo l'aspettativa di benessere dei lavoratori a reddito più basso si limitava all'ottenimento di un lavoro, al possesso di una abitazione ed alla possibilità di nutrirsi;



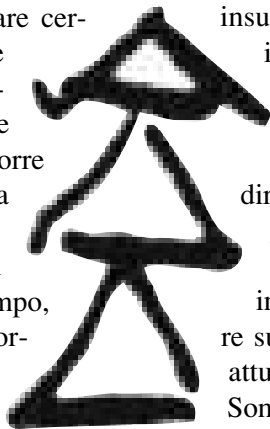
oggi questa medesima aspettativa si estende ad un tenore di vita ben superiore, che prevede anche l'uso di autovetture, di televisori, di elettrodomestici, alla possibilità di godere di vacanze, alla certezza del posto di lavoro, alla sicurezza sociale, all'assistenza sanitaria, alla tutela pensionistica, etc. L'appagamento delle aspettative e la conseguente felicità di un operaio o di un impiegato ottocentesco non coincidono, dunque, con quelle di un attuale operaio od impiegato.

Poiché, come si è già avuto modo di dire, la struttura del nostro mondo, del vivente è una struttura di lotta, il cui esito finale è sempre e comunque per tutti la morte, la felicità non può certo essere ancorata alla manifestazione, alle realizzazioni spontanee di tale struttura (uso il termine struttura e non ontologia in quanto quest'ultimo ha natura metafisica e, quindi, contrasta con la mia visione meramente metodologica della conoscenza), ma dovrà essere costruita artificialmente, per quanto è possibile, ad opera dell'essere umano. Il diritto si presenta come uno

stabilita; di mettere in evidenza la originaria complessità delle possibilità e la contingenza di un agire che può anche essere diverso; di screditare la storia di esperienze e di conferme rassicuranti raccolte in precedenza. Le delusioni, insomma, conducono all'incertezza. Questo aspetto del problema non può essere risolto compensando in ogni singolo caso i danni e gli svantaggi ottenuti. La aspettativa stessa, se non può essere cambiata e sostituita da nuove fonti di sicurezza, deve essere necessariamente riprodotta al suo livello funzionale generalizzato, mediante processi simbolici per la rappresentazione di aspettative e per il trattamento dell'avvenimento deludente (Luhmann 1977: 66).



degli strumenti, forse quello storicamente più usato e più potente, per conseguire tale obiettivo, per costruire una felicità artificiale; esso tenta di formare certezze, sicurezze, nella generale incertezza esistenziale, di sopperire alle mancanze, alle carenze dei più deboli e di porre rimedio ai danni causati dalla sorte avversa. Basta pensare all'evoluzione dei diritti umani, che, in un primo tempo, furono puramente di libertà formale e di tutela contro il tiranno; poi divennero anche di partecipazione politica; quindi si posero il problema della libertà dal bisogno e si estesero a comprendere la tutela di una certa eguaglianza economica; indi cercarono di costruire eguali punti di partenza per tutti, affinché ciascuno potesse esprimere il meglio di sé, delle sue doti e costruire da se medesimo il successo del proprio futuro; infine, ma la storia non si ferma, i diritti umani ripensano ora se stessi non più come diritti di eguaglianza, ma come diritti di diversità, poiché trattamenti uguali per individui diversi producono diseguaglianze. Riflessione, quest'ultima molto esatta, ma anche altrettanto pericolosa in quanto è sottile il confine che separa i trattamenti giuridici diseguali che producono libertà da quelli che impongono servitù. Il diritto ha anche dato vita al *Welfare State*, allo Stato del benessere che si propone di accompagnare il cittadino dalla culla alla bara, sostenendolo, proteggendolo ed accudendolo in tutte le sue esigenze. Purtroppo sono



sotto gli occhi di tutti i limiti operativi dei diritti umani ed il fallimento del *Welfare State*. I limiti ci mostrano la naturale ed insuperabile antinomia tra libertà individuale e libertà collettiva, tra l'autonomia del singolo e le esigenze di controllo della società, prodotta dall'eguale diritto alla libertà di tutti. Più si garantisce la libertà collettiva, meno spazi si lasciano a quella individuale; è sufficiente riflettere sull'ipersviluppo che nelle nostre attuali società ha avuto il diritto. Sono ora regolamentati molti più ambiti sociali che in passato ed ogni nuova regolamentazione è un *quantum* di libertà individuale in meno. Il diritto statale, a mero titolo di esempio, entra ora con sempre maggiore forza anche nell'ordinamento giuridico della famiglia, sottraendo autonomia a quest'ultimo. Il soggiacere dell'ordinamento giuridico familiare interno all'ordinamento giuridico statale esterno produce il moltiplicarsi degli interventi giudiziari sulla famiglia per regolare i rapporti tra coniugi, tra parenti, tra genitori e figli. Tutto tende ad essere regolamentato e la regolamentazione produce certezza sociale, ma toglie libertà individuale; si pensi, per restare al nostro esempio, come la regolamentazione delle successioni tanto garantisca gli eredi, quanto tolga libertà al *de cuius*. Del resto, anche la sicurezza generata dal *Welfare State* tende a risultare antinomica rispetto alla libertà individuale, ma anche collettiva. Giustamente, infatti, già Alexis de Tocqueville, a proposito della demo-



crazia in America, suonava un campanello di allarme:

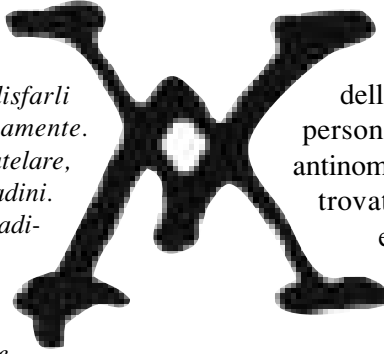
I nostri contemporanei sono continuamente travagliati da due passioni contrastanti: provano bisogno di essere guidati e la voglia di restare liberi. Non potendo liberarsi né dell'uno né dell'altro di questi istinti contrari, cercano di soddisfarli entrambi contemporaneamente. Immaginano un potere unico, tutelare, onnipotente, ma eletto dai cittadini. [...] In un sistema del genere i cittadini escono per un momento dalla dipendenza, per designare il loro padrone, e poi vi rientrano. Esiste ai nostri giorni molta gente che si adatta facilmente a questa specie di compromesso tra dispotismo amministrativo e sovranità popolare, e che pensa di avere sufficientemente garantita la libertà individuale quando l'affida al potere nazionale. Questo non mi basta. La natura del padrone m'importa molto meno del fatto di obbedire⁴.

L'attuale crisi del *Welfare State*, tuttavia, non risiede solo nell'antinomia giuridica libertà-sicurezza o nei pericoli del Grande Fratello di orwelliana memoria⁵, oltre ovviamente che nei suoi costi crescenti e nel relativo peso fiscale sempre più insostenibile in fasi di stasi od addirittura di recessione economica, ma, soprattutto, nel profondo conflitto umano tra desiderio di libertà e ricerca di certezze,

di protezione, di pace. In altre parole, l'antinomia libertà-sicurezza non è solo giuridica, ma è espressione di una ben più profonda e naturale antinomia umana, destinata a condurre al fallimento qualsiasi organizzazione sociale eccessivamente invasiva della sfera individuale, personale di vita. Tale antinomia recentemente ha trovato una ulteriore espressione nel contrasto tra tendenze globaliste e tendenze localiste,

entrambe contemporaneamente presenti nelle realtà sociali mondiali, di difficile, per non dire impossibile, conciliazione, se non attraverso precari e temporanei artifici istituzionali, quali il modello federale di governo.

Le antinomie individuo-collettività e libertà-sicurezza, che tendono ad esplodere, la prima, per eccessiva compressione dell'individuo o per gigantismo burocratico ed inefficiente delle organizzazioni collettive e, la seconda, per paura o per noia, sono, più che sociali, naturali, insite, cioè, nella struttura medesima dell'essere umano e ciò produce ostacoli insormontabili alla costruzione di società perfette, che, non a caso, vengono definite utopiche. La felicità, dunque, non sembra



4 Cfr. de Tocqueville 1968: 813.

5 L'espressione "Grande Fratello" non si riferisce al titolo dell'omonima trasmissione televisiva, ma al noto personaggio del romanzo intitolato *1984* e scritto da George Orwell nel 1948.



essere fenomeno naturale, non sembra appartenere spontaneamente a questo mondo. Essa, piuttosto, si presenta come una aspirazione, una ricerca umana, appagabile, per quanto possibile, con strumenti artificiali, culturali tutti umani; primo fra questi strumenti, lo si è già detto, il diritto.

Per illuminismo - scrive Luhmann - intendiamo lo sforzo di ricostruire le condizioni dell'esistenza umana a partire dalla ragione e senza alcun legame con la tradizione e il pregiudizio, sforzo culminato nel XVIII secolo, ma poi rapidamente caduto vittima di una svalutazione scettica⁶.

Come è noto, il pensiero illuminista è strettamente intrecciato con la Libera Muratoria Universale, intreccio tanto fitto da poter essere simbolicamente rappresentato dalla presenza del diritto alla felicità nella *Dichiarazione di indipendenza americana* del 1776, dovuta alla penna di un famoso libero muratore, quale era Thomas Jefferson⁷. L'Illuminismo ha cercato di costruire la felicità umana, ponendo rimedio alle atrocità della natura, ma

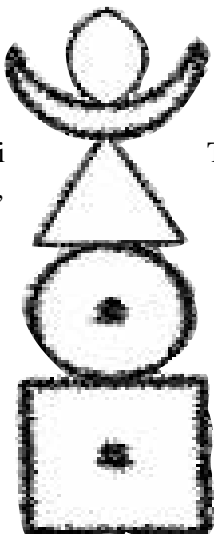
contro la struttura del reale è ben difficile sperare di poter avere successo. Da

La Città del Sole di Tommaso Campanella alla *Nuova Atlantide* di Francesco Bacone, all'*Utopia* di Tommaso Moro; dalla Società delle Nazioni all'O.N.U.; dalla *Magna Charta Libertatum* inglese del 1215 ai diritti umani la strada è stata lunga, ma i risultati scarsi. Il problema risiede proprio nella struttura del vivente e le metafore religiose lo indicano con estrema chiarezza.

Nell'antico Egitto, il dio la cui morte e resurrezione venivano celebrate ogni anno con alternarsi di dolore e di gioia, era Osiride, la più popolare delle divinità egiziane, e vi sono forti ragioni per classificarlo in uno dei suoi aspetti con Adone e con Attis, come la personificazione dei grandi cicli annuali della natura e particolarmente del grano.

Frazer 1973: 569⁸

Le stagioni si susseguono scandendo i cicli della vita vegetale ed animale, l'inverno, la morte prepara la primavera, la



6 Luhmann 1983: 73.

7 Cfr. Jacob, 1995; Giarrizzo, 1994; Ciuffoletti, 1991.

8 *Un altro di quegli dei, la cui mitica morte e resurrezione lasciarono così profonde radici nella fede e nei riti dell'Asia occidentale, è Attis. [...] Intorno alla morte di Attis correvano due racconti diversi: secondo l'uno, egli era stato, come Adone, ucciso da un cinghiale: secondo l'altro si evirò sotto un pino e perdette tanto sangue che ne morì, ibidem, vol. I, p. 544.*



rinascita; il ciclo della natura non segna solo il pendolo della vita e della morte, ma anche le tappe della catena alimentare e della lotta per la vita: la fecondità della terra, il rifiorire della vegetazione non è solo vita, ma anche alimento, cibo per altre vite ed i sacrifici, anche umani, simboleggiano contemporaneamente come dalla morte scaturisca la vita e come la vita debba necessariamente estinguersi con la morte. Morte senza o con resurrezione sono costanti di molte divinità antiche e trovano nel Cristianesimo una ulteriore e più recente rivisitazione con aggiunte non ignote, ma certo simbolicamente ancora più esplicite quali l'eucarestia, nella sua dimensione di cibo di vita e di metafora sia della catena alimentare, sia dell'identificazione con la propria vittima, quasi a dire che siamo tutti soggetti alla medesima sorte⁹. Le allegorie religiose descrivono con realistico rigore la struttura del nostro mondo, della natura, che certo non favorisce la felicità dell'essere umano, con espressione retorica, dei suoi figli. La ricerca dell'artificiale come difesa dalla natura, dunque, più che una scelta culturale appare una necessità. La natura non possiede e non esprime buoni senti-

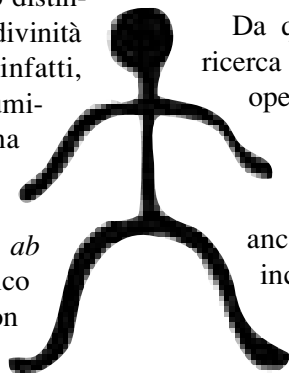


menti ed è, quindi, essa da temere prima ancora dell'opera umana e dei suoi inevitabili errori. La ricerca scientifica, lo sviluppo industriale e tecnologico, gli studi e l'uso dell'energia nucleare, della biologia, della genetica e le possibili modificazioni del vivente operabili da quest'ultima, non esclusa la clonazione e la produzione di organismi geneticamente modificati, possono forse produrre qualche mostruosità, ma nulla in confronto alle mostruosità, ai dolori, alle sofferenze prodotte spontaneamente dalla natura, alla logica omicida della catena alimentare e della selezione naturale (attività, per altro, naturale di selezione eugenetica) ed, infine, all'ineludibile esito terminale della morte. Almeno, valga a consolazione rassegnata, la ricerca scientifica e culturale umana devono pur sempre essere considerate dei tentativi per liberarsi dalla tirannia dei limiti e delle sofferenze naturali umane, nascono, cioè, da buone intenzioni di conoscenza, di libertà e di felicità; purtroppo, come ben si sa, le buone intenzioni in questo mondo trovano frequentemente un terreno fertile per essere traviate.

9 *Tanto per le dottrine che per i riti, il culto di Mitra sembra aver presentato molti punti di somiglianza non solamente con la religione della madre degli dei, ma anche col Cristianesimo. Questa somiglianza colpì gli stessi dottori cristiani, i quali la spiegavano come opera del diavolo, intesa a stornar le anime dalla vera fede con falsi insidiosi miraggi della fede stessa, ibidem, vol. II, p. 561.*



Le divinità di questo mondo non sempre portano felicità all'essere umano ed è per questo che pare opportuno distinguere tra divinità creatrici e divinità ordinatrici, queste ultime, infatti, ricordano, simboleggiano illuministicamente l'opera umana intelligente di riordino di una natura caotica e dolorosamente infelice per la vita. *Ordo ab chao* è un noto motto massonico che identifica correttamente non solo l'opera edificatrice ed ordinatrice dei liberi muratori, ma anche il principale carattere del Grande Architetto dell'Universo, che, in quanto Architetto, non crea dal nulla, ma organizza al meglio il materiale di cui dispone. Forse, un cauto richiamo alle dottrine gnostiche può darci qualche chiave di lettura ulteriore della nostra debole vita e della sua infelice felicità:



*separazione. Ma l'epinoia della luce, che era in lui, destò il suo pensiero*¹⁰.

Da questo pensiero scaturirono la ricerca della conoscenza e l'impegno operativo, trasformatore dell'essere umano; conoscenza ed impegno che, a livello sociale, inventarono, usarono ed usano ancora il diritto per contenere, incanalare, controllare, gestire, siano leciti i paragoni immaginifici, l'invasione barbarica, il fiume in piena degli insulti, dei dolori, dei danni, delle distruzioni, delle devastazioni, prodotti dalla natura.

In conclusione, le nostre più fondate speranze di felicità poggiano sulla solidità degli argini artificiali posti alla natura, sulla capacità della nostra cultura di elevare barriere ad una natura che si presenta negativamente dirompente contro la nostra volontà, contro il nostro essere. A questo punto la questione sociale della felicità si manifesta nella sua dimensione più vera, quella, appunto, artificiale, quella indissolubilmente legata alle capacità umane di costruire nuove possibilità, ulteriori *chances*, che ci consentano, per quanto possibile, di soddisfare le nostre aspettative. Purtroppo, la felicità, come adempimento di aspettative, è in larga misura estranea alla struttura originaria, spontanea, naturale del mondo; essa è fenomeno culturale e politico, è possibile cercare di modificare se stessi e la società

Essi [gli Arconti] presero fuoco, terra e acqua; li mescolarono insieme l'uno con l'altro e con i quattro venti di fuoco: li unirono insieme e fecero una grande confusione. Lo [Adamo] portarono nell'ombra di morte per plasmarlo nuovamente, dalla terra, dall'acqua, dal fuoco e dal vento, cioè dalla materia, dall'ignoranza delle tenebre, dal desiderio e dal loro spirito di opposizione: questa è la grotta della nuova creazione del corpo, che i ladri diedero all'uomo, questa è la catena dell'oblio; egli diventò un uomo mortale, colui che per primo venne giù, la prima



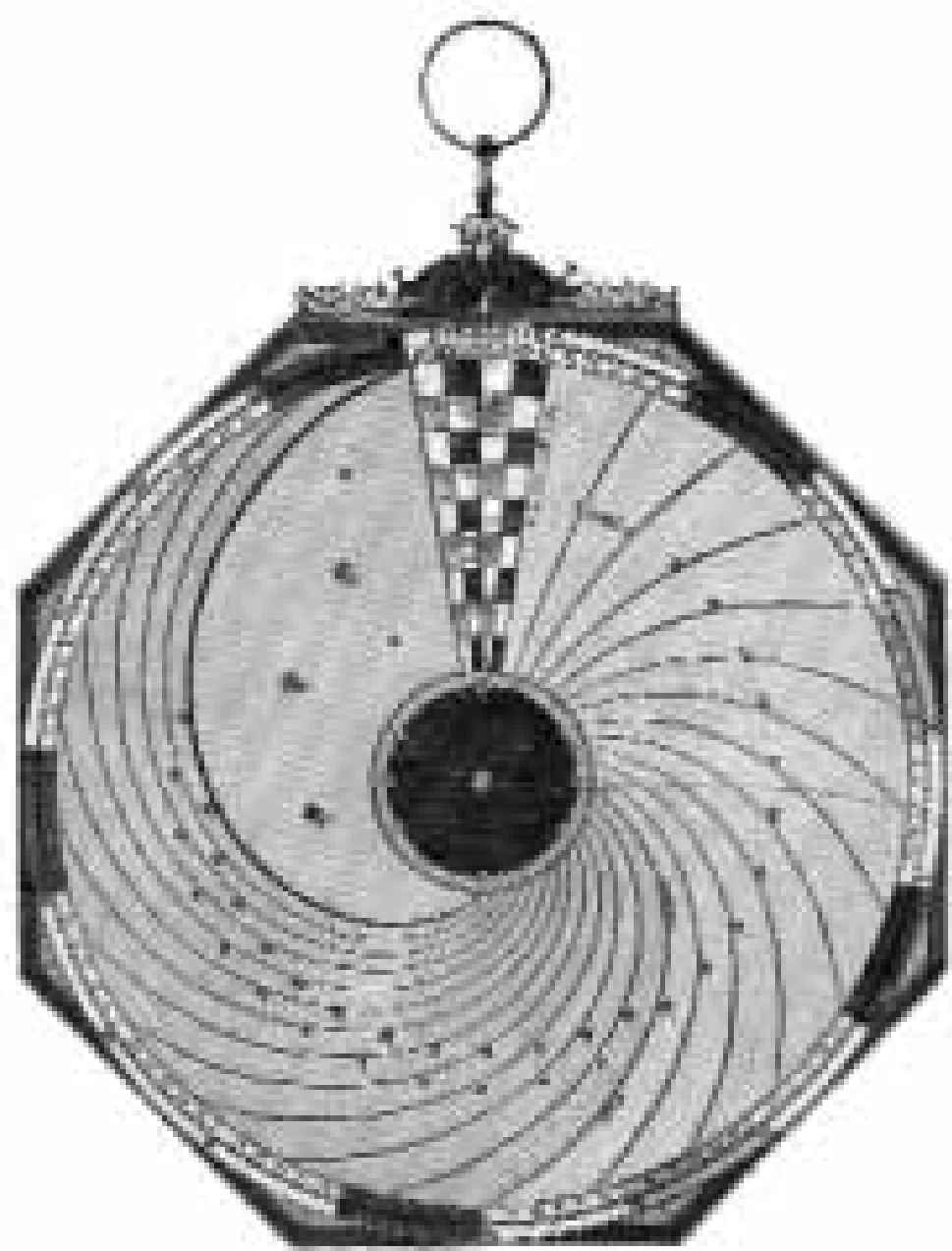
in cui viviamo, ma, per ora, non pare ancora possibile cambiare la struttura dell'essere vivente ed i caratteri profondi del suo ambiente, conseguentemente è difficile essere ottimisti su una felicità sociale

che, in ogni caso, deve continuare a fare i conti, non riesce a prescindere dai conflitti, dalle lotte, dalle guerre e, soprattutto, dalla morte.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Assmann, J. (2002) *Potere e salvezza, Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*. Einaudi, Torino.
- P. Citati, (1996) *La Luce della notte. I grandi miti nella storia del mondo*. Mondadori, Milano.
- Ciuffoletti, Z. (a cura di) (1991) *La Massoneria e le forme della sociabilità nell'Europa del settecento*. In *Il Vieusseux*, Anno IV, n. 11, Maggio-Agosto.
- De Tocqueville, A. (1968) *Scritti politici. La democrazia in America*, vol. II. U.T.E.T., Torino.
- Frazer, J.G. (1973) *Il Ramo d'Oro*, vol. II. Bollati Boringhieri, Torino.
- Giarrizzo, G. (1994) *Massoneria e illuminismo*. Marsilio, Venezia.
- Jacob, M.C. (1995) *Massoneria illuminata*. Einaudi, Torino.
- Luhmann, N. (1977) *Sociologia del Diritto*. Laterza, Bari.
- Luhmann, N. (1983) *Illuminismo sociologico*. Il Saggiatore, Milano.
- Moraldi, L. (a cura di) (1988) *La Gnosi e il mondo. Raccolta di testi gnostici*. TEA, Milano.





Globalizzazione, una sfida da raccogliere

di **Daniele Pecchioli**
Giornalista

A lot of people talk about globalization, but no word is so misunderstood. The Author gives an interpretation of its meaning in a historical, social and economic contest. The analysis raises queries about our moral values and our ethical vision of the global world. By the Author, we face the dare of inequality, between countries and inside each country, and we must pick up the gauntlet. Firstly, strenghtening our different liberties and the institutions defending them.

Non c'è discorso pubblico, o conversazione privata, nei quali la parola non compaia. Basta pronunciarla e tutto viene messo in crisi: istituzioni, partiti, sindacati, agire quotidiano. "Globalizzazione": oggetto di diffamazione e di elogi, motivo di ansie e paure, causa di ingiustificate aspettative e movimenti politici di protesta. Ma che cos'è la globalizzazione? Questo termine, in prima approssimazione, sottolinea come l'ambiente naturale di vita dell'uomo sia l'intero pianeta, il globo terrestre. Oggi, tutto quello che si svolge intorno a noi non è più un avvenimento limitato entro confini locali, ma ogni invenzione, ogni conquista, ogni catastrofe riguardano il mondo intero (Beck 1999: 25). Questa stupefacente integrazione tra i paesi ed i popoli del mondo è stata determinata dall'enorme riduzione dei costi

dei trasporti e delle comunicazioni, dallo sviluppo del *World Wide Web*, dall'abbattimento delle barriere artificiali alla circolazione internazionale di beni, servizi, capitali, conoscenza, persone.

Di per sé, quindi, la globalizzazione non è né buona, né cattiva: è un fatto. E non è certamente un fatto del tutto nuovo. Per migliaia di anni i commerci, i traffici, le migrazioni, i viaggi, lo scambio delle conoscenze hanno contribuito al progresso dell'umanità. Ad esempio, la carta, la stampa, il sestante, la polvere da sparo, la bussola magnetica erano ampiamente utilizzati in Cina intorno all'anno Mille, ma quasi sconosciuti altrove. La globalizzazione ha diffuso queste invenzioni in Europa e nel mondo. Anche il sistema decimale, che ha avuto una parte così importante nella rivoluzione scientifica europea, nacque e fu sviluppato in India



tra il secondo ed il sesto secolo. Poco più tardi fu utilizzato dagli Arabi e raggiunse l'Europa negli ultimi decenni del Mille. E' perciò fuorviante identificare la globalizzazione con l'occidentalizzazione e con "l'imperialismo occidentale della cultura" (Sen 2002: 4).

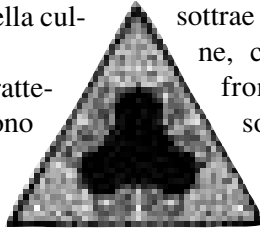
Sul piano economico alcune caratteristiche peculiari del fenomeno sono state individuate da tempo.

Sfruttando il mercato mondiale la borghesia ha reso cosmopoliti la produzione e il consumo di tutti i paesi [...]. Le antichissime industrie nazionali sono state e vengono, di giorno in giorno, smantellate. Esse vengono soppiantate da nuove industrie, la cui introduzione è questione di vita o di morte per tutte le nazioni civili [...]. In luogo dell'isolamento locale e nazionale, per cui ogni paese bastava a se stesso, subentra un traffico universale, una universale dipendenza delle nazioni l'una dall'altra. E come nella produzione materiale, così anche in quella culturale. I prodotti culturali delle singole nazioni diventano patrimonio comune. Diventa sempre più impossibile considerare l'ambito nazionale in modo chiuso e ristretto, e dalle molte letterature nazionali e locali esce una letteratura mondiale.

La citazione non è tratta da un moderno economista neoliberale, ma dal *Manifesto del Partito comunista* di Karl Marx e Friederich Engels, pubblicato nel 1848.

Le linee di sviluppo del capitalismo, intuite in quel testo, si traducono oggi in una rete di monopoli: monopolio sulla tecnologia, che spinge ad investimenti sostenibili solo da grandi Paesi e da forti

spese militari; monopolio sui *media* e la comunicazione; monopolio sulle armi di distruzione di massa; monopolio sull'accesso alle risorse del pianeta (Amir 1997, passim). Lo sviluppo economico si



sottrae al controllo dello Stato-nazione, che è costretto invece a far fronte alle sue conseguenze sociali: disoccupazione, migrazione, povertà. Si espande, cioè, un capitalismo mondiale senza uno Stato mondiale e senza un Governo mondiale, perché non esiste un regime internazionale (economico, politico, ecologico, culturale) in grado di fronteggiarlo (Beck 1999: 26). L'unità di stato, società, individuo, che ha caratterizzato lo sviluppo della società occidentale, si dissolve e la politica si trova di fronte alla necessità di imporre regole ai mercati mondiali.

Se, però, ci limitiamo alla sola dimensione economica, che è quella dominante il dibattito pubblico, non facciamo molta strada. Qualcosa di nuovo, e qualcosa di importante, c'è. Noi stessi siamo costretti ad orientare e organizzare la nostra vita, le nostre organizzazioni e istituzioni, lungo l'asse "locale-globale", avvolti in fitte reti di dipendenza reciproca. C'è una percezione diffusa di questa transnazionalità, che si riflette nei mezzi di comunicazione di massa, nel consumo, nel turismo. C'è la consapevolezza dei pericoli ecologici, che incombono sul fragile equilibrio del pianeta.

La perdita di confini dell'agire quotidiano nelle diverse dimensioni dell'economia, dell'informazione, dell'ecologia,



della tecnica, dei conflitti transculturali e della società civile è qualcosa di familiare, ma allo stesso tempo difficile da affermare. La globalizzazione in atto e la globalizzazione riflessa dai *mass media* sono due facce della stessa medaglia. Sempre più persone, nelle diverse parti del mondo, sognano e immaginano una “vita possibile”, più ricca di opportunità di quella cui avrebbero potuto aspirare in passato. Le loro speranze, i loro successi sono, infatti, valutati sulla base di ciò che la televisione presenta e celebra.

Il problema è che la globalizzazione, oggi, non funziona per molti poveri del mondo, per gran parte dell’ambiente, per la stabilità dell’economia globale. Per alcuni la risposta a questi problemi è semplice: abbandonare la globalizzazione. Questo, però, non è fattibile, né auspicabile, perché la globalizzazione ha anche portato enormi vantaggi: ha sviluppato scienza e tecnologia, ha migliorato le condizioni di salute, ha creato una società civile globale e attiva, che combatte per ottenere più democrazia e una maggiore giustizia sociale (Sen 2002: 5).

In altri termini, il problema non è la globalizzazione, ma la distribuzione più equa dei suoi frutti. Il nodo da sciogliere è nella sua gestione, soprattutto da parte delle istituzioni economiche internazionali come il Fondo monetario internazionale, la Banca mondiale, l’Organizzazione mondiale del commercio, i cui metodi, molto spesso, hanno servito gli interessi



dei Paesi industrializzati più avanzati e di gruppi particolari al loro interno, anziché quelli dei Paesi del Terzo mondo.

Questi organismi hanno affrontato la globalizzazione con una mentalità troppo ristretta, ispirata ad una visione dell’economia e della società che è stata a ragione definita del fondamentalismo del mercato (Stiglitz 2002: 217). L’economia di mercato può essere estremamente produttiva, ma non può sostituire altre importanti istituzioni. Contrariamente a quanto comunemente viene sostenuto, non esiste alcun conflitto tra la promozione della crescita economica ed il sostegno della democrazia e dei diritti sociali. Al contrario, sono le libertà democratiche e le opportunità sociali che possono contribuire in modo sostanziale allo sviluppo economico. La società, infatti, è fatta di uomini e donne, bambine e bambini, ognuno con propri diritti alla salute, all’istruzione, al lavoro, alla felicità ed a molti altri diritti ancora.

In *Per la pace perpetua* Immanuel Kant aveva già intuito che le democrazie, in fondo, non diventano mai compiute se isolate all’interno di stati nazionali, ma si sviluppano solo se sono inserite nella società civile mondiale. E questo comporta l’esperienza in prima persona di tale società civile, con rapporti giuridici validi universalmente. In altri termini, la civiltà è protetta contro la barbarie solo se i diritti fondamentali sono riconosciuti a livello globale.



Nel mondo contemporaneo c'è un grande bisogno di interrogarsi non solo sull'economia e la politica della globalizzazione, ma anche sui valori e sull'etica che formano la nostra concezione del mondo globale. A volte mi chiedo: come possiamo rincorrere l'acquisto dell'ultimo modello di telefonino cellulare restando completamente indifferenti al fatto che quella stessa somma di denaro potrebbe sfamare un bambino nei Paesi poveri per un anno? Come ha sottolineato Sen (2002: 27-28), è importante

non essere sopraffatti dalla miscela di ostinato ottimismo e pessimismo assurdo che conduce ad una rassegnazione globale e a una compiaciuta acquiescenza. Abbiamo l'esigenza di un'etica globale, così come di dubbi globali. Quello di cui non abbiamo bisogno è la compiacenza globale verso il

mondo di opulenza e assoluta povertà in cui viviamo. Possiamo – e dobbiamo – fare di meglio.

In primo luogo dobbiamo ampliare tutte le nostre libertà, e le istituzioni che ne sono il presidio, perché la crescita di ognuna è anche la crescita delle altre. Il mercato, lo stato, i partiti politici, i sindacati, le scuole, le università, le organizzazioni non governative, i movimenti di opinione, i mezzi di comunione di massa e tutti gli altri attori sociali devono essere coinvolti.

Il futuro del mondo, ritengo, è intimamente connesso al futuro delle libertà nel mondo. E questo per due ragioni distinte: la libertà è sia un fine di primaria importanza, sia un mezzo determinante del progresso.

Sen 2002: 133

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Amin, S. (1997) *Il Capitalismo nell'era della Globalizzazione. La gestione della società contemporanea*. Asterios Editore, Trieste.
- Baldassarre, A. (2002) *Globalizzazione contro democrazia*. Editori Laterza, Roma-Bari.
- Barber, B.R. (2001) *Jihad vs McWorld*. Ballantine Books, New York.
- Barcellona, P. (2001) *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*. Città Aperta Edizioni, Trojna (Enna).
- Beck, U. (1999) *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive di una società planetaria*. Carocci Editore, Roma.
- Beck, U. (2000) *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*. Il Mulino, Bologna.
- Bauman, Z. (2002) *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*. Laterza, Roma-Bari.
- Kant, I. (2002) *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli. Laterza, Roma-Bari.
- Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London.
- Sen, A. (2002) *Globalizzazione e libertà*. Mondadori, Milano.
- Stiglitz, J.E. (2002) *La globalizzazione ed i suoi oppositori*. Einaudi, Torino.



Francis J. Bellamy

Autore del *Pledge of Allegiance*

**Recitata ogni giorno di scuola da milioni di studenti americani,
la sua “promessa solenne” alla bandiera, scritta nel 1892,
è ancora motivo di accese discussioni.**

di **Moreno Neri**
Saggista

The original Pledge of Allegiance was written by Francis J. Bellamy (1855-1931). This Pledge was published in Youth's Companion, a leading magazine for young people in 1892 during Columbus Day celebrations for the 400th Anniversary of Columbus' arrival. Bellamy was a Baptist minister in Boston, prominent in the Christian Socialist movement of the time. In his twenty-three words of Pledge, he is expressing the ideas of his first cousin, Edward Bellamy, author of American socialist utopian novels. According to some accounts of Bellamy as author, he decided to write a pledge of allegiance, rather than a salute, because it was a stronger expression of loyalty - something particularly significant even 27 years after the Civil War ended. "One Nation indivisible" referred to the outcome of the Civil War, and "Liberty and Justice for all" expressed the ideals of the Declaration of Independence. Bellamy was a Freemason, a member of Little Falls Lodge No. 181, Little Falls, NY. Bellamy deserves credit for ably employing the masonic principles. In the following years the wording of the Pledge has been modified three times. The contemporary prevalence of controversies is adequate testimony to the effectiveness of the Pledge of Allegiance to the Flag of the United States.

Benché il nome del ministro bat-
tista che scrisse le parole origi-
nali del *Pledge of Allegiance*, la
dichiarazione di fedeltà alla bandiera
americana, non sia ai più familiare, nep-
pure per i cittadini degli Stati Uniti¹, le

sue parole non sono mai state dimentica-
te. Francis Bellamy era un cristiano socia-
lista e nella sua promessa espresse le idee
del cugino, Edward Bellamy, autore dei
romanzi utopico-socialisti americani,
Looking Backward: 2000 1887 (1888)² ed

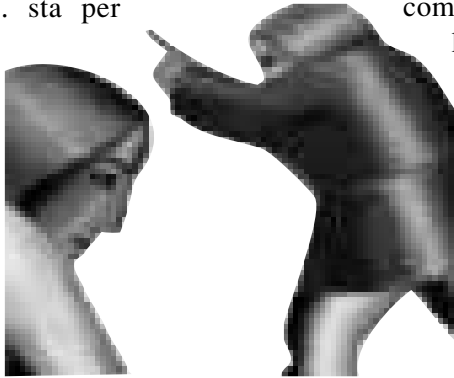
1 Ad eccezione della Gran Loggia dello Stato di New York e dell'Ordine delle Stelle d'Oriente che da oltre mezzo secolo ricordano "Brother Francis Bellamy" in diversi modi.

2 Trad. it. *Nell'anno 2000: looking backward: racconto americano*. Fratelli Treves, Milano, 1890.



Equality (1897)³. In seguito il testo originale sarà modificato e le modifiche sono ancor oggi motivo di controversia.

Francis J. (la J. sta per Julius) Bellamy nacque a Mount Morris (New York) il 18 maggio 1855. Alla sua nascita il padre di Francis, David Bellamy, aveva allora 49 anni e l'anno prima, dopo la morte della prima moglie, Eliza Benedict, avvenuta nel 1852, aveva sposato Lucy Ann Clark Eells, di quattordici anni più giovane di lui. Sebbene privo di una formale istruzione universitaria, era divenuto un ministro battista e, allora, era il reverendo della chiesa battista di Mount Morris. Nel 1859 la sua famiglia si spostò a Rome (New York), ad est di Mt. Morris, avendo il padre accettato una chiamata nella First Baptist Church della cittadina. Quando Francis aveva 6 anni ebbe inizio la Guerra Civile. Alla fine della guerra - avrebbe in seguito ricordato - vide un corteo di soldati zoppicanti, lungo le strade di Rome, che tornavano a casa. Chiese al padre di quegli uomini, informandosi in particolare di un vicino che aveva riconosciuto. Allorché gli rispose che aveva combattuto nell'esercito dell'Unione e che era stato



ferito a Gettysburg, il bimbetto domandò per cosa aveva combattuto. La risposta del padre fu che quell'uomo aveva combattuto per conservare

l'Unione. La guerra era stata combattuta per abolire la schiavitù e per rendere gli Stati Uniti una nazione unica e indivisibile. E' il concetto che lo avrebbe ispirato. E' anche il ricordo più indelebile che ebbe del padre, che morì tre anni dopo.

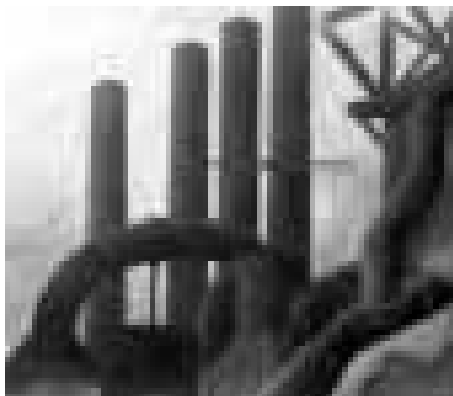
Francis fu cresciuto dalla madre e frequentò le scuole di Rome, tra cui la nuova Rome Free Academy, ove si diplomò nel 1872 e di cui fu il primo presidente dell'Alumni Association. Nel settembre del 1872 entrò nell'Università di Rochester e seguì il regolare corso di preparazione per il ministero battista. Nel 1876, l'anno della sua laurea, Francis pronunciò un discorso, nel giorno di conferimento delle lauree, sulla *Poesia della Fratellanza Umana*. Sostenne che la Rivoluzione Francese aveva destato gli uomini verso una realizzazione della propria dignità personale e dei diritti dell'uomo donati da Dio. Dalla dignità dell'individuo alla Fratellanza dell'uomo sorgeva inevitabilmente il passo successivo, espresso al meglio nelle rivoluzionarie parole d'ordine francesi, "libertà, ugua-



glianza, fratellanza”. Riteneva che i politici, confondendo la fraternità con il comunismo, non fossero in grado di comprendere il significato della Fratellanza Universale, un concetto espresso dai poeti romantici inglesi.

Bellamy entrò nel Seminario Teologico di Rochester nell'autunno del 1876. Dopo la laurea in Teologia nel 1880, ebbe inizio il suo ministero nella chiesa battista di Little Falls (New York). In questo stesso periodo fu iniziato Massone nella Loggia “Little Falls” n. 181.

Nel 1885 si trasferì nella chiesa di Dearborn Street a Boston. Si era abituato a lavorare fra la gente delle fabbriche a Little Falls e riteneva fosse suo dovere portare la morale ed una elevazione spirituale agli operai duramente oppressi dal lavoro e alle loro famiglie. Amava l'idea di una chiesa al servizio dei poveri che desse risalto alla carità, alla filantropia, all'istruzione ed elevasse templi alla virtù, scavando oscure prigioni al vizio, e si batté in special modo contro la piaga dell'alcoolismo, che flagellava soprattutto gli operai. In un'epoca in cui i tumulti nel mondo del lavoro erano al primo posto nelle notizie del giorno, Francis desiderava soprattutto dare un suo contributo per risolvere i problemi economici, sociali, politici e religiosi delle classi più disagiate. Nel suo lavoro con i poveri della chie-



sa di Boston, non passava giorno che Francis non si arrampicasse lungo le scale delle fatiscenti case popolari. Sotto la sua direzione, la chiesa crebbe e s'ingrandì. La Baptist Social Union stava aiutando queste chiese di missione sia come occasione d'aiuto per i poveri sia come mezzo d'espansione della fede battista. Daniel

Ford, editore di *The Youth's Companion* ed anche eccellente scrittore, rimase grandemente impressionato dall'opera sociale della chiesa di Dearborn Street e spinse l'Unione battista a sostenere economicamente la chiesa.

Nel 1887, a causa dei mutamenti demografici, fu eretta una nuova chiesa a Urich Street: il rapido afflusso di immigranti cattolici aveva cambiato la vecchia comunità e rendeva difficoltoso il sostentamento della chiesa. Tre anni dopo la chiesa si spostava ancora, diverse miglia più in là, a West Cottage Street, venendo rinominata sotto il titolo di Bethany Baptist Church. Anche questo quartiere era povero, ma confinante con un quartiere ricco. Daniel Ford continuava ad assistere ai servizi della chiesa di Francis.

Intanto Francis Bellamy assumeva nel movimento nazionalista del cugino Edward un ruolo che prendeva sempre più la forma del progresso della causa socialista nel gruppo ausiliario della Society of



Christian Socialists. Francis Bellamy nei suoi sermoni e conferenze ed Edward Bellamy nei suoi romanzi ed articoli descrissero in modo particolareggiato come la classe media avrebbe potuto produrre un'economia nazionalizzata e pianificata con un'uguaglianza politica, sociale ed economica per tutti. Il governo avrebbe dovuto far funzionare un'economia del tempo di pace simile all'attuale complesso industriale militare statunitense.



Alla fine del 1890, gli uomini d'affari conservatori del *Committee on Christian Work* della Baptist Social Union erano sempre più infastiditi dalle sue attività e sermoni socialisti⁴, cosicché ridussero drasticamente i loro fondi alla Bethany Church. Nel gennaio 1891, in una lettera al comitato, Francis spiegava che simpatizzava con gli operai e scriveva che Daniel Ford lo aveva invitato a mostrare nelle sue prediche come la Bibbia fosse piena di compassione per i poveri e come il Salvatore fosse l'amico dei diseredati. Dichiarava di non aver mai predicato contro i ricchi, evitando persino di leggere gli innumerevoli passi biblici contro di loro, ma ammise di aver condannato la cupidigia come il più diffuso peccato del suo tempo e di aver precisato che il Nuovo

Testamento la condannava più di qualsiasi altra cosa. Si giustificava infine, chiarendo di essere divenuto un Cristiano Socialista soltanto basandosi sulle Scritture e concludeva annunciando le sue dimissioni, se i fondi per la sua chiesa non fossero stati ripristinati.

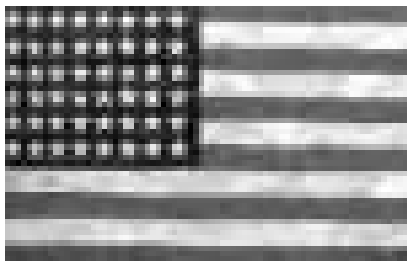
Ad aprile si dimise, trovando lavoro dall'amico e mentore Daniel Ford nella redazione di *The Youth's Companion*, a quel tempo la più importante rivista per famiglie degli Stati Uniti, una sorta di *Reader's Digest* del tempo con una tiratura di circa 500.000 copie. Il suo proprietario ed editore, Daniel Ford, aveva subito assunto Francis come suo aiutante, quando questi fu indotto a lasciare la sua chiesa a causa dei suoi sermoni. A Ford, membro della sua congregazione, i sermoni di Francis erano invece molto piaciuti. Aveva ammirato le sue attività di assistenza sociale, apprezzato i suoi sermoni su libertà, fraternità e patriottismo e condivideva il giudizio negativo del suo ex reverendo sull'individualismo e sul materialismo sfrenato del *Gilded Age*⁵. Compito di Bellamy era inventare iniziative e metodi che accrescessero l'interesse del pubblico verso la rivista. Affiancò nella redazione il nipote di Ford, James Upham, che aveva bisogno di qualcuno

4 Questi alcuni titoli dei suoi sermoni: *Jesus the Socialist* e *The Socialism of the Primitive Church*.

5 Periodo di crasso materialismo e vistosa corruzione politica nella storia degli Stati Uniti che prese il nome dal romanzo *The Gilded Age* del 1873 (trad. it. *L'età dell'oro e racconti*, Fratelli Melita, La Spezia, 1987), scritto dal Fratello Mark Twain in collaborazione con Charles Dudley Warner.



che si prendesse l'incarico delle celebrazioni nazionali nelle *public schools* per il Columbus Day. Upham, anch'egli Massone⁶, era andato a scuola in un'epoca in cui ai bambini s'insegnava il patriottismo. I bambini erano soliti recitare brani della *Dichiarazione d'Indipendenza* o della *Costituzione degli Stati Uniti* o



una parte di un discorso di Daniel Webster. Confidava che la bandiera ne divenisse il sostituto nelle *public schools*. I bambini avrebbero guardato la bandiera che si alzava nelle loro scuole e avrebbero sviluppato un po' più di amor patrio. L'entusiasmo della nazione per onorare la bandiera americana nelle scuole stava cominciando allora. La bandiera si vedeva garrire solo sulle basi militari e nelle occasioni patriottiche. Il maestro Bernard Cigrand aveva dato inizio alla cerimonia del Flag Day il 14 giugno 1885, quando collocò una piccola bandiera americana sulla sua cattedra nell'aula scolastica a Waubeka (Wisconsin). Upham e Bellamy pensarono di far salutare la bandiera, che avrebbe dovuto essere acquistata da ogni plesso scolastico, e far recitare una promessa durante tutto l'anno scolastico.

Nel 1892, nel Paese inoltre si stavano compiendo i preparativi per la celebrazio-

ne del 400° anniversario della scoperta dell'America del Nord. Si trattava di un'occasione unica per le sue connotazioni patriottiche. A Chicago si sarebbe svolta la Columbia Exposition. Nell'expo si sarebbe svolta anche un'assemblea mondiale della gioventù e la rivista di Ford ne divenne la rappresentanza ufficiale. La celebrazione nazionale nelle scuole per il quadricentennale ottenne la cooperazione degli uffici scolastici e del parlamento. Vi fu quindi un vasto movimento per fornire ad ogni scuola nel Paese una bandiera degli Stati Uniti e Bellamy fu inoltre chiamato a presiedere un apposito comitato dei sovrintendenti statali all'istruzione nella National Education Association. Come suo presidente aveva l'incarico di preparare il programma per la celebrazione del IV° centenario nelle *public school* per il Columbus Day. Ebbe dunque l'idea di scrivere una promessa solenne dedicata alla sua patria. Scrisse, in un'afosa sera di agosto nel suo ufficio a Boston, queste semplici parole che furono usate per la prima volta nello speciale "Columbus Day" del 1892:

*I pledge allegiance to my flag, and (to)⁷
the Republic for which it stands - one
nation indivisible - with liberty and justice
for all.*

6 Era membro della Loggia "Converse" di Malden, Massachusetts.

7 La preposizione *to*, segnalata tra le parentesi, fu aggiunta nell'ottobre 1892 dallo stesso Bellamy.



[M'impegno a essere fedele alla bandiera e (al)la Repubblica che essa rappresenta - un'unica nazione, indivisibile - dove vige libertà e giustizia per tutti].

L'impegno era già stato pubblicato nel numero dell'8 settembre del *magazine* che aveva stampato anche il programma dettagliato della celebrazione. Erano stati coinvolti insegnanti e uffici scolastici, costituiti comitati locali di cittadini, docenti e studenti. I sovrintendenti all'istruzione di ogni stato avevano inviato circolari contenenti il programma ufficiale scritto da Francis Bellamy del *Youth's Companion's* per la National Public School Celebration. Lo stesso Bellamy preparò una miriade di circolari e una lastra stereotipa promozionale per l'American Press Association che fu pubblicata in circa 4.000 giornali di città e paesi degli Stati Uniti.

Si può affermare, a buon diritto, che si trattò della prima campagna pubblicitaria e di pubbliche relazioni a livello nazionale negli Stati Uniti. Con il programma di onorare non solo lo sbarco di Cristoforo Colombo nel Nuovo mondo, ma, ancor più, di onorare la scuola pubblica americana come frutto di quattro secoli di storia e insieme l'istituzione più rappresentativa degli ideali americani, anche l'Esercito, i membri del parlamento, i

senatori e lo stesso presidente Harrison furono coinvolti nella massiccia campagna. Il Fratello Theodore Roosevelt, allora membro del Congresso e della sua

Commissione Servizi Civili, affermò che:



La Scuola Pubblica e la Bandiera stanno insieme come archetipi della civiltà americana. La Scuola Pubblica è la forma principale in cui i principi di uguaglianza e di

fraternità si sviluppano, mentre la Bandiera non solo rappresenta questi principi di uguaglianza, fraternità e libertà, ma anche la grande pulsante nazione con tutte le sue speranze, tutto il suo passato e tutto la sua potenza morale. Quindi è perfettamente appropriato che la Scuola e la Bandiera stiano unite nel Columbus Day.

Un proclama del presidente Benjamin Harrison del 21 luglio 1892 aveva invitato la popolazione a celebrare il Columbus Day per

[...] il quattrocentesimo anniversario della scoperta dell'America il ventunesimo giorno di ottobre del 1892 con manifestazioni pubbliche e con appropriate cerimonie nelle scuole e negli altri luoghi di riunione. [...] Cristoforo Colombo si erse nella sua epoca come il pioniere del progresso e del miglioramento intellettuale. Il



sistema di istruzione universale è nella nostra epoca la caratteristica più importante e salutare dello spirito di tale illuminazione intellettuale ed è particolarmente adatto che le scuole siano rese dal popolo il centro della manifestazione di questo giorno. La Bandiera Nazionale sventoli su ogni edificio scolastico nel paese e tali cerimonie incitino la nostra gioventù ai doveri patriottici della cittadinanza americana.



Sarà sufficiente segnalare questo passo che ricorda l'istruzione per la messa all'ordine:

La mano destra è distesa con grazia, palmo diretto verso l'alto, verso la Bandiera, e si resta in questa posizione sino alla fine della dichiarazione; a quel punto tutte le mani si lasciano immediatamente ricadere lungo il fianco⁹.

Sia Upham che Bellamy furono concordi nel pensare che le nuove parole per un saluto avrebbero dovuto

Upham e Bellamy lavorarono strettamente nel predisporre il programma per la Celebrazione. Tutti e due Massoni, un biografo di Bellamy, John W. Baer, ha scritto: *They both believed it should not be just an ordinary list of exercises but a ritual⁸*. Sarebbe troppo lungo descrivere il complesso "rituale" che fu scritto e che era diviso in otto parti. Basti qui dire che Bellamy strutturò il programma della cerimonia per le scuole intorno a un'alzabandiera e a un saluto alla bandiera - appunto il suo *Pledge of Allegiance* che abbiamo veduto sopra.

essere più di un semplice "Saluto alla Bandiera", avrebbe dovuto essere un voto di fedeltà. Se sul termine *allegiance*, "fedeltà", non ci fu discussione, Bellamy probabilmente pensò che il vocabolo *pledge*, traducibile come "impegno" o "promessa solenne", fosse preferibile a *oath*, "giuramento", o a *vow*, "voto". Le parole *Oath of Allegiance* avevano una connotazione sgradevole per i vecchi Stati Confederati e la Chiesa Cattolica riteneva che solo lo stato o la chiesa potessero amministrare un giuramento, uno dei tanti dissensi con la Massoneria.

8 [Entrambi ritennero che non avrebbe dovuto essere solo un ordinario elenco di manifestazioni ma un rituale].

9 Con l'avvento del fascismo e del nazismo, essendo la posizione assomigliante al "saluto romano", la mano destra, invece di essere levata in alto, fu posta sul cuore. La modifica di quello che era ormai noto come il "Bellamy Salute" non fu comunque completamente adottata nella maggior parte delle scuole pubbliche fino agli anni '50.



Sappiamo che Bellamy pensò di porre anche il termine *equality*, “uguaglianza”¹⁰, nella sua promessa solenne, ma gli era nota la posizione degli altri sovrintendenti del suo comitato, contraria all’uguaglianza per le donne e gli afroamericani.



Quel che segue è il racconto di Bellamy di alcuni dei pensieri che gli passarono per la testa nel mese di agosto del 1892 e del perché scelse determinate parole:

E' tutto cominciato mettendomi in intensa comunione con i punti salienti della nostra storia nazionale, dalla dichiarazione d'indipendenza in avanti; con gli autori della Costituzione [...] con il significato della Guerra Civile; con le aspirazioni della gente [...]

La vera ragione per la lealtà alla Bandiera è “la repubblica che essa rappresenta”. [...] e che cosa rende immensa questa cosa, il significato di Repubblica? E' il conciso termine politico per Nazione - l'Unica Nazione per dimostrare la quale è stata combattuta la guerra civile. Per rendere chiara quell'idea di Nazione Unica, dobbiamo specificare che è indivisibile, come Webster e Lincoln erano soliti ripetere nei loro grandi discorsi. E il suo futuro?

Qui si è subito presentata la tentazione dello storico motto della Rivoluzione Francese che tanto significò per Jefferson e i suoi amici, “libertà, uguaglianza, fratellanza”. No, sarebbe troppo fantastico, troppe migliaia di anni ancora per la realizzazione. Ma come nazione ci poniamo rettamente sulla dottrina della libertà e della giustizia per tutti [...].

Bellamy ascoltò il Pledge recitato a memoria dagli studenti a Boston nelle prime ore della mattinata del 21 ottobre (la “vera” data della scoperta dell’America, tenendo conto dei cambiamenti di calendario lungo i secoli). Il risultato superava ogni suo più roseo sogno: più della metà delle 120.000 scuole pubbliche nel paese partecipò alla National Public School Celebration, più di 12 milioni di studenti recitarono il Pledge. Per la rivista fu anche un successo commerciale: circa 25.000 scuole acquistarono la bandiera dall’*Youth’s Companion*. Seguirono per Bellamy diversi mesi di gloria.

Bellamy, negli anni seguenti, oltre ad essere attivo come conferenziere, lavorò per diverse altre riviste, come il *Ladies*

10 Mortimer J. Adler, grande filosofo americano e pedagogista recentemente scomparso che è stato anche uno dei pionieri della riforma scolastica statunitense, ha analizzato queste idee in un suo libro, *The Six Great Ideas*. In esso sostiene che le tre grandi idee della tradizione politica americana sono “uguaglianza, libertà e giustizia per tutti”, ove la “giustizia” media fra gli obiettivi, spesso tra loro in conflitto, della “libertà” e della “uguaglianza”.



Home Journal (1895) e *The Illustrated American* (1895-1901). Nel 1901 compì un lungo viaggio in Europa, continuando a lavorare come giornalista e pubblicitario *freelance* per varie riviste e istituzioni. Nel 1904 cominciarono i suoi 11 anni di direttore pubblicitario con l'*Everybody's Magazine*, periodico noto per i suoi attacchi alla corruzione di Wall Street e degli altri centri finanziari, nonché per le sue

campagne contro le pratiche pubblicitarie non veritiere e fraudolente. Dopo aver scritto il libro *Effective Magazine Advertising*, basato sulle sue esperienze e ricerche in campo pubblicitario, nel 1915 entrò a far parte di una delle più importanti agenzie pubblicitarie newyorkesi, la Erickson Advertising Agency, come *executive account* e *copywriter*. Non deve stupire che l'antico reverendo battista e socialista fosse diventato un pubblicitario di successo. In un certo senso, l'industria pubblicitaria aveva compreso che le ventitré parole del *Pledge of Allegiance* erano il miglior testo pubblicitario che fosse mai stato scritto nell'ultimo secolo.

Nel 1922 decise di abbandonare New York City per il resto della sua vita, trasferendosi, come semipensionato, nella più calda e confortevole Tampa, in Florida, con la sua seconda moglie. La prima moglie, Harriet, era morta nel 1918 e nel 1920 Bellamy si era sposato con

Marie Morin, che era stata una modista di cappelli da donna di successo a New York City. Bellamy continuò a fare *part-time* il pubblicitario fino alla sua morte avvenuta

il 28 agosto 1931, all'età di 76 anni. Cremato, le sue ceneri furono seppellite a Rome sabato 12 settembre 1931, con un servizio funebre condotto dal nuovo reve-



rendo della sua antica First Baptist Church e con appropriate cerimonie dei membri della Loggia degli Elks di Rome, di cui pure era membro.

Nel 1923 e nel 1924 la National Flag Conference, sotto la guida della American Legion e delle Daughters of the American Revolution, cambiò le parole della promessa, *my Flag in the Flag of the United States of America*. Il cambiamento fu fatto ritenendo che gli immigrati potessero, durante la recitazione, avere in mente la bandiera della propria terra d'origine. Bellamy non gradì affatto questo cambiamento, ma la sua protesta rimase inascoltata.

Il 14 giugno 1954, in occasione del Flag Day, la giornata della bandiera, il presidente Dwight D. Eisenhower promulgò come legge la risoluzione interparlamentare n. 243, presentata dal deputato Louis C. Rabaut del Michigan, che aggiunse all'originale giuramento le



discusse parole *under god*. La campagna per la modifica era stata promossa dai Knights of Columbus¹¹. Le originali 23 parole diventavano così

31 e la promessa diventava in questo modo non solo un giuramento patriottico ma anche una preghiera pubblica. Il punto era infatti quello di sottolineare, negli anni della Guerra Fredda, la differenza radicale fra gli U.S.A. e l'Unione Sovietica del comunismo "ateo".

Nell'occasione, una nipote di Bellamy, disse che se il nonno fosse stato vivo si sarebbe risentito anche di questo secondo cambiamento. Anche questa protesta postuma, per interposta erede, rimase ignorata. Ma l'affermazione della nipote era verosimile, se si tiene in debito conto che Bellamy fu obbligato a lasciare la sua chiesa per i sermoni socialisti che vi compiva e che, durante il suo pensionamento in Florida, smise del tutto di frequentare la chiesa perché detestava il fanatismo razziale che la permeava.

Il *Pledge* mostra una sua vitalità ed una capacità di discussione che non smette di

stupire. Fu usato con successo nella campagna presidenziale di George Bush padre nel 1988 contro il presidente del Congresso Dukakis che, quand'era governatore del Massachusetts, aveva posto il veto, per violazione del diritto costituzionale della libertà di parola, ad una legge che nello stato ne imponeva la recita ai docenti delle scuole pubbliche. Nel 1999, la dichiarazione iniziò a essere ufficialmente recitata anche ad

ogni apertura mattutina dei lavori del Senato. Recentemente, il 26 giugno 2002, una sentenza della Corte di Appello degli Stati Uniti di San Francisco ha sentenziato che la frase *under God* è incostituzionale perché viola la clausola della norma fondamentale statunitense che impedisce l'erezione di un credo a religione di Stato (la base di quello che in America è la pacifica "separazione fra Chiesa e Stato"), impegnando il Paese nei confronti di una fede formalmente monoteistica. L'opposizione alla sentenza è stata così ampia, persino nei più importanti giornali



11 I "Cavalieri di Colombo" sono una delle più grandi istituzioni cattoliche americane di aiuto e supporto per gli immigrati cattolici, da sempre impegnata a mostrare che i cattolici potevano essere patriottici tanto quanto i protestanti e che tuttora, con opera infaticabile, cercano di arginare fenomeni discriminatori nei confronti dei cattolici. Tuttavia l'influente *lobby* a volte, anzi spesso, è accusata di eccesso di zelo, tacciata di proselitismo e protagonismo, bollata di farneticanti complessi di persecuzione e inferiorità e di conseguenti proteste isteriche.



laici¹², che la Corte ha dovuto ordinare una sospensione della sua applicazione¹³.

Ormai istituzionalizzato¹⁴, il *Pledge*, in un paese in cui dopo l'11 settembre il patriottismo si è ancor più rafforzato, resta la pietra d'angolo dei programmi patriottici americani. Oltre ad essere intonato durante il Flag Day, ogni giorno di lezione oltre 60 milioni di insegnanti e studenti delle *public schools* e delle scuole parrocchiali degli Stati Uniti recitano il *Pledge*, assieme a migliaia di altri americani nelle Tornate delle Logge Massoniche, nelle riunioni ufficiali dei Boy Scouts e Girl Scouts, degli Elks, dell'American Legion e di altre associazioni americane.

Se, come appare probabile, la ripetizione del modello storico del *Pledge* avrà un futuro, potrebbero essere possibili, entro il prossimo decennio, due cambiamenti.

Alcuni fautori del cosiddetto "movimento per la vita" americano già recitano il seguente *Pledge* un po' modificato:

I pledge allegiance to the Flag of the United States of America and to the Republic for which it stands, one nation under God, indivisible, with liberty and justice for all, born and unborn [nati e non nati].



Mentre alcuni *liberals* recitano questa versione riveduta dell'originale *Pledge*:

I pledge allegiance to my Flag, and to the Republic for which it stands, one nation, indivisible, with equality [uguaglianza], liberty and justice for all.

Per quale dei due possibili cambiamenti il mite reverendo battista opterebbe, e anzi lo auspicava per gli anni a venire, già lo sappiamo.

Il *Pledge of Allegiance* è una di quelle deliziose singolarità che mandano in confusione gli osservatori stranieri della scena nordamericana. Assieme alla devozione e al rispetto quasi sacro che circonda la bandiera come simbolo dell'"ameri-

12 E' stata ironicamente notata l'incostituzionalità del motto "In God We Trust" (Crediamo in Dio), inciso su tutte le monete e considerato da tutti i Liberatori Muratori americani *masonically correct* in quanto dichiarazione di credenza nell'Essere Supremo. Sulla stampa americana si è pure osservato che non si può proprio dire che gli attuali avversari islamici siano "senza dio".

13 Tuttavia, l'autunno scorso, l'attore Tom Hanks ha suscitato scalpore recitando il *Pledge* in occasione di una raccolta televisiva di fondi per l'11 settembre, omettendo le parole *under God*.

14 Il *Pledge* fu ufficialmente inserito il 22 giugno 1942 dal Congresso nel *Flag Code* (Titolo 36). Nel sistema scolastico americano la sua recita è tra i diritti degli studenti ed è incluso nell'articolo relativo alla libertà d'espressione.



canismo al cento per cento”, il *Pledge of Allegiance* è uno di quei potenti riti, e perciò simbolo “in azione”, che generano ed esprimono il senso di “comune identità nazionale” di un popolo di così tante e disparate origini. Al contrario un osservatore americano rimarrebbe esterrefatto dai dibattiti di casa nostra sull’ammissibilità dell’esposizione della bandiera della pace sugli edifici pubblici e andrebbe decisamente in tilt per la proposta di affiggere un crocefisso nelle aule delle scuole pubbliche italiane.

Sebbene le Filippine siano l’unico Stato nel mondo ad imitare gli U.S.A., l’introduzione in Italia di un giuramento

di fedeltà alla bandiera sarebbe senza dubbio una misura bipartisan, che attraverserebbe trasversalmente gli opposti schieramenti, riceverebbe senza dubbio il caldo sostegno del Presidente Ciampi e caccerebbe nell’angolo i nostrani “secessionisti”. Seppur tardiva per l’Italia, una misura analoga di omaggio alla bandiera europea cadrebbe a puntino e sotto - è il caso di dirlo - una miglior stella, per cementare in senso patriottico l’Europa Unita dei 25. Bellamy per il suo testo non chiese neppure i diritti d’autore e chissà se in Italia o in Europa non sorga un qualche simile e grande “operaio senza ricompensa”.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- AA. VV. (1967) *New Catholic Encyclopedia*. Catholic University of America, Washington, D.C., Vol. 10, pp. 738-740.
- Baer, J.W. (1992) *A Biography of Francis Bellamy: Author of the Pledge of Allegiance*. John W. Baer, 10 Taney Avenue, Annapolis, MD.
- Baer, J.W. (1992) *The Pledge of Allegiance: A Centennial History: 1892-1992*. Free State Press, Inc., Annapolis, MD.
- Harris, L. (1971) *The Flag Over the Schoolhouse*. C.A. Stephens Collection, Brown University, Providence, R.I.
- Kaufmann, C.J. (1982) *Knights of Columbus*. Harper & Row, NY, pp. 385-386.
- Miller, M.S. (1976) *Twenty-three Words: A Biography of Francis Bellamy, Author of the Pledge of Allegiance*. Printcraft Press, Portsmouth, VA.
- Moley, R. (1966) *The American Legion Story*. Duell, Sloan, and Pearce, NY, p. 7.
- Worley, S.L. (1998) *The Pledge of Allegiance: Francis Bellamy*. Prairie Ridge US History.



Centralità dell'Uomo

di **Pietro Francesco Bayeli**
Università di Siena

Centrality of the Man, of Men, of Society, of Mankind. Man, as a human being, who exists, thinks and works, can not live the surrounding world, his own world, without a centralizing and centring point of view, from which man derives life and to which man gives life, in a neverending physical and psychic exchange. Men are a mixture of concreteness and utopy, of goodness and badness, of pragmatism and ideology which are intimately and absurdly interlaced. These contradictions, these absurd but real paradoxes, deeply living in man and humanity, are reflected in society and in human historical times. The common sense and rationality of the actions help to maintain a balance in the relations with ourselves, with our realism and our dreams, with our fellows, with society, with mankind, with nature, with the whole world, avoiding as far as possible any kind of abuse of power.

L'uomo non può, *in primis*, che occuparsi di se stesso, e quand'anche rivolga la propria attenzione alla terra, al mare, al cielo, alle stelle, all'universo intero, lo fa in ragione della propria persona, della propria centralità.

E' un egocentrismo innegabile, naturale e spontaneo: sia in una visione centripeta di attrazione, di richiamo al proprio Io, di incombenza dell'Ambiente, del Mondo, del Creato, visti come scenari che ci circondano, che esistono perché noi esistiamo; sia in una visione centrifuga di astrazione, di identificazione del proprio Io, dispiegato nella Natura, nell'Universo infinito.

Negare questo egocentrismo è negare

la verità. Riferimenti e conferme storiche, poetiche, letterarie di questo egocentrismo si possono riassumere ad esempio nell'opera di Dante, *La Divina Commedia*. L'uomo è infatti al centro delle Tre Cantiche: Inferno, Purgatorio, Paradiso, cioè i tre aspetti dell'animo umano.

Inferno: l'affermazione dei Sette Vizi Capitali, la negazione dei Dieci Comandamenti.

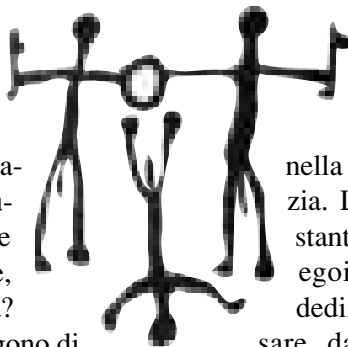
Purgatorio: l'incertezza, l'indecisione; una cattiveria incerta, una bontà incompiuta.

Paradiso: l'esaltazione utopica delle Virtù Teologali (fede, speranza, carità).

L'uomo, nella realtà, nella essenza naturale del Creato, ha in sé tutte e tre queste potenzialità: Male, Indifferenza, Bene.



Ma questo uomo come lo vogliamo considerare, studiare: nella utopica esaltazione del bene, ovvero nella concretezza di un laido egoismo e quindi in una ottica comunque parziale della sua complessa personalità, oppure lo vogliamo studiare nella realtà basculante delle sue tre anime del Bene, del Male e dell'Indifferenza?



Logica e razionalità ci impongono di studiarlo così come esso realmente è, così come la natura lo ha realisticamente formato: complesso, contrastante, contraddittorio, paradossale.

Se questa è la realtà, se questo è il vero Uomo, anche le espressioni filosofiche e politiche del suo pensiero non possono che essere anch'esse complesse, contrastanti, contraddittorie, paradossali.

Anzitutto è un errore ideologizzare l'Uomo. L'Uomo deve essere considerato nella sua realtà, vissuto nella sua naturale poliedricità, amato nelle sue realizzazioni, odiato per le sue negazioni e perversioni, biasimato per le sue indecisioni, per la sua indifferenza.

E' in questo coacervo di valori filosofici, religiosi, etici, morali, giuridici, politici, che deve essere realmente premiato o punito a seconda di quei meriti o demeriti che il senso comune della giustizia, il buon senso, confermano come valori immutabili, eterni, universali.

L'Uomo è una realtà concreta, pragmatica, razionale. Ha interessi propri, di profitto, di acquisizione di potere fisico, psicologico, morale, politico ed economico.

Si prefigge liberamente mete che persegue con intraprendenza, entusiasmo, caparbia, responsabilità, nel riconoscimento e nella soddisfazione dei propri meriti, nella validità di una meritocrazia. L'Uomo è ricco di contrastanti sentimenti di odio, ira, egoismo, bontà, altruismo, dedizione, ed è capace di passare dal furto, l'assassinio, la schiavitù, la prostituzione, all'offerta volontaria, disinteressata di sé, delle proprie cose, sino all'estremo sacrificio del proprio Io. Sono questi valori naturali, negativi e positivi, individuali, universali, immutabili, specifici della Razza Umana.

L'Uomo è anche una realtà utopica, ideologica, protesa al meglio, alla bontà, alla grandezza d'animo, alla maestosità, alla dignità, al rigore etico e morale, all'amore per il prossimo, al senso di uguaglianza, alla comunione di idee e di intenti, alla perfezione, alla completezza, alla compiutezza, alla astrazione, alla Deità.

E' questi l'Uomo nuovo che si cerca da sempre, si desidera costantemente; è questi l'Uomo puro, mai trovato, inesistente. E' questo il sogno di una società migliore, di un "mondo ideale perfetto", astratto, ricco di godimenti fisici e spirituali, di una *fiction*, di una finzione.

Sappiamo, purtroppo, come risulti irreali ma soprattutto pernicioso esaltare soltanto l'astrazione utopica di una perfezione umana e sociale, di una uguaglianza e/o disuguaglianza tra gli uomini. Così facendo queste esaltazioni utopiche pos-



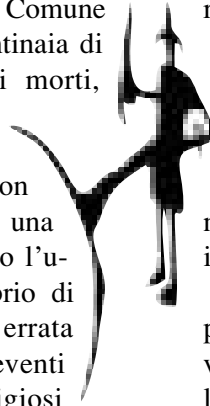
sono portare alle estreme assurde ideologie giacobine della Comune di Parigi del '700 con centinaia di ghigliottinati, migliaia di morti, fino all'obbrobrio storico, estremo, assurdo degli "-ismi" del '900 con migliaia, milioni di eccidi: una ecatombe, un delitto contro l'umanità. Assurdità, obbrobrio di una esaltazione utopica errata come dimostrato dagli eventi storici dei fanatismi religiosi dell'Inquisizione, dei fanatismi laici della Rivoluzione Francese, delle distorsioni e perversioni ideologiche del socialismo quali il Fascismo, il Nazismo, il Comunismo del secolo XX°.

Ricerca utopica, esaltata di un'epopea razziale di romanità, necessaria ad un principio fascista di nazione coesa, che ha sardonicamente contrastato con la realtà storica di un Impero Romano crogiolo di razze e di genti. Esaltazione utopica di una selezione razziale per il conseguimento di una purezza ariana, che ha rappresentato il sanguinoso, cupo, innaturale paradosso storico del Nazismo.

La coercitiva uguaglianza, la imposta unificazione di persone, individui, genti, popoli, razze, che ha rappresentato e rappresenta la grande sanguinosa ipocrisia comunista.

Centralità dell'Uomo, Centralità degli Uomini

Usciti quindi dalle vicende umane del XX° secolo, dal furore degli "-ismi", dalle



utopie, siamo in cerca di concretezze, di realtà, di pragmatismi.

L'esaltazione, il prevalere di un crudo concetto realistico porta facilmente ad espressioni di egoismo, di capitalismo esasperato, ma la prevalenza, la esaltazione di un concetto utopico può esprimere ed ha espresso, un furore ideologico, integralista, addirittura fanatico.

La convergenza delle caratteristiche più squisitamente umane, sensoriali, viscerali, reali, pragmatiche, concrete con le aspettative, le aspirazioni mentali, etiche, ideologiche, utopiche; l'equidistanza da questi due estremi; un equilibrio tra realtà ed utopia, tra libertà e socialità rappresentano il fulcro attorno a cui bascula l'Uomo, gli Uomini, la Società.

Centralità dell'Uomo, degli Uomini, della Società

Le naturali singole tendenze possono variamente prevalere con il pericolo di una caduta verso l'eccessivo realismo o l'esaltazione utopica: e tuttavia entrambe sono utili e necessarie per mantenere il difficile equilibrio tra gli elementi.

La natura dell'uomo, ricca dei suoi bisogni quotidiani, dei suoi piccoli egoismi, ha bisogno di mete, di speranze luminose, per non abbruttirsi, per innalzarsi, per dare un significato ai suoi gesti quotidiani.

La realizzazione di un mondo ideale perfetto è una idea affascinante che lueggia immagini, scenari fantastici, straordinari, esaltanti. I giovani, grondanti di ideali e di utopie, privi di esperienza,



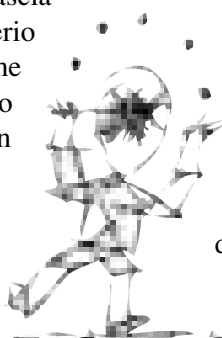
di scetticismo, di sarcasmo, si lasciano facilmente sedurre dal desiderio di realizzare sulla terra un ordine perfetto e fermamente lo sperano e vi credono. La realtà di un mondo possibile dove buon-senso e moderazione suggeriscono un compromesso, una mediazione, un accordo, sembrano rinunciatari al rigore giovanile, compromissori, tutt'altro che affascinanti. E tuttavia l'arte del possibile è una virtù della esperienza che si possiede soltanto con il trascorrere del tempo.

Lo stesso linguaggio, mezzo di espressione e comunicazione, è influenzato dall'utopia con la conseguenza di esprimere falsi concetti, false idee guida, melensi buonismi, ipocrisie lessicali. Gli esempi in proposito sono numerosi: "operatore ecologico" per spazzino, "non vedente" per cieco, ed ancora più grave "balordo" per delinquente.

Chi tira sassi da un cavalcavia e uccide, chi, per droga, ruba, rapina, ammazza, chi, per i propri vizi, prevarica sui più deboli non è un cattivo, un mascalzone, uno che delinque ma solo un balordo, un deviato sociale, spesso un prodotto della società.

Questa edulcorazione del linguaggio, queste ipocrite aggettivazioni, questo buonismo melenso e mieloso premettono una ipotesi di perdono, di giustificazione nella più assoluta e completa assenza di una personale responsabilità, di una individuale colpevolezza.

L'esaltazione fenotipica dell'individuo, dove ambiente e società scaricano di ogni



responsabilità il singolo, è una mera utopia che nega una realtà, una verità scientifica cromosomica, genetica, genotipica: a ciascuno il proprio casuale DNA. Non siamo tutti uguali, il pensarlo è utopia; le evidenti, innegabili diversità che ci distinguono devono essere, in giusta miscela e misura, attribuite al patrimonio genetico e all'ambiente, al genotipo e al fenotipo.

Realtà ed Utopia sono antitetici e covalenti: sono estremi, possibilmente anche pericolosi, ma necessari per la reciproca esistenza.

Chiudersi entro piccole o grandi realtà esalta gli egoismi, l'involuzione, il conservatorismo (Medio-Evo), l'apertura incontrollata all'Utopia apre al fanatismo, alla irrazionalità (XX secolo), una spinta equilibrata di queste due contrastanti realtà esalta e libera nell'uomo le sue caratteristiche migliori (Rinascimento).

Utopia e realtà devono esistere e coesistere per ottenere quel *mixing* di razionalità che ha condotto il mondo, l'umanità, ai traguardi attuali.

Dalla ferocia, animalesca e viscerale, dell'età della pietra l'uomo è lentamente, ma progressivamente passato al riconoscimento della natura umana, dei sentimenti, della giustizia, dei rapporti sociali, della convivenza.

Il valore della vita umana è salito alla borsa delle quotazioni umanitarie con andamento irregolare, per cadute ed impennate storiche, ma complessivamente in costante aumento. Ne può essere



esempio il passaggio, non ancora completato e tutt'altro che definito, dell'uomo da suddito a cittadino, degli uomini da stato egemone a federazione liberale, manageriale, pragmatica, tutrice del benessere e della soddisfazione dei cittadini: lo stato al servizio del cittadino, non il cittadino al servizio dello stato.

L'animalesca, violenta, isolata, intemperante, egoistica, singola vitalità dei nostri antenati sta progressivamente, irregolarmente stemperandosi nella utile, generale acquisizione di una obbligata, temperante convivenza, resa necessaria dai mezzi reali e virtuali di comunicazione che hanno sicuramente ridotto le distanze, ristretto questo nostro mondo, ridotte le possibilità di isolamento e di esclusione. Se vogliamo convivere dobbiamo volerci bene reciprocamente, non comunque e a qualunque costo, ma con realismo, pragmatismo, sagacia, rispetto, dignità ed equilibrio. Realtà ed Utopia

tornano ad esistere, a contrapporsi, a miscelarsi. L'intelligenza, la maturità, l'equità sta nella miscela.

La Massoneria, nata ufficialmente nell'epoca dei Lumi, deve mantenere questa sua illuminata posizione rispetto al valore della Centralità dell'Uomo, degli Uomini, della Società, dell'Umanità.

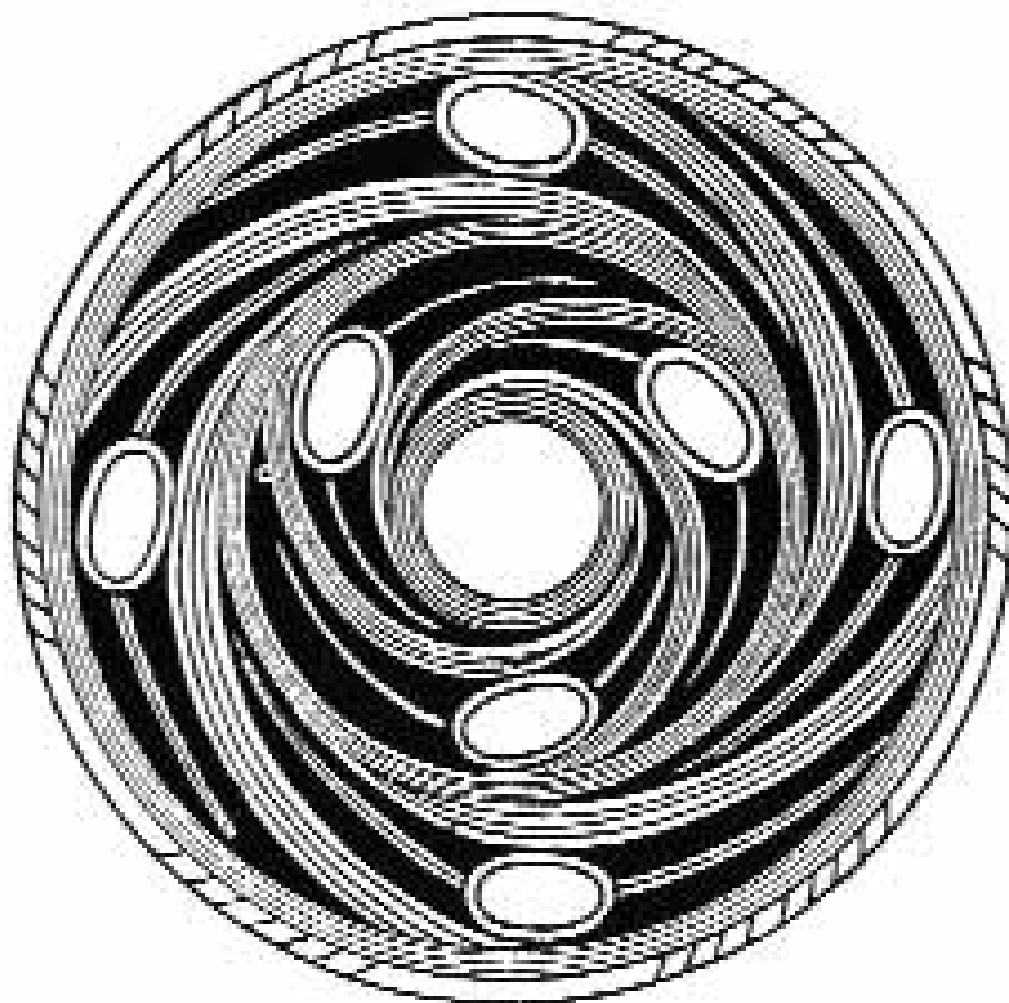
Il Massone, per etica, razionalità, buon senso, moderazione, equilibrio, per il quotidiano confronto dialettico con i suoi Fratelli, per il costante esercizio ginnico all'interno di una palestra di pensiero qual è il Tempio, risulta la persona più adatta a sceverare concetti astratti, ideologie astruse, irreali, ipocrite, a rispettare la reale natura dell'uomo.

Intelligenza, razionalità, equilibrio devono essere esercitate sulle due anime dell'uomo: pragmatismo e ideali, realtà ed utopia. La perfezione, che non è di questo "mondo possibile reale", quale perfezione relativa, bascula nel mezzo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- De Rosa, G. (2001) Luci ed ombre dell'attuale società italiana. In *La Civiltà Cattolica*, 1, pp. 597-606.
- Fichte, J.B. (2001) Filosofia della Massoneria: Utopia di un'idea. In *Erasmus notizie*, 31 Maggio.
- Fini, M. (2001) La violenza siamo noi. In *Class*, Novembre.
- Granzotto- Giacobini, P (2001) Fanatici di ideali e valori illusori. In *Il Giornale*, 10 Novembre.
- Iacobone, G. (2002) Editoriale. In *Leadership*, 2, p. 1.
- Magli, I. (2001) Il potere delle parole. In *Il Giornale*, 18 Dicembre.
- Raffi, G. (2001a) Massoneria e globalizzazione. In *Erasmus Notizie*, 31 Maggio.
- Raffi, G. (2001b) Centralità dell'Uomo. In *Hiram*, 2, pp. 3-13.
- Veneziani, M. (2001a) Il ritorno del comunismo. In *Il Giornale*, 4 Ottobre.
- Veneziani, M. (2001b) I monopolisti della cultura. In *Il Giornale*, 13 Dicembre.
- Zecchi, S. (2001) La battaglia dei mondi non finirà mai. In *Il Giornale*, 2 Dicembre.





Labirinti gnostici

di Ezio Albrile

The present contribution deals with some important themes of ancient Gnosis throughout the comparison with contemporary cultural and literary materials. The persistence of certain expressive "ways", which are properly due to an ancient sapiential tradition, allows, even in "unexpected" literary works, to interpret a situation or a textual reference from a new and different point of view.

Il primo grande simbolo che introduce alla *praxis* redentiva gnostica è quello di "Vita straniera". L'uomo è "straniero" al mondo e al divenire, nel senso che non gli appartiene, è uno "sconosciuto" e deve sopportare tutte le conseguenze che la "sorte di straniero" gli riserva.

All'inizio la condizione di "estranità" si definisce in rapporto a "questo mondo", alla dimensione inautentica e ontologicamente negativa in cui lo straniero è "gettato", in sintonia con la terminologia heideggeriana. Ma in seguito, quando lo straniero si abitua all'essere-nel-mondo, la sua estraneità cambia polarità e contenuto: ormai egli è diventato "straniero" rispetto alle sue origini.

Lo straniero che cade, che è "abbandonato" nel mondo, si perde nell'estranità, vi si smarrisce dentro; quando soprag-

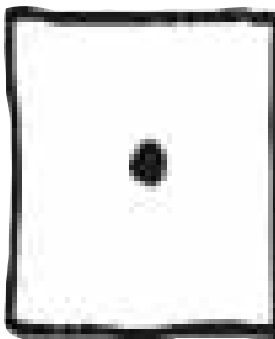
giunge il "sonno", l'oblio del mondo, egli dimentica questa volta la sua vera estraneità, si perde adesso nell'estranità, nell'*heimarmene* in cui decade, in cui si sente a casa e quindi si estrania dalla sua vera origine. Strindberg nella *Sonata degli spettri* ben rappresenta quest'instabile condizione: la sofferenza ed il pentimento possono fermare il corso del tempo, possono annullare il passato, fare che ciò che è accaduto non sia mai accaduto Ma è un inganno: il bisogno metafisico non è che bisogno di morte, e i defunti uniti nel tristo simposio, continuano a sgranocchiare all'unisono biscotti e gallette.

Vi sono dunque due "estranità" differenti: dalla trascendenza l'uomo è stato esiliato nel mondo, rinchiuso nella prigione del "destino", dove egli si sente "estranato", "non-a-casa"; quando invece egli



è disposto, in un certo senso, ad abituarsi a questo mondo, nell'“ubriacatura” di una condizione ostile per essenza, si estrania nei confronti della trascendenza, cioè della sua vera origine divina. Lo *status* esistenziale dello gnostico nel mondo sembra così caratterizzato da un'insolubile angoscia provocata da un lato dall'alienazione del mondo riguardo alla trascendenza, al Dio che è Luce e Vita, e dall'altro dall'essere-straniero, alieno, della trascendenza rispetto al mondo e al divenire. Un racconto di Kafka, *La condanna*, esprime caoticamente e plasticamente una siffatta condizione lapsaria: un demone-padre condanna senza apparente ragione il figlio a morire affogato; sullo sfondo un inesistente amico epistolare, ed una più concreta fidanzata “impalmata” dal padre, creano i presupposti per una interpretazione “gnostica” della vicenda. Come ebbe a dire lo stesso Kafka, *La condanna* evoca una *abbondante polluzione*¹, a dire il legame eiaculativo e liquido che nella gnosi sethiana vincola i mondi al giogo della creazione. Un testo di Nag-Hammadi, la *Parafrasi di Seem*, orientato in questa frequenza ermeneutica, descrive il battesimo quale vincolo acqueo e “spermativo” escogitato dall'Arconte Soldas per incatenare gli eletti, i *pneumatikoi*, alla sofferenza della creazione. La sofferenza vissuta in una

dimensione cosciente, in sintonia con quanto asseriva Strindberg, è paradossalmente l'unico ed ultimo strumento recato all'uomo per paralizzare la signoria del tempo e liberarsi dai lacci mondani.



Accanto all'idea di “Vita straniera”, un altro simbolo che emerge con chiarezza nella *praxis* salvifica e nella antropo-cosmogonia gnostiche è quello dei vari “mondi”, anche chiamati “Eoni”, che costituiscono una sorta di proliferazione del potere e della forza demoniaca in senso spazio-temporale. La “Vita” deve

dimorare da qualche parte, ma la “casa” è stata costruita in maniera inadeguata e imperfetta, essa infatti è “stretta”, “oscura” e abitata da creature demoniache.

Ma il disagio e il dolore non provengono solo e sostanzialmente dallo spazio esterno: i mondi più interni all'anima umana non sono più intelligibili, l'“occhio della mente” si è oscurato per lasciare posto ad un universo dove la morte ha falsificato la palingenesia. Nuovi corpi intrappolano lo *pneuma* luminoso: il letale oblio dispensato dal Demiurgo gnostico sortisce l'effetto insperato e da un'esperienza di natura anomala, umiliante, dolorosa, qual è quella di essere “gettati” nel divenire, da questa constatazione veritiera della presenza del male al mondo, nasce il bisogno di

1 Cfr. Brod, M. (1978) *Kafka*. Milano, Mondadori, p. 115.

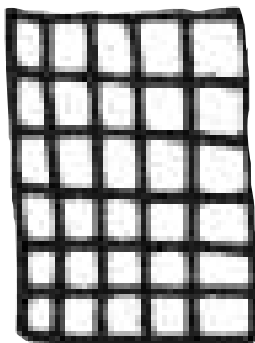


spiegare tale situazione di “collasso” ontologico e di uscirne, cioè di liberarsi, di emanciparsi dall'*heimarmene* e dal mondo, insomma di cercare e di trovare in qualche modo la salvezza.

La radice esistenziale della speculazione dualistica gnostica è caratterizzata dalla duplice alienazione umana: nei confronti del mondo e nei confronti della trascendenza. La lacerazione non può essere sanata se non tramite un'entità portatrice di conoscenza salvifica, di “gnosi”. La *gnosis* non è una semplice conoscenza intellettuale, bensì una *paideia* salvifica, definita in relazione ad una prospettiva ontologica: l'accadere umano, individuale, è infatti in rapporto inversamente proporzionale alla “crisi” del divino, all’“ignoranza” insorta nella dimensione originaria, il pleroma, e nel suo effetto redentivo è del medesimo ordine ontologico.

Un limpido esempio di tale riflessione ontologica ed esistenziale sul cosmo e sull'uomo è la cosiddetta *Apocalisse di Zostriano*, un trattato affiorato dalle sabbie di Nag-Hammadi e già conosciuto negli strali di Plotino.

Lo scritto esordisce col presentare una situazione esistenziale tipica, quella di Zostriano stesso, che si è ritirato completamente dal mondo creato dal “divino” *kosmokrator* per vivere nella comunità degli eletti, i *pneumatikoi* gnostici. Egli si è separato dalle tenebre corporee, dallo stato disordinato e fluttuante della mente e dal desiderio, passione per eccellenza



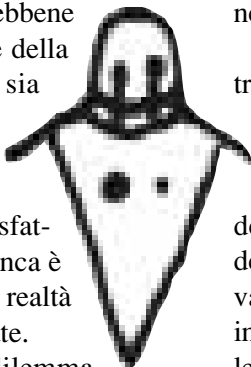
femminile. Zostriano ha condannato in se stesso tutto ciò che proviene dalla “creazione” morta del Demiurgo omicida, cioè dal mondo visibile, ed ha tenuto per la comunità degli eletti discorsi sul pleroma, il mondo originario meta del processo di salvezza.

Tuttavia, sembra che in questa comunità sia sorto un elemento di dissidio, che di conseguenza ha provocato l'allontanamento di Zostriano; egli infatti era un puro intellettuale, preda delle sue riflessioni mentali, mentre i suoi confratelli a quanto pare erano piuttosto inclini ad esaltare e ad esasperare l'aspetto culturale della gnosi, dedicandosi ad oscure pratiche di *magia sexualis*, adombrate dall'allusione che Zostriano fa circa la “necessità di partorire il Rivelatore”. Qualcosa di simile alla meditazione sethiana sulle “matrici” cosmiche, vulve astrali venerate in terra nella fisicità e nella segretezza del corpo femminile, in un percorso devozionale comune al tantrismo estremo dei Kapalika hindu.

Il processo di autocoscienza salvifica di Zostriano è riferito in rapporto al mondo pleromatico - divino e luminoso - e si sviluppa attorno ad alcune questioni centrali della gnosi, riassunte nei quesiti che egli incessantemente si pone: *qual è il rapporto tra modello e copia? Tra l'esistenza separata degli Eoni divini e la loro frammentazione? Qual è l'individuazione di tutto ciò che esiste? Ed infine: Perché esiste ciò che esiste?* A tutti questi angos-



sciosi interrogativi Zostriano non cessa di pensare ogni giorno. Eppure, sebbene sia un eletto, sebbene sia portatore e portavoce della vera gnosi, sebbene sia totalmente separato dal caotico mondo fenomenico, l'intelletto di Zostriano non è soddisfatto, poiché ciò che gli manca è l'esperienza diretta delle realtà da lui meditate e predicate.



Per risolvere tale dilemma egli decide, dopo lungo rimuginare, di suicidarsi, e va nel deserto per farsi sbranare dalle belve feroci. La ricerca della morte violenta diventa l'ultimo e supremo strumento per approssimarsi al pleroma: il suo gesto disperato, terminale, l'intenzionalità di morte non più vacuamente ed intellettualmente meditata, ma realizzata nel presente piano di realtà, provoca l'intervento del mondo adamantino, che gli invia un *Soter*, un Redentore celeste. Questi, manifestandosi nella pura e chiara Luce originaria, gli rimprovera il suo gesto estremo, che avrebbe potuto avere per lui conseguenze nefaste e gli ingiunge di tornare a predicare nella comunità degli eletti, i quali hanno bisogno di essere confermati nella loro fede e nella loro gnosi.

Ma il messaggero iperuranico gli offre di più: un viaggio estatico sino al "Mondo degli Eoni", sopra ad una nube luminosa che percorre velocemente gli spazi siderali. E' la "nube della gnosi", che rappresenta una sorta di esteriorizzazione e di visualizzazione del "seme" spirituale che

Zostriano portava già in sè, ma che giaceva obnubilato e quindi non-manifesto nelle tenebre corporee.

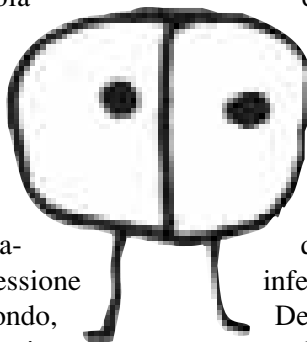
A prescindere dal contenuto di siffatto trattato gnostico, che è in definitiva il contenuto mitologico-speculativo della gnosi, prendiamo brevemente in considerazione la situazione esistenziale dell'estatico e visionario protagonista dell'*Apocalisse*. Lo gnostico sembra trovarsi di fronte ad un dilemma: egli può indifferentemente seguire la pratica rituale o darsi alla speculazione intellettualistica, ma entrambe le alternative sembrano inconcludenti, finchè egli non sia capace di attualizzare, di rendere manifesta la gnosi virtualmente presente in se stesso. Essere uno gnostico non significa perciò praticare semplicemente la *gnosis* nel suo aspetto di puro processo rituale o di intensa *meditatio* filosofica. Tutto ciò è inutile e vano finchè non si abbia l'esperienza diretta di ciò che si cerca, cioè di quel che si sa già, poiché ogni eletto è già potenzialmente un *Anthropos photeinos*, un "Uomo di Luce". Ciò non significa che la *praxis* gnostico-comunitaria o la meditazione intellettuale siano inutili o superflue, nè che la liberazione si debba cercare nella morte volontaria, bensì la storia di Zostriano insegna che la *gnosis* è un'idea viva, vitale, e che gli sforzi dello gnostico sono relativi: quel che importa è l'incontro con la propria memoria ontologica, la "coscienza ricettacolo" del buddhismo tantrico, con il proprio "gemello" eidetico, con quella nube luminosa che plasticamente effigia lo *en to pan*, l'"uno in tutto", l'unità della creazione che al



medesimo tempo è infinito spazio temporale ed infinitamente piccola scintilla di Luce celata nel cuore dell'uomo.

Intellettualismo e ritualismo sembrano dunque rappresentare i due aspetti, le due "vie" della gnosi: alla prima corrisponde una motivazione esistenziale, una riflessione ontologica sull'uomo ed il mondo, mentre alla seconda un atteggiamento pragmatico, iterativo e culturale. A quest'ultimo atteggiamento corrisponde uno specifico tipo di "gnosi", quella cosiddetta "libertina", la stessa contro cui sembra polemizzare Zostriano. E' indubbio che una simile attitudine rituale si sia conservata, immutata, attraverso i secoli: la sua rintracciabilità anche nella cultura contemporanea è elevata; prediletti sono i luoghi più inusuali. In altri miei saggi accennavo alla permeabilità di dottrine gnostiche in lungometraggi come *Alien* oppure *Matrix*, in questa sede mi occuperò di un autore italiano, Dario Argento e del suo, forse capolavoro, *Inferno*.

Sette gnostiche "estreme" di area arcaica quali i Quqiti, dipingono la realtà cosmica scissa negli usuali due principi, ma aggiungendo al quadro già tragico la presenza di un simulacro inanimato, avversario del Dio luminoso e prigioniero somatica per la Madre dei viventi. Fa la sua comparsa in tale disagio cosmico



anche una diabolica caverna, la *guhra'* dischiusa sull'abisso fluidico, il luogo di morte in cui la Madre vivente è costretta a gettare le sette vergini al suo corteggio. Oltre siffatta soglia si apre il mondo oltretombale, la triplice via sulla quale si dischiudono le "porte infernali" intraviste da Milton e da De Quincey. L'idea è ripresa nell'*Inferno* di Dario Argento:

[...] *Io Varelli, architetto in Londra, ho conosciuto le tre madri e per loro ho creato e costruito tre dimore: una a Roma, una a New York e l'altra a Friburgo in Germania. [...] Mater suspiriorum, Madre dei sospiri, la più anziana delle tre, abita a Friburgo. Mater lacrymarum, Madre delle lacrime, la più bella, governa Roma. Mater tenebrarum, la più giovane e la più crudele impera su New York. E io ho costruito le loro dimore oscure, scrigni dei loro segreti. [...] Gli uomini, cadendo in errore, le chiamano con un unico, tremendo, nome. Ma in principio erano le Madri come erano le Sorelle, tre le Muse, tre le Grazie, tre le Parche, tre le Furie [...]*².

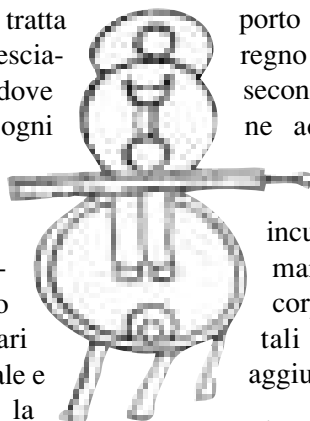
Le "nefande" dimore delle Madri ricordano in modo singolarmente inquietante le "dimore filosofali" di Fulcanelli, leggendario alchimista adepto della evanescente Fratellanza di Luxor, sul quale è ricalcato il nome dell'architetto Varelli.



Un problema di omofonia che si definisce nella “dimora” statunitense, curiosamente dedicata al ricordo dell’esoterista armeno-caucasico G.I. Gurdjieff. Si tratta di una sorta di “pedagogia rovesciata”, tipica del nostro tempo, dove con l’intento di fare il bene ogni sforzo è vanificato a favore della forza contraria. E’ il caso ad esempio di un volumetto “culto” dell’esoterismo nostrano, *Mémoires du sang*, sulfureo libello evocante mondi letterari coevi allo spionaggio omosessuale e misoginico. Tema dell’opera è la riprovazione tradizionale dei “matrimoni spermatici”, celebrati con entità femminili invisibili e manifeste unicamente nell’intermondo onirico. La condanna serve però a poco, si tratta infatti di uno stratagemma luciferico: *anatemizzare per affascinare*. Chi non ricorda infatti il successo riscosso negli ambienti “iniziatici” dal mitico Aurifer, al secolo Robert Ambelain, e sancito dagli strali vergati nelle pagine della *Rivista di Studi Tradizionali*, apparente sentinella della “regolarità” iniziatica?

Lucifero attende, gioioso, negli abissi L’adepto stregonico in questo senso si associa elettivamente al *Princeps tenebrarum* e, nella familiarità con esso, vive in una condizione di soddisfacimento, traendone i poteri malefici, *archai* o *exousiai*, e sovversivi, oggetto della glorificazione mondiale. Se facciamo ad esempio riferimento alla *summa* di tutta la scienza antidemoniaca cattolica, i *Disquisitionum magicarum libri sex* del gesuita Martin

Del Rio, osserviamo che discute le modalità del patto demonico, si dà subito rilievo alle forme sessuali del rapporto istituito fra realtà terrena e regno delle tenebre. Il demone, secondo le tesi di Del Rio, è incline ad unirsi sessualmente in forma di succube con lo stregone, in forma di incubo con la strega e consumare il coito. In quanto al corpo materiale che assume in tali unioni, è da ritenere, aggiunge Del Rio, che:



I demoni possono prendere il corpo dei defunti, ovvero formarsene uno nuovo con l’aria o con altri elementi, dando ad esso i caratteri della carne palpabile, muovendolo e riscaldandolo, fornendolo artificialmente di sesso maschile o femminile [...] portando seco il seme assunto da altre parti e imitandone la naturale emissione [...].

De Rio, libro II, *quaestio* XV,
(Colonia 1657, p. 190)

La manipolazione dello sperma, veicolo dell’essenza luminosa, è quindi al centro dell’opera dei demoni, idea dal retaggio molto antico se si pensa che il fulcro del mito manicheo, la cosiddetta “Seduzione degli Arconti”, verte proprio sul desiderio che le potenze diaboliche nutrono verso il Regno dei Giardini di Luce e nella sconfitta miracolosamente racchiusa nel loro sperma. Un ascoso dilemma che è parte del lungo proemio con il quale si apre il nuovo romanzo di Franco Canova, *Trasmigrazioni*:



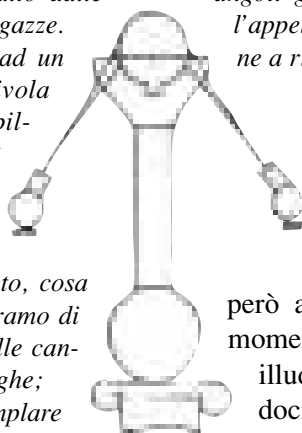
[...] Sono sempre stato attratto dalle mutandine colorate delle ragazze.

Quando mi trovo di fronte ad un pube, il mio sguardo scivola insensibilmente e inesorabilmente verso la periferia, lì dove si smarrisce la tenebra gnostica [...] provo ad immaginare come potrebbe essere quel paesaggio segreto, cosa si cela dietro a quel sottile ramo di stoffa iridata, nel sacello delle candide e umide labbra fiamminghe; cosa abbia significato contemplare l'immagine di quel definito e luminoso triangolo rovesciato.

Yoni, fica [...] credo l'atto creativo non consista tanto nell'attimo dell'iaculazione, quanto in un prima, in un tempo antecedente in cui i corpi sono concepiti, plasmati mentalmente, ma anche sezionati, smembrati, ossificati, per lasciar sopravvivere solo un ritratto, un'icona noetica, una figura interiore, un lembo di cielo barattabile con un frammento di desiderio. E' allora che l'immaginazione si attiva nel ricostruire quei dettagli esclusi, sforbiciati via: la parte celata di un nudo, scenario e preludio alla dissoluzione.

Forse perché sono morbosamente interessato più al processo creativo, demiurgico, che all'opera compiuta, mi piace evocare nella mente ciò che è stato sacrificato, l'altra faccia della Luna: è l'equilibrio fragile di un'opera d'arte concepita, plasmata, modellata nell'Anima, superando la barriera invalicabile, oggettiva della Materia: la sfida è dunque tra la prigionia dello sguardo, circoscritta tra quattro

angoli geometrici, in due dimensioni, e l'appello perentorio dell'immaginazione a ricostruire un tutto [...].



I miracoli, i fenomeni paranormali in genere dovrebbero servire a renderci coscienti del sogno collettivo in cui viviamo, in realtà però avviene il contrario ed i rari momenti di "coscienza profonda" ci illudono del meraviglioso rendendoci schiavi di una fantasia miasmatica. E' l'invalicabile differenza fra "fantasia" e "immaginazione" risolta nella necessità conviviale di quattro parole che oggi non contano più nulla. Sotto questa prospettiva gli antichi gnostici si possono definire, con Jung, gli antesignani della moderna psicologia del profondo. Ma queste sono solo parole, inganni, la vera realtà va ben oltre i giochi retorici o la rituarialità a sfondo sessuale, l'anelito gnostico va oltre le limitazioni del presente alla ricerca di una dimensione iniziale, un Paradiso perduto in cui quietare il personale dolore per un orizzonte negativo. Mente e sessualità sono quindi aspetti complementari di una ricerca infinita, sono veicoli da non confondere con il fine auspicato; quando per caso si verifica una simile sovrapposizione il risultato trascina l'adepto verso il basso, verso quella dimora alchemica che si è trasformata in un sacello infernale.





La Bibbia sull'ara

di **Giuseppe Cacopardi**
Saggista

The Author debates and proposes a selected choice of Biblical passages on to stand square and compasses, to point out some modification to add to the Italian rituals.

*Tu stesso ti fai grosso
col falso imaginar, sì che non vedi
ciò che vedresti se l'avessi scosso.*

Dante, Par. I, 88-90

L' ammissione all'Unione Europea di altri Paesi, la libera circolazione comunitaria, l'immigrazione extra-comunitaria potranno aumentare gli acattolici, i non cristiani (vedi per es. i dieci musulmani albanesi iniziati a Bari nel 2000 circa) e qualche adepto di religioni e culti orientali, che chiedono l'ammissione al G.O.I. Ciò mi induce a toccare l'"argomento Bibbia" per due motivi: culturale, visto che in un Paese che la esclude dalle letture preferite esso appare ostico e, fra di noi, causa di superficiale rifiuto e di equivoci acritici - un libro non a torto definito "Il grande codice" della civiltà occidentale anche sul piano del costume sociale nel duplice senso di codice genetico e giuridico. E tecnico, poichè con la ratifica della GL 1997 che ha approvato il nuovo Rituale di Apprendista, e col

decreto di promulgazione N. 339/VG, a mio parere è stato disatteso lo spirito degli articoli 4/Co (*il G.O.I. [...] propugna [...] la libertà di coscienza e di pensiero*) e 5/Co (*il G.O.I. [...] inizia [...] senza distinzione di opinioni [...] religiose*) ed effettuata una precisa scelta, confessionale più che religiosa. Infatti, con l'abrogazione del precedente Rituale d'Apprendista che permetteva di scegliere fra un libro cristiano-cattolico (Giovanni 1,1) e un altro ebraico (II Cronache 6) e l'adozione del nuovo, dove si legge a caratteri maiuscoli [...] *APRE IL LIBRO DELLA LEGGE SACRA - PRIMA PAGINA DEL VANGELO DI GIOVANNI* - [...], implicitamente ci troviamo tutti a dover apparire cattolici; oppure, ma c'è la tolleranza, a disobbedire alla GL e al GM rifiutandone l'operato che, certo involontariamente, non ha avuto presente la libertà di coscienza e di opinioni religiose.

L'art. 5/Co recita: [...] *apre il Libro della Sacra Legge sull'ara del Tempio e vi sovrappone la Squadra e il Compasso;*



e il VI° dei Principi dal G.O.I. ritenuti fondamentali per i Riconoscimenti:

Durante lo svolgimento dei

Lavori rituali di

Loggia deve

essere chiaramente visibile,

con Squadra e

Compasso sovrapposti,

il Volume della Legge

Sacra. Per i cristiani

il Libro della

Legge Sacra è la

Bibbia, mentre per i Massoni di altre fedi religiose è il Libro da essi ritenuto Sacro.

Insieme con squadra e compasso la Bibbia forma le tre Grandi Luci della Libera Muratoria tradizionale e regolare; rifiutata come Libro Sacro, è stata causa motivata di sofferte fratture nella Fratellanza e disconoscimenti fra GG.LL.

A me pare che alla Bibbia sull'ara vadano riconosciuti e attribuiti due ruoli: di Libro Sacro col quale e sul quale invocare Dio, l'Ente o l'Essere Supremo in cui si crede, testimone e garante della promessa solenne; e di utensile fra gli altri dell'Arte Muratoria.

Nel ruolo di Libro Sacro sarà surrogata, a richiesta, dal Corano o altro Libro ritenuto Sacro se chiarisce l'aspetto non semplice dell'ente o essere supremo. Nel ruolo di utensile essa non è surrogabile e deve essere sempre aperta sull'ara: se non erro, nessun altro Libro Sacro reca nomi di oggetti e di persone, parole e simboli del tempio e dei rituali, caratterizzanti con significato tradizionale unico la ritualità massonica regolare. Nel ruolo di utensile,

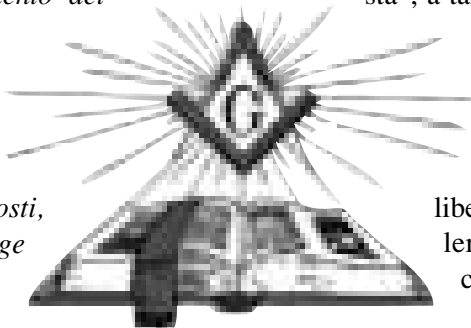
della Bibbia è ignorata ogni dottrina e visione teologica, religiosa o "nazionalista"; a tal fine è però necessaria la

scelta attenta dei brani neutrali, collocabili "fra squadra e compasso", da poter essere accetati

liberamente dal Massone tollerante o agnostico che creda nel G.A.D.U.

Esemplifico quindi la scelta con un elenco pub-

blicato da *Ars Quatuor Coronatorum* (vol. 89/76 pp. 263-264; n.d.r.: riproposto alla fine del contributo). Vi è premesso che è tratto da una scelta molto ampia e che le Logge hanno libertà poichè nessun brano è "ufficiale" (e può causare disagio di coscienza al Massone, tranne l'Evangelo di Giovanni adottato soltanto in primo grado ma con altri libri). Scorrendo l'elenco, incontriamo - suddivisi per grado - le colonne e i loro nomi; il filo a piombo; la scala curva e la camera di mezzo; le parole sacre dei tre gradi; le parole di passo del Compagno d'Arte, del Maestro I.m. e del Maestro Installato (da noi le ricevono il 5-6% dei Maestri di loggia, quelli "installati con il rituale Emulation); Chiram re di Tiro e Hiram Abif; la tristezza nella Camera di mezzo durante l'elevazione; il suolo sacro; l'esortazione alla fratellanza e all'amore per il prossimo. Si può aggiungere il brano della menorà; della dedicazione del tempio (inaugurazione di casa massonica o apertura annuale) e infine quello che narra "il giudizio di Salomone" nell'episodio





del neonato conteso tra due presunte madri, convenute innanzi al re, il quale, chiesto a Dio e ottenuto

un cuore obbediente per giudicare il [...] popolo e discernere il bene e il male (I Re 3,9), capì quale fosse la madre, cui fece riavere il figlio: Salomone non divise in parti uguali ragioni e torti - come si dice - bensì, con intelligenza

e discernimento fra le reazioni delle due donne alla minaccia di dare a ciascuna mezzo bambino, scelse "il bene". Sarebbe un'occasione per riflettere sulle frasi fatte e gli stereotipi ripetuti acriticamente - forse inaccettabili fra iniziati.

Nessun brano di quelli citati su cui porre squadra e compasso "oltrepassa i landmarks" turbando le coscienze consapevoli, libere da qualche pregiudizio o chiusura preconcepita, abitate da qualche certezza e da molti dubbi, ma garantite dal tollerante pluralismo etico e religioso.

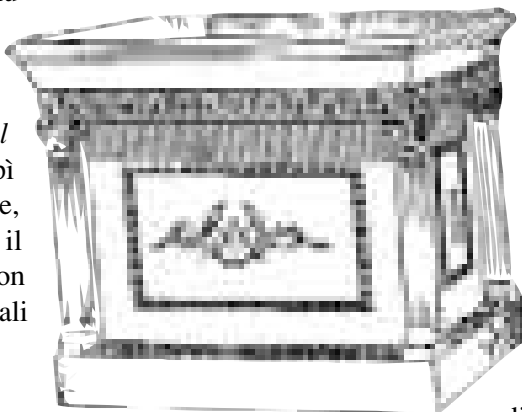
Penso e credo che il duplice ruolo della Bibbia vada diffuso e ribadito, conservando e difendendo all'"utensile di lavoro Bibbia" il posto assegnato dalla Tradizione, trasmesso e consegnato, ricevuto e accolto quale Grande Luce che

nutre, orienta e qualifica il lavoro massonico regolare. La Commissione Rituali,

che meritoriamente sta facendo luce fra le oscurità e le nebbie dei Rituali di secondo e terzo grado, potrebbe suggerire di espungere dal vigente Rituale di Apprendista l'indicazione, che pare "perentoria", di aprire all'Evangelo

di Giovanni soltanto: a me pare necessario perchè esso, preferito dai cattolici, divide dai protestanti e dagli ortodossi; oltrech  essere, in luterana compagnia, antigiusudaico. Se si domandasse ai Maestri di Loggia la scelta del brano, il G.O.I. manifesterebbe con i fatti che *inizia [...] senza distinzione di opinioni religiose*. Oggi pare che "ufficialmente" accordi preferenze: [...] *Tutti i Fratelli e le Logge del Grande Oriente d'Italia sono tenuti ad osservare e fare osservare i predetti Rituali [...] recita il Decreto n. 339/VG, articolo unico 2° comma.*

Non spetta a me dire se l'espunzione possa essere influente al fine di qualche importante scambio di riconoscimenti, oltre che attestare la regolarità sostanziale del G.O.I.



RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Frye, E. (1986) Il grande codice. Einaudi, Torino.



Q. (165) Can you furnish a list of Bible openings for the various degrees? **A.** This question is asked from time to time and a reply was given in AQC77. The following list collected from various sources gives a very wide choice. There is no official ruling on which pages are to be opened and a few of the ritual governing bodies in England prescribe particular pages, so that the lodges have virtually a free choice on this subject. I quote below the Biblical reference with a brief indication of the contents of the relevant passages and other notes which may be of interest. My own favourite passages are marked with an *.

BIBLE REF.	SUBJECT	NOTES
	1°	
<i>Exod.</i> III, 5	Shoes - Holy ground	
<i>Ruth.</i> IV, 7	Shoe - contract	Used in U.S.A.
<i>Psalms</i> 133, 1	Brn. dwell ... in unity*	For all degrees!
<i>I Kings</i> VII, 21	Pillars*	
<i>Gen.</i> XXII, 1-15	Sacrifice of Isaac (Obedience)	
<i>Gen.</i> XXVIII, 10-22	Jacob's Ladder	
<i>Lev.</i> XIX, 18	... love thy neighbour as thyself	
<i>St. John</i> I, 1	In the beginning ... the Word.	
<i>Ruth.</i> II, 19	Ruth & Boaz	Bristol Working
	2°	NOTES
<i>Amos</i> VII, 7	The Lord with a plumbline	Used in U.S.A.
<i>I Kings</i> VI, 8	Winding Stairs & Middle Chamber*	
<i>II Chron.</i> III, 17	Pillars	
<i>Judges</i> XII	Jephthah & Ephraimites	Bristol Working
<i>Transactions of Quatuor Coronati Lodge</i>		
	3°	NOTES
<i>Eccles.</i> XII	Physical decline in old age	
<i>I Kings</i> VIII	Solomon dedicates his Temple	
<i>II Chron.</i> VI, 12-42	Solomon dedicates his Temple	
<i>Amos</i> V, 25	Israel idolatrous	I don't like this; no reason for it
<i>Psalms</i> 23, 4	Through the valley of the shadow of death*	
<i>I Kings</i> V, 10	Friendship of Solomon and H.K.T.	Used in U.S.A.
<i>Gen.</i> IV, 22	The first artificer in metals	Bristol Working

HARRY CARR.



Riti e cerimoniali alla corte di Bisanzio

di Milena Manini
Università di Bologna

A tangled relationship links Space and Ideology, two different fields which are strictly interdependent and which combine in the institution of the Palace. The Palace is the physical and spritual heart of the Byzantine Empire. A connection which can be interpreted not only throught symbols, the ritual behaviour and the ceremonies of the rigorous court of Byzantium. Rituals and ceremonies, repeating the movements of the court around its imperial centre, deliberately reflect, as in a mirror, the armonic movement which the Creator gave to the universe.

Tema fondamentale del cerimoniale imperiale bizantino - e di qualsiasi cerimonia regale - è, come giustamente rilevava Pertusi (1976: 512), *la glorificazione perpetua, e quindi sacralizzata e simbolica, del sovrano*. Il complesso degli “atti” - intendendo perciò unitariamente le processioni, le vestizioni, le riverenze, i gesti e le acclamazioni rituali - appartiene ad una rappresentazione scenica che ha per principale palco gli ambienti dal Palazzo imperiale alla chiesa di Santa Sofia. L'imperatore ed i membri della sua corte, al tempo stesso attori e spettatori di questa costante riproposizione dell'investitura imperiale, partecipano attivamente e passivamente all'esaltazione dell'Impero, alla sua propaganda politica. Ma non solo.

Le cerimonie celebrate a Palazzo costi-

tuiscono una precisa liturgia: con i suoi celebranti, il suo rituale ed il suo calendario. Fortemente distinta da quella ecclesiastica, la liturgia di corte è destinata principalmente ad esaltare il carattere sacrale dell'imperatore (a Bisanzio il *basileus*), il cui potere è la piena manifestazione della volontà di Dio. La codificazione del suo cerimoniale, trasformato gradualmente in senso propriamente cristiano solo dopo l'assunzione del Cristianesimo a “religione di stato”, ha ereditato le forme archetipiche dell'antico culto imperiale romano: i canti, le acclamazioni, le processioni, i trionfi, i gesti, l'incenso, le luci ed i rituali¹. Lontana dall'essersi modellata sulla liturgia ecclesiastica, la “liturgia imperiale” ne è anteriore e ne ha fornito tutte le modalità pratiche².

Risulta oggi chiara, “la filosofia delle

1 Bréhier – Batiffol 1920: 50 ss.; Teja 1993: 613-642; Bréhier 1940: 193-217.

2 Bréhier 1940: 193-217; Teja 1993: 613-642.



forme simboliche³ che, alternando archetipi pagani e cristomimesi cristiana⁴, sottende alla costituzione dei segni della regalità tardoantica e bizantina; più oscura rimane invece la problematica rituale.

E' nel *Liber de Caerimoniis Aulae Byzantinae* che si rispecchia quel significato più profondo del cerimoniale imperiale che già individuava il



il Petrusi⁵. Il *Libro delle cerimonie, trattato veramente degno dell'attività imperiale di Costantino amante di Cristo - e in Cristo stesso, re eterno*⁶, utile manuale di apprendimento per il figlio e successore Romano II, opera di Costantino VII Porfirogenito (913-959 d.C.), è la sola opera⁷ a descrivere i riti e le cerimonie alla corte di Bisanzio. Nel proemio, forse di mano dello stesso *basileus*, il cerimoniale appare:

come un limpido specchio perfettamente teso che noi metteremo al centro del Palazzo affinché, rendendosi chiaramente visibile ciò che conviene al potere impe-

*riale e all'ordine senatorio, sia possibile tenere con ordine e con decoro le redini del potere. [...] Possa pertanto il potere imperiale, svolgendo la propria azione con ordine e misura, riflettere il movimento armonioso che il Creatore (δημιουργός) ha impresso a questo universo*⁸.

L'uomo arcaico non conosce atto che non sia stato posto e vissuto anteriormente da un altro, da un altro che non era un uomo. Ciò che egli fa, è già stato fatto; la sua vita è la ripetizione ininterrotta di gesti inaugurati da altri. Questa ripetizione cosciente di gesti paradigmatici determinati tradisce una ontologia originale. Il prodotto della natura, l'oggetto fatto dall'industria dell'uomo trovano la loro realtà, la loro identità solamente nella misura della loro partecipazione a una realtà trascendente. Il gesto acquista senso, realtà, solamente nella misura esclusiva in cui riprende un'azione primordiale. Per l'uomo arcaico la realtà è in funzione dell'imitazione di un archetipo

3 La fortunata espressione è stata mutuata da Cassirer (1984).

4 Carile 1994, 2001, 2000: 68; Pertusi 1976: 481-567; Grabar 1971.

5 Pertusi 1976: 512.

6 CONST. PORPHYR., *de caer.*, I, *Praefactio* in PG 112, c. 73.

7 Il *Liber De Caerimoniis* raccoglie in sé materiali diversi databili dal IV secolo fino al XIV. Per un approfondimento tematico rimando alla voce *De Cerimoniis* in *Oxford Dictionary of Byzantium* (1991).

8 CONST. PORPHYR., *de caer.*, I, *Praefactio* in PG 112, c. 73.

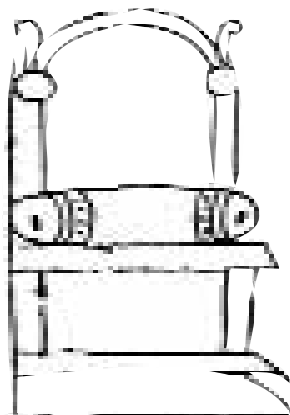


celeste e il rito non solo la ripropone ma ne assicura l'efficacia. Simbolo, mito e rito esprimono, su piani diversi e con mezzi che sono loro propri, un complesso sistema di affermazioni metafisiche coerenti della realtà ultima delle cose. E' il rito che dà la dimensione della concezione metafisica del cosmo per una cultura. Il rituale riflette piani o disegni che hanno una forza, una situazione ed un significato cosmico. L'effetto del rispecchiamento è tipico del rituale. L'ordine dell'universo è ricapitolato nell'ordine del processo rituale. E la tradizione bizantina non si sottrae a questi principi archetipici.

I disegni sempiterni di creazione e continuazione sono ripetuti nei rituali espressi come l'incoronazione (fondazione), celebrazione della vittoria (trionfo sul caos), rituali processionali (controllo dello spazio), cerimonie di rango e di denominazione (identificazione continua delle parti del mondo ordinato)⁹.

I rituali sono efficaci grazie alla loro costante riproposizione nel tempo.

I bizantini crearono così per loro stessi



due corti: una corte reale incardinata a Costantinopoli ed una immaginaria in cielo, e la corte imperiale era il riflesso della corte superiore, quella celeste. Il modello delle due corti che si specchiano l'una nell'altra esisteva nell'immaginazione dei bizantini ma si concretizzava nella loro arte¹⁰. Una corte era immagine dell'altra, ma lo specchio che le riflette è permeabile ed è possibile passare da una corte all'altra. E' stata però l'immagine imperiale a determinare quella di Cristo.

L'immagine in trono dell'imperatore coronato e nimbato, dottrina visiva della sovranità dell'imperatore in terra, fu modello e riscontro per l'immagine del Cristo, anch'egli in trono, col capo incoronciato ora dalla sola croce, ora da un nimbo crucigero, iconografia che appare in diversi monumenti a partire dal IV secolo¹¹.

Cerimoniale imperiale e iconologia sottolineano la intercambiabilità fra santità imperiale divinità del Cristo¹², come mostrano i cicli musivi di Sant' Apollinare Nuovo a Ravenna. Le iconografie presentano i medesimi atteggiamenti, i medesimi

9 Miller 1979: 117.

10 Maguire 1997: 247-258.

11 Pertusi 1976: 524-525.

12 Carile 2000: 68.



troni, insegne e attributi; accanto partecipano le stesse figure sacrali, i medesimi funzionari di corte: gli ostiari e gli angeli preposti ad introdurre i membri della corte celeste. Immagini speculari delle processioni imperiali e delle “entrate” dei dignitari al cospetto dell'imperatore, le processioni dei martiri e delle sante a Sant'Apollinare Nuovo, attestano proprio, con il loro itinerario dal Palazzo imperiale, sede della corte teodericiana, al Cristo e alla Vergine col bimbo, la permeabilità fra le due corti.

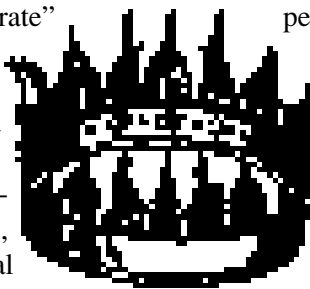
Fino al XII secolo, secondo Bréhier¹³, regna nell'ambito della corte la tradizione imperiale romana; all'apogeo, raggiunto con la codificazione del cerimoniale ad opera di Costantino VII Porfirogenito (913-959 d.C), segue, sotto i Comneni (1081-1185 d.C.), una tendenza involutiva determinata dall'influsso del mondo Occidentale. Nel XIV secolo, il risultato è una semplificazione dell'etichetta, una libertà maggiore per gli imperatori ed una fortissima riduzione del numero delle cerimonie. Rito e cerimoniale di corte rivelano precise fasi di codificazione strutturale. Nell'ambito della cultura dell'Impero orientale, non si ebbe una chiara coscienza ideologica, e quindi simbolica, del potere prima del VI secolo, poichè fino a questa epoca, *la cerimonia dell'incoronazione non ha assunto il*

*carattere religioso determinante, rimanendo invece determinante la cerimonia precedente di carattere militare*¹⁴. In realtà già con la fine del VI secolo il cerimoniale, di ascendenza romana, muta

per effetto del lungo processo di riflessione ideologica operato dal IV al VI secolo d.C.

E' nel VI secolo che si completa quella trasformazione in senso propriamente cristiano dell'Impero “dei Romani” (τῶν Ῥωμαίων) e

che si attesta il primo tentativo di fissazione e di codificazione del nuovo cerimoniale; le forme del culto imperiale romano vengono rimodellate in un nuovo tessuto coerente di simboli che trasforma radicalmente sia esigenze rappresentative sia funzionali del cerimoniale, di conseguenza cambiano i luoghi di “manifestazione” del potere. Tutti i riti sono sacri, siano essi liturgici in senso proprio, siano essi legati all'imperatore ed alla sua corte. A Palazzo, le cerimonie di esaltazione sia dei dignitari di corte sia dei funzionari imperiali sono parimenti sacre, poiché si svolgono alla presenza dell'eletto da Dio, il cui carattere sacrale è ora sancito indiscutibilmente. Palazzo e chiesa sono sacri, almeno a questa epoca, in eguale misura. Lo è archetipicamente la residenza imperiale in quanto luogo dell'epifania segreta dell'eletto da Dio. Nella struttura stessa dell'abitazione è contenuto il sim-

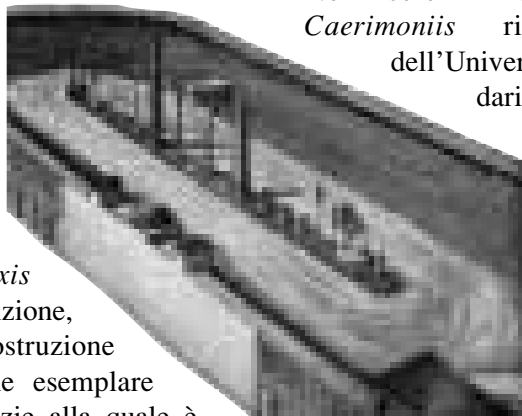


13 Bréhier 1940: 193-217.

14 Pertusi 1976: 489.



bolismo cosmico e due principi erano solitamente applicati dalle cultura antiche per la trasformazione rituale della dimora (sia essa casa o territorio) in Cosmo, assegnandole il valore di *imago mundi*: la proiezione dei quattro orizzonti partendo da un punto centrale - si tratta dell'installazione simbolica dell'*Axis mundi* - e la ripetizione, secondo una ricostruzione rituale, dell'azione esemplare della divinità, grazie alla quale è stato creato il mondo. Così avviene anche a Bisanzio. Il Palazzo imperiale è il centro cardinalmente georeferenziato.



(Nel Palazzo) le cerimonie imperiali se rapportate ai punti cardinali, mostrano un andamento est-ovest nella prima metà del giorno ed un andamento ovest-est nella seconda metà, con un effetto di rispecchiamento dell'apparente corso del sole ad opera del corteo imperiale¹⁵.

Metafora vivente del simbolismo di morte e rigenerazione insita nel percorso solare. L'abitazione è un universo che l'uomo costruisce imitando la creazione esemplare divina, la cosmogonia. Non solo l'atto costruttivo primigenio dell'uomo imita la creazione divina, istituendo

uno spazio sacro perché fatto *ab origine*, ma anche il rituale, e la sua costante riproposizione, diventa efficace nella misura in cui riproduce l'opera degli dei, di Dio. Non solo il cerimoniale del *De Caerimoniis* riproduce il moto dell'Universo ma anche il calendario religioso commemora nello spazio di un anno l'opera creatrice *ab origine* di Dio. A Bisanzio si ripercorre ogni settimana, così come ogni singolo giorno, la Creazione ed il rituale riporta al tempo mitico dell'origine.

La liturgia ecclesiastica, e da un certo periodo anche quella imperiale, è la commemorazione della vita del Salvatore.

Il Palazzo è un Tempio. *Imago mundi* e riproduzione sulla terra di un modello trascendente: la Gerusalemme celeste. Il giudaismo ha ereditato questa concezione paleo-orientale del Tempio come copia di una archetipo celeste. Luogo santo per eccellenza, il Tempio santifica continuamente il Mondo poiché esso lo rappresenta e insieme lo contiene. Nel caso di Bisanzio ci si spinge oltre. Dal e nel Tempio-Palazzo hanno inizio e fine i riti di appropriazione rituale dello spazio urbano e della sua sacralizzazione. E' l'imperatore Teofilo (829-842 d.C.) a



sancire l'appropriazione rituale dello spazio urbano con un andamento deambulatorio circolare dall'esterno all'interno, un movimento coreografico rituale¹⁶. Allo stesso modo *basilicus* e simboli cristiani, che dal Palazzo si spingono in itinerari rettilinei per la città, sacralizzano lo spazio urbano.

La santità del Tempio si trova al riparo da ogni corruzione terrestre, e ciò per il fatto che il progetto architettonico del Tempio è opera divina, quindi si trova vicino agli dei, in cielo. I modelli trascendenti dei templi beneficiano di una esistenza spirituale, incorruttibile, celeste. Ma il Palazzo imperiale non è frutto di una concezione cosmica unitaria; la sua evoluzione planimetrica rivela una progressiva stratificazione direttamente connessa alla costruzione simbolica del cerimoniale. L'impianto strutturale, con Costantino I (324-337 d.C.), riprende probabilmente la tradizione architettonica imperiale romana ed il suo "centro" è nella relazione simbolica tra Palazzo ed Ippodromo, indicando così la forte ascendenza romana del culto solare¹⁷. Ma duecento anni dopo la fondazione della città e dello stesso Palazzo imperiale, durante o subito dopo il regno di Giustino II (565-578 d.C.), a quarant'anni dalla consacrazione della Chiesa dei Santi Sergio e

Bacco giustiniana, fu costruito un nuovo centro, il Crisotriclinio, il triclinio aureo, la sala del trono.



Alla fine del VI secolo, il nuovo e vero "motore" ed "asse del mondo" nasce *ex novo* al di fuori dell'antico impianto

costantiniano in un'area spazialmente distante ed indipendente ideologicamente dagli antichi ambienti "romani". Mentre all'antica area palaziale di Dafnè verranno lasciate funzioni di corollario, attorno ad esso si svilupperà il vero e proprio Sacro Palazzo (ἱερον παλάτιον); espressione che in seguito verrà utilizzata dai Bizantini per indicare l'intero complesso residenziale ed amministrativo, il "centro" dell'Impero. Il Crisotriclinio è il punto focale delle nuove implicazioni simboliche. Nella volta absidale, al di sopra dell'imperatore terreno sul trono, cinto dalla corona e dalle sue insegne, è posto, a mosaico, l'imperatore celeste sul trono, nimbato e con le sue insegne. E' lo specchio che riflette iconografia ed ideologia; è il centro simbolico del rito poiché qui hanno luogo tutte le cerimonie di "esaltazione". Qui vengono conservati i simboli dell'antico patto fra Dio e gli uomini, i simboli della Legge.

16 CONST. PORPHYR., *de caer.*, I, *App.* in PG 112, cc. 956-964; Auzepy 1995: 359-366.

17 Vespignani, 1994; Vespignani, 2001.



Il Palazzo imperiale in seguito sarà percepito come “centro del mondo”. Luogo che per eccellenza costituisce il punto di rottura nell’omogeneità dello spazio, è l’“apertura” per la quale è possibile il passaggio da un livello cosmico ad un altro, dal terrestre al celeste e la comunicazione con il cielo avviene indifferentemente per mezzo di un dato numero di immagini. Scriveva Eliade:

L'uomo delle società premoderne aspira a vivere il più possibile vicino al centro del mondo.

Sa che il suo paese si trova effettivamente nel centro della Terra; che la sua città è l'ombelico dell'Universo, e soprattutto che il Tempio o il Palazzo sono veri e propri centri del mondo¹⁸.

Così sarà anche per i Bizantini. Il “centro” è la zona del sacro per eccellenza, della realtà assoluta. La via che conduce al centro è un percorso difficile e questo si verifica a tutti i livelli del reale. Le circonvoluzioni difficoltose caratterizzano il Tempio; il pellegrinaggio ai luoghi santi; gli smarrimenti nel labirinto; le difficoltà di chi cerca il cammino verso il sé. Il cammino è arduo e pericoloso poiché è un rito di passaggio dal profano al sacro, dalla morte alla vita, dall’uomo alla divinità. L’accesso al centro è una consacrazione, una iniziazione. Questo è il significato di

tutte le cerimonie bizantine. Le esaltazioni dei funzionari e dei dignitari sono cerimonie di passaggio.

Il ruolo principale in questi invisibili “riti” di Palazzo spetta agli appartenenti al *cubiculum* dell’imperatore, alla sua “camera privata”. Solo questi ufficiali eunuchi avevano un forte significato simbolico ed un preciso ruolo rituale nelle cerimonie. Gli eunuchi, come gli angeli, circondavano il *basileus*, rappresentante di Dio in terra.

Come serafini, avvicinandosi al basileus si velavano il volto con le loro maniche bianche. Essi conducevano i visitatori, ricevuti in udienza dall'imperatore, sostenendoli per le spalle, come se gli angeli li sostenessero con le loro ali. Gli eunuchi presentano all'imperatore le insegne dell'incoronazione¹⁹.

Essi introducono il *basileus*, al ritorno da una guerra vittoriosa, nella cappella della Vergine, e, dopo aver preso la sua corazza e la sua spada, lo trasformano da principe guerriero a principe cristiano. Infine, gli eunuchi, assimilabili ad un mantello vivente di angeli, accompagnano il *basileus* al bagno sacro nel tempio della Madre di Dio alle Blacherne, dove vi si immerge per rinascere. Del resto è sempre necessario proteggere il sacro

18 Eliade 1984: 46-47.

19 Guillard 1967: 167.



dagli attacchi del profano. Quest'ultimo infatti altera il suo essere, lo svuota di colpo della sua virtù. Per questo ci si prende cura di allontanare dal luogo consacrato tutto ciò che appartiene al mondo profano. Il luogo sacro è nascosto e compartimenti stagni devono assicurare il perfetto isolamento tra sacro e profano. Il sacro è dotato di una

virtù fascinatrice che attrae ma un organismo non preparato non può sopportarne il contatto.

Solo gli iniziati ed i più puri (gli eunuchi), entro certi limiti, possono farlo. Non si ha cura di toccare la persona del capo perché è sacra. I suoi abiti, i suoi oggetti sono intrisi di una sacralità disarmante e terribile, e come tali devono essere custoditi in luoghi sicuri. I rapporti tra sacro e profano devono essere regolati severamente, e a farlo sovrintendono i riti. Ma i riti devono essere applicati e salvaguardati al tempo stesso. Il rito determina la gerarchia (τάξις) dei funzionari di Palazzo e dei dignitari di corte, dai sorveglianti del rito sino ai custodi delle vesti sacre dell'imperatore. Una gerarchia strutturata per sfere concentriche, determinata spazialmente in base alla distanza fisica tra il corpo dell'imperatore ed i suoi dignitari.

L'imperatore, assiso sul trono di

Salomone, cinto delle sue insegne, è icona vivente del legame tra Dio e gli uomini. E' il preposto (*praepositus*), l'eunuco più prossimo alla sua persona, a comunicarne la volontà. E' lui a sancire l'inizio e la fine del rito, l'apertura del Tempio, così

come il progressivo ingresso degli "iniziati", secondo

un rigido schema gerarchico, al cospetto dell'imperatore. I suoi ordini vengono impartiti ai quattro eunuchi ostiari

(ὄστιάριοι), i diaconi. In prossimità delle tende o delle porte, su un cenno del preposto, dopo la riverenza al *basileus*, escono dal Tempio per cercare l'"iniziato" da introdurre. Rientrano nel Tempio e dopo un secondo cenno da parte del preposto, percuotono con il dorso della mano destra la tenda²⁰. I due *silentiarii*, funzionari di corte ma non eunuchi, addetti all'apertura delle tende, sollevano la cortina per permettere l'ingresso del dignitario. Non è possibile confondere le due cariche, e le rispettive funzioni.

Gli ostiari avevano come insegna un bastone d'oro ornato di pietre preziose, che gli veniva conferito direttamente dalle mani dell'imperatore nel giorno della loro nomina²¹. Queste insegne, come la Verga di Mosè o meglio insieme ad essa, erano



20 CONST. PORPHYR., *de caer.*, I, 1 in PG 112, cc. 184-185.
21 CONST. PORPHYR., *de caer.*, II, 42 in PG 112, c. 1333.



conservate nell'oratorio di san Teodoro dello stesso Crisotriclinio²².

La funzione degli ostiari non è di parata bensì espressamente sacrale, lo rivela la loro gestualità e la loro insegna.

Le insegne, seppur simili a quelle dei silentiarii, differiscono nella sostanza²³. Le quattro verghe degli ostiari, dette ὀστιάρικια, sono interamente d'oro e ricoperte di pietre preziose e perle mentre le quattro verghe dei silentiarii erano d'argento dorato e senza perle. L'associazione del loro bastone gemmato con una

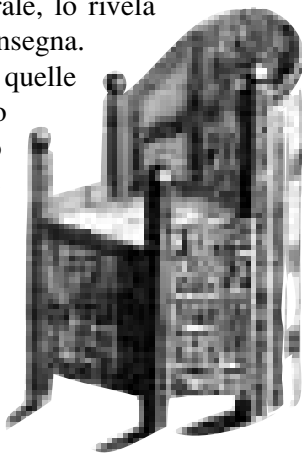
delle reliquie più importanti per Bisanzio, la Verga di Mosè, è molto significativa. Mosè è il primo e vero rappresentante di Dio in terra. Aronne è la sua voce, come il *praepositus*, e per questo primo dei consacrati ed iniziati. Dio parla a Mosè e questi si rivolge al suo preposto, Aronne, affinché egli comunichi al popolo le leggi di Dio. Mosè rappresenta il patto che Dio ha stabilito. Il suo bastone è quello del pastore, è semplice. Sul monte Sinai, Jhavè gli mostra la "forma" del santuario da costruire:

Costruirete il tabernacolo con tutti gli arredi, esattamente secondo il modello che ti mostrerò.

(Es. 25, 8-9)

Osserva e costruisci tutti questi oggetti secondo il modello che ti ho mostrato sulla montagna.

(Es. 25, 40)



E quando Davide consegna a suo figlio Salomone il progetto di edificazione della pianta delle fondamenta del tempio, del tabernacolo e di tutti gli arredi, lo assicura che:

Tutto ciò [...] si trova in uno scritto opera di mano dell'Eterno, che me ne ha dato la comprensione.

(Cron. 1, 28, 19)

Di conseguenza ha visto il modello celeste. Mosè ha conosciuto direttamente la rivelazione ed il modello archetipico.

Bisogna anche citare il bastone di Mosè che si trasforma in serpente e ritorna bastone:

Ma il Signore disse a Mosè e ad Aronne: "quando il Faraone vi dirà: fate come prova un prodigio, tu di ad Aronne: prendi la tua verga e gettala davanti al Faraone: essa diventerà un serpente". Mosè ed Aronne si presentarono dunque al Faraone e fecero come il Signore aveva loro comandato. Aronne gettò la sua verga davanti al Faraone e ai suoi servi, ed essa diventò un serpente. Ma anche il Faraone fece chiamare i savi e gli incantatori; e i

22 CONST. PORPHYR., *de caer.*, II, 40 in PG 112, c. 1188.

23 CONST. PORPHYR., *de caer.*, II, 40 in PG 112, c. 1188.



maghi d'Egitto fecero lo stesso con i loro incantesimi. Ognuno di loro gettò la sua verga, ed esse divennero serpenti; ma la verga d'Aronne inghiottì le verghe dei maghi.

(Es. 7, 8-12)

Secondo certi commentatori si tratta della prova della supremazia del dio degli Ebrei, per altri è il simbolo dell'anima trasfigurata dallo spirito divino; alcuni autori hanno visto in quest'alternanza bastone-serpente un simbolo dell'alternanza alchemica: *solve et coagula*. Il bastone di Mosè diverrà il serpente di bronzo e la prefigurazione della Croce redentrice.

Ma se la Verga di Mosè ha questo significato, il bastone degli ostiari è il simbolo del tutore, del maestro indispensabile nell'iniziazione. Servirsi del bastone non significa colpire ma appoggiarsi: il discepolo procede appoggiandosi ai consigli del maestro. Anche i due diaconi nella Loggia hanno come insegna una verga, in particolare nel rituale simbolico. Lunga in genere 24 pollici, come il Regolo o Misura rituale. E' in legno ed è simile al bastone cerimoniale. Ricorda la verga di Mercurio, messaggero degli dei, e quella di Aronne, collocata all'interno dell'Arca della Santa Alleanza con la Manna e le tavole della Legge. La verga simboleggia il riconoscimento da parte dell'umanità del patto stipulato da Mosè, nonché l'ubbidienza e la sollecitudine nel

rispettoso adempimento degli Antichi doveri, imposti ad ogni adepto nella Libera Muratoria Universale.



Nonostante il mondo Occidentale, ed in particolare la corte francese ed i suoi cerimoniali, siano derivati dal mondo bizantino, l'etichetta di Versailles è di origine feudale e si applica al servizio del re. Nell'Occidente medievale era un onore per i vassalli servire il sovrano nella sua "vita domestica". E questo uso diventa un rito codificato, destinato

ad onorare il potere monarchico: solo per una metafora semplice si può parlare di liturgia. Una liturgia è essenzialmente una funzione e, in senso derivato, il compimento di un mistero. Niente di simile a Versailles. A Bisanzio, al contrario, esisteva veramente una liturgia imperiale che aveva per origine primaria il culto degli imperatori pagani, viventi o deceduti. Queste due liturgie simili esteriormente non si confondono mai, nemmeno alle grandi feste religiose dove, prima di dirigersi in processione verso una chiesa, l'imperatore celebrava prima la festa nel Palazzo alla presenza dei dignitari. La liturgia imperiale comprendeva inoltre feste dal carattere assolutamente pagano (la celebrazione dell'anniversario della nascita della città, dell'imperatore, *Maioumai*, la vendemmia cioè i *Brumalia* etc.) in cui il clero è assente.



La liturgia imperiale non riguarda per nulla la vita domestica dell'imperatore, e questo è ciò che la differenzia completamente dai riti di Versailles. Questa era una funzione ufficiale e pubblica.

Tutte le grandi feste della chiesa erano accompagnate da ricevimenti di dignitari, da processioni solenni e da banchetti. Vi si aggiungereanno anche quelle profane.

Impiegano tempo ma non si impiantano sulla vita domestica. Non c'è mai a Bisanzio un *grand o petit lever* ed i festini erano solo in occasione delle grandi feste, al di fuori di queste l'imperatore pranzava nei suoi appartamenti privati. Anche nelle epoche di più alta solennità la vita privata dell'imperatore non fu mai confusa con quella pubblica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Auzepy, M.Fr. (1995) *Les déplacements de l'empereur dans la ville et ses environs (VIIIe-Xe siècles)*. In *Constantinople and its Hinterland : papers from the Twenty-seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*, Oxford - April 1993. Aldershot.
- AA. VV. (1991) *Oxford Dictionary of Byzantium*. 3 voll. New York.
- Bréhier, L. (1940) *Les empereurs byzantins dans leur vie privée*. In *Revue Historique* t. CLXXXVIII-IX (Avril-June).
- Bréhier, L. - Battifol, P. (1920) *Les survivances du culte impérial romain*. Paris.
- Carile, A. (1994) *Materiali di Storia Bizantina*. Bologna.
- Carile, A. (2000) *Le insegne del potere a Bisanzio*. In *La corona ed i simboli del potere*. Rimini.
- Carile, A. (2001) *Immagine e realtà a Bisanzio*. Bologna.
- Cassirer, E. (1964) *La filosofia delle forme simboliche*, 3 voll. Trad. it. Firenze (ed. orig. *Philosophie der symbolischen Formen*. Oxford, 1964).
- Eliade, M. (1984) *Il sacro e il profano*. Trad. it. Torino (ed. orig. *Le sacré et le profane*. Paris, 1965).
- Grabar, A. (1971) *L'empereur dans l'art byzantin*. London.
- Guilland, R. (1967) *Recherches sur les institutions byzantines*, 2 voll. Amsterdam.
- Maguire, H. (1997) *The Heavenly Court*. In *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*. Washington.
- Miller, D.A. (1979) *The Emperor and the Ritual: Magic and Harmony*. In *Byzantine Studies Etudes Byzantines*, 6, 1-2.
- Pertusi, A. (1976) *Le insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi d'influenza bizantina*. In *XXIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Simboli e simbologie nell'Alto Medioevo*. Spoleto.
- Teja, R. (1993) *Il cerimoniale imperiale*. In *Storia di Roma, III, L'età Tardoantica, 1, Crisi e trasformazioni*. Torino.
- Vespignani, G. (1994) *Simbolismo, magia e sacralità dello spazio circo*. Bologna.
- Vespignani, G. (2001) *Il circo di Costantinopoli Nuova Roma*. Bologna.





La “danza del sole” della Nazione Lakota, dove il passato vive col presente

di **Alessandro Martire (Oyate Nakicijipi)**

Delegato internazionale rappresentante della Nazione Lakota-Sioux

In writing about the Sun Dance - in our Lakota language Wwiwanyag Wacipi - one is tempted to begin with a vivid description of the absorbing, flesh-piercing ritual. But to do so is a tragic mistake, for in focusing everything upon a single, albeit sensational, fraction of an entire and splendid spiritual ceremony, the overall significance of the four-day event is missed, and it is inevitable that the rest of the Sun Dance will be ignored and misunderstood – even by some Indigenous tribal members. That is indeed a tragedy, because the Sun Dance is a profound celebration of thanksgiving, growth, prayer, and self sacrifice. It is full of significance, full of ancestral and mystic power, and full of drama for our Lakota Oyate and for all mankind. It was the failure of the United States government reservation agents to recognize this truth that caused them, beginning in 1881, to issue a series of foolish edicts banning the performance of our sacred spiritual practice and vow to the Sun Dance. As Frances Densmore said “it is probable that no Indian ceremony has been misinterpreted so widely and so persistently as the Sun Dance”. Part of the problem, then, was that white people and agents officially made no attempt to appreciate the intent of the Lakota (as well as other Indigenous Nations) in performing the Sun Dance. When the concept of the conquered did not fit the views of the conquerors, they took for granted that the subjugated people were wrong. They saw only what was done, and how, but never asked why. The only resource was to stamp the “pagan” ritual out. That was best for all concerned. This was the steadfast position of Anglos who thought of themselves as the only true believers in God.

Come Membro Onorario tribale della Nazione Lakota (meglio conosciuti come gli “Indiani” Sioux), al fine di spiegare meglio uno degli aspetti spirituali più importanti del Popolo a cui appartengo e cioè la celebrazione del rito della “Danza del sole”, è necessario un breve preambolo sul concetto di spiritualità che esisteva e che

ancora oggi esiste non solo fra i Lakota ma anche in molte altre Etnie Indigene del Nord America.

Per molte e complesse ragioni non è stato facile, e forse mai lo sarà, per l'uomo bianco comprendere la Spiritualità degli aborigeni nord Americani. Tutta la loro vita era ed è oggi incentrata sull'aspetto spirituale. Non vi era niente, dalle



azioni dei singoli, a quelle del gruppo, che non fosse preceduto da una preghiera, da un ringraziamento e da un'offerta e che in certe circostanze poteva essere rappresentato anche da un auto-sacrificio.

La tradizione orale ci dice che l'arrivo della "Donna Bisonte Bianco"¹ portò in dono alla Nazione Lakota la "Sacra Pipa" (nella nostra lingua *Canunpa wakan*) insieme a sette riti sacri, che sono: 1. il rito della purificazione; 2. il rito della ricerca della visione; 3. il rito dell'imparentamento; 4. il rito della danza del sole; 5. il rito della pubertà femminile; 6. il rito del lancio della sfera o "palla"; 7. il rito della tenuta dell'anima.

I primi uomini bianchi che poterono assistere allo svolgimento della cerimonia della "danza del sole" osservarono solo l'aspetto fisico e drammatico dell'autosacrificio, ma non ne capirono per differenze culturali e religiose l'intrinseca accezione, etichettandolo come usanza primitiva, legata a pratiche magiche, pagane ed addirittura "demoniache". Ogni cerimonia, in genere, è preceduta dal rito della purificazione chiamato in lingua Lakota



in vari modi: *inipi* oppure *oinikare* che significa "rinascere".

Tale cerimonia non è solo una purificazione corporea ma anche dell'anima; infatti con questo rito il Lakota purificava il suo io, liberandosi dalle proprie angosce ed acquisendo al termine dello stesso una nuova energia che lo rendeva pronto ad affron-

tare poi, nuovamente, il mondo esterno, lasciando all'interno della "capanna di sudorazione" tutto ciò che di negativo era stato fino a quel momento accumulato.

Per praticare tale rito è necessario costruire una struttura di forma emisferica utilizzando tredici pali di salice (talvolta anche in numero maggiore) posti in cerchio in modo che piegandone le estremità e congiungendole fra loro si crei una forma ad igloo; al cui interno è realizzata una buca nella quale sono collocate pietre roventi rese tali da un fuoco acceso nelle vicinanze della capanna; il cumulo di terra ricavato dalla suddetta buca è collocato davanti alla porta d'entrata e su di esso è posto un teschio di bisonte (questo

1 Nella mitologia dei Lakota Sioux l'arrivo della "donna bisonte Bianco" chiamata in lingua Lakota *Whope*, portò in dono alla Nazione la "sacra pipa" la quale, ci dice la tradizione orale, sia stata tramandata da sette generazioni e si trova oggi custodita presso la Riserva di Cheyenne River. L'attuale guardiano di tale sacra "reliquia" è il Sig. Horvol Looking Horse, che vive nella predetta Riserva Lakota.



cumulo di terra rappresenta il nostro pianeta ed il teschio l'essere vivente che per eccellenza permetteva la vita agli Aborigeni nord Americani delle pianure: il bisonte). Tale struttura era originariamente ricoperta con pelli di bisonte le quali sono state sostituite da coperte quando i bisonti furono decimati dalla caccia spietata dei bianchi.

All'interno della capanna sudatoria, viene appoggiato, nei punti in cui ogni partecipante prenderà il proprio posto dei ciuffetti di salvia sacra (qualità botanica che troviamo solo nelle regioni del Nord America) con la quale ognuno si friziona il corpo durante la “sudorazione”.

Quando le pietre poste sul fuoco sono roventi, le stesse sono introdotte all'interno della capanna di sudorazione, all'inizio in numero di quattro e sempre da ovest verso est. Dopo seguono le altre da un minimo di sette fino a quaranta o più. Si comprende la grande quantità di calore che si sprigiona assieme al vapore acqueo, quando su di esse è versata dell'acqua fredda da colui che officia il rito e che generalmente intona quattro serie di canti sacri, al termine di ognuno dei quali la porta della capanna viene aperta facendo entrare aria fresca all'interno. Al terzo canto sacro, generalmente è fumata la sacra pipa da tutti i partecipanti ed è anche offerta loro dell'acqua da bere o da versare sul corpo per ottenerne refrigerio. L'interno della struttura, completamente

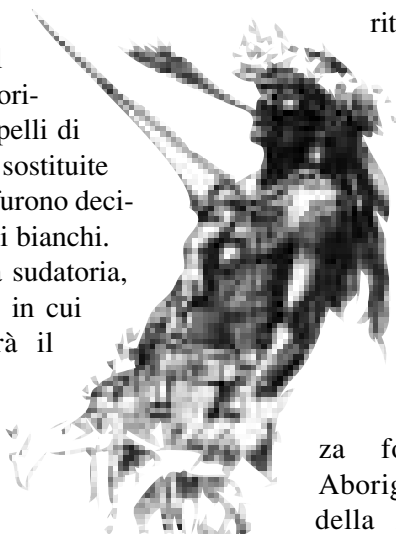
buio, rappresenta per i Lakota il ventre di nostra madre ed in questa simbologia si evidenzia il significato del rito che permette appunto di “rinascere”.

All'interno della capanna sono presenti i 4 elementi della vita e cioè: acqua, aria, fuoco, terra.

La cerimonia della “danza del sole” è uno dei sette riti sacri.

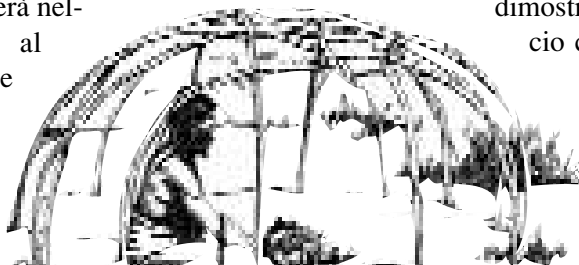
Riveste un'importanza fondamentale tra gli Aborigeni nord Americani della zona geografica delle grandi pianure ed in tale rituale,

ancora oggi, l'aspetto dell'autosacrificio è presente. Questa pratica spirituale, sebbene praticata dalle varie tribù in modo talvolta diverso, ha in comune un significato che deve necessariamente essere capito per non rischiare di fraintendere le singole azioni che si svolgono durante la cerimonia. Nel pensiero e nella “filosofia” degli aborigeni nord Americani, tutto aveva ed ha oggi aspetto sferico e circolare: tutto si muove seguendo il “naturale movimento del sole e con esso quello della terra e degli astri”. Anche il luogo dove si svolge la “danza del sole” è circolare, costruito con pali di legno tali da formare un perfetto cerchio. Esattamente al centro di esso viene scavata una grande buca che rappresenta nostra madre, la terra. All'interno di questa buca verrà successivamente disposto il *Wakachan*





cioè il sacro albero di pioppo che rappresenta l'elemento maschile, l'antenna che invierà nell'universo ed al "Grande padre" le nostre sofferenze e le nostre suppliche. Ogni danzatore possiede una "corda" la



quale viene legata ai rami del pioppo. Essa rappresenta il cordone ombelicale che un tempo ci legava a nostra madre. Durante lo svolgimento della cerimonia, ogni danzatore sceglie un giorno nel quale donare il suo corpo ed il suo sacrificio per il bene degli altri. Colui che officia il rito, coadiuvato da degli aiutanti esperti, pratica delle incisioni esattamente all'altezza dei muscoli pettorali, tagliando da una parte all'altra la carne e facendovi scorrere due schegge d'osso o di legno. Esse provocano un forte dolore fisico, accentuato dalla corda che è fissata a dette schegge. Ogni danzatore, poi, con movimenti che portano in tensione la corda, cercherà di lacerarsi la carne, liberandosi così con enorme dolore fisico. Tale sofferenza è una "replica" dell'atto della creazione, simile a quella che nostra madre un giorno ebbe, per darci il più grande dono: la vita. La simbologia è la riproposizione dell'atto sacro della nascita: l'albero è l'elemento maschile, la terra è l'elemento femminile, la corda è il cordone ombelicale e le sofferenze, il sangue ed i lembi di carne che si staccano sono tutte la rappresentazione sacra dell'atto della nascita.

Nel rito si intende esprimere umiltà ed ogni danzatore partecipante lo dimostra dando in sacrificio ciò che di più prezioso possiede: il suo corpo ed il suo sangue. All'interno del cerchio si danza e si vive per quattro gior-

ni senza mangiare e senza bere. Si danza pregando e sacrificandosi per gli altri, per le sofferenze dei nostri cari, per un mondo migliore. Durante i quattro giorni di svolgimento della cerimonia, il soggetto che spontaneamente si sottopone all'autosacrificio può passare ad uno stato alterato della coscienza, a causa della mancanza di cibo, di acqua e per il dolore fisico sopportato. Si può quindi verificare quel fenomeno conosciuto come "avere delle visioni". Tale stato alterato della coscienza non avviene - per i Lakota - mediante l'utilizzo di sostanze allucinogene. Al contrario, in alcune cerimonie sacre delle popolazioni del sud-ovest Americano, è utilizzato il *peyote* (che è una cactacea che contiene un allucinogeno naturale chiamato "mescalina") per arrivare ad uno stato alterato della propria coscienza per ottenere le "visioni".

La "danza del sole", che assume forme procedurali diverse a seconda delle varie Tribù, ha sempre un significato comune: i Lakota pensavano e pensano che soffrendo al centro del "sacro cerchio" essi assumessero su di sé tutte le sofferenze della loro gente e che il loro corpo sacri-



ficato rappresentasse l’ignoranza dell’uomo. Pertanto con questa cerimonia si vuole esprimere umiltà, donare se stessi per il bene altrui e potersi liberare da ogni avversità. Visione ed interpretazione molto diversa da coloro che hanno rappresentato erroneamente il rito come “iniziazione” oppure come “valore stoico del guerriero”.

La danza del sole si svolge nei mesi estivi dalla fine di giugno alla fine d’agosto. Si deve evidenziare che fino alla fine del 1800 le donne tradizionalmente non praticavano l’autosacrificio, in quanto mediante il parto, davano già il loro corpo ed il loro dolore per la vita. Solo nel 1900 le donne hanno preso parte attiva al rito del sacrificio (che per loro viene praticato nelle braccia per ovvi motivi fisici).

Dobbiamo ricordare che questa cerimonia, fu vietata dal governo degli Stati uniti alla fine del 1800 e solo da 25 anni è stata riammessa nella sua versione originale (è del novembre del 1978 l’atto col quale veniva permesso lo svolgimento delle antiche cerimonie tradizionali per le popolazioni Indigene del Nord America: l’atto del Governo di Washington promulgato è l’*Indian Freedom religious act*). Ancora oggi i significati sopra descritti mantengono la loro valenza etnica, sociale rituale e spirituale. Possiamo affermare che dagli anni ’70 molti

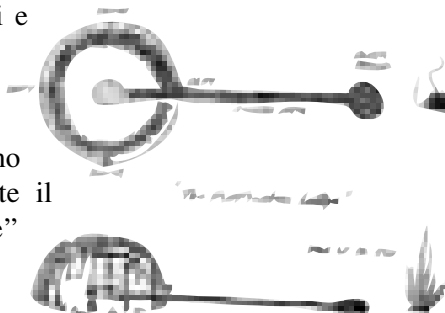
Membri Tribali sono tornati a riappropriarsi di quell’antica cultura e spiritualità che, per molti secoli, la cristianizzazione forzata spesso a fil di spada, cercò di annientare.

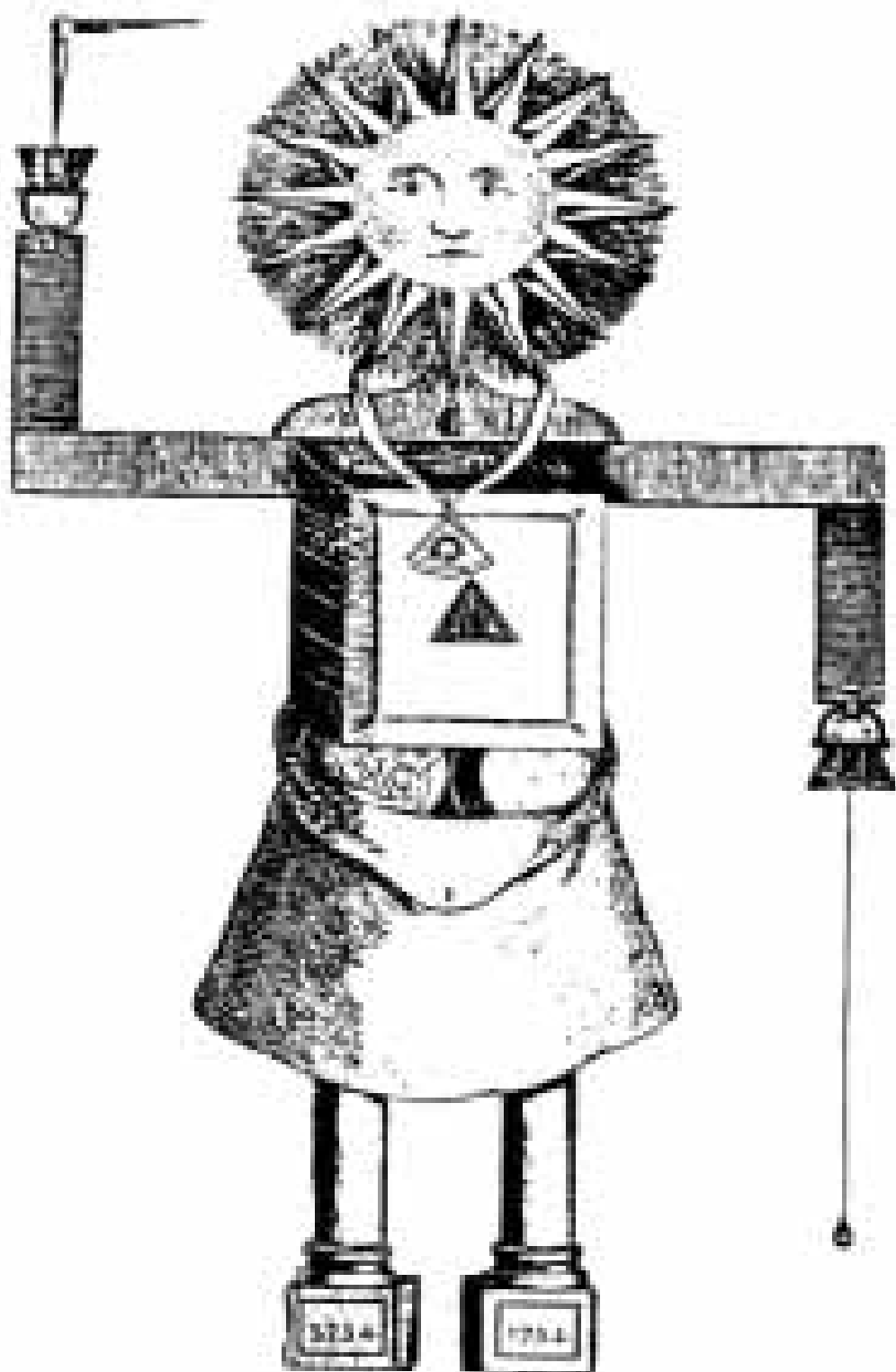
Ancora oggi il sacro rito della “danza del sole” è svolto nelle varie Riserve, sparse nel continente nord Americano da parte di varie etnie aborigene.

Come “uomo bianco”, incontrai nel 1982 il Popolo Lakota e poi fui io stesso parte e testimone di questa antica cultura e tradizione spirituale che ancora oggi rispetto e proteggerò sia come loro Membro Tribale sia come delegato Ufficiale in Italia della Nazione Lakota Sicangu di Rosebud e come loro Avvocato delegato presso l’alto Commissariato dei Diritti dell’Uomo di Ginevra.

Io stesso sono un “danzatore del sole” ed ogni anno mi reco presso la Riserva di Rosebud - stato Americano del Sud Dakota - dove vivono circa 9.000 Lakota Sicangu, per prendere parte al sacro rito del sacrificio.

Ringrazio dello spazio offertomi dal Direttore scientifico della rivista *Hiram*, Antonio Panaino, per avermi dato la possibilità di chiarire gli aspetti di cui sopra così importanti per il Popolo a cui appartengo: i Lakota.





Massoneria e Sincretismo

di **Giuseppe Caprucci**
Giurista

The Author looks into the problem of a possible relation between Freemasonry and Syncretism. Questions of identification are examined in three respects: the origins and the linguistic/lexical characteristics of the term; the historical, religious and philosophical relevance of the syncretic thought; a (real or supposed) connection to Freemasonry. The present careful investigation leads to the conclusion that Freemasonry is not syncretic, though a unique and singular "universal substratum" can be ascribed to masonic thought.

Nella cultura e nei discorsi muratori, affiorano, di frequente, interrogativi su un presunto rapporto tra Massoneria e Sincretismo. La Massoneria - ci si chiede - è sincretica?

Avviene, di tanto in tanto, particolarmente nel mondo esterno, specie nei pubblici dibattiti, che il Sincretismo divenga, sul piano dialettico, ora motivo di accusa contro la Massoneria, ora, al contrario, addirittura ragione di difesa per la Istituzione.

Sotto certi aspetti, il fenomeno sembra sottolineare la potenza di alcune fatali quanto fragili contraddizioni, tipiche della realtà esterna, spesso confusa e confusionaria intorno alle idee ed alle loro identità. Ma la realtà è questa.

Nel sottofondo del problema c'è anche l'impostazione consueta di dialettiche solo apparenti e fumose poste, in via

alternativa, ora da chi è attento studioso, pur dall'esterno, del contesto muratorio, ora a sostegno di chi invece è pregiudizialmente ostile verso la Massoneria.

Se ne servono, insomma, un po' tutti, di questo argomento, non foss'altro che per rimescolare le carte, al fine, magari, di confondere le convinzioni degli esterni, il che è agevole quando si è fuori dalla Istituzione, lontani dalla più ampia visuale del fenomeno latomistico.

Utili appaiono, quindi, approfondimenti e valutazioni. Cosa deve intendersi, anzitutto, per Sincretismo?

Sia pure entro i limiti di uno scritto che ha le linee contenute di un lavoro schematico, è necessario premettere che il Sincretismo postula non pochi problemi di "identità".

Questi problemi di identificazione possono riconoscersi nell'ambito delle seguenti direttrici:



1) in ordine alle origini e caratteristiche linguistiche-lessicali del termine;

2) in ordine alla rilevanza storica, religiosa e filosofica di un pensiero sincretico;

3) in ordine ad un rapporto (reale o preteso) con la Massoneria.

Sul primo punto vale chiarire, che già il termine linguisticamente è molto incerto, presentando non poche incognite circa le sue origini, tanto da creare diverse difficoltà di interpretazione.

Sincretismo (fr. *synchrétisme*; ingl. *syncretism*; ted. *Sinkretismus*) è vocabolo di derivazione etimologica malsicura se non ambigua; fra l'altro, esso è inesistente nella lingua latina.

C'è chi sostiene che il vocabolo derivi dal termine greco "mescolare insieme" (συν χεραννυμι), ma questa soluzione è contrastata dal filologo, secondo il quale, accettando questa tesi, il raccordo dei termini di origine dovrebbe, alla fine, dar luogo ad una parola equivoca, significan-

te "unione di due Cretesi", termine, si afferma, non certo benevolo nella antica Grecia, in quanto pare esprimesse "unione di due furfanti", significato, questo, conseguente ad una generica non irreprensibile reputazione dei Cretesi nell'antichità.

Da qui sarebbe poi derivata la forzatura linguistica nell'intendere, con questo termine, "l'accordo dei Cretesi discordi contro i nemici comuni", significato che generalmente ormai si attribuisce al vocabolo Sincretismo,

riportato, come prima fonte in Plutarco, che lo intese in tal senso¹.

La ulteriore successione dei significati linguistici ha infine portato nel tempo il termine su spiagge quanto mai ampie e vaghe, per rappresentare il concetto di "mescolanza di elementi incompatibili", con diverse implicazioni - come vedremo - in sede religiosa, filosofica e storica².

Ne rende testimonianza E. Zolla, quando in un primo saggio³, riconosce che il termine *ha un risonanza sgradevole*,



1 Cfr. Lalande 1971: 820.

2 Il termine "Sincretismo" è anche approdato in altre scienze. In psicologia è rappresentato nella teoria per indicare un tipo di processo cognitivo nel quale gli eventi vengono assimilati in schemi globali e non strutturati (Plaget); mentre nella sociologia indica, nelle analisi sociologiche, l'unione di disparati elementi di differenti sistemi sociali in una nuova struttura.

3 Cfr. Zolla, 1986; sostiene l'autore che per il Sincretismo le verità parziali delle filosofie e delle religioni, finiscono col coincidere *come le linee dei quadri che tutte confluiscono prospettivamente*. In un secondo saggio di diversa e più ampia struttura (Zolla, 1990), l'autore dichiara di recuperare la cultura sincretistica, sostenendo la necessità di abbandonare le idee nate dall'Illuminismo, dal Romanticismo e dalle varie avanguardie per ripristinare - egli afferma - la pratica della contem-



evoca diffidenza, o perfino disprezzo (motivo, questo, secondo noi, dell'uso che se ne fa, verso la Massoneria, particolarmente come ricorrente critica di parte cattolica).

In questo saggio, lo stesso autore esamina il Sincretismo sotto gli aspetti dei significanti e dei significati; i primi, egli afferma, vizio costitutivo degli occidentali, i secondi, linguaggio tipico dell'Oriente.

Passiamo al campo religioso.

Il fenomeno sincretico, storicamente, è proprio dei momenti di incontro di due diversi contesti religiosi, quando, inevitabilmente, vengono a collegarsi gli elementi di assimilazione, composizione e fusione fra culti differenti veneratori, insieme, di nuove forme mistiche e ritualistiche; il che - si badi bene - è diverso dal fenomeno (altrettanto religioso ma di tutt'altra natura) della "conversione", che si manifesta nei casi in cui una religione cessa di esistere, perché "totalmente" assorbita da un'altra. Su un piano di analisi generale ed antropologica va anche sottolineato che le ragioni storiche del Sincretismo devono essere ricercate spesso nella espansione politica, commerciale, culturale dei popoli, che porta a contatto religioni diverse, con conseguenti innesti svariati, rivenienti da differenti forme

mistiche e di fede religiosa.

Molteplici e notevoli sono stati gli esempi di Sincretismo religioso.

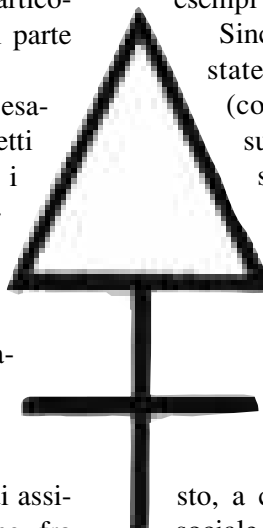
Sincretiche - alle origini - sono state la religione babilonese (composta dalle componenti sumero-accadiche), quanto la stessa religione greca, sorta dalle diverse confluenze preelleniche, micenee, mistiche e dionisiache.

L'epoca classica del Sincretismo religioso resta, peraltro, quella ellenistico-romana, a causa dei molti fenomeni di in-

nesso, a carattere culturale, politico, sociale, economico cui parteciparono ampiamente le dottrine della

Scuola Alessandrina, particolarmente nel periodo (I sec. - 529 d.C.), in cui la filosofia acquista un carattere proprio a seguito della peculiare mescolanza di elementi greci (neopitagorici e neoplatonici) e di elementi giudaici (giudaismo alessandrino): un incontro fra diverse confluenze di impronta filosofica-religiosa.

Il fenomeno si ripete in altri contesti di fede (non ne sono affatto escluse quella buddhista, la giudaica, la cristiana), anche per le ovvie conseguenze dell'attività propagandistica e missionaria essenzialmente propria di tutti i culti, specie ad impronta



plazione e dare più estensione alla fantasia come "spazio dell'uomo", un metodo, a suo giudizio, necessario per la confluenza, nell'unità, di concezioni e religioni anche diverse tra loro (cfr. sempre in tema, anche Zolla, 1972).



universalistica e supernazionale⁴.

In diversa proiezione, il Sincretismo appare anche in periodi in cui la religione trova al suo interno delle dissidenze, particolarmente di natura filo-teologica e di libero (adogmatico) pensiero.

Infatti, nell'età della Riforma protestante, la parola "Sincretismo" si atteggia, ora ad indicare l'intesa tra riformati ed umanisti, ora un ipotetico accordo parziale tra luterani e calvinisti e cattolici; a questo proposito, riportandosi puntualmente all'opera di Henke, il Zolla ricorda il caso di Callisto, il quale, se *all'apparenza luterano, lasciava trapelare dai suoi scritti il cattolico o il seguace di Calvino e non poteva che essere un sincretista, traditore e maestro di confusioni*.

Già nella lettera a Melantone dell'aprile del 1519, Erasmo aveva ripreso il termine "sincretico" che divenne, poi, elemento di controversia umanistica-filosofica-teologica dei secoli XVI e XVII per designare le tendenze ireniche di contesti

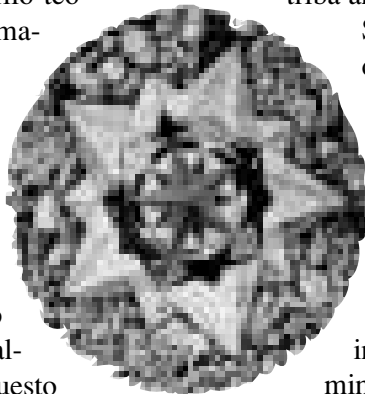
dottrinali diversi (platonici, aristotelici, luterani, etc.).

La bufera sincretistica durò per tutto il Seicento, intrecciandosi anche con la diatriba anti-nicodemita.

Seguendo le linee del nostro discorso non si può neanche affermare che il fenomeno sincretico sia direttamente collegato soltanto al mondo religioso, in quanto, ad un certo punto, invade anche gli spazi del pensiero filosofico.

Pare che il termine sia stato introdotto, per primo, nella terminologia filosofica, da Brucker⁵, per indicare una "conciliazione malfatta di dottrine filosofiche completamente dissenzienti fra loro", anche se poi il Renan⁶, nell'identificare il fatto della conoscenza umana, lo distingueva con i tre stadi di sincretismo, analisi, sintesi. Ma anche in filosofia il Sincretismo resta, comunque, fonte di equivoci e diatribe.

Si insinua, infatti, il termine sincretico, in tutte quelle abnormi e deformanti conciliazioni tra correnti di pensiero diverse o, addirittura, dissenzienti, con sovrapposizioni teoriche e sintesi molto spesso



4 Un discorso a parte - pur se indubbiamente collegato, per tanti aspetti, con il tema - merita lo Gnosticismo (Valentino e Marcione, II d.C.), ormai considerato, di fatto, un "prodotto" del Sincretismo, essendo stato assunto come termine collettivo per designare una molteplicità di dottrine settarie che sorsero all'interno ed intorno al Cristianesimo durante i primi secoli della sua travagliata storia (cfr. dopo il testo del Grant del 1976, quello con la più completa ed ampia bibliografia, sul tema, contenuto nell'opera pregevole di Hans Jonas, 1991).

5 Da *Historia critica philosophiae* (1744-IV), citata nel *Diz. Filosofico* dell'Abbagnano, alla voce "Sincretismo".

6 Renan, *L'avvenire della Scienza*, cap. XVI.



fuorvianti da una costruzione razionale, pur se la “mescolanza” resta tale nella difficoltà a coordinarsi e costituirsi in una autonoma e sistematica corrente filosofica.

E' così che, ad esempio, il Sincretismo si presenta ben lontano dall'elettismo, con il quale è stato, a volte, erroneamente

confuso: quest'ultimo sorse, infatti, alla fine del secolo XVI, con il pensatore V. Cousin (1702-1787), come corrente “intermedia” (e, quindi, non sincretica) di opposte tendenze fra le esasperazioni dell'idealismo e gli atteggiamenti tradizionali dei filosofi della restaurazione.

L'esperienza eclettica, segnò, tuttavia, più marcatamente, la differenziazione fra le due forme di pensiero (l'eclettica e la sincretica), la prima quale espressione di un termine “conciliante” di verità sparse nei diversi sistemi, per riportarle in un unico contesto di pensiero, la seconda, invece, volta a volere accavallare e mescolare confusamente dottrine le più varie, in alcun modo conciliabili senza, peraltro, costruire un sistema “autonomo” di pensiero.

Per questa particolare interpretazione il vocabolo “sincretico” fu usato anche da

Kant, il quale se ne servì in chiave etica, per indicare quegli indirizzi di morale che

rifuggono un criterio unico di base ma preferiscono invece fondarsi su compromessi.

Nel riscontro della compiuta disamina, non può non ricordarsi, infine, nella rilevanza del-

l'approfondimento esoterico, il pensiero del Guènon⁷, il quale afferma che *il Sincretismo, inteso nel suo vero significato, non è altro che una semplice giustapposizione di elementi di provenienza diversa, per così dire, riuniti “dall'esteriore”, senza che alcun principio di ordine più profondo venga ad unificarli*; dal che deduce il carattere meramente analitico e profano del fenomeno, *moderna contraffazione della Tradizione*, che si conclude in una vera e propria “teoria degli imprestiti”, laddove, egli ripete, la “sintesi”, per la sua stessa natura, esclude ogni sincretismo.

Prima di affrontare, nelle sue linee, il problema di un presunto rapporto tra Massoneria e Sincretismo, ci pare potersi identificare, in sintesi, sulla scorta del nostro esame, il fenomeno sincretico, attraverso le seguenti componenti essenziali:





- 1) la presenza di una diversità di dottrina (filosofica o religiosa);
- 2) la mescolanza delle diverse dottrine;
- 3) la inconciliabilità fra le differenti dottrine oggetto del fenomeno sincretico;
- 4) la inesistenza di un vero e proprio "sistema" sincretico (religioso o filosofico).

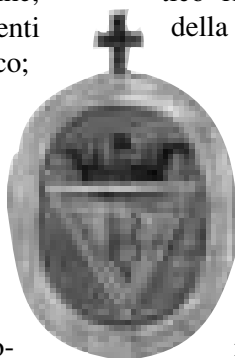
Torniamo al punto: può ritenersi sincretica la Massoneria?

Nel riprendere la trattazione dell'argomento, il Moramarco⁸, ispirandosi ad un lavoro di C. Gentile, afferma che se è del tutto da escludere una matrice sincretica nell'ambito dell'Ordine, questa caratteristica, a suo dire, farebbe capolino, forse, nei corpi rituali, anche se in forma libera, veritiera, rigenerante.

Altri, traendo spunto dall'"argomento Sincretismo", condannabile di errore dal punto di vista ecclesiale, vede, certamente con spinte cattoliche, la Massoneria come neutra, anzi, falsamente neutra e rifugiantesi nell'agnosticismo⁹.

Non a torto, lo Stolper¹⁰ sottolinea, in proposito, la ostilità della Chiesa Cattolica verso la Massoneria, nel fatto di non poter tollerare *persone e gruppi di persone intente a ricercare qualsiasi*

aspetto della verità; donde, aggiungiamo noi, l'accusa vista, di errore sincretico rispetto ai dogmi di verità della Chiesa.



Di recente, il Di Bernardo, richiamandosi ai documenti della Gran Loggia Unita d'Inghilterra e traendo spunto da una erronea valutazione sulla Massoneria da parte dell'Episcopato tedesco, riafferma che la Massoneria *non è né una religione, né un*

*Sincretismo di religioni*¹¹; accuse che risiedono in una certa interpretazione del deismo e nel considerare la Massoneria una sorta di concezione totale della realtà.

Tirando le somme, le conclusioni della nostra analisi portano ad una esclusione di una natura sincretica della Massoneria.

Già per il solo fatto che la Libera Muratoria non rappresenta una religione o un insieme di contesti religiosi raffazzonati, è dato escludere siffatta natura al contesto massonico, posto che il Sincretismo è prevalentemente espressione di uno *status* religioso e, comunque, si manifesta nelle forme, perlomeno discutibili, proprie delle religioni, particolar-

8 Moramarco 1989: 473 sg.

9 Mellor 1963: 295 sg. Si noti che questo testo è del 1963, quando non era ancora in Massoneria il Mellor, magistrato parigino, cattolico, che fu, in seguito, iniziato in Francia il 28 marzo 1969.

10 Stolper 1984: 39 sg.

11 Di Bernardo, 1991; cfr. anche Di Bernardo, 1989. Questi principi sono stati, del resto, riaffermati nei punti II e III del documento di "Identità" del G.O.I., approvato dalla Gran Loggia nel marzo 1987, sotto il maglietto del Gran Maestro Corona.



mente in quelle considerate a carattere primario ed universale (cattolica, ebraica, buddhista, etc.).

Certo, non si può disconoscere che, ad esempio, la ritualistica massonica comprende miti, simboli, misteri di diversa provenienza, ma sono, questi, soltanto semplici “testimonianze”, presenze di confluenze istituzionali e non certo un confusionario e disordinato intruglio di elementi disparati, tipico della fenomenologia sincretica, come avviene in altre istituzioni (vedi la Teosofia o altre sette), molto spesso plagianti il concetto autentico di Tradizione.

Al contrario, il mondo spirituale muratorio rifiuta una confusa quanto disordinata somma di dottrine predominando, invece, nel contesto massonico, la del tutto singolare quanto originale dimensione della sintesi della simbologia latomistica (squadra e compasso), espressione di un metodo singolare, autonomo di Gnosi tradizionale.

Tendenza, quindi, quella muratoria, non a mescolare idee e pensieri, bensì, al contrario, a farli rivivere autonomamente, nella dimensione della tolleranza, *status* privilegiato dell'uomo-muratore, costruttore di sé medesimo.

In tal senso, anche la partecipazione nella Istituzione di uomini diversi per origine, pensiero, razza, provenienza religiosa, tutti congiunti nella simbologia fraterna della costruzione del Tempio, integra uno spirito autenticamente ecumenico, intendendosi l'ecumenismo non come

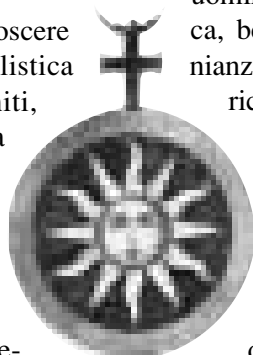
proiezione di una fede ecclesiale volta a propagare un credo per conquistare gli uomini ad una “particolare” forma mistica, bensì a rendere a ciascuno testimonianza di quello che egli è attraverso la ricerca iniziatica, espressa nella originale simbologia latomistica.

Nell'ulteriore approfondimento della realtà muratoria vanno, infine, ricordati altri elementi essenziali, sia di assetto istituzionale, sia di dimensione spirituale, di metodologia, di caratterizzazione storica, di intonazione inconfondibilmente “tradizionale”, che fanno della Massoneria una compagine di uomini liberi, che vive la sua realtà propriamente iniziatica.

Esiste, infatti, nell'ordine massonico, non un'accozzaglia di uomini e cose, ma un “legame interiore” unico che in sintesi, si proietta:

- a) nell'universalismo massonico;
- b) nella funzione altamente iniziatica della simbologia del Tempio-Loggia;
- c) nella metodologia eggregorica (metodologia di sintesi), attraverso i simboli - singoli ed essenziali - della squadra e compasso;
- d) nella storicità inconfondibile della Istituzione, tipica espressione di scuola iniziatica occidentale;
- e) nella coralità fraterna di spiriti liberi (simbologia della batteria).

Non è tutto qui: basti pensare, ancora, alle pietre miliari (*Landmarks*), per comprendere che in Massoneria - fuori da ogni





scomposta realtà sincretica - si erigono, come perenni colonne del Tempio, i punti ideali invalicabili della proiezione spirituale della vita interiore.

Aggiungasi lo spirito di perfetta autonomia (e non sovrapposizione) nella ricerca iniziatica verso ogni filone esoterico, anche attraverso gli indipendenti e non sovrapposti (rispetto all'Ordine) Corpi Rituali, portatori, anch'essi, di una propria fonte storica e di un peculiare

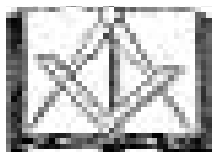
patrimonio culturale ed iniziatico.

Per chiudere, possiamo, quindi, affermare, che la Massoneria non è sincretica nel significato autentico che si riconosce a questo fenomeno, ma rappresenta, al contrario, nel simbolismo muratorio, attraverso la ricerca della parola perduta, un "substrato universale comune" - unico e singolare - che accoglie uomini liberi, dediti all'armonica edificazione del Tempio interiore.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abbagnano, N. (1969) *Storia della Filosofia*. UTET, Torino.
 Abbagnano, N. (1968) *Dizionario di Filosofia*. UTET, Torino.
 Corona, A. (1987) *Dal bisturi alla squadra*. Bompiani, Milano.
 Di Bernardo, G. (1989) *Filosofia massonica*. Marsilio, Venezia.
 Di Bernardo, G. (1991) Chiesa Cattolica e Massoneria. In *Hiram* nn.5/6-7/8.
 Eliade, M. (1973) *Il sacro ed il profano*. Boringhieri, Torino.
 Ferrarotti, F. (1990) *Una fede senza dogmi*. Bari, Laterza.
 Grant, R.M. (1976) *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*. Il Mulino, Bologna.
 Guénon, R. (1949) *Considerazioni sulla vita iniziatica*. Torino.
 Guénon, R. (1964) *Il simbolismo della croce*. Torino.
 Hegel, W.F. (1970) *Lo spirito del Cristianesimo ed il suo destino*. L'Aquila.
 Heiler, F. (1972) *Storia delle Religioni*. Sansoni, Torino.
 Jonas, H. (1991) *Lo Gnosticismo*. SEI, Torino.
 Krishnamurti, J. (1988) *Libertà dal conosciuto*. Ubaldini, Roma.
 Lalande, S. (1971) *Dizionario critico di filosofia*. ISEDI, Milano.
 Lazzeroni (1990) La tradizione iniziatica occidentale. In *Hiram* nn.9/10
 Mellor, A. (1963) *I nostri fratelli separati. I liberi muratori*. Bolla, Milano.
 Molinari, F. (1981) *La Massoneria*. Queriniana, Brescia.
 Moramarco, M. (1977) *Massoneria ieri e oggi*. De Vecchi, Milano.
 Moramarco, M. (1989) *Enciclopedia massonica*. CE.S.A.S., Reggio Emilia.
 Stolper, E. (1984) *Argomento massoneria*. Cosenza.
 Troisi, L. (1987) *Dizionario massonico*. Bastogi, Foggia.
 Zolla, E. (1972) Trattatello elementare su illuminismo, romanticismo, avanguardia. In *Conoscenza religiosa*, n. 1972-2.
 Zolla, E. (1986) *Il Sincretismo*. Guida, Napoli.
 Zolla, E. (1990) *Verità segrete esposte in evidenza*. Marsilio, Venezia.





Segnalazioni editoriali

RENZO DIONIGI

Ss. Quattuor Coronati. Bibliografia e Iconografia.

Ed. Aisthesis - Erasmo.

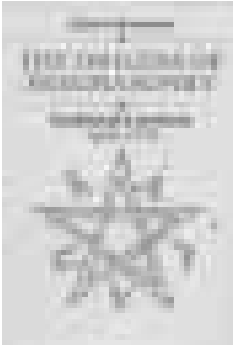
Milano-Roma 2003. € 27,00 pp. 255.

Abili tagliapietre e convinti assertori della loro fede cristiana, al punto da non cedere alla richiesta imperiale di scolpire la statua di un dio pagano, anche a costo di subire il martirio, i Quattro Coronati sono stati adottati come santi patroni dalle gilde medievali dei lapicidi, continuatori nel corso dei secoli della loro professione. La Basilica dei SS. Quattro Coronati, risalente al 313 e fondata su preesistenti costruzioni dell'antica Urbe, è probabilmente la più nota e significativa tra le chiese consacrate al culto di questi martiri, onorati dalla massoneria operativa. Malgrado sia rimasto irrisolto il controverso quesito della loro identità, che conserva aspetti di mistero, i Quattro Coronati sono celebrati in chiese, sculture, rilievi, altari, pietre tombali, dipinti di varie epoche, incisioni, medaglie e monete, grandi vetrate, che rappresentano senza dubbio solo una piccolissima parte delle innumerevoli vestigia dedicate ai santi patroni dai confratelli che, riuniti in gilde, esercitavano le nobili professioni di architetti, scultori, lapicidi, muratori, carpentieri.

Renzo Dionigi raccoglie in questo lavoro alcune delle più antiche fonti storiche, che contribuiscono a definire la leggenda della vita e del martirio dei Quattro Coronati, presentando un'ampia documentazione bibliografica, che spazia dai manoscritti alle pubblicazioni più recenti, e una ricerca iconografica mai così corposa in precedenza in lavori analoghi. Spicca, tra tanti documenti scritti e visuali, quello che è probabilmente un ritrovamento di importanza straordinaria, un capolettera miniato facente parte di un manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana, che, quasi certamente, rappresenta la più antica figurazione dei Santi Quattro Coronati, vera gemma tra centinaia di documenti di documenti che spaziano tra i diversi aspetti della storia dell'arte, dell'archeologia, dell'architettura, dell'agiografia e della massoneria.

Nuovi documenti, presentati in Appendice, testimoniano infine il ruolo importante che ebbero nelle grandi città dell'Italia del Medioevo (Bergamo, Bologna, Como, Milano, Roma, Venezia) architetti, scultori, lapicidi che, riuniti in confraternite, oltre a tramandare con l'insegnamento la loro arte, seppero esprimere i valori sociali, politici, religiosi, individuali e collettivi, in cui credevano.





DAVID STEVENSON

The Origins of Freemasonry
Scotland's century 1590 - 1710
Cambridge University Press

Cambridge, 2000 (First published 1988). £ 15,95 pp. 246

La Massoneria è sempre stata un movimento molto controverso. Nonostante la vasta letteratura che è stata prodotta su questa materia, le sue origini sono rimaste oscure. L'ipotesi prevalente è che essa sia venuta alla luce in Inghilterra attorno al 1700, ma le prove addotte a sostegno di questa interpretazione, se sottoposte ad un riesame, sembrano mettere in evidenza il ruolo della Scozia.

Il testo The Origins of Freemasonry rappresenta il primo tentativo di studiare l'emergere di questo fenomeno nel contesto della storia scozzese. Così procedendo, e attraverso l'esame di nuove testimonianze raccolte dagli archivi delle più antiche logge scozzesi, David Stevenson dimostra che le autentiche origini del pensiero massonico moderno si possono reperire in Scozia attorno al 1600, quando il sistema delle logge venne creato da muratori con rituali e segreti che mescolavano elementi tratti dalla mitologia medievale con influenze di pensiero del tardo Rinascimento, per dar vita infine ad un movimento che doveva diffondersi in Inghilterra, Europa e poi in tutto il mondo. La storia della Massoneria che emerge da questo volume sarà di sicuro interesse per studiosi del Rinascimento e della storia del XVII secolo in generale, ma anche per gli stessi Massoni, e per coloro che cercano di comprendere la vera natura di un movimento che ha sempre ingenerato controversie.



RAPHAËL AURILLAC

Le guide du Paris Maçonnique
Éditions Dervy
Paris, 1998. 159 F pp. 296

Istituzione misteriosa e spesso sconosciuta, la Massoneria francese, da più di tre secoli, ha profondamente influenzato con la sua impronta la fisionomia di Parigi, la "ville lumière".

Il Louvre e le sue divinità solari, lo zodiaco della Grande Arche, le piramidi di parc Monceau o la torre dell'ingegner Eiffel sono soltanto alcuni dei monumenti che rappresentano delle glorie nazionali e che sono stati voluti, costruiti, decorati o influenzati dalla sensibilità massonica.

Questa guida, la prima di questo genere, propone una lettura diversa e inedita della città, vista attraverso il prisma della Massoneria francese. Ad un tempo pratico ed esaustivo, il presente testo, abbondantemente illustrato, costituisce uno strumento indispensabile per la conoscenza della storia di Parigi, delle innumerevoli personalità che ne furono attori e della spiritualità che ha ispirato le loro opere.

RAIMONDO LULLO*Arte breve*

A cura di Marta M.M. Romano. Presentazione di Alessandro Musco
Bompiani editore. Collana Testi a fronte diretta da Giovanni reale.
Milano 2002. € 9,00 pp. 226

L'Arte breve di Raimondo Lullo nasce nel 1308 come testo universitario corredato di figure, tabelle e richiami interni e introduce uno dei sistemi filosofici più complessi e articolati. L'Ars lulliana, esprime, infatti, una concezione del sapere che abbraccia l'esposizione dei contenuti della scienza universale, avvicinando le teorie medievali sull'uomo, la natura, Dio, gli angeli, con l'apprendistato dell'arte creativa, cioè dell'abilità nel ragionare attraverso accostamenti opportuni, capaci di generare verità sempre nuove.

L'ambizione della mathesis universale e l'utopia della lingua perfetta trovano così nell'Ars di Lullo dei fondamenti argomentativi, cui si ricollegano studiosi come Leibniz, Cartesio e Bruno; i più recenti tentativi di riprodurre il ragionamento umano in modo meccanico o digitale hanno nella combinatoria delle figure lulliane il loro più antico progenitore.

La presente è la prima traduzione dell'opera in italiano, curata da Marta M.M. Romano, dottore di ricerca in Filologia mediolatina presso l'Università di Firenze e collaboratrice dell'Officina di Studi Medievali di Palermo.

Il testo latino di base è tratto dall'edizione di A. Madre, in Raimondi Lulli Opera Latina XIV, pubblicata nel Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, t. LXXV, con alcune correzioni filologiche documentate in nota. L'Introduzione costituisce un'originale e schematica esposizione del testo; da esso inoltre si diramano le tematiche centrali del pensiero lulliano, per le quali sono fornite le indicazioni bibliografiche essenziali nelle Note. La Bibliografia Specifica raccoglie le numerose edizioni e i commenti al testo, pubblicati dal 1841 fino ai giorni nostri, quando l'opera ha conosciuto una notevole diffusione nelle lingue moderne.

**LORENZO BALDACCHINI***Il libro antico*

Carocci Editore

Roma 2002. € 18,50 pp. 173

I libri antichi non sono semplici contenitori di testi, ma testimoni complessi di attività intellettuali, manuali, commerciali, politiche, religiose, che attendono ancora, per molti versi, di essere interrogati.

Questa edizione completamente rinnovata e aggiornata ripropone un titolo pubblicato per la prima volta nel 1982. Si tratta di un lavoro dedicato espressamente al libro nel periodo della stampa manuale, dall'invenzione di Gutenberg alle trasformazioni seguite alla rivoluzione industriale dell'Ottocento, prodromo di quella rivoluzione dei media tuttora in atto. Non vuole essere un manuale di storia del libro, ma si propone di offrire un'introduzione, di taglio agile, alle tecniche di produzione, ai materiali impiegati, all'organizzazione del lavoro, alle tipologie e



soprattutto ai problemi che i libri antichi pongono oggi a chi deve occuparsene: per descriverli, conservarli, tutelarli, valorizzarli. Si tratta dunque di un libro rivolto soprattutto a bibliotecari e ricercatori che si occupano di edizioni antiche, ma anche indirizzato agli studenti dei corsi di Conservazione dei Beni Culturali sorti negli ultimi anni in Italia.



MAURO PERANI

Personaggi biblici nell'esegesi ebraica

Editrice La Giuntina

Firenze 2003. € 12,00 pp. 166

Il volume intende presentare gli elementi essenziali del profilo che emerge dall'esegesi ebraica di dodici personaggi biblici: Abele, Abramo, Giacobbe, Giuseppe, Mosè, Giosuè, debora, Samuele, Saul, Davide, Salomone, Isaia. Si tratta di semplici flash sulle idee ricorrenti nell'interpretazione che di essi danno i testi midrashici, la letteratura rabbinica e alcuni tra i principali commentatori ebrei del Medioevo. Il volume, preceduto da un'introduzione che intende illustrare l'imprevedibile e creativo mondo dell'esegesi ebraica, per lo

più midrashica, attraverso un'agile e piacevole lettura al fine di mostrare come davvero l'ebraismo si connoti come civiltà del commento, confermando come i maestri ebrei siano stati dei formidabili creatori di significato, abilissimi nel gioco di cercare (darash, da cui il termine midrash) e di trovare illimitate combinazioni di senso e sistemi di significato ispirati ai principi fondamentali della loro visione del mondo e della loro fede. Il pensiero rabbinico, alieno da qualsiasi dogmatica e diffidente di ogni teologia tematizzata in una summa di concetti definiti, concepisce la teologia essenzialmente come racconto, descrivendo il proprio oggetto da varie angolature, attraverso un processo di accumulazione di immagini e narrazioni, fra cui la presenza di posizioni antitetiche non crea alcun problema. Alla base di questa ermeneutica sta la concezione della lingua ebraica come lingua celeste, lingua della Torah, essenza del mondo che per mezzo di essa è stato creato. il messaggio che ne deriva può essere descritto come una teologia fantasiosa e raccontata che, se a volte può sembrare stravagante, non per questo perde il suo spessore semantico di discorso pieno di valori e ricco di significati etici.

EMILIO PASQUINI

Dante e le figure del vero
La fabbrica della Commedia.
 Bruno Mondadori Editori
 Milano 2001. € 18,08 pp. 307

L'autore, dantista militante da una trentina d'anni, ha rinunciato in questo volume a raccogliere passivamente i troppi contributi sparsi nelle sedi più diverse, tendando la strada della sintesi in uno stile affabile o poco accademico, rivolto a un pubblico composto non esclusivamente da specialisti. La scommessa è che ne possa risultare una sua idea di Dante, proprio perché egli ha ripensato tutto il suo lavoro nell'ottica di un'ipotesi unitaria che vede l'opera dantesca, segnatamente la Commedia, come un supremo work in progress costruito per successive approssimazioni fino all'approdo onnicomprensivo del Paradiso.

**MARCO BERETTA**

Storia materiale della scienza
Dal libro ai laboratori.
 Bruno Mondadori Editori
 Milano 2002. € 20,50 pp. 329

Un'indagine dei motivi e delle cause che hanno portato la scienza a divenire in poco più di tre secoli la forma dominante della cultura occidentale.
Dal rapporto conflittuale o collaborativo tra scienziati e istituzioni, alla creazione di spazi interamente dedicati alla ricerca o alla comunicazione con il pubblico, dalla sudditanza della scienza ad altre influenze culturali fino alla rivendicazione di una totale autonomia o addirittura dell'egemonia, il libro individua i fondamentali fattori materiali e ideologici che hanno profondamente segnato i vari modi di intendere e praticare la scienza.
Le tappe più significative di un processo fatto di scoperte e teorie, ma anche di iniziative e di scelte strategiche e politiche che hanno consentito alla scienza di presentarsi come una forma del sapere unitaria e molto autorevole.





DANIELA GALLIGANI

I fiori della ragione. Itinerari curiosi attraverso la divulgazione scientifica del Settecento.

Centro Editoriale Toscano. Collana Cultura e società, 19.
Firenze 2003. € 15,00 pp. 213

Titubante e contraddittorio è l'incedere del discorso scientifico durante il Settecento, nell'Europa intera, condizionato dalle suggestioni verso antichi saperi e contemporaneamente alimentato dalla curiosità verso il nuovo.

Due modalità, condivise da scienziati, filosofi e letterati che, con le loro opere, furono gli artefici della difficoltà della scienza, soprattutto quella legata ai fluidi, all'elettricità e al magnetismo, di svincolarsi dai pregiudizi del meraviglioso, per accedere alle sicurezze, verificabili, della sperimentazione.

L'immaginario flâneur settecentesco, nelle sue vesti di letterato, medico, chimico, fisico, spinto dalla necessità di dare risposte definitive ai due modelli concettuali che si fronteggiavano allora, il cristianesimo e il newtonianesimo, seguì itinerari curiosi verso mete che non soltanto la ragione, ma i sensi, l'immaginazione o semplicemente il caso, gli suggerivano.

Fu un malfermo cammino, testimoniato da una scrittura travagliata, che sperimentò e riutilizzò antiche e nuove forme espressive - dal dialogo al dizionario, dal romanzo alla novella - rendendo sempre più labili i confini tra storia letteraria e storia della scienza e, con essi, le certezze, che, come i fiori di una Ragione ormai caduca, si sbriciolavano di fronte ad una conoscenza che continuava a difendere e a nascondere i propri misteri.



ALEXANDRE KOYRÉ

Scritti su Spinoza e l'averroismo

Edizioni Ghibli. Spinoziana 6, collana diretta da Mino Chambla,
Roberto Diodato e Vittorio Morfino
Milano, 2002. € 12,00 pp. 94

Grande storico delle idee filosofiche e del pensiero scientifico, Alexandre Koyré condivide con altri maestri della filosofia francese del Novecento (tra cui Léon Brunschvicg, Jean Cavaillès, Louis Althusser e Gilles Deleuze) un forte interesse per il pensiero di Spinoza. Per Koyré l'autore dell'Etica è il filosofo che porta a compimento il pensiero cartesiano cancellando dalla nozione di Dio ogni traccia di antropomorfismo, assegnando a Dio solo quegli attributi suscettibili di infinitizzazione, cioè l'estensione ed il pensiero. Spinoza per questa via giunge ad identificare Dio con l'universo infinito, aggiungendo un nuovo capitolo alla fondazione di un'idea di un mondo illimitato iniziata con la rivoluzione astronomica. Ma Spinoza è anche, per Koyré, il filosofo della ricerca della beatitudine e della perfezione umana, che si possono trovare solo al termine di un processo di liberazione condizionato a sua volta dalla conoscenza adeguata della natura di Dio. In questo senso Spinoza si ricollega, innovando, sia al platonismo che all'aristotelismo medievali, che, nel quadro delle fedi monoteistiche, hanno per primi posto il problema del legame tra struttura del mondo, nozione di Dio e natura dell'uomo.

ALBERTO SAMONÀ

La Tradizione del Sè

Edizioni Atanòr

Roma. € 12,00 pp. 130

La via della conoscenza è ardua e stretta, troppo spesso inaccessibile. Per lo più, l'uomo contemporaneo confonde il sapere con la vera gnosi. Alberto Samonà, giornalista palermitano ma anche notevole studioso delle scienze esoteriche, nel saggio La Tradizione del Sè, uscito da poco in libreria per le edizioni Atanòr di Roma, analizza le vie iniziatiche che conducono verso la conoscenza assoluta. Dall'unanime descrizione che si è fatta in tutte le culture, l'iniziazione esemplare sembra tonificare il neoadepito immergendolo in un serbatoio di potenza sovrumana: l'uomo si fa théios anér, essere divino perfettamente assimilato al suo principio intemporale.

L'autore affronta la problematica del percorso iniziatico con un metodo pragmatico, indicando i modi per uscire dal baratro di un letargo da cui è necessario emergere. L'uomo calato nella civiltà odierna, dove tutto è accelerato, beve con decisione il calice amaro della vita attimo dopo attimo, per assaporarne fino in fondo il sapore, e riconquistare l'iniziale dolcezza della bevanda dell'esistenza.

Scrivendo l'Autore: «Talvolta un genitore dice al proprio figlio: "Tu devi essere consapevole" però gli esseri umani neppure sospettano cosa sia la consapevolezza. Essi scambiano questo termine con quello di 'buona condotta'. Ma 'buona condotta', è un termine carcerario». Queste parole sono emblematiche per esprimere lo status dell'uomo, la prigione, appunto. Prigionieri di sogni, di schemi, di illusioni, imbrigliati in stereotipi vuoti, costruiamo sovrastrutture senza contenuti.

Quest'opera di Alberto Samonà rappresenta per certi versi una guida, uno stimolo ad approfondire tesi e convincimenti, analizzare i concetti di certe tematiche, in modo chiaro e discorsivo, con l'intento di tenere sempre viva l'attenzione con una metodologia rigorosamente tradizionale nell'affrontare tutti gli aspetti che riguardano le vie iniziatiche per il raggiungimento della meta finale, con un'ascesa graduale attraverso l'esperienza personale ed unica che ogni uomo intraprende.



A CURA DI GIOVANNI GRECO E DAVIDE MONDA

Miserabili in poesia

Criminali, marginali e vittime in versi contemporanei

Ed. Carocci. Collana Piccola Biblioteca Letteraria, diretta da G.M.

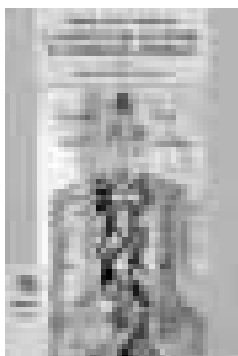
Anselmi, A. Battistini, E. Pasquini

Roma 2002. € 20,50 pp. 319

Protagonisti di questa insolita antologia di poesie sono gli oppressi, coloro che, in mille diversi modi, sono calpestati da un ordine sociale ingiusto e ingiustificabile, da un sistema iniquo e spietato il quale, per lo più indirettamente, induce a violare leggi e principi fondamentali



della morale e del vivere civile. La raccolta s'ispira esplicitamente a quel grandioso romanzo di "umiliati e offesi" che è *Les Misérables* (1862) di Victor Hugo. Pur privilegiando la produzione poetica contemporanea in lingua italiana, i curatori dedicano attenzione e spazio notevoli alla poesia dialettale, rappresentando questa, con forza espressiva singolare e avvincente, i dolori, i conflitti e le speranze dei "marginali" - sovente vittime di povertà, guerre e altre tragedie non volute -; non mancano alcune liriche della letteratura europea sempre consacrate ai "bassifondi" della società.



GIROLAMO CARDANO

La natività del Salvatore e l'astrologia mondiale

A cura di Ornella Pompeo Faracovi

Ed. Mimesis. Collana *i cabiri*

Milano, 2002. € 9,50 pp. 169

Può l'astrologo prevedere il futuro del mondo, le grandi catastrofi naturali, le guerre, gli sviluppi delle vicende politiche, i mutamenti delle religioni? In accordo con la Tetrabiblos di Claudio Tolomeo, il grande trattato astrologico dell'antichità cui dedica un puntuale commento, Cardano risponde affermativamente, riservando particolare attenzione a fenomeni celesti eccezionali, come le eclissi e le comete.

Con un gesto che gli attirerà molte accuse di empietà, traccia infine la genitura di Cristo, intendendo trarne la conferma astrologica della veridicità del racconto evangelico e delle straordinarie qualità del Salvatore.



RENAUD BARBARAS

La percezione

Saggio sul sensibile.

A cura di Giacomo Carissimi

Ed. Mimesis. Collana *l'occhio e lo spirito; estetica, fenomenologia, testi plurilingui* diretta da Mauro Carbone

Milano, 2002. € 8,50 pp. 140

Cosa vuol dire percepire? A partire da quel che la filosofia ha tradizionalmente pensato della percezione, questo libro arriva a toccare il mistero che circonda ogni pratica sensibile, ricollocandoci sulla soglia della nostra originaria esperienza d'incontro col mondo. Un percorso

puntuale e incisivo delle diverse correnti di pensiero che hanno analizzato la percezione: da Locke a Bergson, da Husserl a Merleau-Ponty, fino a suggestioni più recenti o meno esplorate, con inedite e feconde direzioni di ricerca. Pensare la percezione diviene allora un'occasione per ripensare il senso della filosofia stessa: "Una filosofia della percezione non è solamente quella che prende per oggetto la percezione, ma è anche una filosofia che si riforma al suo contatto, che pensa secondo la percezione stessa". Arricchiscono questo volume una Prefazione all'edizione italiana scritta dall'autore e una Postfazione del curatore.

THIERRY PAQUOT*L'utopia*

Traduzione di Enrico Rudelli

Ed. Mimesis. Collana *eterotopie*, diretta da Ubaldo Fadini, Paolo Ferri, Tiziana Villani

Milano, 2002. € 8,50 pp. 90

Quando nel 1516 Thomas More scopre Utopia - l'isola in cui la felicità terrestre è una realtà - ignora di inaugurare un momento importante per la storia del pensiero filosofico e politico occidentale. A partire da allora sono numerosi sia i filosofi che gli utopisti che cercano di sperimentare nuovi percorsi comunitari. Ma nel tempo della mondializzazione dell'economia, dell'urbanizzazione planetaria, l'utopia, nata con la scoperta della stampa, diventa un libro senza lettori. L'autore si propone di indagarne i motivi e di cercarne la rinnovata attualità.

**PIERRE DALLA VIGNA***A partire da Merleau-Ponty*

L'evoluzione delle concezioni estetiche merleau-pontyane nella filosofia francese e negli stili dell'età contemporanea.

Ed. Mimesis. Collana *eterotopie*, diretta da Ubaldo Fadini, Paolo Ferri, Tiziana Villani

Milano, 2002. € 12,00 pp. 231

Le teorie estetiche di Merleau-Ponty hanno influenzato in modo decisivo una parte significativa del pensiero filosofico francese a lui successivo. Autori come Deleuze, Foucault o Ljotard, per citare solo quelli su cui il presente testo si è soffermato, si sono confrontati con i testi merleau-pontyani in modo più o meno dichiarato, ed è in questa relazione che essi hanno sviluppato temi come la crisi del soggetto cartesiano, la costruzione/decostruzione dei cliché nelle opere d'arte o un pensiero dell'immanenza.

Il presente testo cerca di ricostruire e reinterpretare alcuni temi di questo confronto, senza il quale "l'immagine del mondo" contemporaneo sarebbe oggi molto differente.

**ETIENNE SOURIAU***Il senso artistico degli animali*Ed. Mimesis. Collana *morfologie*.

Milano, 2002. € 12,00 pp. 71

Edito per la prima volta in Italia, questo piccolo classico del pensiero francese del Novecento si rivolge al mondo animale come luogo primigenio del sorgere dell'estetica. Infatti, sebbene la natura sembri agire solo per necessità, negli animali esiste una sensibilità particolare al



suono, al movimento, al colore, ma soprattutto al buon esito dell'opera. Il canto dell'uccello, il ragno che tesse la tela, il mollusco che emana la conchiglia non sono solo i prodotti di un'attività strettamente "emissiva", perché l'animale si adopera affinché la sua opera migliori e si perfezioni.

Questo splendido trattato sul gusto degli animali è consigliato a un pubblico non solo di appassionati di filosofia e delle arti, ma anche a tutti quei lettori che desiderano saperne di più del mondo animale.



BRUNELLA CASALINI

Nei limiti del compasso

Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana

Ed. Mimesis. Collana *Diacronie*.

Milano, 2002. € 15,50 pp. 187

A partire da un'attenta ricostruzione del dibattito storiografico sulle origini della rivoluzione americana, questo volume propone un'agile e accessibile esposizione del pensiero di Locke e della sua fondamentale e molteplice influenza sulla cultura politica e costituzionale anglo-americana delle origini. Dal fecondo confronto con il pensatore inglese trassero spunti di riflessione autori spesso trascurati dalla letteratura in lingua italiana, e qui riproposti, come Benjamin Rush, John

Adams e Benjamin Franklin. L'autrice evidenzia come al Locke politicamente radicale, fautore di un repubblicanesimo moderno, che rompe con l'autorità del passato, si contrapponga il Locke interessato alle tecniche di controllo e costruzione dell'individuo moderno: l'analisi qui articolata sa restituirci così tutta la complessità di una tradizione che sembra aver unito ad un radicalismo politico-istituzionale una ricerca compensativa di moderazione sul piano morale, nell'ambito religioso e familiare.



A CURA DI GAETANO CRISTINO

Il magistero di Carlo Gentile

Atti della Giornata di Studi (Foggia, 29 gennaio 2000).

Interventi di G. De Matteis, M. Loffredo, A.A. Mola, C. Mundi, A. Pellegrino, G. Raffi, G. Schiavone, A. Ventura

Claudio Grenzi Editore. Collana *Terzo millennio*, collana di studi della Provincia di Foggia diretta da Franco Mercurio.

Foggia, 2003. Edizione fuori commercio riservata alla Provincia di Foggia pp. 95

Carlo Gentile (Foggia, 1920-1984) è stato professore di storia e filosofia presso il Liceo-Ginnasio Statale "V. Lanza" di Foggia. Formatosi alla scuola di Antonio Aliotta e di Ernesto Buonaiuti, amico di Aldo Capitini, Gentile è stato partecipe di una pluralità di esperienze e d'interessi culturali ed umani pervasi da quegli ideali di fratellanza, tolle-

ranza, umanità e non-violenza che furono una costante della sue esistenza e che lo portarono nel dopoguerra ad aderire alla Massoneria, dove ricoprì la carica di Gran Maestro Aggiunto e quindi di Gran Maestro Onorario del Grande Oriente d'Italia.

Questo volume raccoglie gli atti della Giornata di studi sull'opera e sull'impegno morale e civile dell'intellettuale foggiano, maestro di tante generazioni, promossa dalla Provincia di Foggia. Saggi e testimonianze di illustri studiosi delle aree culturali che lo videro maggiormente impegnato, dall'esoterismo alla storia risorgimentale, dalla produzione poetica e letteraria alle istanze di natura religiosa ed evangelica, dall'impegno politico a quello educativo, hanno sottolineato il respiro internazionale dei suoi studi e tracciato il profilo della sua figura come quello di un "creatore" di semplice umanità che già Tommaso Fiore, in anni lontani, annoverò tra i formiconi di Puglia.

A CURA DI SAURO MATTARELLI E CLAUDIA FOSCHINI

Memoria e attualità dell'epopea garibaldina

Atti e documenti del 150° anniversario della Trafila garibaldina e della Repubblica Romana

Longo Editore.

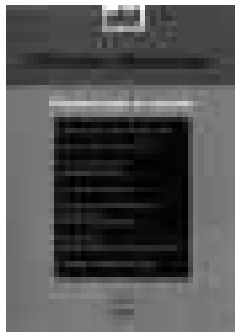
Ravenna, 2002. € 25,00 pp. 222



L'opera ripercorre le tappe delle celebrazioni svoltesi in Romagna nel centocinquantesimo anniversario della Trafila garibaldina. Si tratta dei testi dei discorsi pronunciati, a guisa di convegno itinerante, nelle varie località che furono teatro di questo glorioso momento dell'epopea risorgimentale.

Accanto alla "rappresentazione patriottica" proposta dagli oratori spicca una parte, notevole, dedicata alla iconografia della Trafila, che in questi centocinquant'anni è stata uno strumento quanto mai efficace per tenere vivo ed operante il ricordo di quegli eventi.

L'importanza del materiale raccolto si rivela sia sotto l'aspetto documentario, sia come testimonianza di un'attività costante, tesa a delineare una religione civile, laica, tollerante, unificante. Da questo punto di vista il libro assume un carattere pedagogico ben preciso, attraverso il quale le generazioni future potranno comprendere non solo la dinamica degli eventi, ma anche il senso intimo dell'azione quotidianamente compiuta per costruire la repubblica nella libertà, attraverso la partecipazione e l'impegno personale.



IL PENSIERO MAZZINIANO

Anno 58° - Nuova serie

Aprile-Settembre 2003

Trimestrale n° 2-3

Periodico dell'Associazione Mazziniana Italiana-Onlus

www.domusmazziniana.it/ami/default.htm

Democrazia in azione

Editoriale e commenti

XXIII Congresso Nazionale dell'AMI; Gli ideali mazziniani al servizio della costruzione europea, un messaggio di Carlo Azeglio Ciampi

A. Colombo, *1943: quando nasceva l'AMI*

Incontri e discussioni

Costituzione, Europa e repubblicanesimo, intervista a Bruce Ackerman a cura di Marco Goldoni

M. Viroli, *Europa contro America?*

M. Mistri, *La sfida dell'Islam all'Europa laica*

A. Chiti-Batelli, *Babele linguistica ed egemonia "inglese"*

Anarchismo, repubblicanesimo, democrazia: alla ricerca della politica, dialogo tra Thomas Casadei e Massimo La Torre

P. Sassetti, *Sul calcolo delle commissioni di performance dei fondi comuni di investimenti. Appello a Silvio Berlusconi e ad Antonio fazio*

Saggi

L. Piccardo, *Europa 1950: il piano Schuman e l'Unione Sovietica*

M. Rossi, *il pensiero economico-politico di Cristina Trivulzio di Belgioioso*

S. Pozzani, *Giuseppe Mazzini e i Martiri di Belfiore*

A. Brissoni, *Quanti e filosofia*

A. Barbon, *Bruno Visentini e Giacomo Leopardi*

Questioni di genere

Giorgina Saffi, dialogo tra Liviana Gazzetta e Sauro Mattarelli

Cultura e società

Le sfide globali a cura di T. Casadei: *Diritti umani e globalizzazione. Il punto di vista del diritto* di T. Greco; *Un'anatomia della globalizzazione* di L. Refatti

L. Lotti, *Garibaldi e Radetzky nel 1849. Documenti inediti in un saggio di Tino dalla Valle*
Il processo alla Giovine Italia in Lombardia, incontro con Arianna Arisi Rota a cura di S.M.

S. Delureanu, *Protagonisti del Risorgimento europeo*

W. Lanzoni, *Su Giordano Bruno*

Il morbo. Un romanzo storico di Gian Ruggiero Manzoni, intervista all'autore a cura di S.M.

R. Mavian, *LIX Mostra d'Arte Cinematografica di Venezia*

Rassegne

Libri

M. Goldoni, *L'opzione; Scelta ragionata; Fra gli scaffali*, a cura di S.M.

Spazio AMI

Documenti: *XXIII Congresso dell'AMI; 2 giugno; Celebrazioni del XX anniversario della fondazione della Scuola di musica e del coro polifonico di Livorno. Un telegramma dalla Presidenza della Repubblica; 10 marzo* di D. Boschini e J. Ruffilli; *Associazione: religiosità laica* di W. Lanzoni; *Premio "Ghidoni": la vittoria di Mazzini* di G. Baratti; *"Nel segno di La Malfa"* con interventi di G. Celletti, W. Valbonesi, V. Bertolini.

Lettere

S. Calleri, *Mazzini e la Roma del popolo*

F. Cavazza, *Considerazioni sulla questione romagnola*

La viva memoria

G. Pomicetti, *La scomparsa di Guido Lunedei*

Cronache

I cammini dell'Occidente

Il Mediterraneo tra i secoli IX e X, Ibn Khurdādhbah, al-Muqaddasī, Ibn Hawqal

Traduzione a cura di Alessandro Vanoli

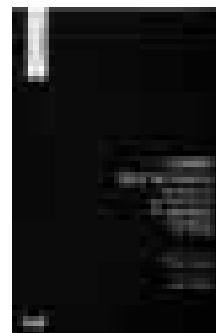
Presentazione di Giorgio Vercellin

Ed. Cleup. Collana Medioevo Europeo, diretta da G.C. Alessio e S. Gasparri.

Padova, 2001. £ 22.000 pp. 107

Tra i secoli IX e X il mondo musulmano si estendeva dall'India sino alla Penisola iberica; una fitta rete di strade e vie commerciali collegava tra loro province lontane. I cammini dell'Occidente sono quelli che portavano a regioni di frontiera come la Sicilia e la Spagna, dove il mondo cristiano si faceva particolarmente vicino, o ai vasti territori che costeggiavano le distese del Sahara.

Qui vengono proposti i resoconti di viaggio di Ibn Khurdādhbah, al-Muqaddasī e Ibn Hawqal, tre dei maggiori geografi arabi del periodo. Le loro opere ricostruiscono i percorsi delle grandi vie che conducevano a ovest, attraverso il Mediterraneo e in direzione dell'Atlantico, descrivendo, spesso minuziosamente, strade, villaggi e città, enumerandone caratteristiche del suolo e del clima, usi degli abitanti, pratiche religiose e istituzioni. Da Palermo a Cordova, passando per i grandi territori di frontiera, a contatto con un mondo, l'Occidente europeo, che attraverso gli occhi di questi narratori, appare, una volta tanto, singolarmente lontano e favoloso.





A CURA DI GUSTAVO GOZZI

Le prospettive europee di apertura all'Europa orientale e ai Paesi del Mediterraneo

Atti del Convegno Internazionale organizzato dal Corso di Laurea in "Civiltà dell'Europa Orientale e del Mediterraneo" della Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna - Sede di Ravenna e dalla Fondazione Flaminia di Ravenna.

Longo Editore

Ravenna, 2003. € 18,00 pp. 269

Con l'apertura dell'Unione Europea verso Est e verso il Mediterraneo assumono un rilievo fondamentale i temi delle trasformazioni istituzionali, degli sviluppi delle forme di governo nei Paesi del Mediterraneo e dell'Europa Centro Orientale nonché i problemi dei rapporti di scambio con queste aree geopolitiche.

Il confronto con realtà così diverse sollecita la riflessione sull'identità dell'Europa, sulla storia che ha costruito questa identità e sulle istituzioni che l'hanno espressa in passato e che dovranno esprimerla in futuro dopo la fase dell'allargamento ai Paesi dell'Europa Centro Orientale. L'espansione verso Est appare fortemente determinata dal peso della storia, ma sarebbe sicuramente un errore se questa apertura significasse la marginalizzazione o la contrapposizione dell'Europa alla civiltà islamica del Mediterraneo.

G. Gozzi, *Introduzione*

PARTE PRIMA: Governo dell'Unione Europea e trasformazioni costituzionali nell'Europa Centro-Orientale

S.P. Karpov, *Encounter of civilizations in the 13th-15th centuries: East meets West on Pontic shores*; G. Gozzi, *Prospettive istituzionali dell'Unione Europea e sviluppi del costituzionalismo nell'Europa dell'Est*; E. Denninger, *Pilastrini di una cultura europea dello stato di diritto*; L. Kuhnhardt, *Europe's view of man under pressure*; P. Nicolic, *La position du parlement dans les pays de l'Europe Orientale (aspects constitutionnels)*; S. Ceccanti, *Le forme di governo del Centro e dell'Est Europa (a Bonn passando per Parigi) e gli interrogativi sulle forme di Stato*; G.L. Stoica, *Interferenze culturali fra Est e Ovest*; M.L. von Hagen, *the problem of legacies in understanding contemporary Russia and the post-soviet space*.

PARTE SECONDA: Forme di governo e tutela dei diritti nei Paesi arabo-islamici

V. Colombo, *L'Europa e la Tunisia nel XIX secolo: "Il percorso più giusto nella conoscenza delle condizioni degli stati" di Khayr al-Din al-Tunisi*; S. Angioi, *Diritto internazionale e diversità culturale: i paesi islamici e il problema dei diritti umani*; H. Redissi, *La Méditerranée et la globalisation: uniformisation ou pluralisme culturel?*; S. Noja Nosedà, *La trasformazione improvvisa e incredibile verso il "villaggio globale" del mondo arabo-islamico*; M. Papa, *L'evoluzione della codificazione civile nei paesi arabi. Il caso egiziano*.

PARTE TERZA: Rapporti di scambio dell'Unione Europea con i Paesi dell'Europa Orientale e dell'area del Mediterraneo

P. Baccarini, *La concretezza della vocazione ravennate, porta d'Oriente e snodo per il mediterraneo*; M.B. Romdhane, *Le partenariat euro-méditerranéen: une présentation générale*;

M. Korca, *European Union and the Balkan area (with special focus on the relations with Romania)*; J. Prlic, *Framework proposals of possible strategies for Europeasiation of South-Eastern Europe*; S. Senior Nello, *L'integrazione economica e l'allargamento dell'Unione Europea*; S. Malle, *the Russian market economy: A long way to integration in the world economy*; F. Sdogati, *Le ragioni economiche per una Grande Europa*.

GERHARD OESTREICH

Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali

A cura di Gustavo Gozzi

Editori Laterza

Roma-Bari, 2001. € 17,56 pp. 194

In un grande classico della storia costituzionale, la ricostruzione del progressivo riconoscimento dei diritti umani in Occidente, contro le discriminazioni di religione, di classe, di razza, di genere.



DIRITTI & LIBERTÀ

Rivista della Lega Italiana dei Diritti dell'Uomo

LIDU - Onlus - Membro della *Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme*

Anno 1 - numero 1 - giugno 2003 - Sped. abb. post. art. 2

G. Morrone, *L'Editoriale*

Il punto

Il Principe in Repubblica

G. Zanetti, *Un'iniziativa benefica in Guatemala*

P. Chiozzi, *Chi ha paura dei diritti umani?*

G. Prelati, *Il nuovo carcere duro*

G. Vinci, *Diritti... ma anche doveri*

Perchè aderire: alcune domande a Rigoberta Menchù Tum

Il lavoro delle Commissioni



**BENT PARODI***L'iniziazione*Edizioni Ma.gi. Collana *Lecturae*.

Roma, 2002. € 8,00 pp. 146

Affascinanti itinerari linguistici, alchemici e storici conducono alla comprensione dell'iniziazione, un'esperienza profondamente umana che, prescindendo dal tempo e dal luogo, diviene conditio sine qua non della filosofia, della religione, del misticismo della vita.

Percorsi indipendenti tra loro e tuttavia legati intimamente per il carattere progressivo dell'esame, sempre più approfondito, della dimensione iniziatica. Rigidi criteri storico-religiosi - nei quali il mito, il rito e il simbolo costituiscono il fulcro del racconto in quanto fulcro di qualsiasi esperienza iniziatica vissuta autenticamente - rendono omaggio a questo eterno rituale dell'uomo e dell'umanità. Il misticismo viene qui presentato non come una moda, che ciclicamente si fa avanti nel razionalismo, ma come un'esperienza religiosa perenne, un modo di confrontarsi con la realtà e un modo di porsi nei confronti dell'universo.

**L'ACACIA**

Rivista di studi esoterici

n° 3 Ottobre - Dicembre 2002

Rivista quadrimestrale della Serenissima Gran Loggia del Rito Simbolico italiano

*Editoriale*F. Biondi, *Il processo di individuazione nella fiaba di Pinocchio*G. Throrel, *le graduali trasformazioni*G. Malevolti, *Pinocchio, mio Fratello*A. Galoppini, *Pinocchio e la via iniziatica*F. Ruggieri, *Pinocchio o la rinascita*F. Petri - P. Pisani, *In viaggio con Pinocchio*



Recensioni

A CURA DI SERGIO GORETTI

Corrado Tommasi-Crudeli. Tra volontariato garibaldino e impegno politico. Documenti.

Presentazione di Fabio Roversi Monaco

Del Bianco Editore

Udine, 2002

Trattasi della seconda edizione dell'opera "prima" di Goretti ampliata da ulteriori documenti inediti.

La figura dell'eroe garibaldino, il cui cippo ha trovato degna collocazione sul Gianicolo in pari data a questa edizione, viene tratteggiata dall'Autore con maestria proprio vagliando il vasto carteggio reperito.

Fin da giovane Tommasi segue l'evolversi della storia patria, il sorgere della Repubblica romana e del Triumvirato toscano. E' a Parigi a specializzarsi in fisiologia presso Claude Bernard, alla metà dell'Ottocento, quando entra in contatto con gli esuli italiani, con i quali matura il convincimento di partecipare alla lotta per l'Unità d'Italia. Partecipa alla battaglie dei Mille di Corriolo e Milazzo riportandone ferite, in seguito alla battaglia del Volturmo e di Capua. Merita per questa volontaria dedizione alla causa italiana la medaglia d'argento al valor militare e la nomina a maggiore onorario del 77° Reggimento di fanteria, oltre alle parole di gratitudine di Garibaldi: "Il vostro nome mi è noto come quello di uno dei valorosi giovani che hanno combattuto a mio fianco riportando segni gloriosi delle battaglie combattute". E ancor più grato gli è Garibaldi dopo i sanguinosi fatti di Aspromonte, per cui la valentia del medico salva dall'amputazione la gamba del Generale.

E valente fu anche quale scienziato, attento ai processi europei della medicina che intende mettere a servizio del bene pubblico. Docente alla nuova Università fiorentina nata per volere di Bettino Ricasoli nel 1859 ha modo di trasferire nell'Italia unificata i dettami dei nuovi studi fisiologici. In seguito insegna all'Università di Palermo e, dopo la presa di Porta Pia, a Roma. Deputato per quattro legislature e Senatore per otto anni si dà all'impegno politico con la stessa passione e ardimento spesi nelle battaglie garibaldine. Nominato nel Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione fonda il primo Istituto d'Igiene in Italia. Autore della riforma sanitaria voluta da Francesco Crispi nel 1888, con la sua fattiva opera attribuisce all'igiene pubblica un ruolo fondamentale nella medicina moderna.

Nei quasi trenta anni di permanenza al Parlamento, si è battuto contro lo schiavismo bianco, per l'emancipazione della donna, per la docenza femminile nelle scuole elementari, per la scuola dell'obbligo senza distinzioni di censo e per una serie di leggi democratiche e tutorie della salute pubblica tra cui le disposizioni per la prima, e per lunghissimo tempo insuperata, riforma sanitaria nazionale (Fabio Roversi Monaco).

Corrado Tommasi-Crudeli può essere considerato un protagonista della carducciana "Terza Italia" che antepose sempre agli interessi particolari locali gli interessi della patria italiana. Un uomo del Risorgimento italiano di grande caratura che non potrà mai essere soggetto a revisione storica.

Un plauso particolare all'opera di Goretti e all'Istituto di Studi Storici "Tommaso Crudeli" che ha contribuito a riproporre all'attenzione di studiosi e cittadini un personaggio come Corrado Tommasi-Crudeli, esponente insigne dell'Italia unita, assertore convinto dell'unità nazionale realizzata in stretta correlazione con l'Europa.

Fu ascritto alla Massoneria, 33° del Rito Antico ed Accettato.

A CURA DI RENZO RABBONI - ISTITUTO DI STUDI STORICI TOMMASO CRUDELI

Luca Corsi - Tommaso Crudeli. Il calamaio del Padre Inquisitore. Istoria della carcerazione del Dottor Tommaso Crudeli di Poppi e della processura formata contro di lui nel tribunale del S. Offizio di Firenze.

Del Bianco Editore

Udine, 2003

Ancora un volume su Tommaso Crudeli (1703 -1745), protomartire massone, assassinato dal tribunale della Santa Inquisizione. Il testo è a cura di Renzo Rabboni, con un saggio di Marco Cerruti: Arresti, carceri, tormenti nella letteratura del Settecento. Il pregio maggiore dell'opera è la ricostruzione filologica di due relazioni inedite (ms. Sorbelli 714, 715, Biblioteca Estense di Modena) rintracciate dal Rabboni e messe a confronto con altre lettere, minute, documenti tutti inerenti alla processura Crudeli. Emerge, pertanto incontrovertibilmente che coinvolti nel processo non furono soltanto il padre Ambrogio e Crudeli, carnefice e vittima, ma fu tutto l'apparato statale di Francesco Lorena, ai massimi livelli: Emmanuel Conte di Nay e Richecourt, Primo Ministro, e Giulio Rucellai, Segretario della giurisdizione, oltre a tanti altri maggiori che presero campo nella difesa non soltanto dell'innocente Crudeli, loro amico fraterno, ma a difesa del diritto del "cittadino" contro lo strapotere della Chiesa Cattolica nel granducato fiorentino.

Fautore principale della raccolta dei biglietti che servirono per compilare l'Istoria fu l'amico fraterno Luca Corsi che ricostruì per Rucellai le vicende processuali segrete facendole pervenire appunto al Segretario della Giurisdizione e da questi, tramite il Primo Ministro, al Granduca Francesco Stefano di Lorena che, come i suoi due ministri, iscritti da tempo alla setta dei Liberi Muratori, era stato pochi anni innanzi elevato in Londra al terzo grado di Maestro. La notazione non è marginale, come il lettore potrà constatare leggendo il volume, in quanto fu da subito noto che il processo Crudeli fu essenzialmente un processo alla Massoneria. D'altronde non molto tempo prima dell'arresto di Crudeli (1739), il Papa Clemente XII aveva condannato la setta massonica con la bolla In Eminentibus... del 28 aprile 1738.

Non può, tuttavia, essere revocato il dubbio che fu la Toscana a far da scenario alla prima tragedia piombata sulla nascente società dei liberi Muratori; quel "processo Crudeli" che sintetizzò subito tutti i più foschi colori della persecuzione nei secoli seguenti inflitta ai massoni (A.Mola, dalla prefazione di Un'Antica Condanna. Bastogi, 1989).

Altro essenziale elemento messo in luce da Rabboni è che la memoria formatasi con l'aiuto

degli amici fraterni del *Crudeli* servì non soltanto per monitorare i vizi di forma e di sostanza numerevoli che “il calamaio del Padre Inquisitore” - come ebbe a dichiarare lo stesso *Crudeli* in faccia all’*Ambrogio* - andava compiendo e quindi come difesa dell’imputato, ma servì in seguito come arma giuridica per chiudere quel maledetto tribunale prima in Toscana, in seguito altrove.

Va detto, a onor del vero, che il *Rabboni* si è servito nella ricostruzione, anche se in minima parte, di altri documenti inediti che furono rinvenuti da un’altra grande studiosa, M.A. Morelli Timpanaro, già autrice di numerose pubblicazioni su *Tommaso Crudeli*, da cui fra breve attendiamo un ulteriore lavoro annunciato sul processo del protomartire.

Un ringraziamento ulteriore vada infine all’Istituto di Studi Storici *Tommaso Crudeli* che da un decennio tiene alto il nome del poeta di *Poppi* in nome di tutti i *Fratelli*.

ALDO A. MOLA

Storia della Monarchia in Italia

A cura di Renzo Rabboni. Istituto di Studi Storici *Tommaso Crudeli*.

Bompiani Editore

Milano, 2002. € 30,00 pp. 910

I vinti non scrivono la propria storia e ne pagano le conseguenze. Anche la monarchia sabauda è stata vittima di questa consuetudine secondo la difesa propugnata da Aldo Mola nel suo originale studio.

Nei libri di storia, dopo il 1948, quando si parla di Unità patria e del Regno d’Italia, se ci si imbatte nella Casa Savoia, è per esaltarne i difetti, gli errori (anche quelli non commessi). Proprio ad essere buoni con questa Casata tutt’al più leggiamo che conquistò l’Italia come si sfoglia un carciofo, insomma l’unità del Paese sarebbe ne più ne meno che una machiavellica operazione da ortolani.

Vogliamo ricordare uno dei tanti aneddoti reperiti in un testo liceale: quando ad Unità avvenuta, il barone Ricasoli andò incontro al nuovo Re con il suo esercito personale, in ferraglie e gagliardetti, commentò fra sè e sè, ma non troppo: “... mentre la mia famiglia da mille anni è condottiera di uomini, il nuovo Re, mille anni addietro, conduceva ancora pecore al pascolo”. Fandonia, anche questa, ampiamente smentita da Aldo A. Mola, che illustra con documenti alla mano non solo l’antichità della Casa, ma anche lo straordinario tessuto di intrecci parentali che la stessa ha intessuto nei secoli con famiglie regnanti in tutta Europa.

Ora, ad oltre un settantennio dalla caduta della monarchia e dal rientro dei discendenti maschi in Italia (ultimo privilegio dei vinti), il libro di Aldo A. Mola illumina ciò che di buono vi fu nell’ascesa di questa Casata per l’Italia e gli italiani. Fra l’altro, era l’unica Casa regnante in Italia che governava, per Grazia di Dio, come il Vicario di Cristo sullo Stato Pontificio, e che si era fatta valere al cospetto di grandi regni antagonisti in ottocento anni di lotte e non all’opposto di tanti staterelli italiani coevi, che dovevano il loro regno, ducato, marca, etc. ad accordi di grandi potenze per il bilanciamento fra importanti Case regnanti.

In definitiva, Storia della monarchia in Italia, è un’opera di revisione storica alla de Maistre che mancava nella storiografia nostrana e che non approda quasi mai a lidi apologetici. Ha inoltre lo stile inconfondibile del Mola, che ha il pregio di una penna scorrevole e accattivante nelle oltre novecento pagine di stesura. Se un appunto si può muovere questo è nella rico-

struzione che Mola fa della firma del Re avallante le leggi razziali; le giustificazioni avanzate ci appaiono infatti troppo affette da buonismo, in quanto concludono nella impossibilità costituzionale del monarca dal fare altrimenti.

Interessante anche il risvolto massonico di questa storia della monarchia sabauda che non poteva mancare, essendo Mola il più serio studioso dell'argomento in Italia, ed essendo la Massoneria intrecciata inesorabilmente nel contesto storico e sociale europeo da quel lontano 1717, anno di nascita in Londra del consesso massonico "politico".

Leggiamo, fra le righe, nel testo dell'Autore, come un grande merito ebbe, nella democratizzazione e proletarizzazione dell'Ordine massonico, la stessa Chiesa cattolica, che soprattutto con le invettive di Leone XIII (non passava quasi mese che non emanasse accuse per l'usurpazione degli stati Pontifici sia contro il Re che contro i suoi supposti aurighi: le sette), non ottenne altro risultato se non quello di far aumentare gli iscritti a detrimento della qualità.

La Massoneria, bollata ancora una volta con l'*Humanum genus*, che riecheggia gli strali di Pio IX, il quale l'aveva marcata a fuoco come "sinagoga di Satana", si rinserra maggiormente al suo interno. "Il santo padre - dice Mola - avrà avuto pure i suoi buoni motivi per gettarsi a testa bassa contro i duemila Massoni all'epoca attivi in Italia (per altro ancora molto divaricati su quasi tutte le scelte qualificanti). Gli sfuggiva che Massoni erano però anche il principe ereditario di Gran Bretagna, l'imperatore di Germania, una quantità di sovrani e principi in tutta Europa, il presidente degli Stati Uniti d'America, molti maggiori d'Ungheria ...". In particolare, in Italia Lemmi, succeduto al Gran Maestro Mazzoni, forte di capitali propri, mise a disposizione le scarse forze dell'Ordine nel momento di difficoltà della Corona talché i Massoni furono denominati a volte "templari della democrazia", altre iscritti d'ufficio nel medaglione di Giano bifronte per le intese con i "democratici", i mazziniani, e quanti altri avevano a cuore l'estremismo di sinistra.

Comunque sia, la Massoneria giocò un ruolo nella costruzione e formazione del nuovo Regno, proprio per quella duttilità ed intelligenza dei Gran Maestri succedutisi nel tempo, che non ignorarono mai che i Savoia, pur non ascrivendosi fra le Colonne, avevano un comune nemico da dividere con la Massoneria: l'ex Stato pontificio.

D'altronde la Massoneria era stata anche in tempi più antichi collante moderatrice di altre realtà monarchiche. E giustamente Mola ricorda l'esaltazione di "Napoleone di tutti i Riti", vale a dire sopra le antiche e perduranti divisioni massoniche europee. L'Imperatore ricevette tributi straordinari proprio perché punto di riferimento di "anime" contrastanti nella Massoneria: la repubblicana, tendenzialmente rivoluzionaria, da un canto e quella tradizionalista e pertanto monarchica dall'altro", proprio perché dichiaratamente espressione di *Homines novi* il regno d'Italia fece fin da allora da laboratorio segreto - atanor - per la costruzione della nuova Italia.

Un saggio, questo del Mola, ponderoso e originale, che ad una corretta e prestigiosa collocazione della famiglia Savoia, al cospetto di altre monarchie europee, viene rivisitando vieti ed erronei luoghi comuni della storia della Monarchia in Italia con documenti inediti e clamorosi, quale quello di individuare la paternità dell'inno, Fratelli d'Italia, attribuito, anziché al giovane ed improbabile poeta Mameli, ad un sacerdote: padre scolopio Atanasio Canata.