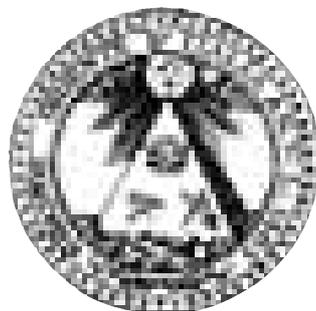
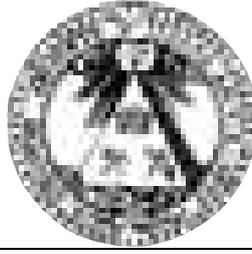


HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 1/2006

• EDITORIALE	3
Laicità e Postmodernità. Elementi di riflessione in margine ad un discorso intorno alle prospettive dell'identità massonica europea di fronte alla crisi del "moderno"	Gustavo Raffi
L'influenza della Cabalà nel Rinascimento	Giuseppe Abramo 9
Maestri e confusioni. Sulla "Tradizione Italica" negli anni '20	33 Pietro Mander
Il Cinabro sintesi dello spirito	55 Bent Parodi
Memoria e iniziazione in <i>Se questo è un uomo</i> di Primo Levi	65 Paolo Cristiani
Sugli estremi biografici di Marziale Reghellini "de Schio"	73 Edoardo Ghiotto
La Costituzione al tempo di Mazzini. Un dibattito del 1849	79 Roberto Balzani
• SEGNALAZIONI EDITORIALI	91
• RECENSIONI	103



HIRAM, 1/2006

Direttore: **Gustavo Raffi**

Direttore Scientifico: **Antonio Panaino**

Condirettori: **Antonio Panaino, Vinicio Serino**

Vicedirettore: **Francesco Licchiello**

Direttore Responsabile: **Giovanni Lani**

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

Comitato Scientifico:

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

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

Collaboratori esterni:

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

Corrispondenti esteri:

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

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

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

Art director e impaginazione: Sara Circassia

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

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

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

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

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

Maestri e confusioni. Sulla “Tradizione Italica” negli anni ‘20

di **Pietro Mander**
(Università di Napoli “L’Orientale”)

Crossing our ego’s borders in order to reach the Identity with ourself, that is an intimate way of living I use to call “Esoterism”, is a really solitary journey. It takes on difficult tasks, as being totally responsible and conscious of our choices; we can draw on many different Authors considering them as “Master of thought”, but we can never lie down their words. In the present article the Author speaks about some of the most reliable Masters and shows some of their “errors”. In fact, in the ‘20 and ‘30 of the last century some esoteric authors approached the Fascist movement, thinking that in some way it would have been the right route to the restauration of the Traditional society. The Author shows how this idea was built on an irremediable misunderstanding.

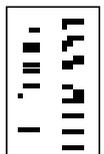
§ 0. Scopo del presente articolo

Non tutti i Fratelli riconoscono all’Istituzione una finalità “esoterica”. Mi chiarisco.

Intendo, col termine “esoterico”, la ricerca del Sé assoluto, raggiungibile superando quella barriera costituita dall’“Io” e dalle sue pulsioni; tale scopo non può esser conseguito operando solo individualmente, ma

necessita di un’adeguata “influenza spirituale” sulla quale occorre innestare e sviluppare un profondo lavoro interiore, lavoro che nessuno – né Maestro o libro – può sostituire. Questo sforzo è quindi l’unica via per conseguire la Conoscenza diretta, l’Intuizione del Sé assoluto, che chiamiamo “la Luce”. Ritengo questa precisazione necessaria, perché il termine “esoterismo” è usato anche con diverse accezioni¹.

1 Faivre (1994: 4-10, traduzione dall’originale francese del 1986) fornisce tre interpretazioni: a. comprensione di un senso segreto mediante sforzo personale e successivi livelli di penetrazione (p. 4); b. tipo di conoscenza proveniente da un centro spirituale raggiungibile attraverso tecniche e modi adeguati (*ibid.*); c. criterio di classificazione fattuale del materiale *occidentale* di letteratura e tradizioni del mondo greco-romano, ebraico, cristiano e islamico, con particolare riferimento alle esperienze culturali dell’Europa latina del XV sec. Il senso da me scelto è prossimo al primo (a.), ma implica il raggiungimento di un Centro (il Sé), criterio della seconda classificazione (b.).





In questo articolo gli attribuirò solo il senso da me indicato alla nota 1.

L'Istituzione Muratoria non possiede dottrina, ma solo Rituali (sono essi che formano la struttura portante per il metodo di lavoro su se stessi) e ognuno – partecipandovi con la dovuta serietà – può farne l'uso che ritiene più opportuno; chi scrive si colloca – con tutta evidenza – tra gli “esoterici”, ma – ribadisco – altre “letture” dei Rituali sono possibili e quindi legittime².

Qui sarà considerata la prospettiva esoterica.

In questo intervento faremo riferimento al pensiero di importanti e significativi autori esoterici attivi attorno agli anni '20 del secolo trascorso; abbiamo scelto, per la sua immediatezza, l'aspetto più vicino alla politica, in particolare in Italia.

Il presente articolo intende indicare come questi Maestri di esoterismo non possano sostituire – ci ripetiamo ancora – la ricerca interiore, che dev'esser compiuta – con l'insostituibile sostegno del Lavoro Rituale – in totale solitudine.

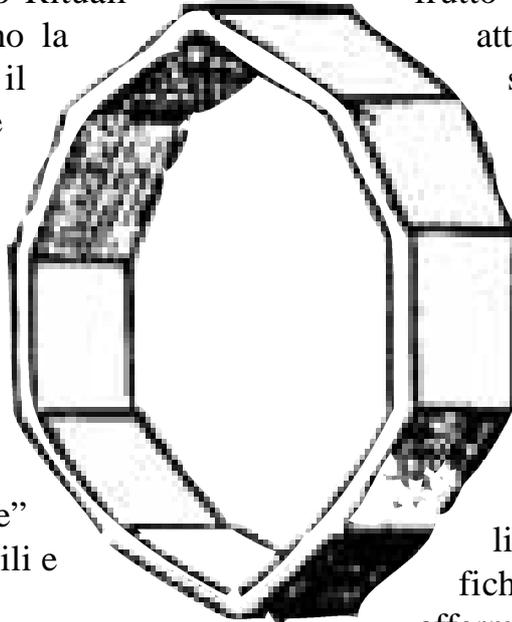
Lo studio delle opere di questi Maestri costituisce, senza alcun dubbio, un formidabile stimolo, ma esso non potrebbe dare frutto se chi legge mantenesse un atteggiamento passivo, limitandosi alla “metabolizzazione” del testo ricevuto: gli Antichi dicevano, e a ragione: *numquam iurare in verbis magistri*³

§ 1. Fiorire di pubblicazioni negli anni '20-'30

L'Europa si riprendeva a stento dal trauma della Grande Guerra, mentre regimi totalitari, accampando pretese salvifiche di età venturose luminose, si affermavano in diversi paesi. Le dittature si giustificavano alla luce di un felice futuro che certamente non sarebbe mancato, se i cittadini tiranneggiati avessero accettato la fase dolorosa della tirannide: così promettevano. D'altro canto, aspri fermenti sconvolgevano la vita nei paesi democratici, dove le differenze sociali ed etniche causavano tensioni.

Il futuro, lungi dall'esser fulgido, vedeva addensarsi le nubi di una ancor più terribile tempesta, la Seconda Guerra Mondiale.

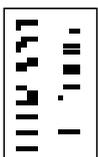
Aldo A. Mola⁴ delinea molto nitidamente le caratteristiche di quel periodo di crisi,



2 Le due concezioni non sono affatto antitetiche, bensì “coassiali”. Coltivare la moralità (uno dei cardini dell'interpretazione non-esoterica, quella morale/umanitaria) può costituire la fase iniziale privilegiata per realizzare le finalità dell'interpretazione esoterica. Si veda a proposito l'articolo in *La lettera G* (n. 1/2004, pp. 15 ss.).

3 *Mai giurare su ciò che il maestro ha detto!*, a indicare totale adesione alla sua dottrina; vd. Castiglioni - Mariotti, 1996: 705.

4 Mola, 1992: 591 ss.



ric conducendo ad esse "il vigoroso impulso verso l'esoterismo": l'Europa industriale, dominata da una borghesia trionfante, aveva ritenuto, fino a quel momento, di avanzare ineluttabilmente verso *magnifiche e progressive sorti*, creando un mondo organizzato razionalmente, in cui si sarebbero trovati inclusi infine anche popoli "meno civili" (ovvero: colonizzati) e strati sociali emarginati o sfruttati.

Ma *la grande guerra aveva rivelato (e determinato) una situazione profondamente nuova. Non solo gli uomini distruggevano; non solo tutto ciò che andavano inventando e apprestando [...] era subordinato e finalizzato a piani di distruzione; ma veniva in chiaro [...] che i meccanismi regolativi della società nella [...] guerra trovavano la necessaria valvola di sicurezza per uscire dalle crisi ricorrenti.* Occorre avere un nemico, contro cui mobilitare gli apparati industriali; la guerra era sempre davanti: svaniva così il sogno della liberazione dell'uomo. La borghesia poteva solo creare società di merci-

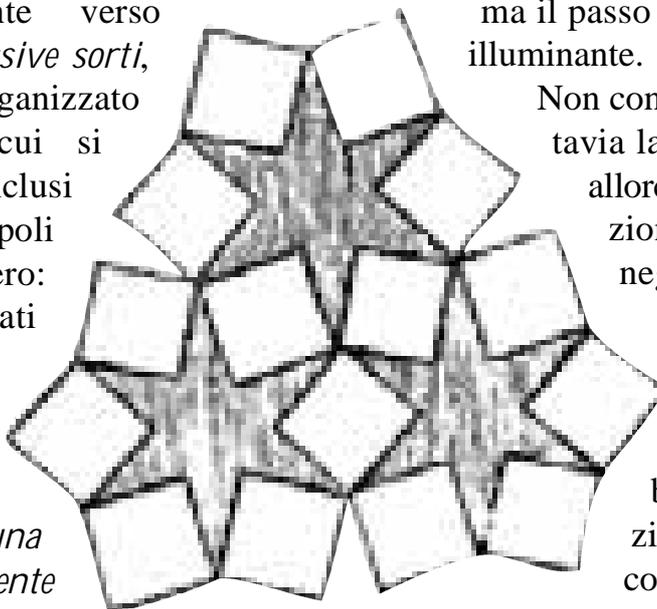
ficazione della distribuzione dei beni, in cui la vita era coartata, repressa e diretta alla violenza.

Ho selezionato queste poche righe, ma il passo intero è estremamente illuminante.

Non condivido pienamente tuttavia la conclusione di Mola, allorché spiega l'intensificazione di studi esoterici negli anni tra i due conflitti mondiali come esito della difesa nei paesi borghesi dall'impostazione bolscevica della produzione; secondo lo storico, infatti, tale difesa avrebbe condotto all'esal-

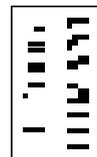
tazione della *ragione signorile del potere* [...] *Di lì il ritorno alla superstizione*⁵.

Certamente preoccupazioni di questo genere hanno agito – in maniera più o meno consapevole – da stimolo nel delinearsi di talune posizioni, ma non è solo in esse che si devono cercare le radici del fenomeno. Infatti si potrebbero elencare nomi e organizzazioni iniziatiche (o sedicenti tali) attive almeno dai due secoli precedenti⁶, organizzazioni che hanno costituito le premesse del fiorire di studi degli anni '20-'30.



5 *Ibid.*, p. 593 (corsivo dell'autore).

6 Cazzaniga (1999: 18 s.) riferisce come Pitagora e Platone, il neo-platonismo ellenistico e lo stoicismo romano abbiano svolto il ruolo di punto di riferimento per la Massoneria del XVIII sec. per rifondare il legame sociale, di cui il più insigne esempio di realizzazione fu "la *cittadinanza*, dalle forme tardo-repubblicane alla forma imperiale generalizzata". Almeno fin qui affondano le radici della "Tradizione Italica". Ma – per una visione più esaustiva – occorre risalire ancora più indietro, a Plotone e Giulio Pomponio Leto (XV sec.): cfr. Introvigne, 1990: 345 ss. (ripreso da molti senza citazione).





Apparvero allora gli scritti di Annie Besant (1847-1933), Oswald Wirth (1860-1943), Rudolf Steiner (1861-1925), Giuliano Kremmerz (1861-1930), Ananda Coomaraswamy (1877-1947), Arturo Reghini (1878-1946), René Guénon (1886-1951), Julius Evola (1898-1974) e il “Gruppo di Ur” (1927-1929)⁷, per citare solo alcuni tra i più conosciuti (la lista potrebbe allungarsi) e i più frequentemente citati e stimati autori, che elenco senza entrare in giudizi qualitativi. Possiamo a ragione ritenerli dei Maestri, al seguito del cui pensiero si sono formate delle vere e proprie scuole o correnti, a tutt’oggi in pieno sviluppo, ed i cui nomi sentiamo spesso nelle discussioni a soggetto esoterico.

In particolare volgeremo l’attenzione all’Italia e al sorgervi di un fenomeno tipico di quel frangente storico, ovvero la formulazione della teoria della “Tradizione Italica” (nota anche con altre denominazioni), la cui esistenza fu propugnata soprattutto da Reghini, Evola, de Giorgio, Kremmerz e altri. Di questi, solo Reghini era massone.

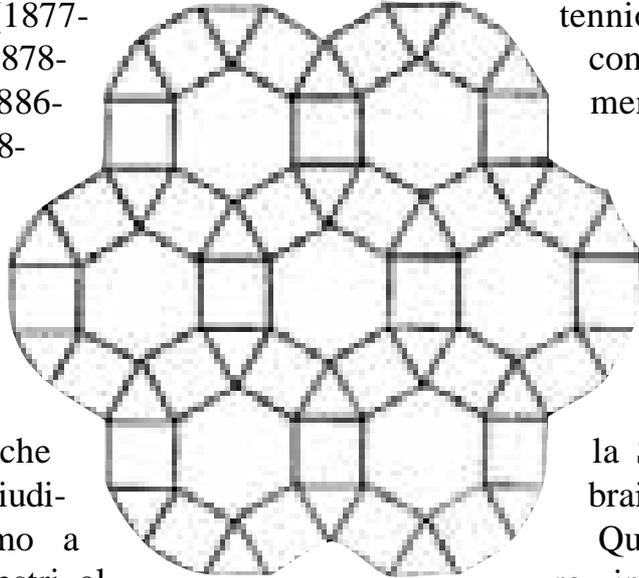
Tornando agli anni ‘20-’30, in quello stesso periodo si era affermato in Italia (ma

aveva ampi consensi anche altrove, in Europa) il movimento fascista. In quegli anni, assurse al potere, dando vita ad un governo

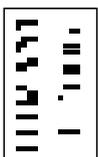
dittatoriale che durò un ventennio, durante il quale compì due atti particolarmente rilevanti per il nostro argomento:

1. Il bando delle associazioni segrete (con cui chiuse le Logge: 19 Maggio 1925)
2. Il concordato con la Santa Sede (11 Febbraio 1929).

Questi due eventi ebbero, in modalità differenti, esiti traumatici per i fautori della “Tradizione Italica”. Infatti essi credero che il fascismo fosse – o, almeno, avrebbe potuto essere – la realizzazione storica dell’affermazione di detta Tradizione, che, finalmente, grazie proprio al fascismo, avrebbe potuto infrangere i ceppi del predominio della Chiesa Cattolica. L’imperialismo “pagano”, ovvero la proiezione nella storia della riaffermata Tradizione Italica, avrebbe dovuto avere carattere spirituale e non militare, come avranno invece le avventure condotte dal fascismo, fino a trovare nell’ultima di queste la sua catastrofe. Roma, centro di una *élite* spirituale, avrebbe sparso la sua luce sul mondo.



7 Sulle vicende di questo gruppo, e del successivo “Kruur”, v. De Turrís, 1987: 12-21. Un severo e motivato giudizio è espresso da Di Luca, 2003: 105.

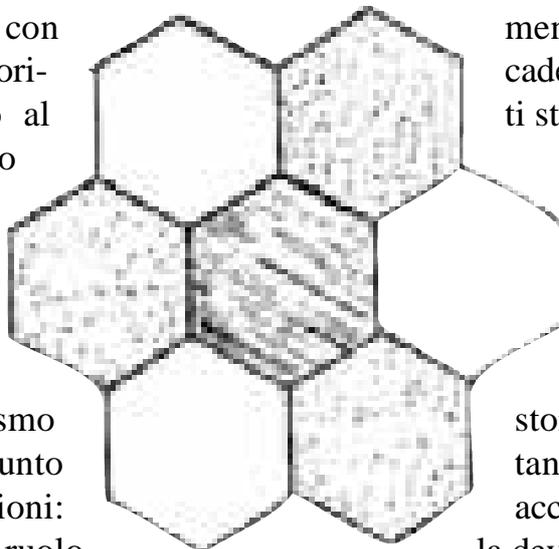


Risulta chiaro quindi che, se la chiusura delle Logge e la persecuzione dei massoni procurava al regime il dissenso di Reghini (e il consenso di Evola, che anzi, nella sua lite proprio con Reghini, lo segnalò all'autorità, esortando di inviarlo al confino⁸), il Concordato costituì la pietra tombale dei sogni dei tradizionalisti italiani⁹.

Il rapporto di questi Maestri con la Tradizione da un lato e con il fascismo dall'altro mi offrono lo spunto per alcune considerazioni: voglio mettere a fuoco il ruolo del Maestro, ovvero la sua capacità di trascendere le contingenze storiche, nel momento in cui si esprime pubblicamente – e soprattutto a mezzo stampa – divulgando i tratti del proprio insegnamento esoterico. Perché, inutile negarlo, questo ci aspettiamo dal Maestro, ed è difficile accettare la delu-

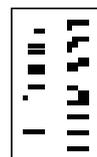
sione, allorché ci rendiamo conto che anche egli scambia, come i comuni mortali “luciole per lanterne”, ovvero “fascismo” per “Tradizione Italica”. L'insegnamento esoterico non può cadere nel campo degli eventi storici del momento e ruotare attorno ad essi come un satellite attorno ad un sole. Il Maestro, quando impartisce le sue concezioni, non dovrebbe “sentire” la storia o la cronaca più di tanto; egli deve passarle accanto, senza farsi da quella deviare.

Se – come ho detto – così non è, ci sentiamo delusi. Ma questa delusione è un limite nostro, non del Maestro, limite forse generato dall'inconsapevole ricerca, da parte nostra, di una guida fidata, cui demandare scelte che invece non possono che pesare sulle nostre spalle.



8 Cfr. Di Luca, 2003: 118 s.

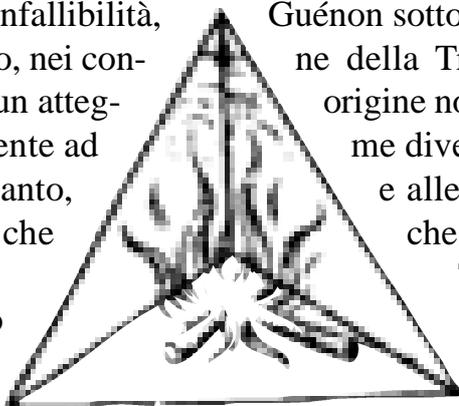
9 Di tutt'altra natura è il rapporto che legò alla figura dell'Imperatore la serie di governi giapponesi che affiancarono le potenze dell'Asse nella guerra. Con questo non si intende certo dire che quei governi avessero realizzato ciò che per i tradizionalisti italiani rimase un'illusione: si vuole solo precisare che le realtà sono notevolmente diverse. Come considerazione preliminare, si tenga ben presente che “esoterismo” è un concetto meramente occidentale, del quale difficilmente si trovano corrispondenti univoci in Oriente (cfr. Faivre, 1994: 6). In questa differenza di fondo, si consideri questo particolare relativo alla figura dell'Imperatore (si rammenti che l'Imperatore era ritenuto, fino al 1945, figlio della dea del Sole Amatarasu) del dibattito tra Mishima e il suo coetaneo Furubayashi Takashi, un critico letterario di formazione marxista. M. (= Mishima) [...] *Il sistema repubblicano è frutto di idee relativistiche; come potrebbe l'Assoluto aderire al relativismo?* F. (= Furubayashi) *Ma anche l'Imperatore, dopotutto, è qualcosa di relativistico.* M. *Su questo non sono d'accordo. Come minimo è qualcosa al di sopra del relativismo.* In tutta quella fase del dibattito, davanti ad uno sconcertato Furubayashi, Mishima continuò a sostenere il ruolo dell'Imperatore, visto chiaramente come manifestazione dell'Assoluto, concetto che il suo interlocutore neppure riusciva ad immaginare. Cfr. Furubayashi - Kobayashi, 2001: 36-44, orig. giapp. 1970, anno del suicidio di Mishima.





Il Maestro comunica le sue idee e queste – come nel caso dei nomi che abbiamo considerato – meritano tutte attenzione. Ma se noi ci aspettiamo una specie di infallibilità, allora inevitabilmente ci porremo, nei confronti del suo insegnamento, in un atteggiamento passivo, che è confacente ad un devoto che si rivolge ad un santo, ma mai ad un Libero Muratore che cerca la Luce.

In altre parole, scambieremmo un Maestro per un Profeta.



Mi limiterò agli aspetti pertinenti il tema particolare qui considerato.

Le vicende umane sono considerate da Guénon sotto l'aspetto della trasmissione della Tradizione Primordiale (di origine non-umana) che assume forme diverse, adattandosi ai periodi e alle peculiarità sia dei popoli che delle civiltà e culture.

Tale trasmissione è inquadrata nella legge che regola la successione dei cicli cosmici. Nel

§ 2. Guénon e il rifiuto della democrazia

Il primo autore su cui desidero soffermarmi è René Guénon, la cui influenza è stata così forte che ancora oggi esercita una capacità di propulsione ampiamente produttiva: vorrei addurne come recentissimo esempio la pubblicazione, proprio in questi ultimi due anni, della rivista *La lettera G*, ad opera di Fratelli torinesi, ricca di articoli interessanti, che sviluppano le linee di pensiero metafisico partendo dall'impostazione guénoniana.

Su questo autore molto è stato scritto e non giova certamente riassumere – neppure in linee generali – i termini del dibattito.

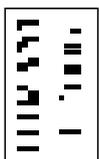
momento presente ci troviamo nella fase conclusiva del ciclo, che gli indù chiamano *Kali yuga*, periodo in cui l'umanità è il più lontana possibile dai Principi spirituali, dei quali ha quasi (e l'Occidente quasi completamente) perduto i necessari collegamenti e la relativa sensibilità.

Se si vuole valutare il Guénon politico (ammesso che esista), si deve partire da queste premesse.

Nel suo libro *Sérant*¹⁰ mette ben in luce come Guénon considerasse la democrazia un'estrema degenerazione di un sistema politico tradizionale¹¹, ma, con argomentazioni tanto ampie quanto ineccepibili, Sérant dimostra come sia assolutamente

10 Sérant, 1990: 37-66 (traduzione dall'originale francese del 1977).

11 Un sistema politico tradizionale si fonda sulla discendenza dai Principi: un esempio paradigmatico è quello indù (cfr. Sérant, 1990: 57 ss.; Bizzarri, 2003: 10 s.), dove la casta dei *brahmani* (i sacerdoti, coloro che attingono direttamente al mondo divino attraverso i riti, quindi fonte dell'autorità spirituale) trasmettono la forza spirituale agli amministratori (i guerrieri), gli *kṣatriya*, che a loro volta dirigono (a loro compete la funzione regale) armoniosamente il lavoro della terza casta, i mercanti *vaiśa*, al di sotto dei quali si trova l'ultima casta, gli *śūdra*, lavoratori manuali. Infine ci sono i "fuori-casta". Bisogna precisare che però la divisione in caste è già segno di allontanamento dai Principi: in origine non c'era che una sola casta. La società riflette la cosmologia derivata dalla metafisica, in particolare con riferimento ai tre *guṇa*, ovvero le tre qualità (o condizioni, colorazioni dell'esistenza) dell'Essere:



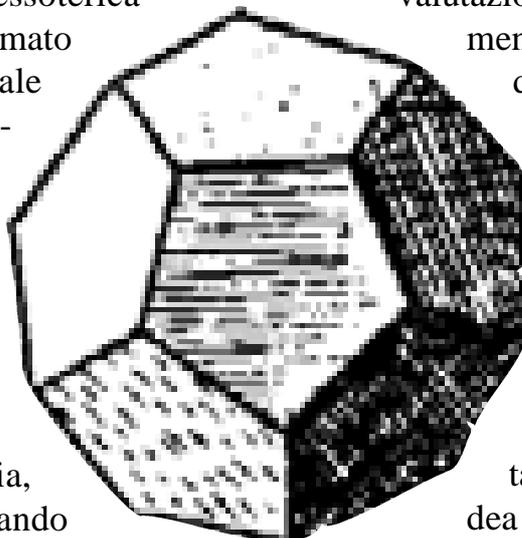
impossibile classificare Guénon quale fascista¹². Infatti, il riconoscimento di validità di trasmissione spirituale, rispettivamente iniziatica alla Massoneria ed esoterica alla Chiesa Cattolica, e di primato al pensiero metafisico orientale (Islam, India e Cina) costituiscono posizioni inaccettabili per i sostenitori dell'ideologia nazionalista in generale (si considerino le incomprensioni con la filo-occidentale *Action française* - *se*¹³) e fascista in particolare.

Il Maestro francese, tuttavia, si accostò (e collaborò, inviando articoli che furono pubblicati) agli ambienti di studiosi esoterici italiani che – sia pure in maniera diversa – simpatizzavano o addirittura aderivano al regime: mi riferisco alla collaborazione e corrispondenza con Arturo Reghini¹⁴ e al rapporto con Julius Evola, rapporto quest'ultimo che condusse ad una serie di articoli pubblicati su *Diorama*, supplemento del *Regime Fascista* diretto dal gerarca Roberto Farinacci¹⁵.

Indubbiamente esistevano dei fattori che accomunavano Guénon a quegli ambienti fascisti di cui Evola costituiva l'esponente

più illustre: il rifiuto della democrazia, la disistima dei caratteri materialisti e positivisti assunti dal pensiero occidentale, la valutazione del carattere assolutamente ingannevole dell'idea di progresso che informava l'ideologia delle società borghesi potevano ben offrire un terreno d'incontro. Ma accanto alle contestazioni, i due autori condivisero proposte positive, le più importanti delle quali furono l'idea di un'"aristocrazia" (nel senso letterale, ovvero "governo di sapienti iniziati") e il primato della spiritualità sulle esigenze economiche e sociali.

Guénon si esprime più volte circa l'*élite* intellettuale e sacerdotale che egli immagina dovrebbe costituire il vertice della società¹⁶, inquadrandone aspetto e ruolo nell'insieme del pensiero metafisico. Egli tuttavia non fornisce soluzioni pratiche, né progetti politici di sorta, per realizzare gli ideali proposti, limitandosi ad approfondire la relazione tra il particolare della società umana governata da detta *élite* e la visione totale



Sattwa, Rajaṣ e Tamaṣ, rispettivamente: Luce della Conoscenza (= essenza pura dell'Essere), impulso espansivo, oscurità. Si veda L. M., I tre *guna* e l'iniziazione, *La lettera G 2/2005*, pp. 41 ss.

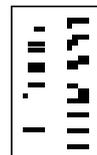
12 Sérant, 1990: 251-254.

13 Di Vona, 1993: 69-73.

14 Cfr. Bizzarri (2003), che raccoglie la traduzione degli articoli di Guénon pubblicati sulle due riviste dirette da Arturo Reghini, *Atanòr* e *Ignis* (anni 1924-1925), oltre al "versante guénoniano" della corrispondenza tra Guénon e Reghini (per quanto è stato possibile recuperare).

15 Questi articoli sono stati raccolti e pubblicati in traduzione italiana: si veda Guénon 1988.

16 Si vedano, a proposito: Di Vona, 1993: 226; Sérant, 1990: 76 ss., 91.



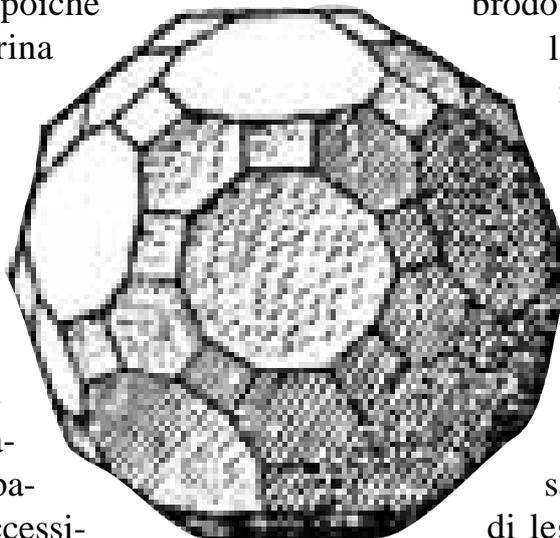


della dottrina metafisica¹⁷. È Evola invece che intende trasformarla in azione¹⁸.

Questo è uno scopo che mi sembra irraggiungibile, poiché infatti, secondo la dottrina dei cicli cosmici, non può realizzarsi, in piena fase finale del *Kali yuga* una società organizzata secondo le modalità proprie di un'Età dell'oro. L'unico scopo raggiungibile, e Guénon ne era ben consapevole, consiste nel preparare l'inizio del ciclo successivo¹⁹: da qui l'assenza di indicazioni "pratiche", assenza che Evola ha voluto colmare. In questa direzione, il "cambiamento di mentalità"²⁰ rimane il compito principale, e non è riduttivo, dal momento che il congiungimento col Sé consiste in un processo pur sempre conoscitivo, anche se l'intuizione che deve compierlo non è l'intuizione della vita di tutti i giorni.

Se quindi non è concepibile il governo dell'*élite* sacerdotale, il cammino attraverso la democrazia appare l'unica possibilità di crescita individuale di consapevolezza e

responsabilità, laddove fosse davvero possibile conseguirla. Un potere diffuso tra individui maturi potrebbe fungere da "brodo di coltura" o da germe per la formazione dell'*élite* al maturarsi dei tempi.



Certo, il mondo odierno è davvero incompatibile con le concezioni di Guénon, se egli dichiara Massoneria e Chiesa Cattolica (due istituzioni che non sembrano proprio conciliarsi armoniosamente tra loro!) uniche vie di legittima trasmissione spirituale, per poi convertirsi all'Islam²¹, mentre scrive per *Regime Fascista* di Farinacci. Un percorso tortuoso ed involuto, quello di Guénon, quasi come la sua prosa²², difficilmente comprensibile anche alla luce delle concezioni metafisiche.

Eppure la concezione metafisica nelle opere e negli studi di Guénon è così chiaramente delineata (sì, nella sua pur pessima scrittura!) che lo studio di Guénon costituisce un momento di crescita irrinunciabile. Essa dà ragione dell'importanza di questo Maestro, e dell'influenza da lui esercitata.

17 Riconosciuta come quella islamica dei Sufi (Di Vona, 1993: 24, 41 *et passim*) ma coincide con quella indù.

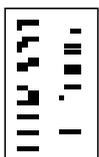
18 *Ibid.* p. 27.

19 Sérant, 1990: 78 s.

20 Si veda L. M., Cambiare mentalità, *La lettera G*, 1/2004, pp. 15 ss.

21 Gattegno (2001) intitola un paragrafo: *Cristiano nell'Islàm?*

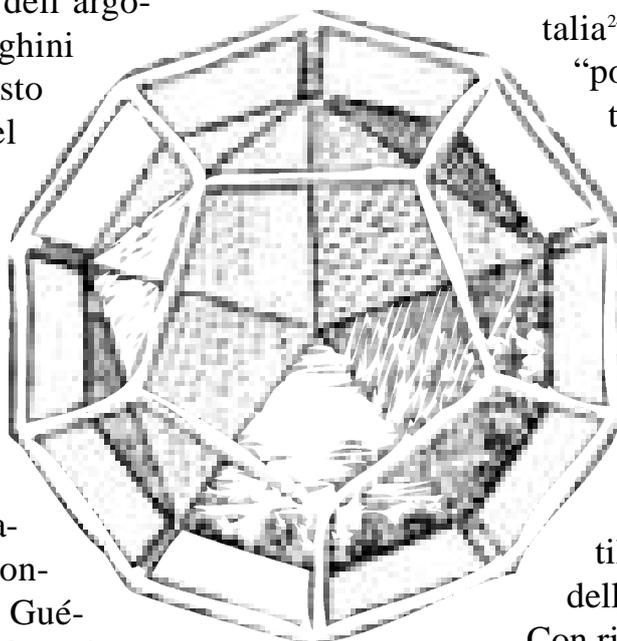
22 In Francia, dove esiste il culto dell'eleganza dello stile! Un altro punto a favore dell'inattualità guénoniana!





§ 3. Reghini e l'imperialismo pagano

Con la figura di Reghini entriamo direttamente nel cuore dell'argomento. Fu infatti Reghini ad introdurre questo tema nel contesto del periodo tra le due guerre; egli formulò il concetto di "imperialismo pagano" in più occasioni, accennandovi anche in altre sue opere²³. Gli aspetti essenziali posano sulla medesima concezione espressa da Guénon, ovvero una manifestazione della Tradizione Primordiale, solo che l'autore, acceso da un vero e proprio furore anti-cristiano, interpreta quella manifestazione come conflitto secolare tra le più disparate scuole di pensiero e i più disparati personaggi storici (entrambi, scuole e personaggi, rigorosamente italiani o considerati tali, anche contro l'evidenza) da un lato, e il Cristianesimo rappresentato dalla Chiesa di Roma, dall'altro.



Si può concepire l'estrema asprezza anticlericale come reazione ad uno strapotere soffocante esercitato per secoli sull'Italia²⁴; ma, leggendo gli scritti "politici" – ripeto: anche tenendo conto del momento in cui furono scritti – si rimane interdetti.

Da un lato non si può non godere della graffiante arguzia e della *verve* polemica (da "toscanaccio"), ma dall'altro non si può ignorare – pur nello stile scintillante – l'incongruenza della tesi esposta²⁵.

Con riferimenti tanto audaci che brillanti, Reghini riconosce il pitagorismo come fonte della trasmissione Tradizionale in Occidente, individuandone i tratti continuativi anche nella Libera Muratoria²⁶. E fin qui il discorso regge ed è sufficientemente motivato; anzi, è decisamente interessante. Che però Pitagora fosse "italico" (mentre era "al 100% greco"!²⁷) e che la sua dottrina fosse quindi autoctona della terra italica mi sembra sfrenata fantasia. Di Pitagora gli

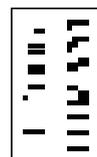
23 Il saggio si trova raccolto nel libro di Evola (2004: 303 ss.), nelle edizioni italiana e tedesca. Il volume è corredato da un importante saggio introduttivo di Claudio Bonvecchio e da due appendici che riportano i testi di Reghini sul tema e della lite tra Evola e Reghini; chiude un saggio di Gian Franco Lami sul rapporto tra fascismo e cristianesimo. Insomma: un'edizione esemplare!

24 Si vedano, a riguardo, i libri di Guerri 1992 e 1997.

25 Un'altrettanta brillante analisi, che "rimette le cose al loro posto" si trova in Toth, 1987: 143-155. Ad essa rinvio per un giudizio equilibrato ed esaustivo.

26 Cfr. Reghini 1947 (postumo), ristampato nel volume *Numeri sacri e geometria pitagorica*, I Dioscuri, Genova 1988, pp. 9-25

27 Così Toth 1987.

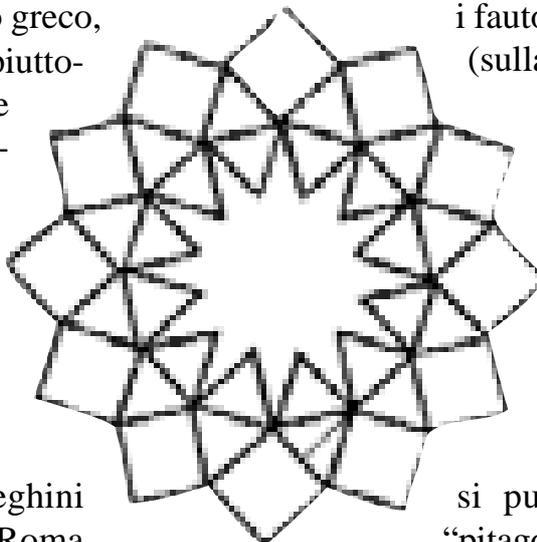




antichi stessi riportano che avesse soggiornato e studiato in Asia ed in Egitto. Ora che questa notizia, come altre simili relative a grandi figure del pensiero greco, siano un *topos* letterario piuttosto che cronaca – come oggi si è propensi a credere – sarà pur vero, ma dire che il pensiero pitagorico sia un germoglio della terra italiana è davvero insostenibile, anche se una tradizione lo dice di padre etrusco²⁸.

Dopo il pitagorismo Reghini passa alla religione di Roma. Naturalmente la religione romana costituisce un pilastro dell'intera vicenda, da cui si diparte un filone che, attraverso Virgilio, giunge fino a Dante, l'altro pilastro della concezione di Reghini.

Non si deve trascurare che nello stesso periodo, un ex-allievo di Giovanni Pascoli, Luigi Valli²⁹ e Adolfo Ricolfi³⁰ impressero un nuovo vigoroso impulso alle ricerche volte all'interpretazione esoterica dell'ope-



ra di Dante³¹. Nello stesso periodo era nitidamente individuata l'influenza islamica sulla Divina Commedia³², dato questo che i fautori della "Tradizione Italica" (sulla scia di Reghini) sottovalutano con ammirevole costanza³³. Non mi soffermo su questo versante degli studi danteschi, in quanto non direttamente pertinente al tema. Trovo invece valida la sequenza Virgilio–Dante e la presenza di una numerologia che si può legittimamente definire "pitagorica" nell'opera di quest'ultimo;

peraltro, lo stesso schema dantesco del *De monarchia*, in cui la conquista del mondo ad opera dei Romani è considerata propedeutica alla diffusione del Cristianesimo, offre delle notevoli assonanze per le tesi di Reghini (con la cospicua dissonanza del ruolo alla Chiesa Cattolica!).

Non mi diffondo oltre su questo argomento, rinviando all'articolo di Toth, citato in nota, per ulteriori valutazioni critiche; mi

28 A Cortona si conservano i resti di un sepolcro detto "di Pitagora"; è stato fatto osservare che potrebbe esservi stata confusione tra "Cortona" e "Crotone".

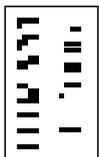
29 Prematuramente scomparso nel 1931, mentre era in piena attività di ricerca.

30 Pubblicò *Studi sui 'Fedeli d'Amore'*. I. *Le 'corti d'Amore' in Francia ed i loro riflessi in Italia*; II. *Dal problema del gergo al crollo d'un regno*, Società Anonima Editrice Dante Alighieri, rispettivamente nel 1933 e nel 1940.

31 Pascoli scrisse tre importanti saggi sull'argomento: *Minerva oscura* (1898), *Sotto il velame* (1900) e *La mirabile visione* (1902). Tutta la produzione di questa corrente interpretativa è quasi totalmente non considerata dalla critica contemporanea.

32 E non solo islamica, come bene mette in luce Guénon, *L'esoterismo di Dante*, apparso nel 1925 (oggi edito da Atanòr).

33 Cfr. Miguel Asín y Palacios (Saragozza, 1871 - San Sebastián, 1944) arabista spagnolo, autore del saggio *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (1919).



preme ora invece considerare la consistenza della tesi dell'esistenza della "Tradizione Italica".

Nella corrispondenza tra Reghini e Guénon³⁴ quest'ultimo si pronuncia su tale Tradizione, evidentemente³⁵ accettando le affermazioni di Reghini³⁶ (forse per cortesia?) e chiedendogli ulteriori illuminazioni. Tuttavia la linea Pitagora–Roma (Numa)–Virgilio–Dante, è solida e Guénon l'accetta sostanzialmente senza esitazioni³⁷.

È difficile dire perché Guénon non abbia considerato (se non sporadicamente) la Tradizione Occidentale dopo il Medioevo³⁸. L'introduzione di Reghini alla *Filosofia Occulta* di Enrico Cornelio Agrippa dimostra molto chiaramente la validità dell'Ermetismo; del Ponte ha ragione, d'altra parte, quando menziona la *Pax Deorum* come tratto peculiare di una Tradizione che è certamente da esso connotata come manifestazione di Quella Primordiale³⁹. Ma l'Italia di Roma, come *unico* faro di luce inizia-

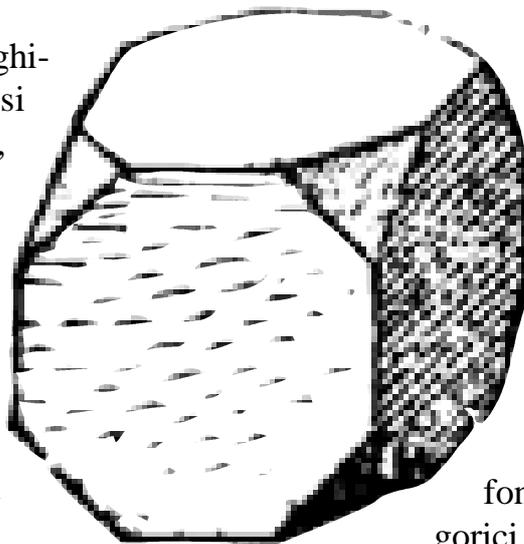
tica nel mondo, come vuole Reghini, è una tesi insostenibile.

Di nuovo ci troviamo di fronte a limiti impressionanti nel pensiero di chi, per altri versi, è senza dubbio da considerare un Maestro. Occorre tener presente che la stima di Guénon per Reghini non poteva non essere basata su più che solide fondamenta. Gli studi pitagorici e quello su Agrippa sono

letture non solo raccomandabili, ma – così ritengo – necessarie, così come i numerosi articoli. Si deve però "scartare" la storia della "Tradizione Italica" da Pitagora ai giorni presenti (ovvero, data l'epoca in cui Reghini scriveva, i giorni di Mussolini, epigono della grandezza italica!).

§ 4. *L'imperialismo pagano e il fascismo*

La formulazione più esaustiva si deve ad Evola (che, anzi, ne fornì addirittura due, una per il pubblico italiano nel 1928 e una,



34 Cfr. Bizzarri, 2003: 120.

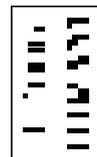
35 Non possediamo la lettera cui questa missiva risponde.

36 Guénon riconosceva per l'Occidente solo le tradizioni metafisiche di Aristotele e della scolastica (S. Tommaso d'Aquino), ritenendole però incomplete; il suo riferimento erano le tradizioni metafisiche islamica, indù e cinese. Si deve osservare però che Guénon non esclude affatto l'esistenza di altre tradizioni, pienamente valide come quelle orientali odierne, delle quali purtroppo sopravvivono solo scarsi frammenti. Cfr. Di Vona, 1993: 58-59 n. 27 e p. 64 n. 64.

37 Bizzarri, 2003: 24 n. 14.

38 Guénon considera il Rinascimento come l'inizio della lacerazione totale ed irreversibile con la Tradizione Primordiale.

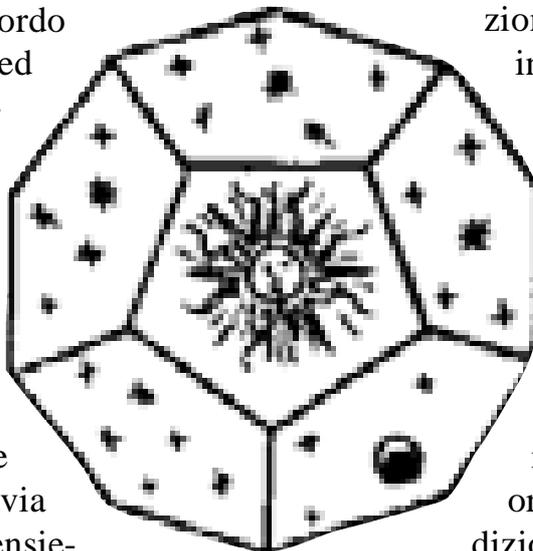
39 È nota la disistima di Guénon per la civiltà romana in genere.





diversa, per quello tedesco nel 1933). Anche De Giorgio⁴⁰ affrontò il tema, cercando di coniugare fascismo e cristianesimo, ma qui mi soffermo su Evola.

Non regnava affatto accordo tra questi autori: Reghini ed Evola si scontrarono duramente, dopo un fecondo periodo di collaborazione, giungendo financo a rivolgersi agli avvocati. Guénon era sempre critico con gli elaborati di Evola⁴¹: un atteggiamento ben diverso da quello che teneva con Reghini. Tuttavia l'intera impostazione del pensiero di Evola poggia sul concetto di Tradizione, così come esposto da Guénon; il punto di distacco riguarda, come s'è detto, la realizzazione di quel disegno che Guénon aveva ricavato all'interno di una concezio-



ne metafisica, disegno che Evola – come s'è detto sopra al § 2 n. 18 – intendeva trasformare in progetto⁴². Mi lascia perplesso l'a-

desione al fascismo, pur da una posizione molto critica⁴³; non intendo qui diffondermi sugli aspetti del pensiero di questo autore e dei suoi rapporti col potere, aspetti pienamente studiati negli scritti di Di Vona e Bonvecchio citati prima. Evola rifiuta una validità, rispetto al suo ideale di organizzazione sociale Tradizionale, alla dirigenza del PNF, duce incluso⁴⁴, al nazionalismo, e a Hitler. Si schierò contro la guerra e la sua posizione rispetto al razzismo è davvero peculiare, ma è lontana dalla strada che poi condurrà ad Auschwitz.

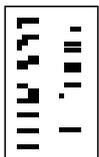
40 De Giorgio (1890-1957) 1989 (pubblicato la prima volta solo nel 1973).

41 Di Vona, 1993: 25 s.

42 Di Luca (2003: 104 s. n. 16) riferisce un interessante brano di Veneziani, in cui si pone bene in luce come *il primato del guerriero, ovvero la preferenza evoliana per colui che agisce rispetto al sacerdote – a colui che contempla e conosce attraverso l'intuizione intellettuale* abbia costituito il nucleo del contrasto con Guénon.

43 Cfr. Bonvecchio, *Evola e l'Impero interiore: una fine e un inizio*, in Evola, 2004: 25 n. 41.

44 Questa posizione di Evola è consistente con il suo pensiero; si rimane perplessi invece nell'apprendere degli episodi occorsi a Mussolini (cfr. Del Ponte, 1987: 33) e presentati quali sorta di investitura che il duce avrebbe ricevuto (o di rituale a suo favore) da parte di custodi o entità correlate alla "Tradizione Romana". Mi riferisco agli episodi relativi all'uomo che annunciò a Mussolini a piazza S. Sepolcro che sarebbe diventato console d'Italia (console non nel senso moderno, presumo, ovvero di agente diplomatico che cura funzioni pubbliche o amministrative all'estero, ma nel senso che il termine aveva a Roma antica; solo che i consoli erano due, e l'altro console, oltre a Mussolini, chi avrebbe dovuto essere? Che predizione nebulosa!) e a quell'altro, vestito di rosso, che, dopo la marcia su Roma, offrì a Mussolini un fascio littorio rinvenuto in uno scavo (clandestino, con tutta evidenza). Evola aveva la vista ben più lunga di questi "consacratori" del duce.





Credo che, se al termine di un percorso ferroviario, invece che alla stazione d'arrivo, ci si trova con tutto il treno in un pantano, si debba dedurre che i binari solo apparentemente erano paralleli, e che quindi il convoglio è deragliato. Intendo dire che, se si giunge a concludere che la Riforma Protestante, la Terza Internazionale, la Chiesa Cattolica e il bolscevismo sono "vittorie semitiche", o se ci si aggroviglia tra tradizione nordica e mediterranea (aquila e croce), i binari su cui si è fatto scorrere il treno delle argomentazioni non erano proprio ben allineati. Ancor più, non si può criticare il Cristianesimo e riconoscere un interlocutore nella Chiesa Cattolica, per via del linguaggio magico e simbolico della sua liturgia⁴⁵. Il semplice buonsenso nega validità a queste affermazioni.

§ 5. Roma e l'Italia (antica, anzi: antichissima)

Non accolgo la denominazione "romana e italica" (che altri scelgono) per quella che ho fin qui chiamata "Tradizione Italica".

In primo luogo, l'apporto pitagorico (Pitagora è datato tra il VI-V sec. a.C.) – ritenuto determinante, se non addirittura fonda-

te la più antica manifestazione documentabile di detta Tradizione – è perlomeno "esterno" alla vita della Roma arcaica⁴⁶, e non ci sono riscontri documentabili per un impianto pitagorico della *religio* romana delle origini (per quel che se ne sa).

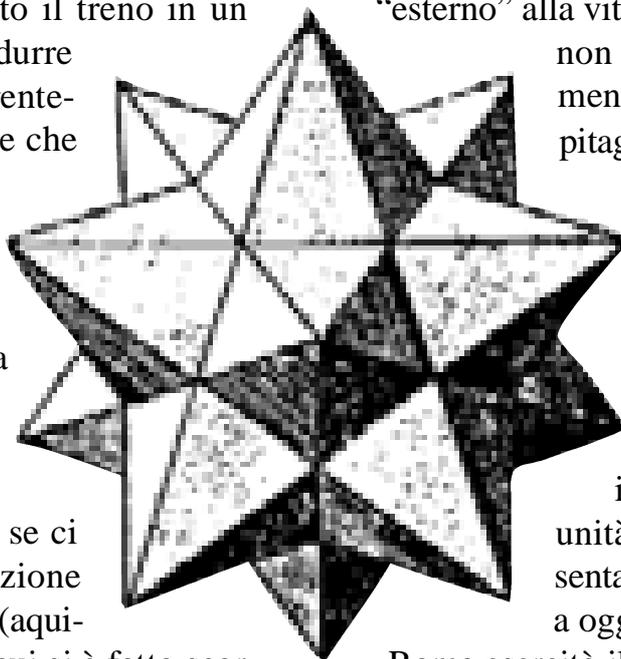
Inoltre, mi sembra piuttosto artificiale – facendo riferimento ad un'età così antica – separare la penisola italiana, quale distinta unità culturale (come si presenta nei secoli dal Medioevo a oggi) dalle altre aree su cui

Roma esercitò il suo dominio.

Sembra si voglia, con quella denominazione, proiettare sulla remota antichità precedente l'impero romano l'attuale Italia unita, dalle Alpi a Lampedusa, con capitale Roma. Ma se, proprio ai confini di Roma arcaica (e poi anche dentro, perché i Tarquini la dominarono!), si estendeva un popolo (gli Etruschi) il cui idioma (e la lingua è certamente un fattore culturale determinante di primo piano) non era neppure indoeuropeo come il Latino!

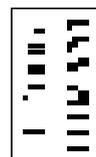
E che dire dei Punici?

Perché quindi Liguri ed Etruschi sarebbero stati più "italiani" dei Galli o dei Traci? Solo perché abitavano regioni che sarebbero entrate successivamente (ovvero secoli e secoli dopo) a far parte del territorio nazio-



45 Vd. Bonvecchio, in Evola, 2004: 47 s.

46 Anche se il re Numa si dice avesse seguito gli insegnamenti del filosofo greco.





nale? Avevano ragione i patrioti del Risorgimento a cantare dell'Italia che "schiava di Roma Iddio la creò", perché si riferivano alla realtà del XIX sec. *dopo Cristo!*

Non mi sembrano quindi affidabili i criteri che basano sulla religione di Roma una tradizione che sarebbe stata comune a tutti i popoli della penisola, ovvero voler vedere Roma, fin dai periodi più arcaici, come paradigma o centro dei popoli italici.

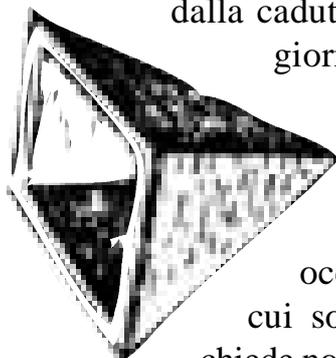
Roma arcaica aveva le sue peculiarità, discendenti dal mondo latino, etrusco e anche greco, ma erano sue e solo in parte – ed in misura e modalità distinte – comuni ai popoli della Penisola (e non a tutti).

Parlare invece di "Tradizione Italica" mi sembra più equilibrato, in quanto consente di includere tanto Roma che le realtà che costituirono quella *koiné* culturale⁴⁷ (che, dal II sec. a.C. diventerà la *koiné* mediterranea), cui, in misura diversa e con peculiarità proprie, afferivano la Magna Grecia, gli Etruschi, i Liguri, i Punici, i Sanniti etc.

Ma, ribadisco, non è minimamente in discussione la validità della Tradizione Romana, quale manifestazione della Tradizione Primordiale, e, per accertarsene, è sufficiente studiare le fasi più antiche di quel pensiero religioso, il significato del termine

religio, la connessione e l'equilibrio tra i concetti di *fas, ius* (e *mos*). Non si sa quasi niente per i periodi anteriori al V sec. a.C., ma, per quanto ci è noto, non vi possono essere dubbi.

Quanto poi alla continuità ininterrotta dalla caduta degli dèi pagani ai giorni nostri – escludendo, per le ragioni anzidette, da tale



continuità gli episodi che sarebbero occorsi a Mussolini, di cui sopra alla n. 44 – ne chiede notizia Guénon a Reghini (v. sopra) e lo affermano De

Giorgio e Del Ponte (che sta approfondendo questi aspetti)⁴⁸. Al momento sono dubbioso, ma aspettiamo di vedere prove certe.

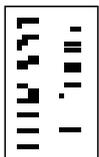
E poi, ritorna l'Oriente. E rientra a diversi livelli. Come si può, infatti, distinguere una "tradizione romana e italica" e separare l'arte divinatoria etrusca, che tanta parte ha avuto nel pensiero romano, dal Vicino Oriente Antico? L'aruspicina, l'arte di leggere il futuro nelle viscere della vittima sacrificata, è di diretta importazione babilonese: si veda il "fegato di Piacenza". Ma il confronto potrebbe continuare.

Che dire dell'asse Pitagora–Virgilio–Dante, quando è ormai appurato che non solo gli esordi del pensiero speculativo greco hanno origini orientali⁴⁹, ma anche la

47 Per esempio, l'adozione diffusa di varianti dell'alfabeto di Cuma, o il culto al santuario di Pyrgi (ragione per cui abbiamo una specie di bilingue in punico ed in etrusco su due lamine auree), o edificando templi (così a Roma arcaica) con evidenti criteri architettonici greci.

48 Del Ponte, 1987: 17 s. e n. 8.

49 Cfr. West 1993 (prima edizione del 1971).





poesia omerica (modello di quella virgiliana) ha pesanti debiti nei confronti della tradizione dell'Asia occidentale⁵⁰? Infine, abbiamo già ricordato che perfino l'estremità più recente dell'asse (Dante) ha ricevuto influenze vicino-orientali (islamiche)⁵¹.

Ma, in generale, possiamo affermare che tutta la cultura greca e mediterranea ha accolto cospicue e determinanti influenze asiatiche; non mi soffermo a tracciare un quadro che sarebbe vastissimo, e mi limito a rinviare al lavoro di Burkert⁵².

È chiaro che non si possono separare nettamente i fenomeni culturali che si sono verificati nella penisola italiana dal mondo asiatico e quindi è del tutto arbitrario contrapporre una "tradizione romana e italica" a tradizioni dell'Asia Anteriore.

Appurato questo aspetto, chiediamoci da dove nasca l'esigenza di tracciare quell'artificiale distinzione. Non è certamente un caso che questa nasca mentre esplodono i fermenti di quel movimento che porterà il fascismo al potere.

Concludiamo, dopo aver rilevato come sia azzardato ricollegarsi a tradizioni estinte

(molto probabilmente: aspettiamo notizie contrarie da Del Ponte) e poco conosciute, e come la ricerca di un percorso attraverso lo studio e l'azione, con l'esclusione della regolare trasmissione iniziatica (il che mi appare come una forma di titanismo), sia fonte di smarrimenti e confusioni: si noti la posizione cristallina di Guénon, che si è tenuto lontano, da un lato, da queste contaminazioni e dall'altro la contraddizione di aver collaborato con articoli e scritti ad un supplemento di un giornale chiamato *Regime fascista!*



§ 6. *Alessandro e il nodo di Gordio*

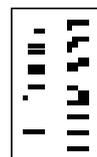
Certamente, la matassa è ingarbugliata. Rifiuto della democrazia e regimi fascisti, gerarchie spirituali e razzismo, nazionalismo e Tradizione "romana-italica", esaltazione militarista e ruolo cosmico dei sacerdoti-guerrieri, bolscevismo e dèi arcaici: e questa è solo una parte dei concetti che, in un periodo storico così disperato – come abbiamo rilevato innanzi – s'intrecciano alla vigilia del più terrificante massacro della storia europea (e non solo).

Se ci mettessimo a dipanare i singoli temi, cercando di distinguerne percorsi, deviazio-

50 Cfr. West 1997.

51 Su scala più ridotta, anche il sottoscritto ha avuto occasione di rilevare notevoli parallelismi tra episodi della Divina Commedia e l'importante filone poetico mesopotamico detto *Epopoea di Gilgamesh*. Cfr. *Gilgamesh e Dante: due itinerari alla ricerca dell'immortalità*, in Placella - Palumbo [eds.], 1995: 281-297.

52 Burkert 1992.





ni, assimilazioni, sdoppiamenti e altro, non riusciremmo comunque ad uscirne con un quadro chiaro ed esauriente: in altre parole, usando un'immagine storica, se facessimo così, non avremmo mai potuto divenire signori dell'Asia.

Alessandro il Grande, invece, dopo aver invano tentato di sciogliere il nodo⁵³, estratta la spada, lo recise. E regnò sull'Asia⁵⁴. La spada fa parte degli strumenti del Libero Muratore⁵⁵:

davanti a questo nodo, sguainiamo la nostra spada e tagliamo, separando la confusione dal cuore della questione.

Sul piano storico, il nodo dell'imperialismo romano redivivo, intrecciato col fascismo, a sua volta annodato al desiderio della volontà di potenza e alle vicende dei rituali su cui riferisce Del Ponte, volti ad assicurare la vittoria alle armi italiane (prima nella Grande Guerra, poi durante il fascismo)⁵⁶, fu reciso definitivamente a Roma dalla spada del 4 Giugno 1944. Da allora, dopo oltre

mezzo secolo, l'aggettivo "fascista" è di uso comune – non solo a Sinistra, ma persino a Destra! – per definire chi o ciò che si presenta come autoritario, reazionario, con marcata connotazione negativa. *Sic semper tyrannis!*

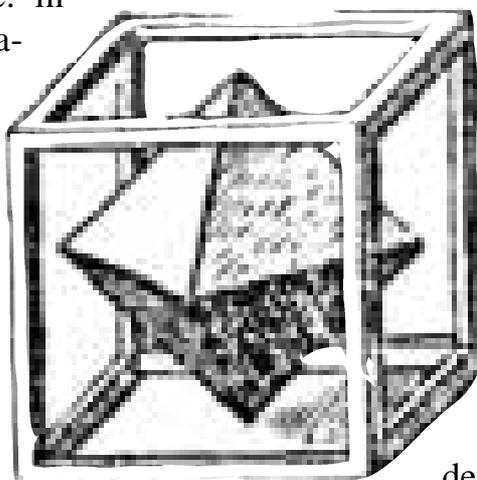
Ma vediamo quale nodo va reciso su un piano esoterico.

Se, come qui si è stabilito quale assunto, il fine del percorso esoterico consiste nella liberazione dagli involucri

dell'*ego*, ovvero nel superamento dell'"Io" per l'Identificazione Suprema con il Sé, occorre subito dire che il nodo è piuttosto facile da recidere.

L'"Io" vive in un regime di dualità, quale l'opposizione tra "soggetto che conosce" (l'"Io" o *ego*) e l'"oggetto conosciuto" (il resto del mondo, ovvero l'altro).

Non è possibile ora addentrarci in una sia pur breve e superficiale descrizione delle proprietà o caratteristiche dell'"Io" rispetto al Sé; dobbiamo solo, nella presente circo-

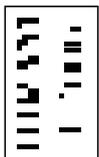


53 Si tratta del "nodo di Gordio", custodito in un tempio, nodo del quale si diceva che chi fosse riuscito a scioglierlo avrebbe regnato sull'Asia. Alessandro, mentre avanzava col suo esercito in Asia Minore, combattendo i Persiani, entrò nel tempio e sciolse a modo suo il nodo. Una più profonda lettura del simbolo (che non interessa il livello che qui consideriamo) è fornita da Guénon, 1991: 24.

54 Raccomando di leggere la versione romanzata (ma storicamente pienamente affidabile) dell'episodio nella trilogia sulla vita di Alessandro Magno scritta da Valerio Massimo Manfredi (1998, vol. II: *Le sabbie di Amon*, cap. 44). Così Manfredi descrive il colpo sferrato da Alessandro sul nodo: *la lama balenò come una folgore (ibid.)*.

55 Tanto per fare un esempio, anche il Copritore Interno impugna la spada per "ammettere" ciò che è ammissibile e "ricevere" ciò che in seguito deve svilupparsi nell'ambito del Lavoro Rituale.

56 Del Ponte, 1987: 32-34



stanza, notare come la divisione tra "Io" e "non-Io" possa assumere degli involucri esterni più ampi. Mi spiego.

Io posso dire che non mi curo tanto di me stesso come individuo, anzi, che sacrifico volentieri me stesso, ma voglio che 1. la mia patria, 2. la mia razza, 3. la mia chiesa, 4. il mio partito, etc. si affermino o, addirittura, sovrastino 1. le patrie degli altri, 2. le razze degli altri, 3. le chiese degli altri, 4. i partiti degli altri etc.

Nel dire questo, lungi dal liberarmi dell'involucro del mio *ego*, io lo rafforzo, in quanto, da un lato, scorgo di meno l'*ego* (infatti dico che non mi curo tanto di me stesso) e lo desidero però trionfante, come parte di un'unità superiore (ma sempre *egoica!*) perché la patria, la razza, la chiesa, il partito che voglio vincenti sono quelli in cui IO mi trovo, di cui IO faccio parte, con esclusione delle analoghe unità degli altri.

La coltivazione di questi involucri esterni si oppone pertanto nettamente al percorso

esoterico, perché permette di rientrare dalla finestra a quelle pulsioni che credevo di aver espulso dalla porta.

Risulta quindi davvero curioso che un nazionalismo, per non dire un fascismo, che del nazionalismo è una variante particolare, ma che con esso spartisce l'idea dell'affermazione di un "involucro esterno dell'Io"⁵⁷, possa fungere da sede ideologica e politica per una Tradizione (sia essa italica, romana, nordica o altro), che è di natura esoterica.

Non posso ad un tempo affermare la MIA parte e tendere al superamento dell'*ego*, perché esprimo due volontà che vanno in inconciliabile contraddizione tra loro⁵⁸.

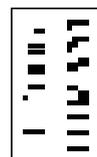
E, con questa succinta considerazione, ritengo di aver assestato un primo fendente al nodo.

§ 7. Esoterismo e "democrazia"

La Loggia massonica ha, non solo simbolicamente, ma anche storicamente, la valenza di un universo in sé concluso.

57 Molto più complesso del caso del nazionalismo è quello del fascismo, in cui l'individuo è funzionale alla società (*Per il fascismo la società è fine e l'individuo è mezzo, e tutta la vita della società consiste nell'assumere l'individuo come strumento dei fini sociali*, affermò Alfredo Rocco), ma questa si riconosce solo a livello di parcellizzazione della specie umana: che sia stato possibile confondere la subordinazione dell'individuo a favore della società (così come concepisce il pensiero fascista) con il superamento dell'*ego*, in funzione dell'identificazione con il Sé Supremo è davvero opera demoniaca!

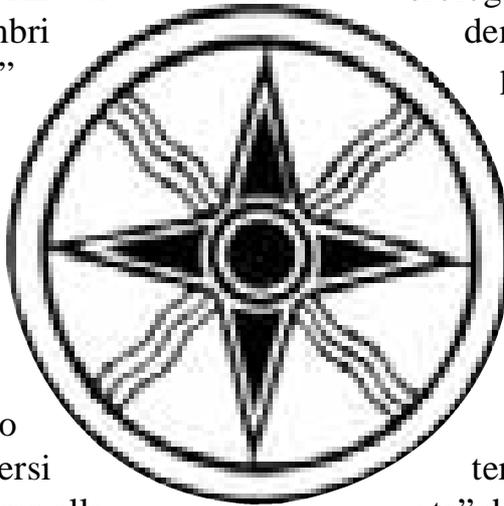
58 Bisogna dire che Evola prese le distanze dai presupposti di quelle teorie, allorché polemizzò contro Gentile (Gentile non è il nostro *filosofo*, *Ordine Nuovo* I, 4-5, luglio-agosto 1955, pp. 25-30). Il dissenso verteva proprio sul tema della volontà concreta ovvero della storicità dello spirito, negando le quali quindi si contestavano le basi teoriche stesse dell'idealismo gentiliano, che militavano contro l'idea di imperialismo propugnato da Evola, in quanto realizzazione della Tradizione (realizzazione che il fascismo avrebbe dovuto attuare).





Questa dimensione storica, su cui ci soffermiamo, è stata ben posta in luce in studi recenti⁵⁹; in essi si è documentato come – fin dalla prima metà del Settecento – si costituissero nelle Logge forme di auto-governo, in cui i membri godevano di pari “fraterna” dignità, pur inquadrati in una gerarchia meritocratica che – a differenza di quella della società “profana” – non derivava dalla nascita. Dette forme appaiono quindi come esperimenti tesi a creare un nuovo tipo di socialità, per molti versi contrapposto allo stato “esterno alla Loggia” del tempo, dominato dal dispotismo, dalla stratificazione sociale per censo e dalle chiese.

Naturalmente non si deve pensare ad una contrapposizione netta “Mondo delle Logge” contro “stato della monarchia assolutistica, dell’aristocrazia e del clero”; la realtà era molto più sfumata e variegata. Comunque attraverso le esperienze delle Logge si costituì un “brodo di cultura” in cui si svilupparono i germi della società moderna, e da cui presero l’avvio i movimenti politici di massa democratici quali il liberalismo e il socialismo⁶⁰.



In contro-tendenza a queste spinte, si pose invece – nella prima metà del XX secolo – il fascismo, il cui pensiero attribuì il primato alla società – quale parcella della specie biologica – sull’individuo, considerato solo come mera componente di quella⁶¹.

Mi chiarisco con un confronto. Non sono pienamente d’accordo con Sérant⁶² quando polemizza contro un concetto di fondo formulato da Louis Pauwels e Jacques Bergier⁶³, sul comune carattere “universalista e ottimista” delle due ideologie, pur divise e contrapposte (liberalismo e comunismo), cui facevano riferimento i vincitori della Seconda Guerra Mondiale. Ad essa si opponeva un’altra ben diversa concezione, pessimista sull’umanità, considerata divisa tra razze superiori ed inferiori (quindi anti-universalista), che Sérant invece avvicina al totalitarismo sovietico. Egli inoltre polemizza con i due autori sull’accostamento del fascismo “alle dottrine tradizionali e al loro antimodernismo”.

Sia il comunismo/socialismo che il liberalismo – pur nelle loro deviazioni o aberrazioni – discendono entrambi da movimenti

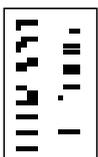
59 Rinvio a Jacob 1995 (trad. dall’originale del 1991) e Cazzaniga 1999.

60 Cazzaniga, 1999: 18 *et passim*.

61 Rinvio al bellissimo Reich 1974 (orig. del 1933), le cui tematiche sono poi ampliate nel suo testo del 1972 (orig. 1953). Reich ha idee originali e discutibili, ma le sue intuizioni e analisi sono certamente penetranti.

62 Sérant, 1990: 251-254.

63 Concetto espresso nel loro libro, *Il mattino dei maghi*, 1963 (trad. dall’originale del 1960).





ideologici⁶⁴, che nelle Logge settecentesche hanno i loro precursori e antenati. Tratto comune ad entrambi è l'accento posto sulla felicità dell'individuo e sui suoi diritti nei confronti dello stato⁶⁵, e quindi Pauwels e Bergier hanno ragione al di là delle contingenze storiche riferite da Sérant, che invece rifiuta di considerare il comunismo sovietico – ricordiamo che il suo libro è del 1977 – discendente dallo stesso ceppo delle democrazie occidentali.

Ma ha invece ragione Sérant (e torto Pauwels e Bergier) nel distinguere il Pensiero Tradizionale dall'ideologia fascista. Infatti la subordinazione, ovvero la "compressione" dell'"Io" è richiesta dal pensiero fascista per una finalità biologica di sopravvivenza e affermazione di quella parte della specie che è la società, mentre il superamento delle barriere dell'*ego* per conseguire l'Identificazione Suprema ha un'incomparabilmente diversa traiettoria e finalità.

L'errore di Pauwels e Bergier è complementare a quello dei fautori dell'"imperialismo pagano". Ma, per tornare alla spada di Alessandro, mi sembra semplicemente assurdo che si possa trovare un nesso che unisca in una medesima concezione la visione di Dio che Dante descrive nel canto XXXIII del Paradiso⁶⁶ e la difesa della raz-

za (Hitler, Mussolini) o, su un piano ben diverso, s'intende, *la fede nei destini imperiali di Roma* contro i [...] *sogni del pacifismo, dell'umanitarismo, della democrazia, del socialismo* (Reghini).

Vediamo meglio la posizione di Reghini, che, a differenza dei due dittatori fascisti, agognava un primato soprattutto spirituale per l'Italia pagana.

Dante nel *De monarchia* aveva considerato i Romani come popolo prescelto per unificare il mondo (o cospicua parte di esso, preciseremmo oggi) sotto il loro impero, affinché il Cri-

stianesimo vi si potesse diffondere agevolmente. Un disegno della Provvidenza divina, che dev'essere inquadrato sia nel contesto delle opere di Dante, sia nel contesto politico del tempo, travagliato dal conflitto tra papato e impero. In questa fase storica la concezione politica dantesca discendente dal poema sul viaggio ultramondano della *Divina Commedia*, assume il suo reale significato.

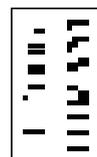
Ma Reghini recupera – soltanto in pieno XX secolo, 6 secoli dopo! – lo stesso schema adottato da Dante (ma *senza* l'inquadramento di una *Divina Commedia!*), sostituendo cristianesimo con paganesimo (pita-



64 Cfr. Cazzaniga 1999.

65 Jacob, 1995: 32-35.

66 Nell'interpretazione esoterica della Divina Commedia questo è l'episodio che rappresenta l'Identità Assoluta.





gorico). Roma – e qui il deragliamento è irreversibile – è sempre Roma, o meglio l'Italia di cui Roma è il centro, come nello schema dantesco. L'inattualità è per taluni un vanto (e già Dante, nel suo XIV sec., era inattuale), ma quella di Reghini (e di Evola dietro a lui) è al di là di ogni ragionevole eccentricità!

Fin qui abbiamo spesso sfiorato, senza mai toccarlo, un altro problema, relativo al rapporto tra “consenso” ed “investitura”, ovvero tra elezione “dal basso” o “dall'alto”, rapporto che si riflette in parte su quello “libertà, uguaglianza e fratellanza” rispetto alla “gerarchia”.

Molti Maestri hanno scritto pagine di fuoco sull'argomento: Guénon ha parlato di “penetrazioni democratiche”, accusando Anderson e Desaguliers (pastori protestanti, e quindi anti-cattolici!) di aver perpetrato scientemente con le *Costituzioni* nel 1723 questa deviazione⁶⁷. Reghini incolpa il movimento dell'*Encyclopédie* per aver iniziato un coinvolgimento politico che culminerà nella partecipazione alla Rivoluzione Francese⁶⁸, e, analogamente, Gastone Ventura⁶⁹, descrivendo l'evolversi degli avveni-

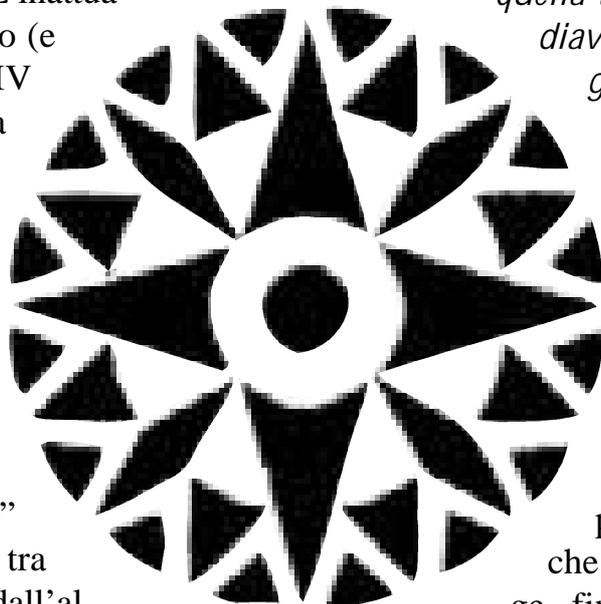
menti relativi alla Massoneria a Napoli durante la Rivoluzione Francese, scrive: *La dottrina delle nuove logge non era più quella tradizionale: non si studiava più il simbolismo nei gradi superiori, la kabalah, l'alchimia e le altre scienze occulte, ma si parlava di politica, di libertà, di abbattere i tiranni e così via.*

Non è questa la sede per toccare un argomento così complesso; ricordiamo solo che storicamente nelle Logge, fin dagli inizi del XVIII sec., non si praticava certo *la democrazia diretta* [...] [ma, anzi,] *i rappresentanti eletti* [...] *governavano in modo quasi autoritario*⁷⁰.

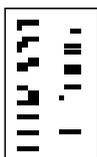
Chi scrive ritiene che l'Istituzione Libero Muratoria abbia saputo fin dai suoi esordi nella sua forma moderna, coniugare armoniosamente le due direzioni, quella del consenso e dell'investitura: ma questo è un argomento così vasto e complesso che richiederà uno studio a parte.

Mi limito ad un accenno introduttivo per questo tema.

La Massoneria è l'Istituzione cui Guénon riconosce validità iniziatica; ad essa quindi



67 Cfr. Sérant, 1990: 196-201
 68 Cfr. Di Luca, 2003: 137-139.
 69 Ventura, 1980: 30.
 70 Jacob, 1995: 28.





spetta il ruolo di formare la nuova *élite* che – secondo Guénon – preparerà la restaurazione dell'ordine normale (ovvero: Tradizionale)⁷¹. Giustamente Essa mantiene quindi la struttura verticistica, che consente la discesa dall'Alto dell'influenza spirituale,

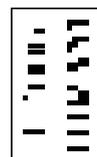
l'unica che possa stabilire l'ordine, e, accanto ad essa, mantiene anche la democraticità, quale uguaglianza e armonia dei tanti, tessuto della nuova era, quando, terminato il *Kali yuga*, si tornerà alla società con un'unica casta⁷².

Riferimenti bibliografici

- Bizzarri, M. (2003) *Il risveglio della Tradizione Occidentale*. Atanòr, Roma.
- Burkert, W. (1992) *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Castiglioni, L. - Mariotti, S. (1996) *Dizionario della lingua latina*, 3^a ed. Loesher, Torino.
- Cazzaniga, G.M. (1999) *La religione dei moderni*. Ediz. ETS, Pisa.
- De Giorgio, G. (1989), *La Tradizione Romana*. Mediterranee, Roma.
- Del Ponte, R. (1987) *Il movimento tradizionalista romano del novecento. Studio storico preliminare*. SeaR ed., Scandiano (RE).
- De Turrís, G. (1987) *Il gruppo di Ur, tra magia e fascismo*, Abstracta II/16 Giugno, pp. 12-21.
- Di Luca, N.M. (2003) *Arturo Reghini*. Atanòr, Roma.
- Di Vona, P. (1993) *Evola, Guénon, de Giorgio*. Sear Ed., Borzano (RE).
- Evola, J. (2004) *Imperialismo pagano*. Mediterranee, Roma.
- Faivre, A. (1994) *Access to Western Esotericism*. New York.
- Furubayashi, T. - Kobayashi, H. (2001) *Le ultime parole di Mishima*, a cura di E. Ciccarella. Feltrinelli, Milano.
- Gattegno, D. (2001) *Guénon. Qui suis-je?* Pardès, Puiseaux.
- Guénon, R. (1972) *Autorità spirituale e potere temporale*. Rusconi, Milano.
- Guénon, R. (1988) *Precisazioni necessarie*. Il cavallo alato, Padova.
- Guénon, R. (1991) *Studi sulla Massoneria, I*. Arktos, Oggero ed., Carmagnola.
- Guerri, G.B. (1992) *Gli italiani sotto la Chiesa. Da San Pietro a Mussolini*. I Ed. Mondadori, Milano.
- Guerri, G.B. (1997) *Antistoria degli Italiani. Da Romolo a Giovanni Paolo II*. Mondadori Le Scie, Milano.

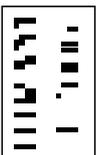
71 Cfr. Sérant, 1990: 76-79.

72 Guénon, 1972: 16 (orig. del 1929).





- Introvigne, M. (1990) *Il cappello del mago*. Sugarco, Milano.
- Jacob, M.C. (1995) *Massoneria illuminata. Politica e cultura nell'Europa del Settecento*. Einaudi, Torino.
- Manfredi, V.M. (1998) *Aléxandros*. Mondadori, Milano.
- Mola, A.A. (1992) *Storia della Massoneria italiana dalle origini ai giorni nostri*. Bompiani, Milano.
- Pauwels, L. - Bergier, J. (1963) *Il mattino dei maghi*. Mondadori, Milano.
- Placella, V. - Palumbo, M.A. [eds.] (1995) *Miscellanea di studi in onore di Raffaele Sirri*. Napoli.
- Reghini, A. (1947) *Numeri sacri nella tradizione pitagorica massonica*. Roma.
- Reich, W. (1972) *L'assassinio di Cristo*. Sugarco, Milano.
- Reich, W. (1974) *Psicologia di massa del fascismo*. Mondadori, Milano.
- Sérant, P. (1990) *René Guénon. La vita e l'opera di un grande iniziato*. Convivio/Nardini, Firenze.
- Toth, L. (1987) *Reghini*, in *Politica Hermetica (L'Age d'Homme)*, n. 1, pp. 143-155.
- Ventura, G. (1980) *I Riti massonici di Misraim e Memphis*. Atanòr, Roma.
- West, M.L. (1993) *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*. Il Mulino, Bologna.
- West, M.L. (1997) *The East Face of Helicon*. Clarendon Press, Oxford.



Il Cinabro sintesi dello spirito

di **Bent Parodi**
Saggista

True Alchemy is an initiatory process, and the alchemist is, in his turn, an initiate, who knows that his neverending work does not aim at the profane gold, but at the inner gold, which represents the real athanor. The Cinnabar, i.e. the sulphur sulphide, is nothing but the essential symbol of a process of inner research, which the Author tries to describe in its complex esoteric implications.

Siamo *in* questo mondo senza tuttavia essere *di* questo mondo: non è un gioco di parole, bensì una conquista della coscienza, che indica un modo d'essere, quello pertinente all'iniziato. D'altronde è ben evidente che l'*in-ire* presuppone una metánoia, una radicale "conversione" (da *cum* e *vertere*) che è esattamente l'esito dell'*Opus magnum*.

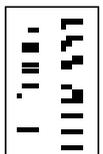
È bene ricordare che il mito, il rito e il simbolo (quello della luce, in particolare) costituiscono il fulcro di qualsiasi esperienza iniziatica autenticamente vissuta.

L'Esoterismo – come dicevo altrove – non è una moda che ciclicamente risorge dalle ceneri del razionalismo materialista: esso è una modalità esemplare, un approccio specialissimo nei confronti della realtà universale. In tal senso è senza tempo, *sophia*

perennis o *sanathana dharma*, per dirla alla maniera degli indù: ovvero religiosità eterna, che si nutre e sostanzia della dialettica nascita-morte-rinascita.

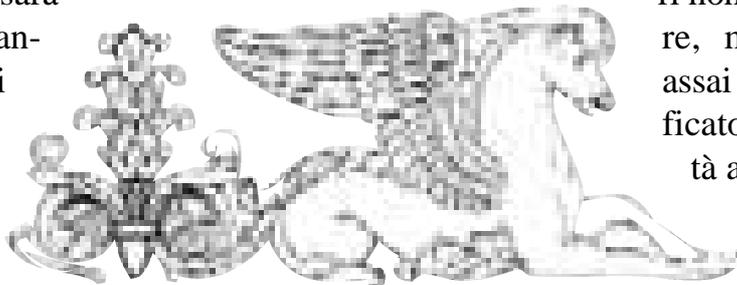
Iniziato è colui che sa vivere simbolicamente, che in ogni cosa legge costantemente la cifra dell'unità. Ed è proprio la *reductio ad unum* la naturale propensione dell'Esoterismo, che nell'ambito d'una generale dimensione simbolica si affida a molteplici linguaggi o metodiche.

Fra questi un ruolo essenziale è rivestito dall'Alchimia, l'arte regale. Essa non è comprensibile senza un'adeguata decodificazione simbolica. Ai più il suo caratteristico linguaggio suonerà astruso, infantilmente incomprensibile; a coloro, che hanno acquisito la chiave maestra, i suoi segreti appariranno in assoluta evidenza.





Totius rei imperator è l'iniziato all'Alchimia: egli, se ha ben compreso l'"arte", non sarà mai uno stupido libertino o un ateo semplicemente perché, appresa la lezione, saprà dominarsi e dominare, plasmando nuova vita in forme inedite. In tal senso l'alchimista stesso sarà diventato Rebis, l'androgino ritrovatosi sulla soglia del massimo mistero conoscitivo: l'identità del reale, l'Unità dell'Essere.



L'autentica via che conduce alla liberazione (la salvezza è il fine delle religioni storiche) è la "Via della parola", il controllo del *mythos* che è altra cosa dal Logos, la "parola umana" espressione della ragione discorsiva che frammenta, rende molteplice l'unità del pensiero intatta nel *mythos*, la "parola sacra".

Perciò, recuperare la "parola perduta" è riacquistare la dimensione vera del mito, ovunque e comunque esso si presenti alla coscienza. L'Alchimia non può ambire di più: essa è tecnica della metafisica, la sua traduzione a livello sperimentale. L'alchimista – lo ripeto – è un iniziato e ogni iniziato che si rispetti è un genuino alchimista: egli sa bene che sia il "vil metallo", sia l'"oro", non cercherà il fornello ma se stesso in se stesso, l'athanor al centro dell'essere profondo. Il tramite di questa riscoperta è il pensiero, fonte inesauribile di potere che va solo disciplinato in modo conforme all'ordine cosmico, creativo: retto pensiero si esplicherà in retta azione. E questo il

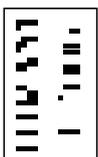
Buddha l'aveva ben compreso: il Nirvana, in verità, non è una condizione di annichilimento, bensì di indefinita espansione di coscienza, la grande conquista dell'alchimista-iniziato, che velò la verità in termini simbolici tali che gli immaturi non seppero comprendere, ma che pure erano assai semplici (chi è qualificato non ha mai difficoltà a coglierne il senso).

"Fare Alchimia" non vuol dire affatto fare sfoggio di elucubrazioni vane, ma padroneggiare la realtà facendosi Realtà. E non occorre neppure leggere tanti libri, basta solo interrogarsi nel profondo, isolandosi dalle distrazioni della *routine*: ciascuno ha in sé tutto ciò che occorre, tutto è nell'intimo (*panta éisó*, come diceva Plotino), il mondo non è che l'autodisvelarsi della Coscienza.

San'a al-Kimiya, "Arte della pietra filosofale", o più semplicemente *al-kimiya*.

Il termine – come noto – è arabo, ma di ispirazione vetero-egiziana: *kemi*, nell'antica lingua dei faraoni, sta per "terra nera", il limo del Nilo che garantiva l'esistenza in un paese perennemente insidiato dall'avanzare del deserto.

Questa associazione semantica fra "Alchimia", nel senso tradizionale della parola, e l'antico egiziano *kemi* è del tutto giustificata. Il limo, nero e apparentemente amorfo (corrisponde allo stato della nigredo, l'opera al nero), celava gran varietà di forme, ricche di vita, fertilizzava il suolo ormai arido dell'Egitto, puntualmente al





mese di Luglio di ogni anno (inizio dell'inondazione). *Kemi*, dunque, rappresentava il "preformale", il "potenziale" da cui sarebbe scaturito l'universo delle forme (al modo del rapporto essenza-sostanza, virtuale-effettivo).

Questo limo, sedimentazione delle acque nilotiche, corrispondeva, allo stato semiliquido, a ciò che, materializzato, si definisce "pietra grezza", nel linguaggio massonico. E perciò era suscettibile di trasmutazione, di raffinamento continuo in forme di vita sempre più perfette e assimilabili al modello esemplare, l'*optimum* dell'individualità, la sua massima espressione.

L'Alchimia, evolutasi in ambiente alessandrino, non è che espressione sperimentale dell'insegnamento ermetico, del fondo sapienziale contenuto nel *Corpus Hermeticum*, rivelazione di Ermete Trismegisto, il "tre volte grandissimo".

Anche l'India antica e la Cina taoista hanno conosciuto forme notevoli di Alchimia, la quale perciò non è cresciuta nell'Occidente, ed è d'altra parte riscontrabile *in nuce* anche al livello di culture tribali, sciamaniche.

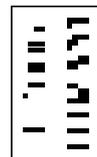
La verità è che la sapienza, l'unica sapienza, parla la stessa lingua in tutte le società, al di là della specificità espressiva delle differenti terminologie. Ovviamente, comunque, il linguaggio dell'Alchimia mediterranea ci è più familiare e solo per comodità ci rifaremo a esso, nelle sue linee fondamentali.



Alchimia, o "Arte Reale", è propriamente l'arte della trasmutazione: insegna a creare, modificare le forme imitando la natura divina, i processi dinamici del Demiurgo, il Divino impersonale. L'alchimista, che deve essere necessariamente un iniziato, coopera coscientemente con il piano del Grande Architetto dell'Universo (per rifarci a una definizione tipicamente massonica).

Dal fraintendimento del linguaggio alchemico, fra un tentativo mal riuscito e l'altro dei cosiddetti "soffiatori", è nata la chimica moderna: con tutto il suo bagaglio tecnico, la quale perciò è storicamente creatura spuria d'un modello a torto malfamato (ciò che accade allorché si perde il senso autentico delle parole, delle formule). L'Alchimia, in senso letterale, è "chimica trascendentale", laddove la scienza moderna, che ne è derivata, non è che banale applicazione di alcune leggi a livello fenomenico. Ciò malgrado si è confusa la "parte" con il Tutto, si è privilegiata la frazione applicativa con l'intero complesso dell'edificio arcaico, sul quale era già caduta la polvere quando fiorì l'Alchimia storica di età medioevale (la "perdita del centro" risale – in realtà – al tempo del collasso del mondo antico).

La "trasfigurazione" operata dalle norme alchemiche è, in fondo, evidente a chi sappia riflettere sul significato dei simboli, costituiti in questo caso dai caratteristici ter-





mini della Alchimia tradizionale. Qui basti esaminarne solo alcuni e si vedrà subito il senso profondo che essi prefigurano.

L'alchimista, fondamentalmente, si propone di trasformare il "vil metallo" in "oro", operazione tentata alla lettera nel Medio Evo. Ma l'oro, qui, ha il significato evidente dell'anima, liberata dalle sue incrostature storiche, finalmente ricongiunta al Principio cosmico.

E l'oro alchemico non è altro che un modo per dire "pietra filosofale", cioè lo spirito che costituisce il nocciolo energetico dell'anima individuale. Questa "pietra", ripresa dal lessico dei Liberi Muratori, equivale al "Gaal" del-

l'esoterismo cavalleresco di età medioevale: il reale per eccellenza, il "ciò che veramente è" di platonica memoria, l'unica permanenza autentica nel mobile flusso delle impermanenze fenomeniche. E che cosa c'è di veramente stabile, indefinitamente durevole, in questo universo dalle forme poliedriche?

L'energia, o spirito per dirla al modo religioso.

Questa forza, di matrice trascendentale, crea continuamente, è circuito integrato di vita incessante. Ecco, la vita è l'espressione dell'Essere nel mondo dell'esistenza, essere che si "fa" atto col sacrificio mistico della vibrazione esemplare. Compito dell'alchimista, come già del cavaliere del Gaal, del Templare, dell'iniziato autentico d'ogni

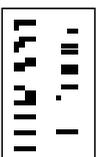
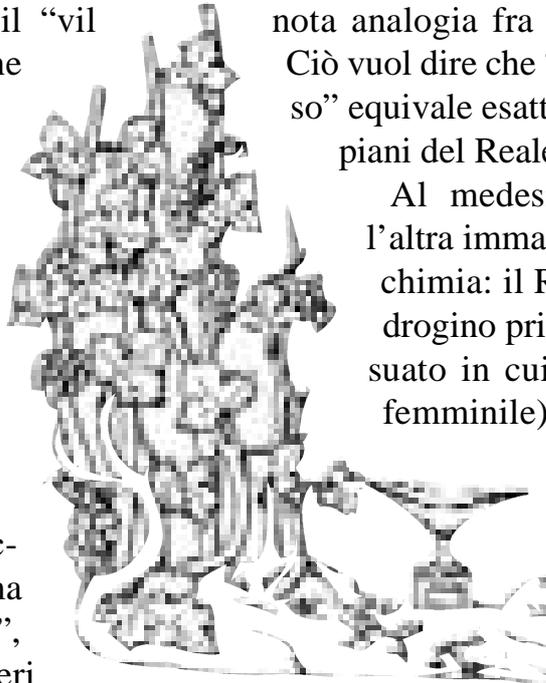
tempo, è "riunire ciò che è sparso", disperso, frammentario. Si tratta di ricomporre in unità gli aspetti molteplici del mondo, o dell'individuo (il che fa lo stesso, per la nota analogia fra micro e macrocosmo). Ciò vuol dire che "riunire quel che è sparso" equivale esattamente a suturare i vari piani del Reale.

Al medesimo significato rinvia l'altra immagine esemplare dell'Alchimia: il Rebis. Si tratta dell'Androgino primordiale, l'Essere asessuato in cui le polarità (maschile-femminile) sono compresenti in quanto divenute unità compiuta.

L'operazione, a carattere trascendentale, costituisce l'opposto paradossale del

processo creativo, il quale per sua natura tende a differenziare, laddove la *reductio ad unum* consiste nell'azione inversa, riportare la realtà molteplice all'Unico indifferenziato. Il segreto dell'Alchimia è celato nel momento (intemporale) in cui l'individuo è recuperato all'Assoluto, con un atto di appercezione metalogica. È l'assimilazione al Divino, che nella misteriosofia ellenica corrisponde all'identità Atman-Brahman della mistica indù. Questo atto costituisce il culmine del sentiero alchemico, il suo unico fine: la divinizzazione dell'uomo.

Recuperare l'androgina primordiale, la condizione sferica cui allude Platone, o la beatitudine dello stato edenico, in termini simbolici, e perciò concreti, è l'obiettivo di ogni iniziato. Per farlo occorre conoscere le





modalità dello spirito, definibile come energia indifferenziata allo stato puro o infinito, energia, tuttavia, che è protesa a “differenziarsi” per sovrabbondanza ontologica. L'alchimista sa bene che non è possibile trasfigurare la realtà, o autotrascendersi in modo immediato (cioè “senza mediazione”).

Perciò la sua “opera” sarà rivolta a rimodellare l'oggetto, così come lo scultore crea sulla pietra informe, l'artigiano sull'argilla informe, ma suscettibile di forme indefinite.

L'alchimista, che è artista esemplare, obbedisce alla legge del *solve et coagula*, processo di maturazione, apparente annichilimento cui fa seguito una nuova “solidificazione”, materializzazione del modello intuito. Dalla nigredo all'albedo, dal “nero” (il virtuale, preformale assimilabile alle acque abissali, al chaos del linguaggio mitico) al “bianco”, la manifestazione creativa, nuova alba del processo universale, l'alchimista fa opera d'arte (e, perciò, il suo *opus* è *ars regia*, arte regale). Dal sale al mercurio, dal mercurio allo zolfo, dalla materia via via mondata allo spirito ripristinato nella sua informità, la trasfigurazione, o metamorfosi, appare itinerario graduale, che richiede pazienza e concentrazione. L'Alchimia non deve aver fretta; in altre parole la “pietra” deve essere sgrossata con progressività, raffinata e, infine, resa cubica, poi circolare, col segreto iniziatico della “quadratura del cerchio”, cioè del “ritorno all'Uno”, per usare una tipica espressione della filosofia neoplatonica.

Generazione-dissoluzione-rigenerazione: sono le tre fasi, fondamentali, del lavoro alchemico nell'athanor, il mitico forno che allude al complesso dell'individuo, alla sua anima che vive il travaglio della palingenesi iniziatica.

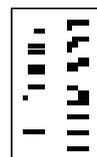
Il “vil metallo” che era il “profano” si trasfigura, nel tempo, in “oro”, l'iniziato autentico (e non virtuale) che ha conosciuto all'interno di sé la vicenda cosmica della morte e della resurrezione, l'involtersi e il ri-evolversi dello spirito che è in ciascuno di noi.

Il simbolismo del lessico alchemico (bastino gli esempi fin qui citati) è chiaro a chi ha orecchie per intendere.

Resta, invece, da dire molto sulla tecnica dell'Alchi-

mia una volta svelato il suo scopo (l'immortalizzazione dell'individuo, la sua reintegrazione nell'Assoluto). In altre parole, come si fa in concreto a trasformarsi e a trasformare, da “vil metallo” in “oro”? Qual era il segreto dell'artista? Una risposta compiuta può darsi solo comprendendo a fondo la natura della realtà, facendo ricorso alla suprema sapienza dell'esoterismo universale: il cosmo è mentale, il processo della creazione è, letteralmente, una ideofania, “rivelazione dell'Idea”.

Tutto il complesso dell'universo manifestato è incessante movimento, all'apparenza senza fine: ogni cosa, in ultima analisi, si riduce a vibrazioni, a frequenze vibratorie, più precisamente. Tutte le cose, in verità,





sono manifestazione diretta dell'unica Forza che crea e conserva i mondi, riplasmandoli indefinitamente (l'Energia è l'Alchimista universale, modello di ogni iniziato autentico).

L'universo è una sola, grande idea, l'Idea del Grande Architetto al quale basta pensare le cose per crearle nella varietà dei colori (sensazioni psichiche) e dei loro fenomeni (emergenza dell'Essere manifestato).

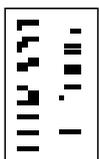
Ammettiamo pure, per eccesso di cautela, che l'uomo costituisca un *unicum* nella storia universale. Ebbene, il ragionamento di fondo non può mutare: se l'intelligenza si è manifestata e tende ad autovalorizzarsi ciò vuol dire, e in modo incontrovertibile, che l'universo stesso è Idea, che esso contiene *in nuce* il pensiero come possibilità superiore di manifestazione.

In piccolo, ciascuno di noi può aver fatto talvolta personale esperienza del sostrato psichico della realtà. Quante volte, in fase di relax, abbiamo immaginato ciò che, poi, si è effettivamente concretizzato, in ossequio alla legge della volontà, del desiderio. Un regime simpatetico (nozione, questa, tipicamente ermetica) rende solidali gli esseri fra loro, lega i piani della manifestazione: così il simile conosce il simile, ogni conoscenza autentica risolvendosi in identificazione fra soggetto che conosce e oggetto conosciuto. E così soltanto, ammettendo l'unità del Reale e l'omogeneità di tutta la creazione, può spiegarsi la possibilità che ha il "piombo" di trasmutarsi in "oro".

Questa conoscenza non ha nulla a che vedere col pensiero discorsivo (la ragione, la *diánoia* dei Greci), è "identificazione mistica", atto transazionale che si risolve – per dirla con Plotino – in un incontro di "solo a solo". E di conoscenza in conoscenza si vanno saturando i livelli della realtà "universa", rivolta all'Uno.

Ma conoscere in senso radicale significa "realizzare", dal momento che ogni azione è preceduta a livello logico e metalogico da un pensiero corrispondente, emanato dall'archivio cosmico della Mente infinita che è al di là dello spazio e del tempo.

Non si ceda alla tentazione del pampsichismo solipsista: dire che l'universo è mentale, idea del Divino impersonale, non significa che tutto, almeno sul piano del relativo, sia sogno instabile da scartare assieme al rifiuto della vita ordinaria dell'azione. E se anche i nostri atti individuali e collettivi, di società, al fondo si rivelano e sono manifestazione di idea e idee, ciò rivela semplicemente la verità del processo analogico uomo-Dio. L'ideofania cosmica è reale, in quanto emanazione diretta del Principio, un'idea qualsiasi non ha, neppure in campo umano, minore realtà di un evento, una azione qualsiasi. Solo il suo grado di realtà è, ovviamente, più debole di quello espresso dalla Forza trascendente, ipercosmica: sta all'individuo autotrascendersi



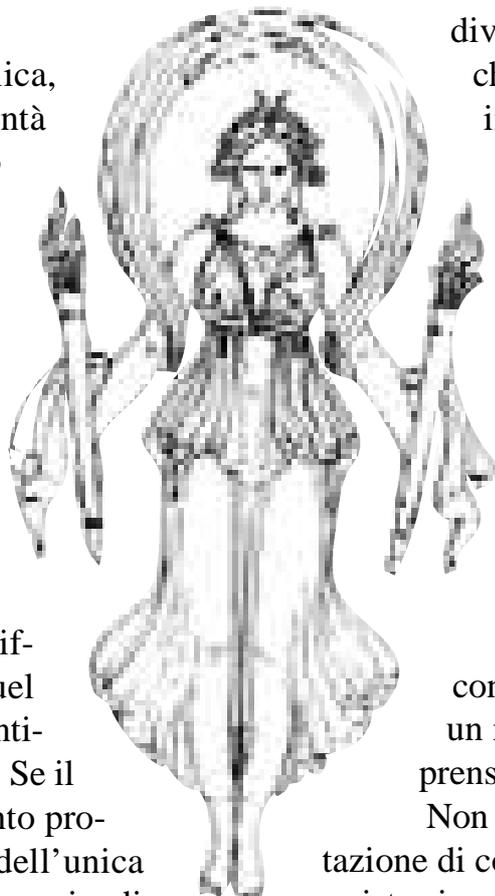


alchemicamente per realizzarsi in modo più compiuto, conforme all'idea universale.

Questo progetto implica, in ogni cosa, una volontà determinata, il desiderio creativo; presuppone l'*imitatio Dei secundum naturam*, perché solo rendendosi simili al Divino si è davvero divini nell'essenza e nella manifestazione conseguente.

La vera Alchimia è mentale, non lasciatevi trarre in inganno dalle differenze linguistiche. Quel che conta è il senso autentico e fondativo delle cose. Se il mondo è musica, in quanto prodotto delle vibrazioni dell'unica Forza, musica come armonia di note è il nostro pensiero, il Pensiero stesso come realtà autonoma. Le sue vibrazioni sono di ordine più sottile, certo non percepibili a orecchio profano, oppresso dal frastuono dei metalli vili.

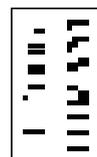
L'alchimista deve dunque apprendere l'arte della trasmutazione mentale e imparare a vibrare su ottave sempre più elevate della scala musicale del cosmo. Il mondo è duale nella sua espressione esteriore, unitario nella sua realtà interna (Dio, Allah, dicono i Sufi islamici, è a un tempo *zahir* e *batin*, "occulto" e "palese"), la materia non è che un "precipitato" dello spirito, una sua epifania instabile, un momento del processo ideofanico universale.



Si sfugge al destino, agli effetti delle cause, semplicemente vibrando a una diversa frequenza, più elevata: il che equivale a dire che basta imparare a pensare in modo diverso, a manifestare un diverso stile di pensiero e conoscenza per sfuggire alla ruota della necessità, del flusso incostante delle avversità. A tanto vale l'iniziazione, che è propriamente uno scarto ontologico, una mutazione cosciente del proprio regime esistenziale. Iniziarsi significa realmente autotranscendersi, morire alla condizione profana per rinascere a un nuovo e più puro stato di comprensione totalizzante.

Non bisogna dunque cedere alla tentazione di continuare a considerare l'alchimista circondato da alambicchi e provette, o con il berretto a punta. Immagine stereotipata e del tutto obsoleta: fare seriamente Alchimia non richiede alcuna esteriorità.

L'obiettivo è quello di realizzare il "cinabro", ovvero il solfuro di mercurio. Esso è simbolo essenziale, rappresenta un momento cruciale della ricerca interiore dell'esoterista: un traguardo – certo – ma anche un indizio nella riscoperta di sé, di quel Sé che è poi il vero oro filosofale. E se il Sale è la "materia prima", la corporeità, il Mercurio l'anima e lo Zolfo lo spirito, ecco che il cinabro (variamente definito nelle fonti), il cinabro dei savi è in realtà il *Mercurio sublimato, purificato, fissato al rosso, chiamato zolfo*. E allora diventa quel servi -





tore rosso di cui parla Trevisano. Con altre parole, più moderne, il nostro “cinabro” corrisponde alla spiritualizzazione dell’anima e segna la terza tappa della ascesi alchemica, l’Opera al rosso che segue quella al nero e al bianco, egualmente indispensabili nella prima fase della ricerca.

Con il cinabro si tratta di andare “oltre lo zero”, come ho sottolineato in una delle mie ultime opere. Lo “zero” non corrisponde qui al nulla e va inteso, in senso neoplatonico, come limite estremo del mondo formale.

Con esso si varca il limite della corporeità, di ogni dimensione grossolana per accedere al *mundus informalis* del Brahman Nirguna, come dicono gli indù vedantini, l’Assoluto senza forma, il Non-essere al di là dell’Essere, la suprema potenzialità o Possibilità universale, a dirla con Guènon.

È un’impresa ardua, ma non proibitiva. La metánoia ha inizio col recupero del pensiero intuitivo, della nóesis in luogo della diánoia, l’estenuata ragione discorsiva e analitica.

Con le armi del mito, del rito e del simbolo che alla appercezione intuitiva sono strettamente connessi, può intraprendersi un cammino esaltante verso la “divinificazione dell’uomo”, verso la sua assolutizzazione.

Bisogna fondare una nuova gnoseologia – ricordavo in *Oltre lo zero* – una nuova prassi conoscitiva che potremmo sintetizzare in una definizione inedita: “riflessione noetica”.

In breve, di che si tratta? Armonizzare, fondare nel medesimo processo la ragione discorsiva e analitica e l’intuizione sintetica del reale imparando a dare a quest’ultima il primato.

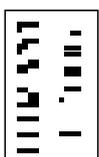
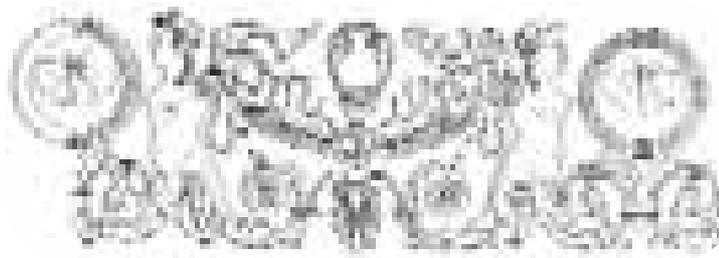
Occorre, più semplicemente, riflettere con la *ratio* sui dati che ci provengono dalla pura appercezione

trascendentale in cui si esplicita il pensiero intuitivo. Potrebbe sembrare facile, ma non lo è. Da troppi secoli l’uomo comune dell’Occidente ha perso la capacità di liberare le sue forze intuitive. Ma qui può aiutarlo – e in modo decisivo – l’antico pensiero orientale. Si tengano presenti i precetti suggeriti dallo Yoga di Patanjali: l’arresto del turbinio caotico della mente, il fissare un sol punto (o oggetto, sia esso formale che informale), indi la concentrazione, la meditazione profonda e infine l’estasi del *samadhi*, che è propriamente una condizione di universale simultaneità, di compresenza simpatetica nel raggiungimento dell’Uno.

Aprire le porte all’intuizione comporta, innanzitutto, l’esercizio frequente della meditazione. È solo così che la mente può ricevere la sollecitazione della coscienza cosmica che anima e presiede il Reale.

Ottenuta l’ispirazione, sarà poi possibile (e nulla lo vieta) riflettere sul dato, analizzarlo, ma nel modo del tutto nuovo dell’autentico alchimista.

La manifestazione è un arcobaleno di luce – ricorda Raphael – una combinazione





di fuochi ritmati, condensati o radianti, che esprime qualità focali. La massa, costituita dai fuochi condensati, deve divenire Energia pura, fuoco-luce radiante, acciocché l'ente possa conquistare l'immortalità. La scienza ha dimostrato che la "massa" può essere convertita in energia radiante e viceversa. L'Arte perenne e sacra, da tempi immemorabili, ha insegnato a vivere questa verità. Chi si accosta all'Arte, si accosta al Fuoco, e il Fuoco può imprigionare, rendere mortali, oppure dare la liberazione e l'immortalità. Se studiamo i nostri Fuochi condensati, reazioni psicofisiologiche egocentriche, ci accorgiamo di quanto ci abbiano reso metallizzati, riduttivi e unilaterali. C'è da stupirsi di quanto il nostro Oro sia stato costretto in una caverna di piombo.

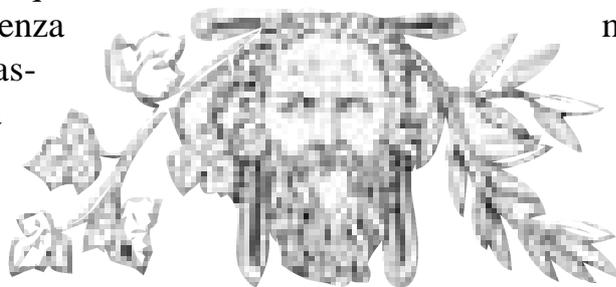
La "Via del Fuoco" ci dice che il nostro piombo è possibile trasmutarlo in oro: il "futuro" è nelle nostre mani, la radianza è in noi e solo noi possiamo sprigionarla e renderla manifesta. La comprensione dei nostri Fuochi interni ci svela la sintesi della nostra

vita; la comprensione dei Fuochi universali ci svela il Fuoco dell'Essere; l'identità con la Essenza del Fuoco ci svela la Realtà suprema non-manifesta. La "Via del Fuoco"

non è scritta nei libri, non è modellata sulla carta perché non è frutto di erudizione. La "Via del Fuoco" nasce, cresce e si risolve nel vivere creativo; si matura nella sperimenta-

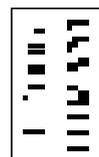
zione diretta, nella consapevolezza di essere. Nella nostra "fornace" sono compresi il Fuoco, la genesi del Fuoco, la via che conduce alla conoscenza del Fuoco e alla stessa soluzione del Fuoco. Non cerchiamo di "trasformare" gli altri. Trasformiamo noi stessi. Solo la nostra compiutezza rende compiuto lo spazio di vita che ci circonda. La "Via del Fuoco" è risolversi per risolvere. La Via dell'Immortalità si svela a chi, con dignità, sa "morire" stando in piedi.

Ed è ancora Raphael a sottolineare: *Beato colui che sa costruirsi una "tomba" con le proprie mani. La morte dei Saggi non è la morte di coloro che ignorano l'Arte.*



Riferimenti bibliografici

- Burckhardt, T. (1981) *Alchimia*. Guanda, Milano.
 Eliade, M. (1980) *Arti del metallo e Alchimia*. Boringhieri, Torino.
 Gilchrist, C. (1983) *L'Alchimia*. Xenia, Milano.
 Parodi, B. (1986) *L'iniziazione*. Pungitopo, Marina di Patti.
 Parodi, B. (1992) *Oltre lo zero*. Pungitopo, Marina di Patti.
 Raphael (1986) *La triplice via del fuoco*. Asram Vidya, Roma.



L'opera dell'artista Giorgio Facchini

Il piccolo formato della scultura in una medaglia del Bicentenario del Grande Oriente d'Italia

La medaglia è stata un ornamento, un sigillo d'arte minore. Rappresentava una didattica "storica". Anche la medaglia degli artisti diventa una rappresentazione scultorea con le caratteristiche di una precisa visibilità moderna e contemporanea.

La mini scultura realizzata dall'artista Giorgio Facchini per il Bicentenario della Massoneria Italiana 1805-2005, riflette nel definito labirintico simbolico, alcuni dettagli: luna, sole, occhio, capitello, squadratura di un pavimento, terra, acqua, che evidenziano una capacità di liberarsi dalle limitazioni oggettive, in un progetto di un nuovo interesse visivo.

La medaglia è coniata in 150 esemplari in bronzo con bagno galvanico di doratura; è inserita in un contenitore di perspex con una custodia a libro nera.

Per ordinare l'opera: studio di Giorgio Facchini

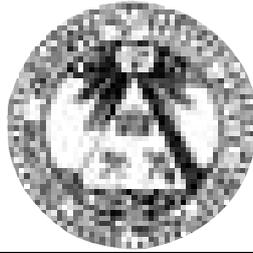
tel. 0721.802849 Fax 0721.838609

E-mail: giorgio.facchini@libero.it



Foto di P. Mosconi

Nato a Fano nel 1947. Studia a Fano e Venezia. All'età di 10 anni frequenta la bottega orafa di un grande artigiano dove apprende le conoscenze tecniche. Successivamente, l'incontro con lo scultore Mannucci è determinante per la sua formazione. Opera nelle Marche (a Fano, sua città natale, ha lo studio) e Milano, dove è docente di Discipline plastiche all'Accademia di Belle Arti di Brera. Straordinario quanto realizza nella piccola dimensione scultorea; gioielli, medagliistica, oggetti, un filo conduttore che si unisce all'ampiezza della grande scultura.



HIRAM, 1/2006

Direttore: **Gustavo Raffi**

Direttore Scientifico: **Antonio Panaino**

Condirettori: **Antonio Panaino, Vinicio Serino**

Vicedirettore: **Francesco Licchiello**

Direttore Responsabile: **Giovanni Lani**

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

Comitato Scientifico:

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

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

Collaboratori esterni:

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

Corrispondenti esteri:

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

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

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

Art director e impaginazione: Sara Circassia

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

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

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

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

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

Laicità e Postmodernità

Elementi di riflessione in margine ad un discorso intorno alle prospettive dell'identità massonica europea di fronte alla crisi del "moderno"

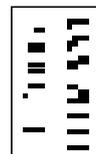
di **Gustavo Raffi**

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia

Contemporary world presents a number of complex problems derived from the explosion of religious fundamentalism, which has assumed an overwhelming social impact. Continuous attacks against Modernity and Statal independence in the name of the (various) theological truths open a new framework, where the laical space is accused of relativism, and where common social and legal rules risk to be subjected to strict confessional concepts to be imposed on the entire community. In this context, the traditionally tolerant and laical approach of Freemasonry comes to assume again a meaningful cultural role, which underlines the positive function of any religion, but in the clear respect for the independence and the autonomy of the laical State.

Che il mondo moderno sia in crisi appare tremendamente palese: lo scenario internazionale ha visto non solo il progressivo delegittimarsi degli organismi internazionali, spesso incapaci di agire oppure messi in condizione di non poter svolgere il proprio mandato, ma anche il ritorno sempre più marcato delle ideologie religiose come surrogato, di norma fondamentalista, della dialettica tra società e culture diverse. La

stessa progressiva politicizzazione della religione, sia sul piano mondiale, sia nazionale, appare come un fenomeno di antimodernità, giacché il suo radicalismo apre scenari in cui il ruolo dello Stato e, con esso, la sua sovranità, garante del legame sociale, corrono il rischio di essere fortemente limitati. Sebbene la difficile dialettica tra libertà e sovranità, tra coscienza individuale e valori propugnati dai singoli gruppi di pressione e di influenza etico-culturale





e religiosa, tra pulsioni alla chiusura autoidentitaria e multiculturalismo, costituisce una delle sfide necessarie e positive lungo il cammino dell'ininterrotto processo democratico volto alla costruzione di una società aperta (ma non per questo insicura), la messa in discussione dello spazio laico dello Stato e la "ripolitizzazione" delle fedi, tendenti in sostanza a proporsi come comunità alternative, disegna scenari molto pericolosi.

Di fatto, ci troviamo di fronte al rischio che, in un numero crescente di campi (matrimonio, divorzio, fecondazione, aborto, scuola, etc.) si vengano a limitare gli spazi di libertà individuale. Tale fenomeno prende corpo sulla base non di considerazioni storico-sociali e (soprattutto in determinati contesti) scientifiche, fondate, quindi, anche sull'opportunità e sul rispetto delle diverse soggettività in gioco, bensì in nome di fondamenti teologici, pur legittimi in se stessi (nell'ambito dell'autonoma autodeterminazione etica dei credenti), ma che verrebbero imposti indistintamente a tutto il corpo della società proprio attraverso lo Stato. Questo tentativo di pretendere uno spazio pubblico sempre più rilevante per le Chiese, spazio mai negato, ad esempio, proprio in Italia, a tutte le religioni, ma ora rivendicato come se in questo paese si fosse vissuti per decenni nel periodo del Terrore aperto con la Rivoluzione Francese, è una chiara richiesta allo Stato di autoriduzione del suo potere e delle sue prerogative a favore

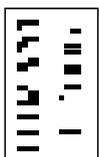


delle autorità religiose; ovvero, tale aspirazione si declina come la manifestazione di un aperto desiderio di riacquisizione di un campo precedentemente reputato equidistante (almeno in linea teorica), in cui

lo Stato doveva essere l'arbitro delle libertà e delle diversità dei cittadini, mentre oggi dovrebbe accogliere come un nuovo collante spirituale ed identitario il supporto proveniente dalle gerarchie ecclesiastiche. In altri termini, lo Stato non dovrebbe più cercare di consolidare, attraverso una sua dialettica interna, capace di mediare

la complessità culturale del corpo sociale, il principio di garanzia dell'individuo, ma dovrebbe attingere nelle sue deliberazioni e nei suoi orientamenti alla fonte "superiore" espressa proprio dall'istanza religiosa.

Queste considerazioni possono sembrare forti, ma le controtendenze apertesì nella società contemporanea e così violentemente indirizzate a ridisegnare lo spazio laico, come una "Terra di Nessuno" tra fedi dalla crescente aggressività, ci lascia molto perplessi e preoccupati. Infatti, una volta aperto il varco, la distinzione tra fedi diverse diverrà impossibile e la richiesta di concedere spazi ulteriori alle istanze delle comunità non solo cristiane, ma islamiche o di altre fedi, spesso prive nella loro versione operativa di alcuna seria distinzione tra teologia e diritto civile, sarà inevitabile. La funzione fondamentale delle religioni nella





società moderna, il cui ruolo non deve essere sminuito, come sottolinea lo stesso J. Habermas in modo esplicito nello stimolante dialogo con Joseph Ratzinger, trova una maggior libertà nell'autonomia reciproca tra Stato e Chiese ed in modo particolare nella forte capacità etico-morale delle fedi diverse di costituire uno spazio ulteriore di discussione e di armonia.

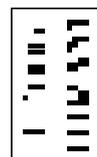
Forme aggressive di fondamentalismo attraversano tanto il mondo islamico, quanto quello cristiano, sia cattolico sia protestante. La recente vicenda delle "vignette danesi" ha assunto proporzioni stupefacenti, ma istruttive. Al di là di ogni considerazione sull'opportunità o meno delle singole immagini, resta il principio che alla satira si risponde con la satira, con la polemica, con l'invettiva argomentativa, non con l'incendio delle rappresentanze diplomatiche o con sfilate di bambini trasformati in volenterosi, quanto ignavi, martiri esaltati della fede contro l'Occidente blasfemo. La faziosità non dialoga, emette sentenze contro un intero mondo, vuole teste e sangue; non conosce neppure l'arma della dialettica o della replica. Da questo punto di vista, quanto avvenuto mostra l'incapacità di una società ancora pre-moderna (ossia non laica), di utilizzare, anche da un punto di vista religioso, uno spazio laico, che preveda non il rogo, ma la discussione, la polemica e l'ironia. Mostra anche l'inca-



pacità di capire che alcuni occidentali non condividono affatto il contenuto e/o la forma di tali vignette, ma riconoscono, secondo il principio della libertà di stampa, il diritto di pubblicarle, salvo poi esprimere riserve o, se necessario, intraprendere altri e più circostanziati atti giudiziari contro il loro contenuto. L'iconoclastia islamica non giustifica la violenza manifestata contro la pubblicazione di tali vignette, ma, in questo caso, la politicizzazione della sfera religiosa rende ogni distinzione impossibile. Proprio per questa ragione, la difesa della laicità, della sua autonomia rispetto all'istanza religiosa, che, anzi, deve, per dialogare, accettare le regole della dialettica e del confronto, non quelle del tribunale religioso, è imprescindibile ed estremamente attuale.

Essa distingue e denota la nostra Modernità, o meglio accompagna la transizione alla Post-Modernità, nonostante gli attacchi molteplici e concentrici alla sua legittimità.

Infatti, sempre in questo contesto, dobbiamo notare che alcuni pensatori di casa nostra da qualche tempo si sono scagliati con inusitata virulenza contro il relativismo tipico della Modernità nel nome della verità assoluta di cui sarebbero gli indiscussibili. In tale complesso scenario, gli attacchi contro la Massoneria si sono moltiplicati, giacché la Libera Muratoria viene considerata, a torto o a ragione, il laboratorio ori-



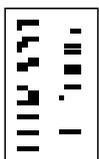


ginario di questa Modernità da imbrigliare e riportare nei limiti della “fede” e non in quelli della memorabile “ragione”, tanto tempo or sono vagheggiata da Kant. Una Ragione, quella a cui ci ispiriamo, che non si contrappone alle fedi, ma che costituisce lo spazio di libertà critica, in cui le diversità dialogano tra loro e cercano di fondare una società che si distingua per le sue aperture, piuttosto che per le chiusure. In tal senso – è forse paradossale – la Massoneria appare pienamente ritornata a svolgere, soprattutto nei paesi latini come in quelli islamici, un ruolo storico ed etico-culturale. Non club elitista, bensì cenacolo interculturale, spazio dialogico, luogo di confronto tra uomini di fedi e orientamenti diversi, ma, all’interno della laicità dello Stato e della democrazia, soggetti pienamente compatibili, anzi mutualmente stimolanti e arricchenti.

Chi pensava, in buona o mala fede, che la Massoneria fosse un’anticaglia ammuffita da secoli è costretto ora a ricredersi. Il nostro compito storico, reso ovviamente molto più difficile dalla complessità sociale del post-moderno e dai fenomeni di globalizzazione, è ritornato ad essere molto più significativo di quanto si potesse vagamente sperare. Diversi secoli di storia ci hanno insegnato qualche cosa; non ci interessa cadere, o ricadere, in una sorta di anticlericalismo di bandiera o violare in qualsivoglia forma i principi fondamentali della nostra sociabilità esoterica e spirituale, ma

non cesseremo di esercitare il nostro diritto di parola e di espressione come voce attenta e attuale della contemporaneità. Né mancheremo di esprimere il nostro biasimo verso quelle espressioni di fondamentalismo illiberale, che intendono ridurre la filosofia, il diritto e soprattutto la scienza a povere ancelle della teologia, di qualsivoglia teologia. Da questo punto di vista, nella libertà di ricerca che ciascun massone ha intrapreso, noi ci muoviamo armati di una sorta di fede filosofica, che rispetta le Fedi rivelate, ma che difende lo spazio laico della libertà, inteso come il luogo aperto alle diversità, di per se stesso, per sua costituzione, garante anche delle religioni, della loro autonomia e del loro pensiero.

A più riprese abbiamo anche chiarito di non essere affatto dei relativisti, nel senso con cui tale termine viene inteso da alcuni teologi. La Massoneria non mette in discussione le verità rivelate delle diverse fedi e per giunta non nega l’esistenza di una verità suprema. D’altro canto, la Libera Muratoria ritiene che la storia abbia dimostrato che le verità religiose spesso sono state applicate secondo schemi relativi e contingenti, ossia di natura storico-politica, che con la Verità poco o nulla hanno da condividere, mentre propugna l’idea che proprio l’esercizio critico del dubbio, della ricerca aperta, abbia molto più contribuito al benessere della società (nonché degli stessi fedeli delle diverse religioni) della cieca obbedienza a verità assolute. La politicizzazione

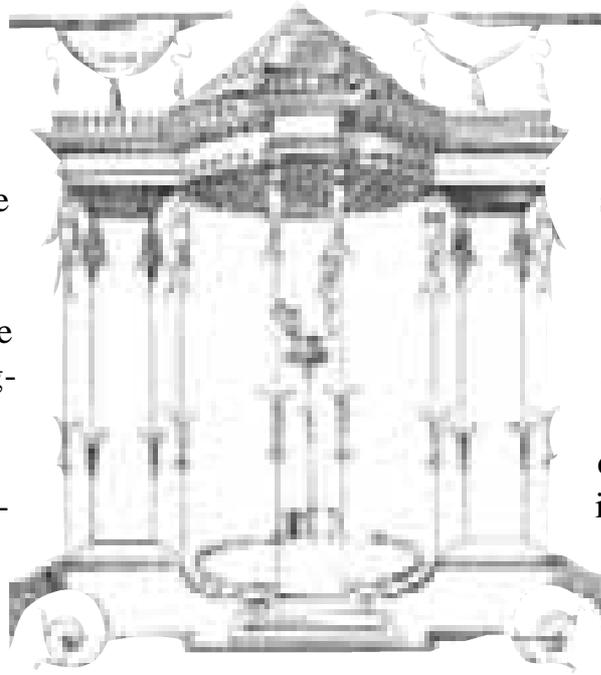




di tali verità teologiche, proprio perché noi non costituiamo un'associazione politica o impegnata direttamente nell'agone politico, ci sembra una forma dannosa di relativismo, giacché la mancanza di ogni disponibilità ad accettare il principio di verifica e falsificabilità, proprio, ad esempio, delle teorie scientifiche e filosofiche, rende la rappresentazione della realtà (e soprattutto la soluzione pratica dei problemi) dogmatica e valida solo all'interno di uno schema pre-determinato, ovvero relativo e circoscritto alla "cornice" di una determinata e inevitabilmente limitata prospettiva. Al contrario, dal nostro punto di vista, la verità resta un fine, che non possediamo, ma che ci costringe ad una continua ricerca e ad una inevitabile altrettanto continua autocritica.

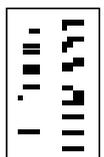
Il fatto di non avere un compito politico, di non essere per nulla assimilabili ad un partito, né di voler assolutamente surrogare il compito di tali legittime istituzioni della società democratica, ci permette di avere un'autorevolezza etica straordinaria, perché le nostre idee, le nostre proposte non sono soggette ad un andamento elettorale, a sondaggi o a compromessi opportunistici. Pos-

siamo, quindi, permetterci di insistere con forza, come si diceva, sempre in modo critico ed autocritico, su tutti i valori inderogabili della laicità – lo ribadiamo – intesa



come forma della Modernità democratica, della credibilità dello Stato e della serenità della società civile. A coloro ai quali non piace la Modernità – e non piace a molti, se le invettive acritiche e generalizzate, quasi da stadio, contro il pensiero moderno e illuminista, si sono ripetute con una foga martellante –, rispondiamo che il ritorno all'*Ancien*

Régime ci sembra molto più pericoloso, e non cambierebbe molto se a guidarlo fosse a questo punto una qualsivoglia autorità religiosa, magari nascosta dietro un potere laico eteroguidato o continuamente "ispirato" (spesso, non per ragioni etiche, ma solo di opportunità contingente e tattica) o, peggio ancora, se, in ogni Stato, le Religioni si accordassero per spartirsi la loro fetta di spazio politico ed il loro diritto secolare, all'interno di un labirinto di comunità separate ma potenzialmente in guerra e non più in una società veramente aperta.





L'influenza della Cabalà nel Rinascimento

di **Giuseppe Abramo**
Gran Segretario del Grande Oriente d'Italia
(Palazzo Giustiniani)

The wish of research and the anxiety of inquiry, peculiarities of that age so rich of turmoils and developments, to be defined - and with some reason - "unrepeatable" in the history of thought, was not able to escape from the fascination and from the influence of the Cabala, a doctrine with a deep spirituality, which often, fraudulently or guiltily, has been ignored by the "official culture", or it has been misinterpreted in its real essence.

After having searched for a not easy definition of the Cabala itself and of some of its leading ideas, and after having claimed to the Jewish genius the originality of the essence of the cabalistic thought, in confrontation with other cultures, the Author analyzes the enormous interest caused by the Cabala, in the age of the flourishing of the Humanistic studies and of the Renaissance, and the involvement, not occasional, but deep and conscious, of important personalities, great protagonists of the evolution of thought, not only of that age.

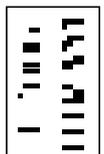
Il mondo della Cabalà

Nessuna scienza può essere più efficace a dimostrare la divinità di Cristo che non la Magia e la Cabalà.

Così affermava Pico della Mirandola per testimoniare l'interesse che gli Umanisti del Rinascimento riservarono alla Cabalà, della quale certamente subirono il fascino e l'influenza, e non solo alla "magia" o all'"ermetismo" o all'"alchimia" come, raf-

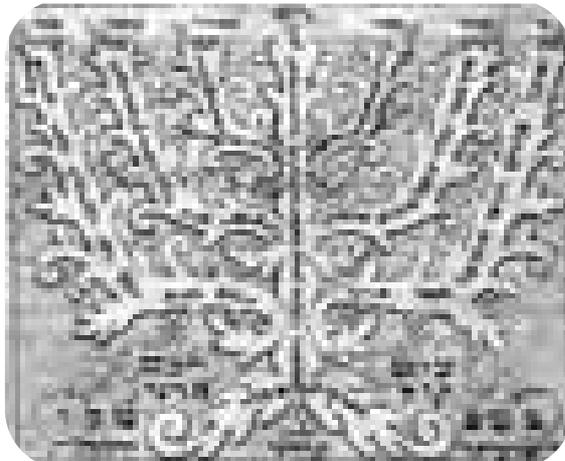
finati e profondi studiosi – con particolari riferimenti alla cultura ermetica e magica del Rinascimento senese – hanno brillantemente documentato nei loro articoli saggi pubblicati nel n. 3/2005 di *Hiram*, numero quasi monografico.

Ciò premesso, anche se tra le righe di questi scritti di *Hiram* emerge con sufficiente chiarezza che la "magia" non impedì né contrastò gli studi cabalistici, l'interesse per la Cabalà, che l'impegno del quotidiano non sempre mi consente di coltivare come vorrei, mi spinge a raccogliere lo stimolo





alla ricerca, per tentare di ritagliarmi nell'affascinante, pur se complesso mondo della Cabalà un piccolo "spazio" di riflessione e di studio, che, devo confessare, non sembra proprio privo di difficoltà, anche perché, in effetti, questo "spazio" forse riguarda uno dei primi, se non il primo vero e serio approccio occidentale alla tradizione ebraica e cabalista.



Tuttavia, per entrare, per così dire, nel cuore dell'argomento, è necessaria qualche premessa.

Un'ormai antica impostazione mentale o culturale mi spinge, ogni qualvolta mi trovo ad affrontare un tema di studio e di riflessione, a fissare, con ogni possibile chiarezza, i termini che delimitano gli elementi da indagare.

Ma, in questo caso, ritengo di dover mettere da parte l'antico sistema, dato che un'esposizione, sia pure sintetica, delle caratteristiche proprie della Cabalà o del Rinascimento rasenta l'impossibile, essendo quanto meno necessario uno spazio assai più ampio di quanto ci si possa permettere in questa sede.

Tuttavia, pur dovendo sacrificare l'antica consuetudine metodologica di studio, credo che sia necessario fare qualche sforzo per avvicinarci ad almeno uno dei due termini in esame, vale a dire la Cabalà, e cercare di individuare quanto più è possibile l'oggetto della nostra indagine, o almeno una sua idea-guida.

Cominciamo perciò con il definire la Cabalà non solo come la corrente più vitale ed originale del Giudaismo, che partendo da antichissimi movimenti mistici arriva fino alla grande fioritura del classicismo moderno, ma anche come una dottrina di profonda spiritualità che spesso, con dolo o con colpa, è ignorata

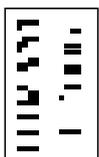
dalla "cultura ufficiale" o male interpretata nella sua vera essenza, nonostante l'influenza esercitata nei secoli su tante attività del pensiero. Si può pertanto affermare che, ancora oggi, in parte anche nella cultura ebraica in cui affonda le proprie radici, la Cabalà sia un po' una "Cenerentola" della cultura e della conoscenza esoterica.

Ma che cosa significa Cabalà?

Propriamente significa "tradizione", in un certo senso orale, di fronte alla "scrittura" della Torà. Inoltre se la Torà si rivolge alla folla dei fedeli, passivamente prostrati davanti al Tabernacolo del Santo dei Santi, la Cabalà viene sussurrata all'orecchio dei più mistici ed impegnati dei Sapianti.

Quali sono le sue fonti?

Ve ne sono di leggendarie. Infatti, molti cabalisti, negano l'esistenza di un qualunque sviluppo storico nella Cabalà, in quanto per molti essa è una rivelazione primordiale concessa ad Adamo o alle prime generazioni. Questa particolare natura della sapienza esoterica venne espressa in opere



apocrife come il *Libro di Enoch* ed è addirittura riportata dallo stesso *Zohar*.

È anche abbastanza nota ed accettata la leggenda secondo la quale la Cabalà sarebbe la parte esoterica della Legge data a Mosè sul Sinai.

Mosè si contrappone ad Aronne, il Sacerdote, perché, a differenza del primo, questi poteva tradurre la verità per il popolo e talvolta ripiegare sul Vitello d'Oro, più adatto a ridestare la loro obbedienza e ad accendere il loro fanatismo. Mosè invece aveva diretto contatto con Dio, e non poteva tradire la Verità a nessun costo. Pertanto ad Aronne spettava il ricorso alla Torà; Mosè invece aveva accesso alla Torà ma soprattutto alla Cabalà, la sua essenza più profonda e nascosta.

Questo rapporto, con acuta sensibilità, direi non solo musicale, ha ben messo in evidenza *Arnold Schoenberg* nel suo *Moses und Aaron*.

Ma anche a prescindere dalle sorgenti leggendarie e mitiche della Cabalà, le sue radici effettivamente storiche sono nobilissime. *Gershom Scholem*, una delle massime autorità negli studi cabalistici, in una delle sue opere più famose¹ così si esprime:

[la Cabalà] [...] *in quanto fenomeno storico nell'ebraismo medievale, è nata in Provenza, o più esattamente nella sua par-*

te occidentale in Linguadoca. Di là è stata trapiantata nel primo quarto del secolo XIII, in Aragona e in Castiglia, dove in seguito doveva conoscere il suo classico svolgimento. Essa rappresenta dunque una manifestazione della vita ebraica nell'Occidente cristiano.



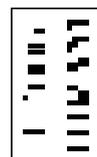
Pur accettando sostanzialmente il discorso del-

lo Scholem, che, come abbiamo visto, afferma che la Cabalà come *fenomeno storico* nasce nel XIII secolo, dobbiamo dire che il suo è uno svolgimento lungo e vario, che copre un periodo di quasi duemila anni.

Infatti, la fase iniziale, che è anche la più lunga, si può far risalire ad almeno un secolo prima della nascita di Cristo, mentre le sue ultime manifestazioni giungono fino a i nostri tempi.

Per comodità quindi possiamo distinguere due periodi: il primo, quello che si estende fino al XIII secolo, ed è il periodo della crescita graduale, dello sviluppo e del progresso della dottrina cabalistica, il secondo è quello che va dal XIV secolo in poi e che ha avuto alterne vicende.

Lo *Zohar* (XIII sec.), vero tesoro, supporto e codice del sistema, costituisce l'apice nella storia della Cabalà, ma non va comunque dimenticato che la letteratura cabalistica vanta almeno tremila volumi editi ed un numero ancora maggiore di testi inediti.





Per mantenerci in un campo non leggendario né mitico ma, per quanto possibile storico, possiamo individuare una prima epoca della mistica ebraica che, senza dubbio, ebbe una non trascurabile influenza sullo sviluppo posteriore della Cabalà. Si tratta di quel

periodo che, raccogliendo l'eredità dell'opera di esegesi della Torà iniziata con i *Sofe - rim* approfondita dai *Tannaïm* e dalle *Scuole targumiche*, passando per l'epoca della composizione della doppia redazione del *Talmud*, vede sviluppare ai margini della letteratura tradizionalista della Torà un'importante circolazione d'idee che assumeranno corpo e consistenza dottrinarie.



Le tracce di queste dottrine sono chiaramente riscontrabili nel *Talmud*, ma la loro genesi è estremamente complessa, anche perché non si può escludere una certa influenza di correnti mistiche riservate e segrete (come del resto gli scavi di Qumran ci hanno confermato e dai quali è emerso con chiarezza che gli Esseni, gli Autori degli ormai famosi rotoli, avevano una impostazione cabalista) né di correnti di pensiero filosofico greco-alessandrino; in verità la Cabalà, come meglio vedremo, pur sfiorata o coinvolta da altri sistemi di pensiero, assorbì quel tanto o quel poco che era congeniale alla tradizione ebraica e sostanzialmente riespresse concetti già affrontati come idee assolutamente originali.

La mistica ebraica ebbe origine dunque in Palestina e certamente venne praticata nelle cerchie dei più importanti rappresentanti della *Mishnà* rabbinica ortodossa.

Mishnà significa “ripetizione, insegnamento” e rappresenta il

nucleo sostanziale della “Legge orale” del Giudaismo e della raccolta canonica della giurisprudenza scritta dei *Tannaïm*.

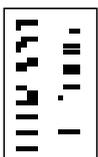
Inoltre il *Talmud* riferisce più volte di discipline esoteriche

fiorite nell'ambito dell'esegesi biblica. Si tratta dei *Sitrè Torà* (“Misteri della Legge”) che assumono il doppio aspetto di *Màaseh Merkavah* – “Opera del Carro” o “del Trono” – e di *Màaseh Bereschith* – “Opera della Creazione”.

Sempre nel *Talmud* (Hag. 12a), in tema di mistica del *Bereschith*, troviamo evidenti tracce di quell'ideologia della parola creatrice che tanta importanza avrà nel *Sefer Yetzirah* (“Libro della Formazione”, una delle più antiche opere di Cabalà) e forse le prime tracce di quelle che saranno poi le dieci Sephiroth:

Dieci cose furono create nel primo giorno, e cioè Cielo e Terra, Deserto e Vuoto, Luce e Tenebre, Aria ed Acqua, e la Divisione della Notte e del Giorno.

Devarim, che in ebraico significa “detti, parole”, è il termine usato per indicare queste dieci realtà archetipali che non sono altro che lo strumento creativo di cui si serve la divinità. Ecco il “Verbo” di cui tanto si





disputerà, ecco i “dieci detti” con i quali Dio crea l’universo. Se leggiamo la storia della creazione, sebbene Dio parli più di dieci volte, solo dieci volte è scritta la frase *VAIOMER ELOHIM*, “e Dio disse”. La prima di tutte è il *fiat lux*: *Vaiomer Elohim iehi or ve-iehi or*, “e Dio disse sia la Luce e la Luce fu” (1,3).



L'idea fondamentale che non deve mai essere ignorata è l'assoluta inadeguatezza della creatura a penetrare il mistero dell'essenza intima di Dio e

della possibilità, invece, di accedere alla sfera del numinoso attraverso le manifestazioni del divino.

Lasciati i lidi sicuri della storia e della tradizione, più arduo è affrontare il mare aperto delle concezioni cabalistiche e tentare, non dico di penetrare, ma almeno di avvicinarsi alla Cabalà, e magari cercare di darne una definizione, il che non solo è estremamente difficoltoso, ma ogni tentativo in tal senso non può che essere assolutamente inadeguato. Infine, va anche considerato che la Cabalà non è un sistema unico che può essere definito e spiegato in maniera sistematica, ma consiste piuttosto in una molteplicità di sistemi con vari approcci spesso separati e talora completamente diversi l’uno dall’altro.

Ciò premesso, dobbiamo, comunque, sforzarci di individuare quanto più è possibile l’oggetto della nostra indagine, o almeno una sua idea-guida.

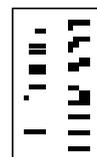
La Cabalà, per le piccole e modeste idee che siamo riusciti a costruirci, può essere definita come la scienza dei rapporti con il

divino che si avvale di un complesso di tecniche, anche rituali e talora ascetiche, per instaurare tali rapporti.

Pertanto, stadi successivi di illuminazione conoscitiva porteranno all’esperimentazione di piani e di livelli diversi dove la contingenza storica annulla la sua presa sull’io che si avvicina e/o si unisce al numinoso, senza però che avvenga un totale o finale annullamento, come spesso accade in tanti ambiti religiosi.

Nella Cabalà, anche in quella più antica, lo scopo viene raggiunto attraverso una duplice possibilità. Si tratta di quelle che possiamo chiamare le due anime della Cabalà, non sempre scindibili e separabili: la tendenza estatico-profetica e quella teosofico-speculativa².

La prima si connette alla via mistica ed operativa, nota come Opera del Trono o del Carro: il ritorno all’origine è realizzato attraverso una esperienza psico-fisica tra-





sformante (l'estasi), nella quale le conoscenze intellettuali hanno un fine che possiamo definire preliminare, di esercitazione preparativa all'unione mistica.

Tutta la letteratura di riferimento di questa via è il racconto della visione di Ezechiele: quindi viaggi fantastici attraverso mondi altrettanto fantastici.

La seconda, il cabalismo teosofico e speculativo è una via tipicamente conoscitiva, connessa all'Opera della Creazione, all'ideologia del linguaggio e della scrittura: in essa si opera attraverso un'ascesi della mente, trasformata nelle sue attitudini conoscitive e resa capace di accedere al luminoso.

La letteratura di riferimento di questa seconda via è il racconto della creazione: si parte dunque dalla visione cosmogonica per aggiungere poi momenti teosofici e speculativi di natura diversa³.

In tale ultima via conoscitiva e speculativa, la Cabalà, oltre che come commento alla *Torà*, è anche vista come un secondo senso da attribuire alla Bibbia e di conseguenza, in tale contesto, assume una particolare importanza la parola, la quale aiuta a scoprire una serie di "chiavi" adatte a spiegare vari "modi di essere" dell'Universo sensibile e di quello sottile. Ogni realtà può

essere "captata", "sentita", "vissuta" su diversi piani e in diverse tonalità. La parola (orale o scritta) è una conseguenza di fonemi o segni grafici (come forma, mai casuale, ma sempre portatrice di

arcane significazioni) o un simbolo, o un significato. In ogni caso essa è un'orma di Dio e nello stesso tempo un mezzo strumentale evocativo.

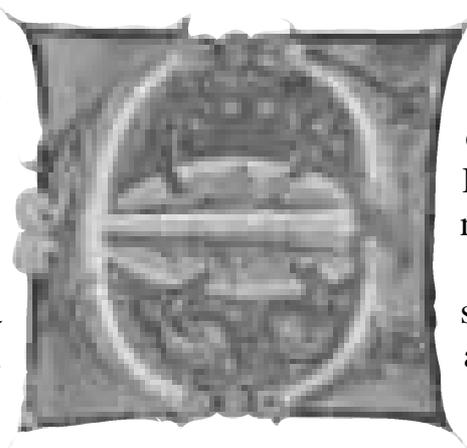
Lo *Zohar* – la *summa* della sapienza cabalistica – non è altro che un commento alla *Torà*, ma un commento del tutto particolare: fatto

parola per parola, o meglio lettera per lettera, segno per segno, che penetra in una profondità d'intensa e luminosa spiritualità che si eleva in esaltanti vicinanze con Dio.

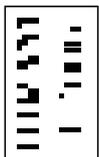
Tuttavia, una delle prime difficoltà che si incontrano quando si affronta un testo cabalistico è l'assenza di una struttura logica, nel senso della logica filosofica moderna.

Invece di un argomento che viene svolto seguendo una linea sintattica e morfologica intellettuale, troviamo una struttura assai diversa, più intima, più legata a quella che si potrebbe chiamare la "logica del cuore".

La tecnica è più musicale che letteraria o filosofica: c'è un "soggetto", un "contro-soggetto", un "trattamento", uno "sviluppo". Non mancano le "variazioni", né il "contrappunto" – attento a tutti gli echi e



3 Solo per completezza di esposizione, ma sostanzialmente rifiutandola, insieme ai maestri cabalisti, dovremmo far cenno della cosiddetta Cabalà pratica, e cioè quell'insieme di tecniche di magia operativa, di difesa, di offesa, di potenza, che risulta dall'applicazione per fini utilitaristici di principi di cabalismo teoretico, il quale ne esce assolutamente profanato.



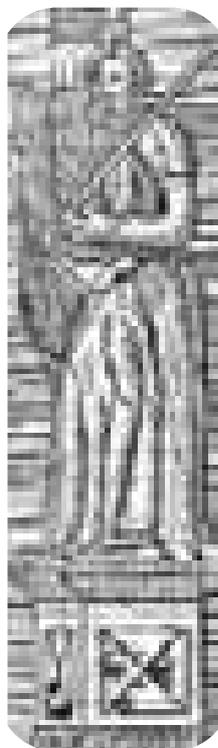


alle profonde risonanze intime dell'Autore – né l'“armonia” che trasforma la lettura in un raffinato e continuo fluire di verità contemplate, di sentimenti che si intrecciano in un tessuto finissimo.

Basta aprire, per esempio, il *Libro dello Splendore* (lo *Zohar*) per comprendere quanto sia diverso un tale testo da un'opera filosofica; ma anche da un libro di rivelazione nel senso cristiano.

Per poter analizzare le parole delle Scritture Sacre, per scoprire i significati nascosti nel testo letterale, i maestri cabalisti idearono una vasta serie di raffinati strumenti e di tecniche particolari che spesso finiscono con il complicare le cose ai non addetti ai lavori. Tale è per esempio il *notaricon* che usa le lettere come nozioni indipendenti, in modo che la parola diventa un intero concetto, un pensiero, un discorso; il *siruf* la “permutazione”, che traspone le parti componenti una parola in tutte le possibili combinazioni così da trarre parole nuove; oppure, infine, la *ghematria* che utilizza la possibilità di trasformare le lettere in un valore numerico e quindi impiegarle a mo' di numeri.

Con quanto precede, appare chiaro che, nonostante ogni buon volere, non siamo riusciti a dare della Cabalà se non una modesta immagine, perché essa è innanzitutto e soprattutto un'atmosfera, un mezzo tecnico d'integrazione dell'Io e di perfezione spirituale. Attraverso la Cabalà, dice il cabalista, si lasciano le bassezze della vita quotidiana e ci si dilata in mondi di sconfinata dolcezza e di terrificante potenza.

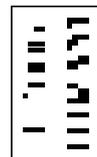


Anche se ci fermiamo a considerare la Cabalà soltanto dal suo esistere storico e ne datiamo la nascita, come fa lo Scholem, in quel Medioevo che l'uomo moderno sistematicamente cerca di ricacciare nelle tenebre del suo inconscio collettivo, non possiamo non ritrovare nell'introversione dell'uomo medioevale il suo tendere all'antinomia *intellectus* – *ascetica* (Scolastica e Misticismo francescano) e cioè quello stesso conflitto creativo da cui traggono origine alcune altissime espressioni medioevali, come la *Divina Commedia* e le Cattedrali Gotiche.

Dalla terra bruciata di Spagna, all'angolo opposto di Europa, il “sapiente” ebreo – anche se a volte è detto *Sefardita* (o spagnolo) e a volte *Askenazita* (o tedesco) – vive l'antinomia ed il conflitto, e porta con sé la Cabalà che offre allo “studioso” di ogni regione la consolazione di una concezione eterna e mutevole, immensa e raccolta, adatta per il Santo e per il peccatore, per l'eroe e per il mendicante.

È chiaro che con le rapide note innanzi esposte e con una più o meno arida esposizione di piccolissimi frammenti della struttura cabalistica non ho inteso fare altro che cercare di suscitare l'interesse ed il gusto per una dottrina che ha certamente avuto un suo peso ed una sua influenza su tante manifestazioni del pensiero.

Proprio quest'influenza sarà oggetto dell'ulteriore sviluppo della presente ricerca, sia pure limitata, come abbiamo enunciato





nel titolo, ad una determinata epoca storica e a quei personaggi che si sono avvicinati alla Cabalà fiduciosi di scoprire in essa un pensiero solido, capace di offrire qualche risposta ai numerosi interrogativi che l'Universo ci propone.

Prima di affrontare le possibili influenze della Cabalà su particolari correnti di pensiero, credo che non sia fuori tema porsi la domanda contraria, ovvero cercare di indagare se negli elementi essenziali o fondamentali della Cabalà si possono rintracciare o si trovano, in qualche modo presenti, dottrine estranee all'Ebraismo. In altri termini è possibile individuare dottrine o correnti di pensiero che in modo conscio o inconscio siano rifluite nella Cabalà, oppure essa nel suo aspetto originale si collega prevalentemente al genio giudaico? In particolare, ed in chiare lettere, possiamo ritenere che influenti di natura platonica o neoplatonica, o addirittura gnostica o cristiana o perfino islamica abbiano permeato di sé il misticismo ebraico?

La *vexata quaestio* ha avuto protagonisti imponenti, sia culturalmente che scientificamente⁴.

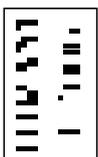
Tuttavia prima di indagare se esiste qualche analogia fra quelle dottrine e i principi metafisici della Cabalà, dobbiamo osservare che la *vexata quaestio*, come l'abbiamo innanzi definita, va affrontata con un metro particolare, in quanto l'Ebraismo e la Caba-

là, più di qualunque altra dottrina, sembrano rispondere ad esigenze interne proprie, che si avvalgono delle circostanze esterne solo per meglio essere se stesse; pertanto, esse prendono dall'esterno quel tanto o quel poco che è loro congeniale e si esprimono in maniera del tutto originale.

Facciamo un esempio: consideriamo il tema fondamentale dell'Ebraismo (e non solo), quello del Dio Unico.

La percezione di una energia, di una forza, di una potenza che non si presta ad alcuna figura, ad alcun oggetto, ad alcun segno palpabile di antropomorfismo, in un mondo dall'immaginazione popolata da centinaia di miti, è una luce spirituale di una portata considerevole, unica nel suo genere e costituisce un elemento chiave della vita non solo religiosa del popolo eletto. È l'indizio di un processo spirituale che supera in profondità gli apporti di tutte le epoche. Questa essenza astratta concentrata nel Dio Uno, totalità suprema, afferrata e sentita con una intuizione penetrante, si pone d'un tratto nel cuore stesso della più alta speculazione filosofica.

Questo Dio Uno fu certamente percepito anche da altri popoli, ma solo per l'ebreo quell'Entità unica è tale per sua stessa natura e non per l'esclusiva scelta di un uomo o di un popolo, il che lo differenzia in modo assoluto dal Marduk di Hammurabi e dall'Aton egiziano. Questo Dio che non trova riscontro nella volontà di un uomo o di un



popolo è dunque per conseguenza il Dio dell'Universo, dell'umanità intera, anche se un popolo solo lo conosce e lo serve.

Prescindendo comunque da queste considerazioni che rischiano di farci apparire solo come appassionati difensori, magari di ufficio e peraltro non richiesti, di una certa concezione dell'Ebraismo, riteniamo doveroso osservare che il mondo ebraico ha sempre manifestato onestà intellettuale su quelli che ha stimato suoi maestri o maestri in generale. Il *Talmud*, ad esempio (Trattati *Rosh Hashanà* e *Sanedrin*), non ha alcuna difficoltà ad ammettere che furono gli Assiri che fornirono i caratteri di cui gli Ebrei si servono ancora. La *Mishnà* non lesina positivi apprezzamenti alla lingua greca. Aristotele, conosciuto con l'intermediazione araba, è rispettato quasi come un saggio locale. Lo *Zohar* non nasconde la sua considerazione per libri dell'Oriente che rispettano la legge divina. Ed infine il *Talmud* condanna chi si appropria di idee altrui senza citarne le fonti.

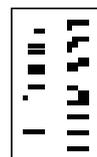
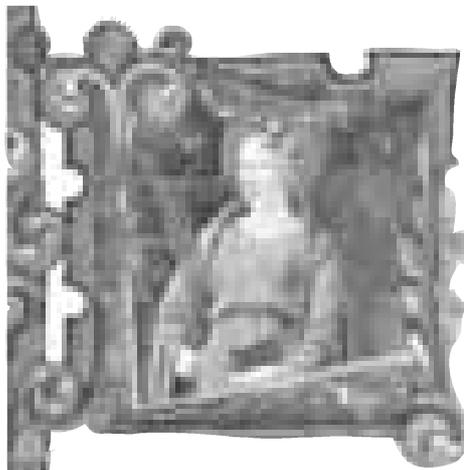
Tutto questo, dunque, per dire che se il cabalista avesse utilizzato altri sistemi di pensiero non avrebbe avuto difficoltà ad ammetterlo. Pertanto la *vexata quaestio* va affrontata e risolta alla luce di queste impostazioni e di conseguenza, con tutto il possibile rispetto, diventa difficile accettare perfino l'approccio teorico dello Sholem,

tuttora condiviso da molti, proprio per l'autorevolezza dell'Autore, che sostanzialmente *consiste nel far derivare molti aspetti del pensiero mistico giudaico dallo Gnosticismo, così da spiegare le dottrine cabalistiche alla luce di una categoria storica e concettuale a essa in gran parte estranea*⁵.

È pur vero che lo Gnosticismo, al pari della Cabalà, nasce come speculazione teologica, ma purtroppo la sua accesa simpatia per sistemi metafisici sovraccarichi di allegorie, di reminiscenze classiche e di astruserie neo-teologiche ben presto l'allontanano da ogni accostamento alla tradizione ebraica.

Infatti, è sufficiente considerare che il radicale dualismo di un Dio estraneo, opposto ad un universo malvagio, è in totale contraddizione con la tradizione ebraica, nella quale la creazione divina è sostanzialmente buona e il Dio trascendente finisce con il concedersi alla conoscenza della sua creatura. È inoltre assolutamente estranea alla mistica ebraica la visione di un cosmo dove dominano il peccato e la morte e dove il mondo divino è nettamente separato da quello della materia.

Com'è possibile inglobare nel corpo delle dottrine cabalistiche l'influenza di temi e di esperienze il cui scopo – fra l'altro – è l'interpretazione del messaggio cristiano, e





che partono dal tempo degli Apostoli per giungere alla fine del IV secolo, ma che affondano le loro radici nelle concezioni astrologiche dei Babilonesi, nella mistica popolare orientale, nella misteriosofia ellenistica?

Al di là di certe immediate analogie, o di certi rapporti accidentali, se non artificiali, quegli enigmatici pensatori dei primi secoli che logoravano la loro vita in un'opera

sterile di disposizione degli *eoni*, in logomachie fantastiche ritenute di tanto valore da indurre uomini come *Ireneo* ed *Epifanio* a scrivere confutazioni voluminose, non ci sembrano adatte ad animare il misticismo ebraico e le risposte che esso ha dato, in quanto "visione del mondo" ai problemi dell'esistenza, all'origine dell'universo e alla composizione dell'uomo.

Tuttavia, non possiamo escludere tratti comuni fra scritti cabalistici e antiche testimonianze dello Gnosticismo, come, peraltro, accade con altri movimenti spirituali, ma questo fa parte della storia delle idee.

Non è sufficiente la somiglianza delle idee metafisiche che sono alla base di una dottrina, per dire che sono state prese in prestito da altre scuole di pensiero; anzi al contrario la facile percezione di affinità non deve trarre in inganno, in quanto molto

spesso, più che di contatti storici e concreti si tratta solo di relazioni fenomenologiche.

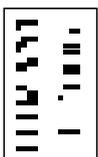
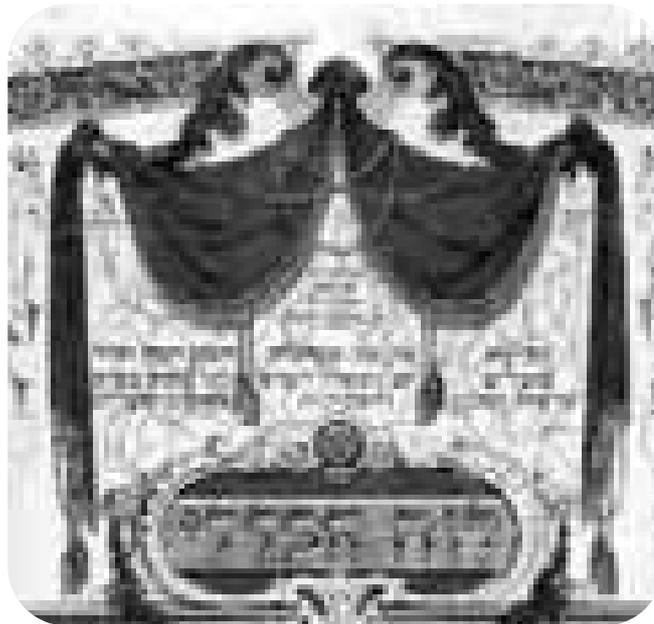
Anche se nelle dottrine di celebri eresiar-

chi gnostici, come *Basilide* o *Valentino* non è difficile trovare elementi caratteristici della Cabalà – come l'unità della sostanza, il passaggio dalla concentrazione all'espansione graduale della luce divina necessario per formare le cose, la teoria dei quattro mondi, le tre anime, fino al significato simbolico dei numeri e delle lettere dell'alfabeto – non

è sufficiente per codificare rapporti tra Cabalà e movimenti gnostici, in quanto è inaccettabile che apporti culturali esterni caratterizzati da concezioni dualistiche abbiano potuto alimentare un mondo in cui la creatività trova la sua manifestazione e la sua possibilità di espressione unicamente in forme antidualistiche.

Infine, tenuto conto della stretta connessione tra lo Gnosticismo e il Cristianesimo si può affermare – senza timore di smentite – che tutti i principi metafisici e religiosi che sono serviti di base alla Cabalà sono anteriori ai dogmi cristiani e che pertanto non possono aver influenzato, in alcun modo diretto o indiretto, la sua dottrina fondamentale.

L'elemento essenziale del misticismo ebraico, la base indiscutibile del sistema





cabalístico, vale a dire l'unità assoluta, può aiutarci a dimostrare che esso resta indenne anche dalla influenza dei pensatori greci e in particolare dal platonismo e dal neoplatonismo che sembrano avere una parentela più intima con la Cabalà.

Per quanto attiene alla filosofia di Platone, mentre ribadiamo ancora che, se i cabalisti vi si fossero ispirati, non avrebbero esitato a riconoscerlo, dobbiamo dire che è del tutto estraneo al loro mondo il dualismo tra spirito e materia, o tra causa intelligente e sostanza inerte. L'unità è fondamentale ed irrinunciabile: Dio è in egual tempo causa, sostanza e forma di tutto ciò che è, come di tutto ciò che può essere.

Tuttavia nella lotta tra bene e male o tra spirito e materia, tra forza fisica e morale, di cui parla il profeta nella Bibbia, silenziosamente compare la dualità, che i cabalisti fanno derivare da ciò che distingue la generazione delle cose finite da quelle infinite.

Inoltre, in nessun modo, la *teoria delle idee* di Platone può essere avvicinata alle *Sefiroth*. È vero che entrambe le teorie si riferiscono alle forme inferiori, ma la prima è fondata sulla dualità e la seconda sulla potenza dell'Unità.

Infine, le "idee" di Platone si distinguono dalla sostanza inerte, hanno per essenza il bene, sono eterne ed incorruttibili, recano l'impronta divina, rappresentano l'essenza degli esseri, ma escludono ciò che si riferisce alla materia, al principio inerte.

Invece, ricordando Spinoza per meglio penetrare il sistema, nelle *Sefiroth* predomina l'essenza metafisica ma la materia non è separabile dalla struttura del Tutto.

Esse rappresentano insieme le forme dell'esistenza e del pensiero, gli attributi della sostanza inerte e della causalità intelligente.

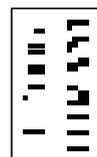
Sono i *padri* e le *madri*, che derivano da un'unica fonte, l'*En-Sof*, che poi si confondono nel *figlio*, per poi separarsi nuovamente e di nuovo confondersi.

Se non è facile separare il mondo cabalista da quello platonico, ancor più difficile diventa porre delle distinzioni nei confronti della filosofia neoplatonica.

La difficoltà consiste proprio nel sapere se certe idee parallele che si trovano in Plotino e nei suoi discepoli e negli adepti della Cabalà hanno origine da questi o da quelli.

Ma lo stretto legame di queste idee con elementi biblici e midrashici dà sempre una colorazione tanto ebraica che diventa poi difficile non assumerle come un'emanazione della vita intellettuale cabalistica.

Tuttavia le somiglianze fra le due dottrine non sono di poco conto. Entrambe, ad esempio, postulano la necessità di un principio assoluto (l'Uno) da cui è stato originato il mondo. Ma si tratta di un Uno che è il più alto grado dell'astrazione, è l'ignoto, il mistero che trascende tutte le categorie del conoscere ed è pertanto indefinibile sul piano teologico.





Per quanto abbiamo detto e come vedremo in seguito, non c'è da meravigliarsi se il Neoplatonismo del Rinascimento si troverà straordinariamente a suo agio a contatto della Cabalà, il che farà dire a Frances A. Yates: *se si dovesse cercare il punto culminante del neoplatonismo rinascimentale, lo si troverebbe nel libro De arte Cabalistica di Joannes Reuclin, pubblicato nel 1517*.



Nonostante l'affermata e scarsa differenza che esiste fra i due sistemi innanzi indicati, dobbiamo dire che non è facile ammettere che i dottori della Palestina abbiano potuto attingere alla cultura greca, in quanto non avevano una conoscenza tale della lingua da poter penetrare nel suo pensiero filosofico. Infatti, era loro nota, solo per sentito dire, la versione biblica dei Settanta e, non si può proprio dire che essi avessero un filo diretto con gli ebrei che parlavano greco e che conoscevano la filosofia pagana.

Accantonata, in qualche modo, l'idea di rivendicare alla cultura greca e al neoplatonismo momenti ispiratori della Cabalà, dobbiamo chiederci se non abbia esercitato, su di essa, un'influenza diretta o indiretta il filosofo Filone.

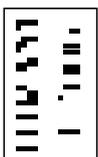
Cominciamo con il precisare che Filone, pur essendo ebreo e, com'è noto, avendo

parlato di tutto e di tutti, non fa alcun cenno all'autorità giudaica, al Gran Sacerdote, ai *Tannaim*, alle famose polemiche di Hillel e Shammai; eppure sono tuttora in molti quelli che lo indicano come il vero ispiratore o inventore del misticismo ebraico.

Anzi, anche questa è una leggenda da sfatare. Basterebbe solo considerare che, nonostante la sua fama, non solo ad Alessandria d'Egitto, il *Talmud* non parla assolutamente di lui, ed è completamente ignorato dagli ebrei del Medioevo, da Sa'adià, da Maimonide, dai loro discepoli e dai cabalisti antichi e moderni.

Fermo restando il più assoluto rispetto per Filone, dobbiamo dire che, in fondo, il suo sistema fu il migliore esempio di quella fusione di idee e di dottrine che si manifestarono nel centro della cultura ellenistica allora predominante: Alessandria. Nella sua filosofia, in sostanza, entrarono elementi platonici, stoici, rabbinici e non si può proprio dire che essi siano frammisti in modo sempre armonioso.

Il tentare un esame completo del misticismo di Filone va oltre lo scopo di questo lavoro. Tuttavia in questa sede è opportuno rilevare quanto sia fondamentale per Filone l'idea che tutta la materia è male; perciò Dio deve essere messo fuori dal mondo.





Ma se questa è la sua filosofia, la sua religione, il Giudaismo, gli insegnava altrimenti. Obbligato a trovare qualche via di uscita che lo togliesse dalle difficoltà, si fermò sull'idea dei *Logoi*, agenti divini che, pur essendo in qualche senso inerenti a Dio, sono sotto altri aspetti ed in tempi diversi esteriori a Lui. A questo punto sembra piuttosto difficile dire che egli abbia derivato questa teologia da fonti cabalistiche o abbia ispirato gli adepti di questa dottrina.

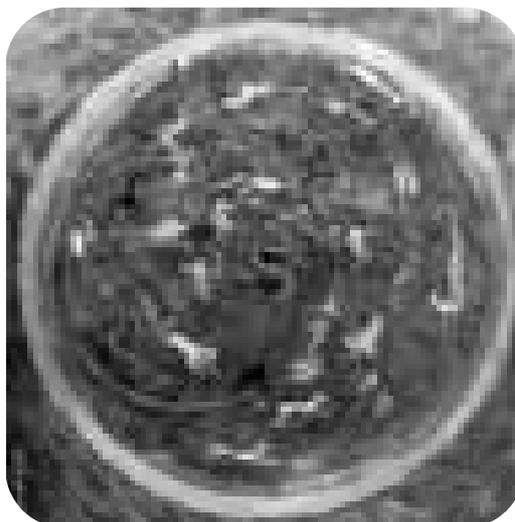
In definitiva, dunque, tutto concorre ad evidenziare che gli scritti di Filone di cui peraltro non vi è proprio nessuna traccia né nello *Zohar*, né nel *Sefer Yetzirah*, non hanno esercitato alcuna influenza sulla Cabalà.

Eliminata, per così dire, “la concorrenza” della civiltà greca di Alessandria o del Platonismo, prima di definitivamente affermare l'originalità della costruzione cabalistica, dobbiamo ancora dare uno sguardo a possibili rapporti con l'Islam.

Già dal punto di vista religioso, pur essendoci apparentemente delle somiglianze importanti, non vi è un rapporto diretto fra le idee arabe e quelle ebraiche, anche se si può ammettere che, molto probabilmente sono fiorite, attraverso vie diverse, da una fonte comune.

Inoltre, mentre la dottrina ebraica tende più particolarmente alla metafisica, quella araba si rifà ad idee di ordine generale comuni a tutti i misticismi.

Infine c'è anche da rilevare l'assenza di ogni traccia di metempsicosi nell'Islam, teoria che ha un aspetto non trascurabile nella tradizione ebraica.



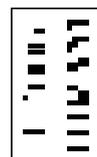
Gli studi ebraici dei pensatori cristiani del Rinascimento

Fatte queste modeste premesse, possiamo ora affrontare lo studio del davvero enorme interesse manifestato per la Cabalà all'epoca della fioritura degli studi umanistici e rinascimentali.

Il distacco da quanto abbiamo appena accennato è comunque grande e, innanzi tutto, il problema da chiarire, è quello di cercare di capire come le idee e i motivi della Cabalà, che nella storia – almeno fino ad ora – ci appaiono prevalentemente se non esclusivamente validi e vitali nell'ambito dell'ebraismo, possono aver interessato i pensatori cristiani e come e perché gli ebrei – in qualche modo – aprirono le porte se non a sistemi di pensiero diversi, perlomeno a personaggi che tali sistemi rappresentavano.

Per penetrare il problema e per tentare di avvicinarci alla soluzione dobbiamo andare, per così dire, “al di là della barricata”, cioè dobbiamo cercare di sforzarci nella comprensione del mondo ebraico, più che di quello cristiano.

Gettando solo un rapido sguardo alla società e alla cultura ebraica che costituiva-





no l'alveo naturale della Cabalà, notiamo che, come spesso accade nella storia di questo popolo, gli ebrei dell'epoca, pur avendo essi stessi messo in moto un processo di evoluzione tipico dell'epoca di cui stiamo parlando, erano pur sempre presi dalla necessità di definire la propria identità, fatto che rendeva poi estremamente difficile la ristrutturazione della società e della cultura verso la secolarizzazione e la modernità.

Occorreva pertanto un qualcosa che facilitasse l'operazione. Questo ruolo fu affidato alla Cabalà la quale, dopo un lungo periodo d'incubazione esoterica, coltivata da un numero assai ristretto di seguaci, era uscita dalla clausura per occupare un posto d'onore nella cultura della società ebraica, nella quale era ormai largamente penetrata.

Inoltre, essa appariva, oltre che come un sistema di pensiero, anche come una produzione letteraria, profondamente influenzati l'uno e l'altra da tendenze mistiche.

Sicché essa al momento si presentava, in particolare a quella parte del mondo ebraico tesa verso il nuovo, come *un'interpretazione originale, piena d'idee neo-platoniche della tradizione midrashica* (la tradizione orale), *soprattutto delle sue parti speculati-*

ve, cosmogoniche e teosofiche, il che le faceva assumere un ruolo, in un certo senso, antagonista della filosofia scolastica.

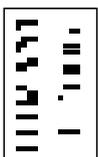
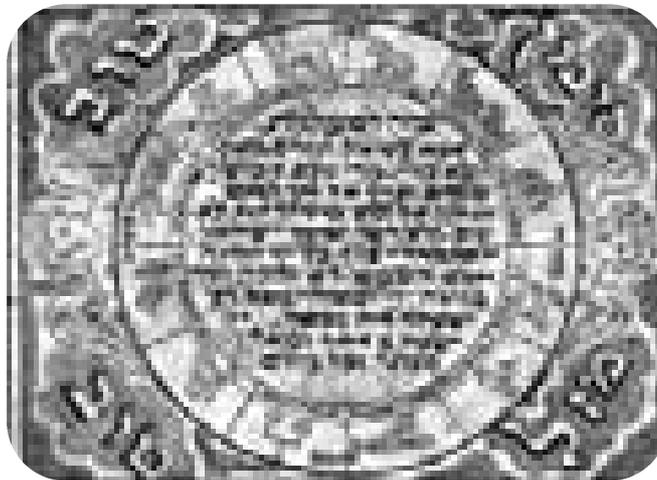
A causa della crisi di quest'ultima, crisi dalla quale l'intero pensiero europeo uscì completamente rinnovato, la Cabalà ebbe campo libero presso gli ebrei.

Riempì, quindi, il vuoto lasciato dalla scolastica e penetrò in tutti i campi dall'attività intellettuale

alla pratica religiosa quotidiana. Il suo successo, a nostro avviso risiedette, fra l'altro nella sua natura ambivalente, antropocentrica per un verso, ma al tempo stesso teocentrica per un altro. Fu proprio quest'ambivalenza a permetterle di fungere da agente di modernità rimanendo radicata nel Medio Evo, di promuovere la secolarizzazione pretendendo di essere profondamente religiosa, di favorire la mondanità presentandosi ammantata di mistica ultraterrena⁷.

Non fu difficile, a questo punto, avendo, come si suol dire, sistemato le cose all'interno delle proprie coscienze, arrivare perfino all'insegnamento pubblico della Cabalà, sia pure con le dovute cautele.

Tornando ora alla cultura e alla società cristiana nella quale fioriva, come sappiamo, insieme al culto dell'antichità il Neo-





platonismo, dobbiamo riconoscere che non fu difficile – in un'epoca, in qualche modo di transizione, che accettava, talora acriticamente, i testi più strani provenienti dalle tradizioni più diverse: ermetica, zoroastriana, pitagorica – arrivare allo studio e ad un utilizzo particolare della Cabalà, che peraltro ne decretò il successo da lì un avanti.

E qui, anticipando qualche conclusione, ed anche per la migliore comprensione di quanto vedremo in seguito, diciamo subito che la Cabalà venne utilizzata come “strumento di ricerca” di motivi e sostegni alla fede cristiana.

Ebbe così inizio un contatto umano e personale particolare tra gli spiriti assetati di sapere della cultura cristiana da una parte, e dei più colti fra gli ebrei, in particolare quelli convertiti, dall'altra.

Queste le cause esterne o storiche dell'incontro, ma in realtà, dobbiamo dire che i cristiani, nel profondo della loro ricerca, aspettavano (se non pretendevano) dagli ebrei un servizio e cioè quello di ottenere da loro argomenti giustificativi della verità cristiana allo scopo di condurre a buon fine il processo d'appropriazione della Bibbia ebraica già iniziato al tempo dei Padri della Chiesa. In pari tempo non avevano abbandonato l'idea di sfruttare il contesto dell'incontro intellettuale per aggiungere altre conversioni di ebrei al trionfo finale del Cristianesimo.

Ciò premesso, cerchiamo ora di evocare o perlomeno di avvicinarci il più possibile al clima del Rinascimento, epoca enormemente ricca di fermenti e di sviluppi tanto da poterla – e non a torto – definire “irripetibile” nella storia del pensiero.

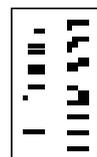
Fra le tante caratteristiche tipiche dell'epoca stessa spicca quell'ardore appassionato di ricerca e di investigazione dell'antichità,

che spingeva gli umanisti a peregrinare di paese in paese per disseppellire, dalla polvere delle biblioteche monastiche, i capolavori dimenticati della letteratura classica.

A questa sete di conoscenza e di ricerca non potevano certamente sfuggire i monumenti dell'antica letteratura ebraica, conservati o consacrati nelle pagine delle Sacre Scritture, e le opere degli ebrei medioevali che insieme con gli arabi erano stati, per lunghi secoli, i depositari dell'antica sapienza ellenica.

Inoltre, da lunga data, la tradizione cristiana riconosceva l'utilità dello studio dell'ebraico sia per l'esegesi biblica, sia per la conoscenza del *Talmud*, il cui contenuto poteva diventare materia di dibattito nelle dispute teologiche.

Uomini come *Ruggero Bacone*, o *Raimondo Lullo* avevano indicato la strada da percorrere.





Infine, non fu estraneo all'interesse per l'ebraico, il desiderio di un approccio indipendente al testo biblico, mentre la Chiesa cattolica del periodo rinascimentale consumava una crisi profonda e da più parti si auspicava la riforma dei costumi e degli atteggiamenti religiosi.

Contro questa tendenza insorsero anche qualificati testimoni dello spirito riformatore e della lettura umanistica del Testo biblico, come *Erasmus da*

Rotterdam, che temeva, come effetto di questo culto della lingua e della cultura ebraica in genere, di veder trionfare quest'ultima piuttosto che il Cristianesimo.

Ma numerosi umanisti italiani e stranieri furono di tutt'altro avviso: *Poggio Bracciolini*, *Giannozzo Manetti*, *Egidio da Viterbo*, *papa Leone X de' Medici*, *Domenico Gri- mani*, *Francesco Zorzi*, ma soprattutto *Marsilio Ficino* e ancor più, come vedremo, *Pico della Mirandola*.

Gli umanisti italiani, per studiare la lingua e la letteratura greca si erano rivolti agli eredi diretti dell'antico ellenismo, cioè ai dotti greci di Bisanzio, così per lo studio della lingua e della letteratura ebraica ricorsero all'insegnamento degli eruditi ebrei.

Firenze, in modo particolare, fu centro cospicuo di studi ebraici. Già fin dall'inizio del Quattrocento incontriamo due umanisti,

fiorentini di elezione, che si danno allo studio della lingua sacra: uno, l'abbiamo già citato, fu *Poggio Bracciolini* (1380-1459) e l'altro fu *Ambrogio Traversari* (1436-1489), i quali entrambi si limitarono ad una conoscenza superficiale della grammatica e del lessico.

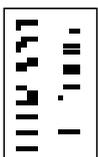
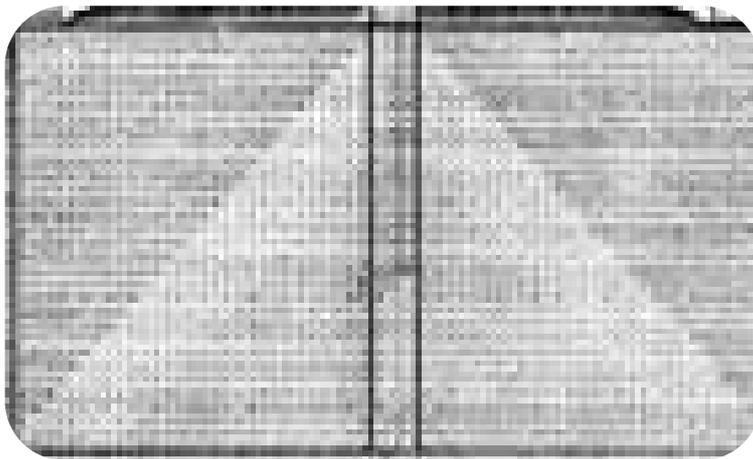
Ma già un altro studioso, *Gian- nozzo Manetti* (1396-1459), come ci risulta dalle *Vite di uomini illustri del sec. XV* di *Vespasiano da Bisticci*, ebbe una conoscenza più

ampia e sicura della lingua e della letteratura ebraica.

Senza far torto a questi eruditi personaggi, spostiamo la nostra attenzione sui grandi protagonisti del pensiero dell'epoca che ebbero una conoscenza vasta e non superficiale degli autori ebrei.

Innanzitutto ricordiamo il maestro ed il capo del Neoplatonismo fiorentino *Marsilio Ficino* (1433-1499), il quale ebbe due, ed entrambe valide, motivazioni allo studio della cultura ebraica.

Infatti, da una parte, la sua fede cristiana gli suggeriva l'approfondimento della letteratura ebraica sia religiosa che filosofica, allo scopo di potervisi validamente contrapporre ed anche per scoprire elementi di sostegno alla sua religione (a somiglianza di quanto si proponevano in molti e così anche il Manetti).





D'altra parte poi lo sconfinato amore per Platone ed i suoi seguaci, lo spingeva a penetrare ed acquisire la conoscenza del misticismo cabalistico che presentava non pochi punti di contatto con il misticismo neoplatonico.

Né Marsilio poteva ignorare quella corrente neoplatonica che faceva capo al sistema del celebrato autore del *Fons Vitae*, *Shelomò ibn Gabirol*, per quanto l'intera generazione di Ficino non ne conoscesse l'origine ebraica.

Tuttavia, per molti studiosi ed anche da un modesto esame che io stesso ho potuto fare di qualche sua opera, appare abbastanza chiaro che Ficino ebbe una relativa conoscenza, diretta o indiretta, della lingua ebraica. Molto probabilmente egli faceva ricorso a traduzioni latine, oppure a quei vasti commenti sparsi in tante opere in latino. Era questo il sistema al quale ricorreva nei confronti dei testi arabi; infatti, del Corano, che spesso cita nel *De cristiana religione*, e di un trattato di *Avicenna* possedeva una traduzione che fra l'altro prestò a Pico della Mirandola e che, come risulta dalle *Epistole*, con una lettera dell'8 settembre 1486, ne sollecitò la restituzione.

Dall'insieme della sua produzione letteraria, mentre da una parte appare una indiscussa conoscenza della cultura e della tradizione ebraica, dall'altra è possibile constatare inesattezze, se non addirittura errori

che provano la mancanza di effettiva conoscenza dell'ebraico ovvero una conoscenza per vie indirette.

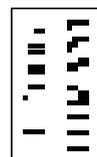
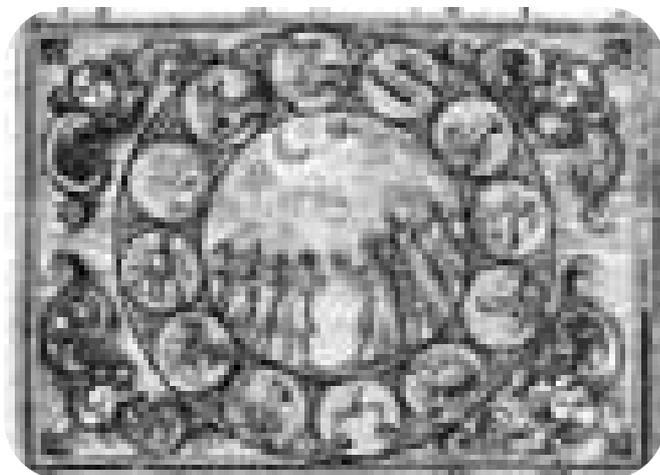
Infatti, in particolare nell'opera innanzi indicata, si muove con estrema facilità nei campi più vari della letteratura ebraica. Cita i *Targumim*, il *Seder Olam*, il *Talmud*, i *Midrashim*, i commenti biblici di

Rashi e di *Nachmanide*, il *Libro delle cose da credere* di *Sa'adia Gaon*, il *Deuteronomio* e la *Guida dei perplessi* di *Maimonide* e così via.

Dimostra inoltre una non superficiale conoscenza di cose ebraiche in genere, attribuisce il giusto valore alla venerazione del *Tetragrammaton*, all'autorità del *Targum* presso gli ebrei, non ignora le modalità di computo del calendario, e perfino episodi della storia postbiblica degli ebrei (come la rivolta sotto Adriano).

Ma, nonostante tutto questo, a titolo di esempio e diciamo pure di curiosità, che nulla toglie alla statura del personaggio e dei suoi studi, specialmente i nomi propri citati da Marsilio risultano assolutamente storpiati, come quando cita *Chalchadias* per *Sa'dia*, *Camedrim* per *Sanhedrim*, *Ceder lophan* per *Seder Olam*.

Talvolta, i titoli di trattati talmudici sono presi per titoli di libri autonomi e qualche volta incorre in malintesi nelle idee e nei fatti (come quando parla del nome di dio





Elohim e precisa *heloyim plurale est, singulare enim eius est heluel* e non, come avrebbe dovuto dire, *El*).

Tuttavia nelle opere posteriori al *De christiana religione* si può dire che le cose migliorano, anche perché Marsilio diminuisce le citazioni, ed addirittura nel *De vita celitus comparanda* (1489), parlando dei sacrifici presso gli ebrei, esplicitamente dichiara di volerne lasciare l'investigazione all'amico Pico della Mirandola, dimostrando di avere un relativo interesse agli studi

ebraici e non quel fervore e quella profondità, con la quale vi ci si dedicherà Pico.

A differenza di Marsilio Ficino, *Angelo Poliziano* (1454-1494) ebbe nozione diretta della lingua ebraica, e pur senza addentrarsi nello studio della relativa letteratura, seppe certamente trar profitto dalle sue conoscenze per accostarsi al testo ebraico della Bibbia e ai commentatori ebrei medioevali.

Chi invece ebbe una conoscenza larghissima, profonda e diretta dei testi ebraici fu certamente il dotto amico del Poliziano, che probabilmente gli fu di valido aiuto nei suoi studi e cioè *Giovanni Pico della Mirandola* (1463-1494), il quale, sin da quando, giovanissimo studente a Padova, si dedicò allo studio dell'ebraico, non abbandonò per tutta la sua vita, anche se fu condizionato dai suoi studi filosofici.

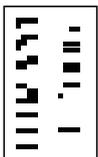
Infatti, in un primo periodo, quando Pico era preso dalla filosofia aristotelica, la letteratura ebraica ebbe la sola funzione di facilitare l'accesso ai pensatori arabi e ai loro commenti alle opere aristoteliche e pertanto in questa fase furono sufficienti anche delle semplici traduzioni dall'ebraico.

Ma ben presto Pico passò ai testi originali quando i suoi studi filosofici assunsero una caratteristica più eclettica e, fra l'altro perseguivano, da una parte, l'ideale di conciliare

Platone ed Aristotele, e dall'altra la religione e la filosofia, nonché il desiderio di cercare e trovare prove di verità cristiane ed una migliore comprensione della Scrittura.

Nel primo periodo egli ebbe a guida *Elia del Medigo*, il quale a torto è indicato come suo maestro di ebraico, mentre in realtà si limitò a tradurre per lui in latino opere ebraiche; nel secondo, dopo aver appreso la lingua ebraica e quella caldaica o aramaica dal dottissimo convertito *Samuel ben Nissim Abulfaraj*, divenuto Raymond Moncada e conosciuto anche come Flavio Mitridate, trovò, per la letteratura e per il pensiero ebraico, un maestro degno di lui, in *Jochanan Alemanno*.

Purtroppo la sede non consente di occuparci, in modo specifico e diretto, di questi personaggi che ebbero tanta parte nella vita





e nella cultura del Signore di Mirandola. Essi, però, non furono i soli ebrei con i quali Pico ebbe rapporti per ragioni di studio. È noto, infatti, che a Firenze, Pico, teneva presso di sé un giovane ebreo di nome Clemente che, poi, indotto da lui e forse ancor più da Girolamo Savonarola, si convertì al Cristianesimo e indossò l'abito monacale.

La vastissima dottrina ebraica che Pico acquistò con le frequentazioni di molti dotti ebrei e le larghissime letture di testi ebraici, che raccolse in numero considerevole, determinarono l'indirizzo del suo pensiero. Anzi, oserei affermare, che *proprio in questa forte commistione di elementi ebraici consiste l'originalità di Pico*.

Infatti, il suo sistema filosofico, sostanzialmente, non è che un Neoplatonismo entro il quale sono commisti svariati elementi eterogenei, ma con ciò non si può ancora parlare di originalità, la quale, invece, scaturisce dalla fusione organica di tutti questi elementi – che abbiamo definito “eterogenei” – con la Cabalà ebraica, che tentò di cristianizzare e di adattare alle credenze cattoliche.

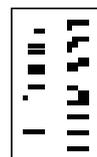
D'altra parte, la Cabalà, come abbiamo visto, in alcuni suoi momenti, trova accordo o riscontro nella filosofia neoplatonica e in diversi punti delle dottrine cristiane in quanto derivate dall'Ebraismo.

Anteriormente a Pico, già c'erano stati altri tentativi di far conoscere la Cabalà ebraica al mondo cristiano, ma in verità solo il Signore di Mirandola raggiunse risultati efficaci nel collegamento di diverse manifestazioni del pensiero che diede origine a quell'indirizzo che si chiamò appunto con il nome di *Cabalà cristiana*.



Lo *Scholem* fa risalire la Cabalà cristiana a due fonti: la prima che fu rappresentata dalle speculazioni cristologiche di un numero rilevante di ebrei convertiti, speculazioni che – *dato il loro scopo missionario, scopertamente tendenzioso* – non ebbero molta presa sugli spiritualisti cristiani seri, a differenza, invece, della speculazione cristiana che si sviluppò intorno all'Accademia platonica fiorentina che proseguì gli orizzonti aperti dal Rinascimento.

Questi circoli fiorentini – afferma lo Scholem – ritenevano di aver scoperto nella Cabalà *una rivelazione divina originale all'umanità che era andata perduta e che ora veniva recuperata, e con l'aiuto della quale era possibile non soltanto comprendere gli insegnamenti di Pitagora, Platone, gli orfici, da loro grandemente ammirati, ma anche i segreti della fede cattolica*⁸.





Il vero fondatore di questa scuola di Cabalà cristiana fu dunque Pico, il quale, come appare dalle sue opere, aveva acquistato una profonda conoscenza non solo nelle dottrine cabalistiche, ma anche in altri rami della vasta e molteplice letteratura ebraica, e nei più diversi indirizzi del pensiero ebraico.

La dimostrazione migliore di tutto ciò la troviamo nella sua produzione letteraria che può essere classificata tenendo conto dei diversi interessi dell'Autore. Infatti, dalla conoscenza della lingua e della letteratura ebraica ottenne il risultato e la soddisfazione di poter tradurre in latino l'opera di *Abu Bekr ibn Tofeil*: il *Chaj bel Joktan*.

Dai filosofi ebrei medioevali attinse motivi e riflessioni non solo per le *Conclusioni*, ma anche per altre opere nelle quali appare spesso anche la menzione di medici, astronomi e astrologi ed anche di storici ebrei.

Anche dei costumi degli ebrei non solo contemporanei, del loro calendario e delle loro vicende Pico si mostra informato.

Conosceva la letteratura talmudica, certamente per quanto attiene alla *Haggadà* cioè ogni insegnamento non giuridico (religioso, morale, storico) con un certo caratte-

re omiletico, anche se la *Halakah* ("via, procedimento, norma") non era sconosciuta alle opere da lui possedute. Inoltre, cita qualche

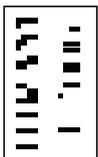
passo talmudico nel testo originale, con esatta indicazione del luogo.

Dimostra familiarità con tutti gli sviluppi dell'esegesi ebraica dalle versioni caldaiche o *Targumim*, ai *Midrashim* (le tradizioni orali) e agli esegeti medioevali ed arriva infine allo studio della Bibbia, oltre che nelle antiche versioni caldaica, greca e latina, direttamente nel testo ebraico.

Questa conquista gli consente una conoscenza ed una penetrazione delle Scritture molto più profonda ed esatta di quan-

to avrebbe potuto ottenere dalle versioni note alla sua epoca. Di qui all'opera esegetica, il passo è breve. Scrive infatti un opuscolo in difesa della versione di S. Girolamo contro le critiche ad essa mosse da parte degli ebrei; una difesa analoga della traduzione greca dei Salmi; un'illustrazione del racconto biblico della creazione di cui parleremo più avanti e un amplissimo commento ai Salmi, diretto ad illustrare il senso letterale e i molteplici significati che sotto il velo della lettera egli credeva di poter riscontrare.

Ma, come abbiamo già accennato, ciò che a Pico più interessava nell'Ebraismo era





la Cabalà. Tra le novecento *Conclusioni* vi sono due serie di argomento cabalistico: quarantasette⁹ sono altrettanti estratti di opere di cabalisti ebrei e altre settantadue¹⁰ esprimono opinioni personali di Pico nel campo della Cabalà. Entrambe le serie richiedono una decisa conoscenza della Cabalà e delle opere cabalistiche.

Nonostante l'uso della Cabalà per dimostrare la validità delle credenze cristiane Pico fu condannato dal papato e pertanto nella sua "Apologia" egli ebbe occasione, per giustificare se stesso, di parlare ampiamente della Cabalà, di cui sostiene l'identità con la legge orale e di chiarire quella che secondo lui ne era l'origine prima e cioè che sarebbe stata insegnata da Dio a Mosè insieme con la legge scritta, e che, trasmessa verbalmente di generazione in generazione, sarebbe poi stata posta per iscritto da Ezra in libri conservati gelosamente come tesori di segreta dottrina dei sapienti ebrei.

In questi libri cabalistici che gli ebrei tramandarono attraverso i secoli, Pico crede di poter trovare, contro le loro credenze e da loro inconsciamente custodita, la migliore e più efficace testimonianza della verità cristiana.

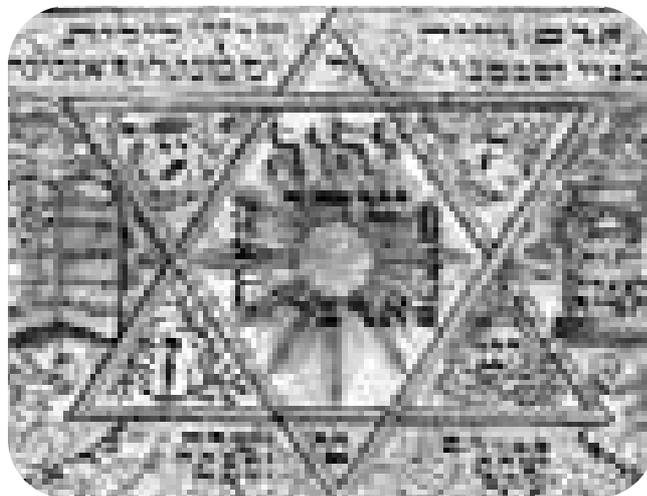
Infine, completamente fondata sulle dottrine cabalistiche è l'opera di Pico intitolata *Heptaplus, de septiformi sex dierum generos enarratione*, dedicata a Lorenzo il Magnifico nel 1489.

L'opera contiene sette successive interpretazioni del racconto biblico della creazione: nelle prime quattro, con l'aiuto delle parole della Sacra Scrittura,

riscopre i quattro mondi della Cabalà; la quinta vede nel testo un accenno a tutti e quattro i mondi successivamente; la sesta espone i rapporti dei mondi tra di loro, ed infine la settima mostra come tutte le cose create tendano a Dio, nel quale esse ritrovano la beatitudine suprema.

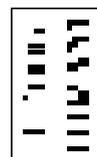
Alla fine dell'opera Pico si propone di dare al lettore un'idea del sistema cabalistico delle permutazioni delle lettere e riferisce a titolo di saggio quanto egli è riuscito a dedurre con questo sistema dalla prima parola del testo biblico: *Bereshith*.

L'esempio di Pico contribuì forse ad indurre allo studio dell'ebraico altri eruditi fiorentini fra i quali certamente *Girolamo Benevieni* (1453-1542), la cui passione per



9 *Conclusiones cabalisticæ numero XLVII secundum secretam doctrinam sapientum Hebraeorum cabalistarum, quorum memoria sit semper in bonum.*

10 *Conclusiones cabalisticæ numero LXXI [sono però 72] secundum opinionem propriam, ex ipsis Hebraeorum sapientum fundamentis Christianam religionem maxime confirmantes.*





la Cabalà giunge a fargli ritenere che perfino nella *Guida dei perplessi*, opera squisitamente filosofica di Maimonide, sotto il velame della forma filosofica si possa trovare un recondito senso cabalistico.

E, per finire, è il caso di citare l'ampia erudizione ebraica di *Sante Pagnini* (1470-1541) che consacrò la maggior parte della sua vita, a questi studi ai quali fu probabilmente avviato, certamente incoraggiato, da Girolamo Savonarola, dal 1494 provinciale dei domenicani, il quale, con vivo zelo, promosse fra i suoi frati lo studio dell'ebraico e delle altre lin-

gue orientali, non solo per migliorare la comprensione dei testi sacri, ma anche allo scopo di valersi di queste conoscenze linguistiche per la conversione degli infedeli.

Naturalmente anche oltre le mura di Firenze e anche al di là delle Alpi la Cabalà esercitò il suo fascino e la sua caratteristica influenza.

Come di consueto, la sede non consente di dilungarci più di tanto, ma non possiamo assolutamente tacere di qualche grande personaggio che al pari di Pico si è lasciato conquistare dal pensiero cabalistico.

È questo il caso di *Joannes Reuclin* (1455-1522), uno dei più illustri sapienti del Rinascimento, che nutriva un profondo disprezzo per la scolastica tedesca e che trovò nella Cabalà una base positiva, un fattore di grande importanza per i movimenti religiosi della Riforma.

Reuclin, ebbe occasione di soggiornare a

Firenze intorno al 1490; rimase incantato dall'aria platonica che vi spirava, raccolse l'eredità di Pico, morto giovane, ed elevò la

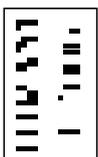
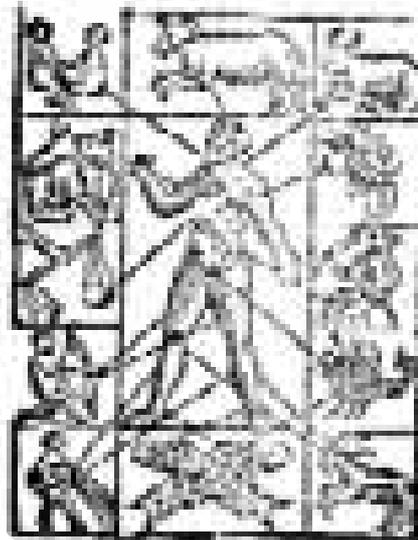
Cabalà a livello di scienza filosofica platonica.

La sua profonda conoscenza della Cabalà gli consentì la pubblicazione, in latino, di due scritti (*De verbo mirifico* – Sul nome miracoloso, 1494 – e *De arte cabalistica* – Sulla scienza della Cabalà, 1517) che furono le prime opere di Cabalà redatte da un non ebreo.

Secondo lui la convergenza della Cabalà con i dogmi dell'insegnamento cristiano avrebbe garantito la verità dell'una e dell'altro.

L'influenza dell'opera di Reuclin sugli ebrei è la prova migliore del suo impatto sul pensiero dell'epoca. Taluni, come *Todros ha Koen* si convinsero a tal punto delle verità esposte da Reuclin da farne la base ideologica della loro conversione al Cristianesimo. *Todros ha Koen*, chiamato in seguito Ludovico Carretto, pubblicò a Parigi nel 1544, un libro dal titolo *Epistola Ludouici Carreti ad Iudaeos*, nel quale espone le sue ragioni ed invita i confratelli di un tempo a seguirlo nel suo cammino.

Invece, gran parte dei confratelli di *Todros* erano terrorizzati dalla pericolosità delle teorie di Reuclin per la purezza delle fede ebraica e cercarono di dimostrarne la non appartenenza al campo dell'elaborazione cabalistica.





Eppure, nella prima delle due opere citate, che è anche la più originale, Reuclin cerca di dimostrare che ogni saggezza e vera filosofia vengono dagli ebrei e che Platone, Pitagora, Zoroastro hanno attinto le loro idee religiose dalla Bibbia, la cui lingua e le cui credenze hanno lasciato tracce nei libri sacri di tutti i popoli.

Il principale contributo di Reuclin fu la sua associazione del dogma della Incarnazione con una serie di ardite speculazioni sui nomi divini.

È sua la tesi che la storia umana poteva essere divisa in tre periodi: nel primo, o “periodo naturale”, Dio si rivelò ai patriarchi con il nome di tre lettere (*shin-dalet-yud* = *Shaddai*). Nel periodo della Torà si rivelò a Mosè con il nome a quattro lettere (*Yud-Hey-Vav-Hey*), a proposito del quale Reuclin riteneva possibile che la *tetractys* pitagorica ne fosse un ricordo e di conseguenza Pitagora con il suo culto della decade intendeva ricordare ed onorare le dieci Sefiroth della Cabalà. Infine, nel terzo periodo, cioè quello della redenzione, Dio si rivelerà con il nome a cinque lettere che si ottiene con l'aggiunta al Tetragrammaton di una *shin* significativa il Logos (e quindi avremmo *Yud-Hey-Vav-Shin-Hey* e cioè *Yehoshua* o Gesù).

La sostanza divina nella sua assoluta unità, indicata con il nome proibito di Dio, a quattro lettere, diventa pronunciabile con il nome Jehova.

A questo punto, purtroppo, non mi resta che chiudere, senza spingere oltre le ricerche sull'influenza che la Cabalà ha esercitato

nei secoli.

Tuttavia, possiamo notare che la sua tendenza, i suoi simboli appaiono in modo talora evidente nelle dottrine e

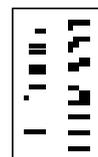
nel pensiero di

molti uomini illustri non solo del '500, come, ad esempio, mi limito solo a citare, il tedesco *Teofrasto Paracelso*, l'italiano *Gerolamo Cardano*, l'olandese *Joannes Baptista van Helmont*, l'inglese *Robert Fludd* e soprattutto il mistico tedesco *Jacob Boehme*, la cui dottrina è considerata dagli studiosi tedeschi come lo *Zohar* per la Cabalà.

Ma di là dagli elementi mistici, gli elementi metafisici della Cabalà appaiono in maniera ancora più decisa in personaggi come *Giordano Bruno*, *Spinoza*, *Leibniz*, *Pascal*, *Milton*, etc.

Secondo l'*Enciclopedia Giudaica*, Bruno ha desunto molte idee dalla Cabalà. In ogni modo le sue concezioni del mondo relative ad un'emanazione della monade divina, alla totalità o al Tutto che è insieme materiale e animato, alla presenza di Dio motore in ogni cosa, presentano aspetti che ricordano la Cabalà. L'onnipresenza di Dio, dove il tutto partecipa all'infinità divina, è proprio un'idea cabalista.

Il legame che collega Spinoza alla Cabalà è forse ancora più deciso, nonostante il





fatto che egli ne parli in tono sprezzante nel suo *Trattato teologico-politico*. È pur vero, però, che Spinoza rifiuta l'eccesso di immaginazione, l'aspetto fantasioso e talora puerile della Cabalà specialmente pratica, ma molti elementi fondamentali della metafisica della Cabalà si avvicinano largamente alle sue idee.

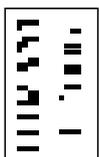
Per finire, un rapidissimo accenno anche a Leibniz, che certamente studiò la Cabalà, da cui attinse l'idea, che fece propria, dell'uo-



mo concepito come un piccolo mondo, un universo in compendio, insomma un microcosmo; né è estranea alla Cabalà l'idea del tutto continuamente creato e della sua conservazione, che è una "creazione continua", e senza dire della visione della monade come qualcosa di completo che contiene in sé tutto, così come ognuna delle Sefiroth, che pur essendo in sé definita e completa, si ricollega a tutte le altre, per costruire e reggere l'universo.

Riferimenti bibliografici

- Bonfil, R. (1991) *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*. Sansoni, Firenze.
 Busi, G. (1989) *La Cabala*. Edizioni Mediterranee, Roma.
 Di Nola, A.M. (1984) *Cabbala e Mistica Giudaica*. Carocci, Roma.
 Franck, A. (1842) *La Kabbale*. Parigi.
 Serouya, H. (1989) *La Cabala*. Edizioni Mediterranee, Roma.
 Sholem, G. (1965) *Le grandi correnti della mistica ebraica*. Il Saggiatore, Milano.
 Sholem, G. (1982) *La Cabala*. Edizioni Mediterranee, Roma.
 Yates, F. (1982) *Cabbalà e occultismo nell'età elisabettiana*. Einaudi, Torino.



Memoria e iniziazione in *Se questo è un uomo* di Primo Levi

di Paolo Cristiani
Saggista

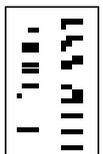
Se questo è un uomo (1947) is a novel about memory: at the centre the tragic experience of the Author in the Monowitz' nazist lager, near the more famous Auschwitz. Primo Levi was one of the very few survivors and during his life he followed the civil and moral duty of testify that particular period of the history of mankind. Primo Levi was born in Turin in 1919 and there he suicided in 1987. In one of His last interview He said: We want to show to the world that we still exist. If it would be necessary we will do it with our death. The book tells about a kind of initiation journey; there are many references to Dante's Divina Commedia, e.g. one of the most touching chapter, the "Ulysse's chant", is entirely inspired by the Commedia and elsewhere Levi underlined the fact that Evil and Hell are constantly present all over the book, like in the first part of Dante's travel.

Primo Levi muore suicida l'11 aprile 1987: si lascerà cadere dal terzo piano del suo appartamento torinese, lo stesso dove era nato il 31 luglio 1919.

È sempre difficile trovare moventi intorno a un suicidio. È una matassa che non si riesce a sbrogliare. Filosofi, sociologi, psicologi, psichiatri se ne occupano da tempo, tentando di volta in volta interpretazioni, spiegazioni, rimedi anche. Ma si resta sempre nel campo delle ipotesi. Forse la definizione più corretta, a mio avviso, viene da un "non addetto ai lavori", Honoré de Balzac, il quale scriveva che *ogni suicidio è un poema sublime di malinconia*.

Il suicidio di Primo Levi ha sicuramente a che fare con la malinconia, ma non ha

quell'alone di mistero tipico di altri suicidi. La sua scelta si deve ricondurre all'offesa ricevuta, alla impossibilità di comunicarla effettivamente, alla indifferenza delle nuove generazioni. Significativo è l'ultimo appello dello scrittore, che dice: *Non dimenticate!*, non "Non dimenticatemi!". È significativo altresì che egli dedichi un intero capitolo (il sesto) de *I sommersi e i salvati* al filosofo austriaco Jean Améry (il suo vero nome era Hans Mayer), torturato dalla Gestapo perché aveva aderito in Belgio a un movimento della Resistenza, e deportato poi, perché ebreo, nel campo di Monowitz, lo stesso dove fu prigioniero lo scrittore: il quale però non si ricordava di lui, mentre il filosofo lo ricordava, pur confondendolo con Carlo Levi. Améry morirà sui





cida a Salisburgo nel 1978. Levi, nel primo capitolo dello stesso libro, cita alcune frasi lasciate scritte dal filosofo prima della morte e che avrebbe potuto scrivere lui stesso:

Chi è stato torturato rimane torturato. [...] Chi ha subito il tormento non potrà più ambientarsi nel mondo, l'abominio dell'annullamento non si estingue mai. La fiducia nell'umanità, già incrinata dal primo schiaffo sul viso, demolita poi dalla tortura, non si riacquista più.



I sommersi e i salvati doveva essere il titolo del primo romanzo di Levi, è invece l'ultima opera dello scrittore, una *summa* delle sue meditazioni sul lager; opera – è stato scritto – di un grande moralista, che chiude la sua tragica esperienza umana di un momento storico tra i più terribili della storia dell'uomo. Assolto il suo dovere morale e civile di testimonianza, non essendoci altro da fare, seguì la strada che oltre ad Améry avevano seguito il poeta Paul Celan, il critico letterario Peter Szondi e il critico d'arte Robert Klein. In una delle sue ultime interviste, Levi aveva detto:

Vogliamo dimostrare al mondo che ancora esistiamo. Se occorre lo dimostreremo morendo.

Alcuni storici hanno osservato che i casi di suicidio durante la prigionia sono stati rari. È vero, e lo scrittore ce ne offre una felice motivazione in un'altra pagina dell'opera già menzionata:

[...] Proprio per la costante immediatezza della morte, mancava il tempo per concentrarsi sull'idea della morte.

E cita un passo de *La coscienza di Zeno*, là dove Svevo descrive l'agonia del padre del protagonista:

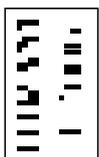
Quando si muore si ha ben altro da fare che di pensare alla morte.

Dopo la data dell'8 settembre (inizia così il calvario narrato in *Se questo è un uomo*) Levi si unisce a un gruppo di

partigiani operanti nelle montagne della Val d'Aosta, ma il 13 dicembre 1943 viene arrestato con altri due amici dai fascisti. Ha documenti falsi e rischia la fucilazione. Per evitarla svela la sua vera identità, confessando di essere ebreo, e per questo viene assegnato al campo modenese di concentramento di Fossoli. Nel febbraio del 1944 il campo è in mano ai tedeschi, i quali rinchiodano come bestie i prigionieri ebrei nei vagoni merci e li avviano ad Auschwitz.

Auschwitz era il nome che i tedeschi avevano dato a una cittadina polacca dell'Alta Slesia, a sud della Polonia, annessa alla Germania nazista nel 1939: a partire da quella data tutto venne ribattezzato con nomi tedeschi. Il campo di Auschwitz era, per così dire, la capitale amministrativa di un complesso sistema concentrazionario comprendente una quarantina di campi.

Dopo cinque giorni di interminabile viaggio *verso il nulla, verso il fondo*, Levi giunge al campo di Monowitz, situato a circa sette chilometri a est di Auschwitz.





L'alba ci colse come un tradimento.

Questo endecasillabo in un contesto narrativo segna il senso malinconico e drammatico del primo incontro con il lager dove, da ora in poi, si abatteranno su lui e i suoi compagni le violenze più assurde. Levi diventa subito un *Haftling* (è il prigioniero ultimo arrivato, il niente assoluto), il suo nome sarà il numero 174517 tatuato sul braccio sinistro. I detenuti in buona salute vengono impiegati nella Buna, una fabbrica di gomma annessa al campo, gli altri vengono avviati alle camere a gas. I turni di lavoro sono massacranti, la fame, la sete e le percosse riducono i prigionieri a larve umane, in feroce competizione gli uni con gli altri: all'interno del campo infatti vige la legge spietata della sopravvivenza, e solo chi è abbastanza astuto da eludere in parte la disciplina (anche a spese dei compagni più deboli) può avere qualche possibilità di salvarsi. La conoscenza della chimica e della lingua tedesca permetteranno a Levi di ottenere un incarico nel laboratorio della fabbrica, e questo segna un parziale miglioramento delle sue condizioni di vita. Nel gennaio del 1945 l'Autore si ammala di scarlattina, ma la circostanza lo salverà: infatti i tedeschi, in fuga davanti alle truppe russe, abbandonano lui e tutti i malati, portando con sé solo i prigionieri sani (che moriranno tutti). Le ultime pagine del libro vedono il protagonista e i compagni alle prese con il freddo e la fame, finché il 27 gennaio del



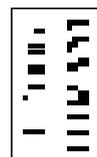
1945 arrivano le truppe dell'Armata Rossa che porteranno loro aiuto.

In ricordo di questi eventi tragici, il 27 gennaio lo Stato italiano, con legge del 20 luglio 2000 n. 211, ha istituito il "Giorno della Memoria".

È ovvio che l'intento dello scrittore è quello di testimoniare, ricordare, e tutta la sua vita ha avuto praticamente questa finalità: se non avesse vissuto (è lui stesso a dirlo nell'*Appendice* del 1976 dell'edizione scolastica einaudiana) la stagione di Auschwitz probabilmente non avrebbe scritto nulla. Egli ha avuto la fortuna di essere tra quel cinque per cento di deportati italiani che hanno fatto ritorno a casa:

Forse mi ha aiutato anche il mio interesse, mai venuto meno, per l'animo umano, e la volontà non soltanto di sopravvivere (che era comune a molti), ma di sopravvivere allo scopo preciso di raccontare le cose a cui avevamo assistito e che avevamo sopportate.

E Levi vuole raccontare tutto, vuole che la memoria dei fatti drammaticamente vissuti sia "intera". Nel capitolo nono, *I sommersi e i salvati* (che, si è detto, in origine era il titolo del libro), pone a se stesso una domanda: *se sia bene che di questa eccezionale condizione umana [la vita del Lager] rimanga una qualche memoria*. La risposta non poteva che essere affermativa. Nella poesia *Se questo è un uomo*, posta a epigra-





fe del libro e che darà il titolo al romanzo (sarà il critico letterario e suo primo editore Franco Antonicelli a suggerirglielo), Levi si rivolge direttamente ai lettori invitandoli energicamente a ricordare:

Vi comando queste parole... Ripetetele ai vostri figli. È talmente importante, per lui, il ricordo che la poesia si chiude con una invettiva contro chi non dovesse ricordare: *O vi si*

sfaccia la casa, / La malattia vi impedisca, / I vostri nati torcano il viso da voi.

Si diceva prima, *memoria intera*. Nel lager ci sono due categorie di uomini. La quasi totalità dei prigionieri appartiene ai “sommersi”, mentre i “salvati” sono pochi, anche se molteplici e diversissime sono le modalità attraverso le quali ci si salva. Lo scrittore cita una frase del Vangelo che ci farà da guida in questo capitolo:

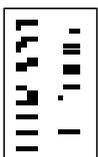
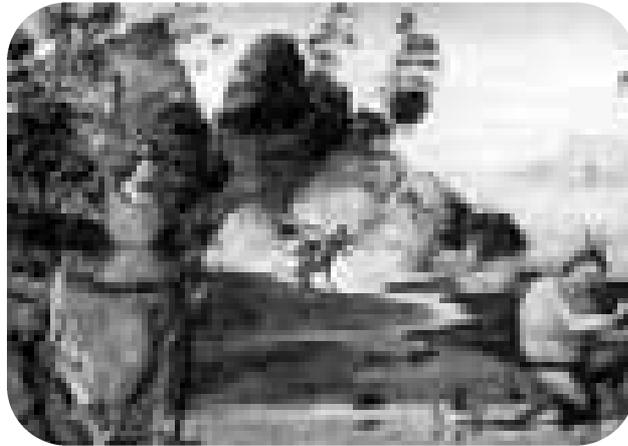
A chi ha sarà dato; a chi non ha, a quello sarà tolto.

È noto che la frase intende condannare coloro che non hanno meriti o qualità morali davanti al tribunale di Dio. Ma nel lager, dove “ognuno è disperatamente solo”, la sentenza evangelica è ridotta nella sua cruda immediatezza letterale. Nel lager i *muselmann* (i deboli, gli inetti, i votati alla selezione) sono quelli che “non hanno” ed è a loro che “sarà tolto” (la vita, sicuramente). I “salvati” sono coloro che abitano la “zona

grigia” del collaborazionismo, del compromesso, nella logica sempre di lotta per la sopravvivenza.

E così c’è la storia di Schepschel che si arrangia a fare il ciabattino del lager, qualche volta perfino canta e balla davanti alla capanna degli operai slovacchi, che lo ricompensano con gli avanzi della loro zuppa, ma non

esita a fare la spia per migliorare di posto. C’è la storia dell’ingegner Alfred L., egoista e calcolatore, che cerca di conservare un aspetto rispettabile perché, nel lager, trova la migliore garanzia per essere rispettato; perciò viene assunto nella Buna come tecnico di laboratorio. C’è la storia di Elias, un nano forte come un Ercole, lavoratore d’eccezione, fisicamente indistruttibile, ed è anche una eccezione nella storia del lager vissuto da Levi, il quale dice che *per quanto ci è possibile giudicare dal di fuori, e per quanto la frase può avere di significato, Elias era verosimilmente un individuo felice*. C’è infine la storia di Henri, giovane colto e intelligente, che pratica i metodi dell’organizzazione, della pietà e del furto, poiché nel lager non si salva il virtuoso, ma l’uomo che si “organizza” a spese del prossimo e che sopprime ogni sentimento di solidarietà; Henri è *duro e lontano, chiuso nella sua corazza, nemico di tutti, inumaneamente scaltro e incomprensibile come il Serpente della Genesi*.





Ma nel lager c'è anche chi non è riuscito a diventare un "tristo", vale a dire un *uomo che le sventure hanno reso non solo triste, ma anche malvagio e odioso agli altri* (definizione in nota dello scrittore, Torino, 2002, p. 67).

È il caso di Alberto, il migliore amico di Primo, che "*sa*" *chi bisogna corrompere, chi bisogna evitare, chi si può impietosire, a chi si deve resistere* e che pertanto incarna quel tipo di uomo buono, ma nello stesso tempo forte ed equilibrato, contro cui le forze del male non riescono a prevalere, *contro cui si spuntano le armi della notte*, dice Levi riprendendo il titolo del romanzo forse più meditato dello scrittore francese Vercors, *Le armi della notte* (ambientato pure in un campo di sterminio), in cui il protagonista constata amaramente che il vero delitto dei nazisti non è stato tanto quello di uccidere degli uomini, quanto quello di privarli artatamente della loro "qualità" di uomini.

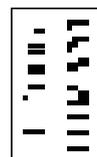
Ma più ancora, a mio avviso, in tanta degradazione e abbruttimento nella vita del lager, la "qualità" umana si manifesta in Lorenzo, un operaio civile italiano che per sei mesi portò al nostro autore un pezzo di pane e gli avanzi del suo rancio, gli donò una maglia, scrisse per lui in Italia una cartolina e gli fece avere la risposta. E per tutto ciò non chiese mai alcuna ricompensa, perché *non pensava che si dovesse fare il bene per un compenso*. Lorenzo ha donato il "superfluo" a chi ne aveva bisogno: è una

peculiarità questa che ha dato forza a Levi per superare quei momenti terribili, non tanto per l'aiuto materiale che Lorenzo gli ha gratuitamente offerto, quanto perché la sua presenza gli ha rammentato che esisteva ancora un mondo giusto, non corrotto, non selvaggio. Il lager è un mondo senza razionalità, senza dignità umana, dalle SS ai Kapos, ai prominenti (sono prigionieri privilegiati che rivestono le cariche più alte), agli Haftling; Lorenzo però è al di fuori di questo mondo e grazie a lui lo scrittore è riuscito a non dimenticare di essere un uomo.

Le circostanze hanno favorito il narratore a *non dimenticare di essere un uomo*, la fortuna ha avuto pure la sua parte a farlo uscire vivo da Auschwitz, tuttavia la sua sensibilità, la cultura scientifica e umanistica hanno contribuito, in parte, al superamento di quell'*unicum* che è stato il mondo concentrazionario nazista nella pur sanguinosa storia dell'umanità. Certo la ferita non si è mai rimarginata, i tedeschi hanno vinto, anche se sconfitti militarmente; è Levi stesso a dirlo nel penultimo capitolo:

Distuggere l'uomo è difficile, quasi quanto crearlo: non è stato agevole, non è stato breve, ma ci siete riusciti, tedeschi.

In ogni caso egli è riuscito a darne testimonianza attraverso un'attività durata, tra





alti e bassi, quarant'anni. È vero (lo dice lui stesso e lo abbiamo già accennato) che se non ci fosse stato Auschwitz probabilmente non avrebbe scritto nulla, ma *probabilmente* (adoperiamo lo stesso avverbio) aveva in sé latenti le qualità dello scrittore, che non possono così marcatamente emergere, pure in considerazione di una esperienza così amara come quella del lager, altrimenti avremmo dovuto avere altri Levi nella moderna letteratura europea, tenendo conto dei superstiti (pochi) dei campi di concentramento nazisti.

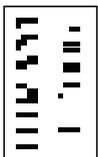
Da intellettuale qual era, Levi concepisce la narrazione di *Se questo è un uomo* come un viaggio iniziatico e non poteva essere altrimenti, perché quella situazione era troppo assurda e irrazionale. Proprio come Dante egli si trova improvvisamente catapultato nella “selva oscura” del lager. Non è un forzare il testo, è l'autore stesso a dire che *il ricordo dell'Inferno corre costante per tutto il libro* (cfr. nota 21 dell'edizione Einaudi cit.). Non a caso il primo capitolo del romanzo si intitola *Il viaggio*: alla fine del capitolo un soldato tedesco, novello Caronte, scorta i prigionieri destinati al lager non gridando il classico *Guai a voi, anime prave*, bensì chiedendo denaro e orologi.

Nel secondo capitolo siamo davanti alla grande porta del lager, la porta dell'*Inferno*, sulla quale anziché la scritta *Per me si va nella città dolente* [...], campeggia l'assurda scritta *ARBEIT MACHT FREI* (vale a dire, “Il lavoro rende liberi”). Il lavoro che,

prima ancora che fosse a fondamento della nostra e di ogni libera Repubblica, la Massoneria elevava a simbolo di utilità e perfezione, considerandolo *primo dovere e massima consolazione dell'uomo*; il lavoro sarà qui, in un luogo concepito per uno sterminio programmatico, mezzo per infliggere disumane sofferenze. Mentre nell'*Inferno* dantesco la scritta ha una sua logica coerente con il luogo di “eterno dolore” che attende coloro che in vita variamente peccarono, nel lager non ha alcun senso se non quello della beffa. Come non ha senso il divieto di bere in presenza dell'acqua e sotto la spinta di una sete feroce; o l'obbligo di mettersi in fila nudi nel vento gelido del nord Europa; o il togliersi le scarpe, metterle in un angolo e poi

venire uno con la scopa a spazzarle fuori dalla porta in un mucchio. Tutto è insensato nel lager, perché il fine è quello di distruggere l'individuo. Il nostro scrittore ha sete, vede fuori dalla finestra un bel ghiacciolo, lo stacca, ma un tedesco glielo strappa brutalmente. Vuol sapere perché, ma gli viene risposto: *qui non c'è perché*; la frase, per analogia, gli fa pensare a due endecasillabi danteschi: [...] *Qui non ha loco il Santo Volto! / qui si nuota altrimenti che nel Serchio*, che sono le parole con le quali i diavoli di Malebolge si rivolgono a un dannato lucchese, a sottolineare la differenza tra il mondo terreno e quello infero.

Il terzo capitolo si intitola *Iniziazione* ed è pertanto abbastanza esplicito per determinare il carattere che Levi ha voluto dare alla sua narrazione. Comincia l'inferno vero e





proprio, e per non morire un suo amico gli suggerisce di lavarsi con energia; di dare il lucido alle scarpe; di camminare senza strascicare gli zoccoli: gesti che possono sembrare inutili ma che servono a negare consenso alla propria disfatta, a salvaguardare la forma della civiltà proprio là dove essa è perduta.

Un'altra efficace analogia con l'*Inferno* dantesco si rinviene quando Levi deve sostenere l'esame di chimica davanti al Doktor Pannwitz, capo della commissione, *formidabilmente* seduto dietro una scrivania: l'avverbio rievoca l'*orribilmente e ringhia* del giudice Minosse. Pannwitz, come Minosse, non userà la parola per esprimere il suo giudizio sul candidato, ma *segnì incomprendibili* che la sua *mano di pelle bionda* scrive su una pagina bianca, ed è come se scrivesse il destino del nostro scrittore.

Immagini suggerite dalla *Commedia* troviamo sparse qua e là nel romanzo, ma il capitolo undicesimo, uno dei più toccanti dell'intero libro, intitolato *Il canto di Ulisse*, è interamente dedicato al noto passo dell'opera dantesca.

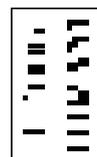
Il protagonista di questo capitolo è Jean, ventiquattrenne studente alsaziano soprannominato Pikolo (vale a dire, "fattorino-scritturale"). Egli pulisce le baracche, consegna gli attrezzi, lava le gamelle, conta le ore di lavoro complessive e viene tenuto in considerazione dal Kapo perché gli prepara il quotidiano rapporto sulle prestazioni degli operai.

Pikolo e Primo devono ritirare, a un chilometro di distanza, la zuppa di cavoli e rape, che viene poi distribuita ai prigionieri affamati: all'andata si andava leggeri, ma poi bisognava ritornare con la marmitta di cinquanta chili infilata nelle stanghe. Perciò all'andata, scegliendo opportunamente una strada più lunga, fanno in modo di avere un'ora a disposizione per parlare tra loro da esseri umani. Così ricordano le loro case, i loro studi, le loro letture, le loro madri... Pikolo ama l'Italia e vorrebbe imparare l'italiano. Primo inizia la "lezione" par-



landogli di Dante e della *Commedia* poi gli recita a memoria alcuni versi del XXVI canto dell'*Inferno*: *Lo maggior corno de la fiamma antica* [...]. I versi danteschi hanno il potere di evocare una lingua musicale contrapposta a quella "aspra e chiocchia" del lager. Vi è un vuoto di memoria durante la declamazione dei versi, ma poi riprende: [...] *Ma misi me per l'alto mare aperto*. Il verso dà un senso di spazio e di pace che fa contrasto con la prigionia, la tensione e l'ansia sempre costanti nel lager.

Così tra lacune di memoria e pause forzate (hanno da fare adesso un chilometro con il recipiente pieno), Primo arriva alla famosa terzina *Considerate la vostra semenza* [...], che acquista un valore terribilmente attuale per l'autore e il suo amico, perché nel lager si vive come bruti, la "semenza" umana è calpestata, virtù e conoscenza sono





relegate solo a momenti di pace come questi. Ma i versi hanno una loro valenza non solo per contrasto, ma soprattutto perché hanno la capacità di evocare l'essere umano nella sua completezza morale: *la compagna picciola da la qual non fui deserto* dà il senso della fraternità fra gli uomini, *la dolcezza di figlio, il debito amore, la pietà del vecchio padre*, il culto della famiglia; *la montagna bruna del Purgatorio* diventa nostalgia della patria, facendo ricordare a Primo le sue montagne che *comparivano nel bruno della sera quando tornavo in treno da Milano a Torino*.



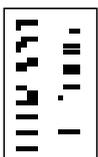
Ma è soprattutto il desiderio di conoscenza che dona ai due amici un momento di speranza: quella che al di là delle colonne d'Ercole del presente vi sia un mondo migliore. Intanto sono arrivati a destinazione, il naufragio è in vista, la breve parentesi umana è finita, e il verso che chiude il canto di Ulisse, chiude anche il capitolo del romanzo: *infin che 'l mar fu sopra noi rinchiusa*. Per un attimo l'intelligenza ha trionfato sulla brutalità, per un attimo Jean e Primo sono dei "salvati" nel senso più nobile: non attraverso le piccole miserie umane, ma attraverso la memoria culturale che si è fatta parola poetica, speranza della ragione per *chi ha vissuto giorni in cui l'uomo è stato una cosa agli occhi dell'uomo*.

Per concludere. Il viaggio iniziatico di Levi non ha avuto peculiarità catartiche, nel senso che non dobbiamo pensare a lui come a un "salvato", ma come ad una vittima: uno che è morto ad Auschwitz quarant'anni dopo. Il lager è stato per lui, come per altri superstiti, una Università (cfr. *I sommersi e i salvati*, Torino, 1986, p. 114), nel senso di averlo aiutato a scrutare meglio il mondo, a misurare gli uomini. Una Università che non gli ha inculcato la fede in Dio, alla quale avrebbe potuto pur aggrapparsi in quei giorni tremendi. Non lo ha fatto. Solo una volta ha ceduto alla tentazione della preghiera: nell'ottobre del 1944, davanti alla "commissione" che con un'occhiata doveva decidere se lui era per il gas o se era idoneo per continuare a lavorare.

Ma, dice Levi:

Non si cambiano le regole del gioco alla fine della partita, né quando stai perdendo.

Per rimpiazzare la mancanza di fede in Dio, Levi scelse la cultura, che non salva nessuno dalla morte né assicura una vita migliore, aiuta però a non *viver come bruti*, a utilizzare coscientemente e conoscitivamente gli strumenti della ragione di fronte alla morte e alle negatività della storia.



Sugli estremi biografici di Marziale Reghellini "de Schio"*

di Edoardo Ghiotto
Ricercatore

The Author presents some results of his researches about Marziale Reghellini, born in Zara on June 18th 1766, from a family whose origins were deeply rooted in Schio (Vicenza). This character has been a very important figure in the European Freemasonry between 1700 and 1800.

Nel dedicare alcune pagine del suo fondamentale saggio su *Laïcité et Franc-Maçonnerie* a Marziale Reghellini "de Schio", lo storico John Bartier lamentava l'incertezza in cui erano immersi molti dati della sua biografia e, pur riconoscendo che alcune informazioni su di lui era possibile ricavare dalle sue opere e dal suo carteggio, avvertiva della necessità di poterle confermare per mezzo di dati raccolti negli archivi italiani.

De ses œuvres et de sa correspondance on peut tirer quelques données biographiques. Mais il faudrait les

confirmer par des recherches dans les archives italiennes. Or, à en juger par ce qu'en dit un des meilleurs spécialistes de l'histoire de l'illuminisme, même dans son pays, on sait peu chose actuellement, sur Reghellini¹.

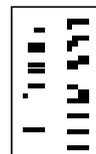
Anche di recente Gian Mario Cazzaniga lamentava una *pauvreté de données biographiques* ed il fatto che:

Les œuvres de Marziale Reghellini de Schio sont parfois citées mais très peu connues. La vie même de l'auteur constitue une page blanche de l'historiographie littéraire et maçonnique du XIX^e siècle.

* Il presente saggio richiama, aggiornandoli, alcuni miei precedenti scritti sull'argomento, apparso soprattutto in *Numero Unico*, Schio 1992 e 1996.

1 Bartier, 1982 : 203-224, nota tuttavia che il saggio in questione è del 1964. L'Autore accenna a Francovich, 1962: 46 n. 19.

2 Reggiani, 2000: 19.





Nessuno, che io sappia, ha mai messo in dubbio che Marziale Reghellini sia nato a Schio. Lo aveva sempre dichiarato lui stesso, nel frontespizio delle sue opere, rivelando un commovente attaccamento alla terra d'origine. Lo aveva scritto nel suo *La Maçonnerie* ove aveva "spiegato" ai lettori che la sua terra era collocata *entre Véronne et Vicence*³. Lo aveva confermato, tra i tanti, in una sua gelida scheda bio-bibliografica il Rumor agli inizi del secolo scorso⁴. Lo si poteva desumere dall'*acte de décès* stilato il giorno successivo alla morte sopraggiunta il 19 agosto 1853 a Ixelles⁵. Non lo poneva neppur lontanamente in discussione il Bartier visto che, dopo aver riconosciuto e lamentato la carenza di dati biografici sul Reghellini, proseguiva in tutta serenità con le parole:

*Quoi qu'il en soit, il était originaire de Schio [...]*⁶.



Eppure, i registri canonici custoditi nell'Archivio del Duomo di Schio e di varie località vicine, pur ricchi di informazioni su suoi omonimi e parenti, tacevano inspiegabilmente su di lui.

La casa Reghelli - ni - informa agli inizi del Settecento Giacomo Pozzolo - è famiglia antica della contrada sopra Schio, chiamata li Reghellini: al presente vi sono il signor

Giovanni e il signor Angelo, suo nipote, benestanti e buoni chirurghi; il detto signor Giovanni è asceso al grado di sergente della milizia nuova, e il suddetto suo nipote inoltre fa il maestro, tenendo scuola a fanciulli di primo latte: del resto sono civili e vestono pari d'ogn'uno del luogo.

Dei due Reghellini ricordati dal Pozzolo interessa, ai fini della nostra ricerca, Angelo, il nonno paterno di Marziale. Nato intorno al 1685, Angelo Reghellini viene ricordato da Gaetano Maccà⁸ come autore di una

3 Reghellini, 1842: 222.

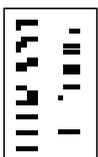
4 Rumor, 1907: 609.

5 Marziale Reghellini morì nell'*Hospice* di Ixelles, popoloso sobborgo a sud-est di Bruxelles. Giovanni Meneghini (1978: 56-57) riporta (tradotti in italiano) l'atto di morte redatto nel Comune di Ixelles (n. 300) in data 20 agosto 1853 nonché quello redatto in Bruxelles, primo distretto (n. 3658) in data 11 ottobre 1853. È questo il documento citato dal Bartier (1982: 205-6 e 212) con la segnatura *Etat Civ. Bruxelles 3658/1853*. Marziale vi figurava *fils de Brunon Reghellini et d'Anne Decorron, veuf de Jasqueline Sineck et de Blanche de Stephene*, senza figli.

6 Bartier, 1982: 206.

7 Pozzolo, 1876: 37. Cfr. pure Pietro Maraschin, *Mss. Maraschin*, VII, p. 64.

8 Maccà, 1814: 90.



*Antigrammatica per istruzione de' princi -
panti* che, stampata a Vicenza nel 1725,

conobbe una seconda edizione nel 1756, ad un anno dalla morte del suo autore. Sposato a Domenica Amorevoli (1695 ca.-1773), Angelo ebbe almeno undici figli, alcuni dei quali (particolarmente l'abate Marziale, pievano di San Giacomo di Rialto in Venezia, revisore alle stampe dopo il 1742; Gianno, "medico e cerusico" attivo in Padova, Firenze, Venezia, città queste ultime

ove fu in contatto rispettivamente con Antonio Cocchi e con il console inglese Joseph Smith) raggiunsero in diversi campi grande notorietà. Altra scelta di vita fece il settimo figlio, quel Giuseppe Brunoro, noto tuttavia con il solo secondo nome, che vide la luce in Schio nel 1723. Di lui il Maraschin e il conte Giovanni da Schio⁹ forniscono alcune informazioni di assoluta importanza ai fini della nostra ricerca: il primo fa sapere che egli *ebbe impiego a Zara dove fece molte ricchezze*, il secondo lo dice *militare a cavallo dei veneti, col grado di cornetta*¹⁰, e aggiunge che *si fece ricco a Zara*. Aveva evidentemente seguito le orme di quel Giovanni

Reghellini *sergente della milizia nuova* che abbiamo sopra menzionato.



Sulla traccia del da Schio, Brunoro ebbe da Anna Decoron, Marziale, Angelo ed Anna Domenica, andata sposa in Schio (1781) a Giovanni Nicoletti. Particolarmente interessante la pista di ricerca fornita dall'atto di morte di Anna Domenica, stilato nel 1839: in esso la si dice *di anni 78, cattolica, possidente, fu moglie del fu Giovanni Nicoletti, nata in Zara, domicialata in Schio, contra' Oltreponte*¹¹.

Il sospetto che non fosse Schio il luogo di nascita di Marziale Reghellini, malgrado le sue affermazioni e la concordanza di quanti alla sua biografia si erano interessati, derivava ulteriore consistenza da questo atto di morte e diveniva quindi certezza una volta verificati gli scarni e non di rado confusi dati biografici disponibili.

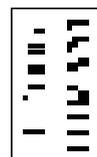
Sulle prime tappe della sua formazione culturale ben poco era dato sapere: il citato Rumor sorvolava sull'argomento:

[...] *Lasciò in giovane età la patria [Schio] e l'Italia e si diede a girare il mondo. [...] Non ebbe principi morali né religiosi.*

9 *Personae memorabiles in Vicenza*, Biblioteca Bertoliana, Vicenza, ms. Gonz. 6.10. 1-11 (3396), *sub voce*.

10 "Cornetta" – spiega Giuseppe Boerio (1856: 199) – *sotto la Repubblica Veneta era titolo di ufficiale di cavalleria, corrispondente all'alfiere nella fanteria o sia di sottotenente*.

11 Archivio e Biblioteca del Duomo. Schio, *Registri civili. Morti*, XII, anno 1839, n. 147.





Ripeteva sostanzialmente queste parole anche il Mântese della *Storia di Schio* e delle *Memorie storiche*, ma non quello successivo dell'*Itinerario archivistico* ove lo definiva un *uomo d'ingegno e colto; seminarista, volteriano e massone*¹². Il Bartier, a sua volta, sulla scorta di alcune note autobiografiche ricavate dall'*Examen du mosaïsme* (III, Bruxelles 1834, p.71) del Reghellini stesso, affermava:

Lui-même avait conquis à Padoue une licence en droit et il gardait un souvenir ému d'un de ses professeurs l'immortel Cesarotti.

“Seminarista” dunque; ma non a Vicenza, ove i registri dedicati allo *Status clericorum Seminarii* rimanevano desolatamente privi di qualsiasi accenno ad un Marziale Reghellini figlio di Brunoro, bensì a Padova, ove figura essersi iscritto (*incumbit in humanitatem*) in data 16 novembre 1783. Vi risulta *filius N.N. et N.N., de Schio, fratrem unum habens superstitem, annorum 17 circiter*¹³. Non è dato sapere per ora che cosa lo abbia determinato ad entrare nel Seminario di Padova accompagnato da una qualifica così insolita (se non unica in tutto

il registro) e niente affatto promovente. Egli si dichiara dunque nato intorno al 1766, fatto questo che – alla luce degli eventi di poco successivi all'esperienza nel Seminario – appare pienamente credibile.

Acquisito un dato pressoché sicuro (ma da verificarsi) circa la data di nascita, restava da fissare con certezza quello relativo al luogo. A que-

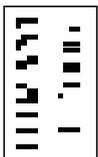
sto interrogativo veniva data una prima attendibile risposta grazie ad una successiva ricerca presso l'Archivio dell'Università padovana, alla quale il Reghellini si era iscritto dopo essere uscito dal Seminario. Il 30 marzo 1785 il Magistrato dei Riformatori, esaminata la *supplica prodottagli dallo scolare uscito da codesto Seminario, Marziale Reghellini, giudica conveniente di permettere al medesimo di poter essere ammesso alla terza terziaria corrente in codesta Università, sotto la disciplina de pubblici professori d'anno primo, ed in seguito di presentarsi agli esami quallor consti con documenti immancabili che adempito abbia egli il corso de studi nel Seminario delle due terziarie precedenti, e munito sia in tutto e per tutto dei requisiti prescritti*¹⁴. Il 4 giu-



12 Mântese, 1955: 485 n. 69; *Idem*, 1982: 775 n. 112; *Idem*, 1986: 235.

13 Biblioteca del Seminario di Padova. *Status clericorum Seminarii patavini*, ms. 864/2, n. 1097.

14 Archivio Antico dell'Università. Padova (A.A.U.P.), ms. 513, alla data. Quanto al termine “terziaria”, il Boerio (1856: 745), ci informa che era *voce che usavasi nell'Università di Padova* e che chia-



gno 1785 – ci informano i registri d'Università giurista – sostenne gli esami previsti¹⁵. Ma furono i primi ed anche gli ultimi; non proseguì infatti negli studi ma chiese ed ottenne di passare all'Università per lettera datata 28 novembre 1785; non risulta tuttavia aver frequentato né avervi sostenuto esami¹⁶.

Ma i registri di *terzarie* dell'Archivio Antico dell'Università ci forniscono, oltre alle indicazioni sul magro *curriculum* di studi del Reghellini, anche quei dati che nei registri del Seminario non avevamo reperito: ce lo dicono infatti "figlio di Brunoro" e "di Zara" (corretto peraltro su "vicentino"). Nessuna informazione sulla data di nascita che purtuttavia già abbiamo visto fondatamente collocabile nel 1766.

Una ricerca effettuata nell'archivio della parrocchia metropolitana della città croa-

ta, allora sotto dominazione veneziana, confermava contemporaneamente i due dati sul

luogo e sull'anno di nascita che gli elementi sopra riportati avevano anticipato. In esso sono custoditi gli atti di battesimo di tre figli di Brunone (Brunoro) Reghellini ed Anna Maria Coronelli: Domenica, Angelo Michele e, per l'appunto, Marziale. Questo il testo del fondamentale documento:



*A dì 19 giugno 1766.
Io don Michele Cettina
canonico e curato di questa
metropolitana, a motivo di imminente
pericolo, ho dato l'acqua battesimale ad un
bambino nato li 18 corrente, figlio del
signor Brunoro Reghellini e della signora
Anna Maria¹⁷ sua legittima consorte, al
quale ho posto nome Marziale Catterin.
Padrina la signora tenenta Catterina
Soranzo, riservate le sante preci al tempo
opportuno¹⁸.*

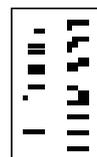
mavansi terzerie le tre fedo attestazioni che a Natale, a Pasqua e alla fine dell'anno scolastico, ogni studente doveva riportare dai rispettivi professori dell'intervento assiduo alle lezioni, per poter essere ammesso agli esami annuali, e quindi al dottorato.

15 A.A.U.P., *Nuovo impianto di registro di terzarie*. *Legali*, ms. 554, c. 19r.

16 A.A.U.P., *Nuovo impianto di registro di terzarie*. *Artisti*, ms. 554, c. 25r.

17 Il cognome della madre si ricava per esteso dall'atto di battesimo del fratello di Marziale, Angelo Michele (13 dicembre 1764). Il cognome Decorrone che abbiamo sopra incontrato è una probabile storpiatura o adattamento di Coronelli.

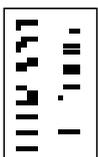
18 Archivio della parrocchia metropolitana di sant'Anastasia. Zara, *Liber baptizatorum XIX (1761-1777)*, p. 76. Quanto al termine "tenenta", il Boerio (1856: 742) spiega: *dicesi la moglie d'un tenente militare*.





Riferimenti bibliografici

- Bartier, J. (1982) *Francs-maçons italiens et français à Bruxelles à l'époque du roi Guillaume, d'après des documents inédits*. In *Laïcité et franc-maçonnerie*. Études rassemblées et publiées par Guy Gambier. Bruxelles.
- Boerio, G. (1856) *Dizionario del dialetto veneziano*. Venezia.
- Francovich, C. (1962) *Albori socialisti nel Risorgimento. Contributo allo studio delle società segrete (1776-1835)*. Firenze.
- Maccà, G. (1814) *Storia del territorio vicentino*, XI/1. Caldogno (Vicenza).
- Màntese, G. (1955) *Storia di Schio*. Schio.
- Màntese, G. (1982) *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, V/2. Vicenza.
- Màntese, G. (1986) *Itinerario archivistico nella vita vicentina del primo Ottocento*, a cura di Vittoriano Nori. Vicenza.
- Maraschin, P. *Moderne e antiche memorie di Schio*. Biblioteca Civica "R. Bortoli". Schio.
- Meneghini, G. (1978) I Reghelin nella Massoneria nel '700 scledense. In *Numero Unico 29 giugno*. Schio.
- Pozzolo, G. (1876) *Notizie della terra di Schio scritte dall'anno 1712 al 1714*. Padova.
- Reggiani, L. (2000) [a cura di] *Les origines de la Franc-Maçonnerie dans les œuvres de Reghellini de Schio*. In *Massoneria e cultura. Il contributo della Massoneria alla formazione della cultura nel Belgio francofono (1830-1914)*. Bologna.
- Reghellini, M. (1842) *La maçonnerie considérée comme le résultat des religions égyptienne, juive et chrétienne*, I. Paris.
- Rumor, S. (1907) *Gli scrittori vicentini dei secoli XVIII e XIX*, 2. Venezia.



La Costituzione al tempo di Mazzini. Un dibattito del 1849

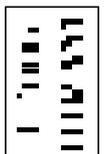
di **Roberto Balzani**
(Università di Bologna)

Giuseppe Mazzini ruled in the time between March and July 1849. He led the Roman Republic, an ephemeral democratic experiment, during the great European revolutionary period of 1848-49. The aim of the Democrats was not to establish a local alternative power different from that imposed by the Church: they were drawing the profile of the future Italian Republic and their work was the concrete proof of the vitality of democratic ideals. This is the reason why the deputies, even after the fall of the Roman Republic, spented all their energy for writing a Constitution Act. But, how to compile a Constitution? Where to find an inspiration, in the ancient Roman tradition or in the more recent European experiences? There were many whirling discussion about these matters and they probably stand as one of the highest moment in the Italian political life.

Per dirigere la guerra – così Giuseppe Mazzini all'assemblea romana, il 18 marzo 1849, in un famoso discorso – avete necessità di un potere; d'un potere che, quanto più i capi sono straordinari quanto più l'urgenza è grave, sia rivestito di poteri straordinari, abbia in sé un concentramento di facoltà straordinarie. [...] Abbiate dunque un potere uno, un potere capace di tutta l'energia richiesta dalle circostanze [...]. Voi avete dichiarato che fareste una Costituzione. Ed io vi dico che una Costituzione non può farsi oggi. Vi sono due speci di Costituzioni, Costituzione italiana e Costituzione romana. Una

Costituzione romana, secondo me, non deve farsi, una Costituzione italiana non può farsi [...]. Parmi che Roma dovrebbe avere dalla Commissione che incaricaste di redigere la Costituzione, una dichiarazione di principi, un'espressione di fede [...]. Una dichiarazione di principi; una serie di guarentigie, per la libertà individuale, di coscienza, di associazione, di stampa, per tutte le libertà che costituiscono il vostro diritto più sacro; e un'organizzazione del potere: quando avrete queste tre cose, avrete per me tutto quello che in questo momento, pendendo la guerra [...] voi potete, e dovete avere¹.

1 *Le Assemblee del Risorgimento. Roma, III, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1911, pp. 786-787. Cfr., sul 150° della Repubblica Romana, il recente fascicolo speciale della Rassegna storica del Risorgimento, 1999. Fra i contributi più recenti sul testo costituzionale del 1849, cfr. Bassani, 2001: 305-340; Manzi 2003.*





Il consiglio di Mazzini cadde nel vuoto. Ed egli accettò, quindi, senza grande entusiasmo, l'idea di una discussione sulla Costituzione. Le sue lettere di quelle settimane non recano tracce significative dei lavori: tutto ruotava, per lui, intorno alla “questione militare”, ai rapporti internazionali e alle concrete possibilità di resistenza. Anche le relazioni epistolari con gli amici inglesi e francesi, che rappresentavano per Mazzini uno dei canali privilegiati per “europeizzare” il moto italiano, glissano sulla Costituzione. *L'héroïsme*, scriveva, per esempio, a George Sand, il 28 giugno, s'era *développé dans un peuple au contact d'une grande idée et de quelque homme de fo²*. Il punto di vista istituzionale lo interessava poco: a contare era la testimonianza di una “fede”.

La Costituzione della Repubblica non fu, perciò, il frutto di un impegno diretto di Mazzini. Gli uomini che più ne discussero, fra aprile e giugno 1849, furono altri: Quirico Filopanti, Carlo Luciano Bonaparte, Aurelio Saliceti, Cesare Agostini, Enrico Cernuschi, Livio Mariani, Giovanni Grilenzoni, Rodolfo Audinot, Giuseppe Gabus-

si, Giuseppe Galletti, e poi Ballanti e Liza-be-Ruffoni. Siamo di fronte a un campione, è stato scritto, *di ten- denze e provenienze diverse: democratici influenzati dal socialismo, democratici legati alla tradizione giacobina, democratici mazziniani, liberali moderati che avevano aderito alla Repubblica perché avevano visto in essa l'unica*

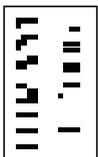


soluzione possibile in quel momento dei gravi problemi che agitavano lo Stato romano. Possiamo affermare, di conseguenza, che la Costituzione fu il prodotto di un incontro riuscito (dopo molti scontri) fra le diverse anime della democrazia e del liberalismo democratico italiano; e ciò, credo, ne aumenta notevolmente l'importanza.

Ma quale idea di Costituzione avevano in mente i rappresentanti del “popolo romano”? Esistono due progetti di carta fondamentale. Il primo, di cui fu relatore all'assemblea Cesare Agostini, risale ai primi di aprile del 1849, e tende – come vedremo – a praticare una “via italiana” alla democrazia politica, sulla scorta del modello repubblicano “classico”³. Agostini fu l'estensore materiale di un testo che, tuttavia, fu il frutto di una commissione costituita *ad hoc*, il 13 febbraio 1849. In realtà, poiché molti dei

2 Mazzini, 1950: 175.

3 Battaglini, 1991: 435-460.





membri designati erano ministri o si trovavano comunque coinvolti in attività governative, i lavori procedettero a rilento e videro l'impegno costante solo di alcuni deputati, fra cui Bonaparte, Sturbinetti, Galletti e Agostini. Quest'ultimo, in assemblea, si assunse la paternità del testo nelle sue linee fondamentali. Gli stretti rapporti fra Mazzini e Agostini, che fu suo segretario, lasciano supporre che l'intervento del triumviro, almeno nelle settimane fra marzo e aprile, non fu trascurabile. Il 17 aprile Agostini comunicò all'assemblea l'esito del suo lavoro, la cui discussione fu poi rimandata. Perché? Probabilmente per lo stesso impianto della Costituzione, che si allontanava vistosamente dai più celebrati modelli europei. Sta di fatto che la Costituente votò una nuova commissione, sui cui lavori nulla sappiamo, che produsse un nuovo progetto. Fu reso noto nei primi giorni di giugno ed accompagnato dalla relazione di Aurelio Saliceti, un giurista abruzzese di solida formazione democratica⁴. Rispetto al primo che, come vedremo, prevedeva una sorta di triplo potere consacrato dal popolo (quello legislativo, quello esecutivo e quello tribunizio), il secondo si qualificava, invece – forse per esplicita reazione al “modello francese”,

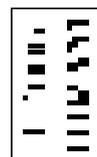


forse in polemica col preponderante potere esecutivo incarnato dai triumviri – per una forte sterzata in senso assembleare del futuro assetto istituzionale della Repubblica.

Roma antica⁵ e la Francia contemporanea rappresentarono, quindi, i due modelli presenti nei lavori della Costituente. Agostini, senza dubbio, aveva guardato alla prima per il suo progetto. Esso prevedeva un'unica assemblea; un consolato, formato da due persone e, soprattutto un tribunato di dodici membri, tutti eletti a suffragio universale. Il tribunato aveva il compito di “contenere” il potere esecutivo ed esercitare un controllo di legittimità costituzionale sulle leggi. Rispetto a Rousseau, che nel *Contrat social* aveva previsto un tribunato *conservateur des lois et du pouvoir législatif*, l'ambiente repubblicano romano del '49 era andato oltre. I tribuni dovevano “vegliare” a garanzia delle “leggi fondamentali”, è vero, ma potevano rinviare all'assemblea per due volte le leggi che non ritenevano costituzionalmente fondate; giudicare i consoli alla fine del loro mandato ed eventualmente porli in istato d'accusa; convocare i comizi straordinari; giudicare l'operato del dittatore – figura anch'essa tratta dalla tradizione classica e concepita come un potere straordinario a tempo. Non solo. Qualora i

4 Morelli, 1990: 291-296; Nocilla, 1989: 231-244.

5 Cfr., a questo proposito, Treves 1962; Skinner 1998. E, nello specifico, Meloni, 1993: 187-210.





consoli fossero stati posti in istato d'accusa, tre tribuni si sarebbero ad essi sostituiti nel disbrigo dell'amministrazione fino al termine del giudizio⁶.

Il principio su cui fondava il progetto repubblicano era la derivazione di ogni potere direttamente dal popolo. Non era neppure presa in considerazione l'idea di un consolato responsabile nei confronti dell'assemblea, e dunque da essa in qualche modo controllabile. La divisione delle funzioni, garantita dai tribuni – gli unici a poter interpretare ruoli diversi, in caso di necessità – era ritenuta argine sufficiente al dispotismo o alla formazione di oligarchie. I deputati duravano in carica tre anni; i tribuni cinque anni, ed erano rieleggibili; i consoli scadevano ad anni alterni, e non erano immediatamente rieleggibili. Non v'è dubbio che, grazie ad uno straordinario potere d'interdizione e di controllo, i tribuni dovessero esercitare un potere davvero decisivo nella Repubblica. Agostini, professore di storia, non si poneva il problema di un eventuale conflitto d'interessi e non prevedeva la formazione di partiti: da mazziniano, egli riteneva che il "popolo", nella sua globalità, si sarebbe spontaneamente indirizzato verso la scelta degli individui più adatti. Non a caso,



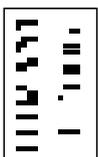
quando nel testo si parlava di "responsabilità", non si trattava mai di responsabilità politica: la responsabilità in questione era, piuttosto, quella morale, connessa alle inevitabili cadute morali dei magistrati nell'esercizio delle loro funzioni. E, per la verità, questa impostazione risultava prevalente anche presso buona parte dell'assemblea⁷.

L'enfasi posta sul tribunato dipendeva dal valore educativo attribuito alla Costituzione. *Una Costituzione repubblicana* – aveva sentenziato Agostini, presentando il suo progetto – *utilizzando e perfezionando quanto v'ha di buono nella vita di un dato popolo, e ravviando e dirigendo quanto v'ha d'imperfetto e di male, deve educare il popolo al miglioramento delle proprie condizioni morali, intellettuali e politiche affinché possa progredire nella sua vita e giungere un giorno ad incarnare nel fatto quell'idea di perfetta democrazia, che è vera fratellanza, con la semplicità dell'elemento patriarcale e la robustezza dell'elemento romano*⁸. I tribuni, in quest'interpretazione formativa e formatrice della Repubblica, acquisivano perciò il ruolo di censori, di maestri, di vigili, si potrebbe dire, del

6 Battaglini, 1991: 440-441.

7 *Ibidem*, p. 450 ss.

8 *Le Assemblee del Risorgimento. Roma, IV*, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1911, pp. 190-191.



traffico delle emozioni e dei sentimenti che attraversavano lo spazio del potere.

La chiave etica è decisiva per comprendere il debito culturale che il nuovo repubblicanesimo aveva contratto con l'antico. Lettori di Machiavelli, i costituenti del '49 avevano in mente un mondo fatto non tanto di pesanti interessi organizzati, quanto di personalità avidi e malvagie. Il *topos* retorico e letterario dell'Italia corrotta dall'egoismo individuale e dalla brama di ricchezza e di potere prevaleva sull'analisi di una realtà non ancora evidente ma in formazione, nella quale l'opinione pubblica andava prendendo corpo, dividendosi non solo sulla base delle idee, ma anche di robusti interessi collettivi.

Agostini aveva ben presente, ovviamente, la Costituzione francese del '48. Ma essa – osservava – *non lusingava già troppo la nostra attenzione, perché una Costituzione di nuova Repubblica, la quale lascia aperta al Potere esecutivo la via di abbandonare la causa dei popoli generosi che si sollevano per la libertà, non è certo una Costituzione per noi, per noi che onoriamo ogni diritto di nazionalità, e vogliamo proclamato il principio della fratellanza dei popoli*⁹. Ma il caso romano non era paragonabile con quello

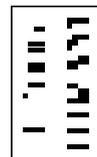
transalpino anche per un'altra, fondamentale ragione: *Noi – da intendersi come noi romani – non abbiamo storia*. Un'affermazione paradossale, soprattutto se fatta nella città capitale di un antico e grande impero. Agostini spiegava: il governo clericale aveva compresso il popolo, lo aveva costretto ad un ruolo subalterno, ma lo aveva lasciato per secoli in una condizione, per così dire, d'infanzia politica. Niente classi sociali, nessuna aristocrazia di sangue; un'"aristocrazia delle ricchezze" non organizzata. *Il commercio e l'industria ha formato*

– proseguiva – *poche grandi fortune*. *D'altronde le condizioni economiche dello Stato sono eminentemente agricole; soppressi i vincoli dei passaggi alle proprietà fondiari, usato giustamente ed equamente il cospicuo patrimonio nazionale e mobilitando eziandio le proprietà con delle provvide istituzioni, può asseverarsi che la vera aristocrazia delle ricchezze è fra noi impossibile, impossibile quindi l'organizzazione di una classe che demoralizza e rovina i popoli concentrando in poche mani i beni materiali della vita, e condannando le masse a fremere, a piangere, a odiare l'umanità. No, questo snaturamento non è pel nostro popolo!*¹⁰



9 *Ibidem*, p. 194.

10 *Ibidem*, p. 193.



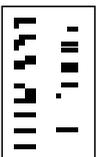


La proverbiale arretratezza italiana diventava agli occhi di Agostini una risorsa. Niente sviluppo, quindi niente lotta di classe, niente borghesia rapace, niente partiti “sociali”. Il popolo ingenuo delle origini, dell’età medievale, sopravviveva cristallizzato dall’ignoranza e preservato nella sua integrità dal dominio clericale. Rotto l’incantesimo dei preti, ecco la Repubblica, come il principe delle favole, risvegliare la principessa addormentata. Qui l’astrattezza ideologica si sposa con un poderoso mito culturale: quello dei “secoli d’oro”, della mitica età incorrotta e felice nella quale sarebbero vissuti, un tempo, gli uomini. Agostini era un isolato? Come vedremo, no. La matrice culturale e letteraria del Risorgimento induceva a questo tipo di valutazioni, che spesso convivevano con analisi assai accurate e credibili di quanto accadeva fuori d’Italia. La Francia, dunque, aveva anzitutto una storia con la quale fare i conti; la storia del popolo italiano, invece, incominciava in quel momento.

L’utopia del popolo puro, del popolo “buono” avrebbe comunque prevalso, in seno alla Costituente. Diverso il destino dell’impostazione neo-romana e moralistica del progetto Agostini, che invece sarebbe stata drasticamente ridimensionata dalla



commissione Saliceti, nella quale avrebbe prevalso un disegno marcatamente assembleare. *Secondo il nuovo progetto* – riassumeva Saliceti all’assemblea, il 10 giugno : *Ne’ Comizi il suffragio è pubblico; Non v’ha Tribunato; I Consoli son tre; L’Assemblea li nomina; Hanno un Ministero responsabile; Non si riconosce dittatura.* L’eliminazione del tribunato e la prevalenza della Camera, moderata solo dalla doppia lettura richiesta per l’approvazione delle leggi, erano gli assi portanti del nuovo modello. Che cos’era stato il tribunato classico? – si chiedeva Saliceti. Una “conquista della plebe sulla tirannia patrizia”. Ebbene, se la *distinzione fra plebei e patrizi* [...] [aveva fatto] *del Tribunato una necessità* – sillogizzava il relatore – *essendo a noi ignota quella distinzione, ed essendo noi tutti eguali, non dovevamo accettare l’idea d’un Tribunato*¹. Come si può osservare, la posizione di partenza era analoga a quella di Agostini: l’inesistenza, cioè, di un popolo frammentato in classi. Posto che Roma godeva di questa insperata e favorevole condizione, sarebbe stato inutile inserire nell’ordinamento un elemento di frazionamento e di complicazione istituzionale, giustificabile solo all’interno di una società organizzata sulla base di classi contrapposte, e quindi bisognosa di



un assetto “misto”, di una mediazione fra le diverse forze in campo.

Quanto alla funzione di garanzia attribuita da Agostini al tribunato, Saliceti la considerava illusoria. *La sola possibile garanzia contro gli abusi dell'Assemblea – diceva – sta nell'ordine giudiziario [...]; e nella natura stessa dell'Assemblea, la quale essendo nominata con suffragio diretto ed universale deve presumersi la parte più sana del paese. Il caso francese dimostrava, del resto, che non erano possibili altri correttivi formali:*

Ove un paese abbia la sventura di essere tradito dalla sua Assemblea, dite pure che la corruzione presso quel popolo è giunta a sì alto grado da rendere impossibile una buona elezione; ed allora, malgrado tutti gli Statuti del mondo, tutte le maggiori previsioni, e tutte le più sottili guarentigie, la libertà sarà ancor dessa impossibile, e la Repubblica una menzogna. Allora quel governo, se costituzionale, andrà a distruggere le Costituzioni, se repubblicano andrà a strozzar le Repubbliche; e nell'assassinio politico, balzato dal primo posto, andrà carnefice in secondo a tenere legata la vittima che altri deve sgozzare¹².

Evidente la correzione di rotta dopo l'intervento francese: dannosa l'elezione diretta dell'esecutivo; temibile la dittatura (*Vio-*

lare la Costituzione per salvarla è come uccidere per campar la vita¹³); inutile il controllo di legittimità. Meglio puntare tutto sulla moralizzazione dell'assemblea, eletta per di più – e questa era un'ingenuità neoromana che ben metteva a nudo l'insussistenza di una

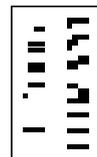
riflessione matura sul problema della rappresentanza – a suffragio palese. D'altronde, il suffragio palese era un riflesso del moralismo populistico che già abbiamo messo in evidenza: il popolo “bambino” è uno, e va educato alla Repubblica. Farlo votare pubblicamente è un modo per insegnargli i rudimenti della democrazia.

Il 16 giugno 1849 cominciò l'esame del nuovo testo in aula. E subito, attraverso le parole di un deputato, Livio Mariani, ricomparve l'incubo del “modello francese”. Mariani si schierava risolutamente dalla parte del tribunato. La Costituzione francese del '48 era “imperfetta” proprio perché, a suo giudizio, *quando [era] unito Presidente, Assemblea e Ministero, si [poteva]*



12 *Ibidem*, p. 751.

13 Così ancora Saliceti: *ibidem*, p. 752. Sul bonapartismo, Cassina 2001.





calpestare impunemente la Costituzione. Di qui l'opportunità di un "potere conservatore" e di uno spirito di moderazione che Mariani avrebbe visto all'opera anche nella riduzione dei consoli da tre a due, in omaggio a un principio di collegialità che la storia drammatica dei triumvirati romani aveva invece ampiamente sconfessato. Ma era vero pure il contrario: e qualcuno non tardò a ricordargli che *il numero di due era [...] un'evocazione classica, una reminescenza della patria storia* non più proponibile nella modernità¹⁴. Per Carlo Luciano Bonaparte, invece, il tribunato doveva essere d'ostacolo all'"onnipotenza parlamentaria", facile a trasformarsi in tirannia. Il tribunato non passò. La tendenza ad accentuare la centralità simbolica dell'assemblea, enfatizzata dall'assedio francese a Roma, finì per trionfare su altre considerazioni di funzionalità e di garanzia costituzionale.

Ma è soprattutto su un elemento, legato direttamente al confronto con la realtà d'Oltrealpe, che mi preme in questa sede soffer-



marmi: la "questione della repubblica". Il testo redatto dalla commissione Saliceti parlava chiaro: *La Sovranità è per diritto eterno nel popolo. Il popolo dello Stato romano è costituito in Repubblica democratica pura*¹⁵. Esso riassumeva, per così dire, i commi I e II del *préambule* (*La France s'est constituée en République [...]; La République française est démocratique, une et indivisible*) e l'art. 1 del testo costi-

tuzionale del 4 novembre 1848: *La souveraineté réside dans l'universalité des citoyens français*¹⁶. Bonaparte, in un emendamento, proponeva semplicemente: *La Sovranità risiede unicamente nel popolo*¹⁷. E altri – Ballanti e Grillenzoni – invece: *La sovranità è per diritto eterno nel popolo. Il popolo dello Stato romano è costituito in Repubblica; e ancora: La Repubblica ha per principi la libertà, l'uguaglianza, la fratellanza, ha per base la giustizia e per iscopo il miglioramento progressivo morale e materiale di tutto il popolo*¹⁸. Che era, parzialmente modificato, il calco del IV punto del *préambule*, da cui si discostava per una

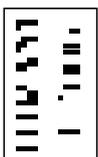
14 Così Ballanti, il 17 giugno, in *Le Assemblee del Risorgimento. Roma, IV, cit.*, p. 853.

15 *Ibidem*, p. 754.

16 Per le citazioni relative alla Costituzione francese del 4 novembre 1848, cfr. Godechot, 1970: 263 ss. Cfr., inoltre, Craveri 1985.

17 *Le Assemblee del Risorgimento. Roma, IV, cit.*, p. 842.

18 *Ibidem*, p. 891.

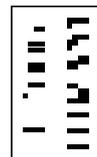


maggiore astrattezza. Nel modello, infatti, si legge: [La République] *a pour base la Famille, le Travail, la Propriété, l'Ordre public*. Più espliciti gli emendamenti di Quirico Filopanti, il più “socialista” dei deputati romani: *La Repubblica colle leggi, colle istituzioni, coll'educazione cura il miglioramento delle condizioni morali e materiali di tutti i cittadini; La Repubblica dee, secondo i limiti de' suoi mezzi, assicurare la sussistenza dei cittadini necessitosi, procurando il lavoro a quelli che non hanno altro modo di procacciarsene, e fornendo sussidi a coloro che non ne possono avere dalla loro famiglia, e che sono impotenti al lavoro*¹⁹. Anche in questo caso, era trasparente il riferimento ai punti VII e VIII del *préambule*.

Battaglia sui princìpi, dunque. E non si trattò di una battaglia puramente accademica. Bonaparte non voleva definire la Repubblica; non voleva evocare entità metagiuridiche. Non voleva rifondare il *patto sociale*, come pure sarebbe piaciuto a qualche costituente. La Costituzione doveva essere la fotografia nitida di una realtà giuridica. La sovranità *risiedeva unicamente* nel popolo. Questo era un fatto. Si voleva aggiungere “imprescrittibile” e “inalienabile” (come nell'art. 1 della Costituzione francese del '48)? Bene. Ma non si dicesse “eterno”: di

“eterno” non c'era nulla. E quella, quindi, non era una *verità*. Obiettava Saliceti: *l'eternità era una menzogna, se riferita alla legge. Ma c'era un diritto più alto, naturale, sinonimo della ragione considerata come regolatrice delle azioni umane, che era “eterna” perché veniva da Dio. A questa base occorreva agganciare la sovranità popolare per renderla legittima. Quanto*

alla Repubblica democratica pura, già affermata nel decreto fondamentale del 9 febbraio 1849, essa era una necessaria specificazione. Di repubbliche potevano essercene tante, e non necessariamente democratiche. Nel lessico giuridico-politico era ancora in voga, fino agli inizi del secolo, la propensione ad usare il vocabolo “repubblica” semplicemente per “governo” regolato. Nessuna superfluità, dunque, nella specificazione “democratica”, e soprattutto nell'epiteto *pura*, che designava una *Repubblica dove non [era] frammisto alcun elemento aristocratico, alcun elemento monarchico*. “Pura”, cioè, e non “mista”, in base ad una definizione funzionale-sociale dalla radice, ancora una volta, classica (*Ogni scienza ha le sue distinzioni, e l'ha ancora la politica. Essa vi distingue il Governo in monarchia, democrazia, aristocrazia. Nulla di meno fat*





te queste tre divisioni vi possono essere dei Governi intermedi, i quali mentre appa-
tengono ad una for-
ma, partecipano anco-
ra de' caratteri di
un'altra, ecc.)²⁰. Che
si trattasse, però, di
una declinazione tec-
nico-giuridica un po'
rétro e non così diffu-
sa, lo testimoniò,
sempre il 24 giugno,
l'intervento del Bal-
lanti, cui l'aggettivo



suonava pericoloso: *Di più questa parola
pura, abbenché il senso che ci si vuole attac-
care sia giusto, sia retto (ed io non mi
oppongo) pure in bocca di taluni che profes-
sano teorie comunistiche o le multiformi
specie di socialismo è parola usata come
segno di uguaglianza di beni, di uguaglian-
za di salari, di comunione di vita. Una vol-
ta adunque che questa parola è stata usata
in questo senso, e che noi vogliamo che
abbia in senso tutto diverso, io non so vede-
re la ragione per cui si debba mettere la
parola pura come epiteto alla Repubblica.*
Saliceti obiettò che la tutela delle persone e
delle proprietà, solennemente prevista dalla
Costituzione, allontanava qualsiasi equivoco
di comunismo²¹. Anche Agostini era del-
la stessa opinione (e infatti la democrazia

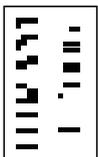
romana restò “pura” fino al 1° luglio, quan-
do, nel testo definitivamente promulgato,
scomparve misteriosa-
mente). Mi fermo qui.

Concludendo: che cosa
fu la Costituzione della
Repubblica romana? Ave-
va senza dubbio ragione
Nino Cortese quando
poneva in risalto la “deri-
vazione dialettica” dalla
carta francese del '48²²:
molte norme erano state
votate per *impedire il rin-
novarsi a Roma di quegli sviluppi che ave-
vano avuto o stavano per avere in Francia le
situazioni interne.* Di qui, ad esempio, la
scelta assembleare. Giocò molto, senza
dubbio, anche l'esperienza del triumvirato,
un governo forte, soprattutto quando a diri-
gerlo era stato un uomo come Mazzini. Ma
del modello classico originario non soprav-
visse granché: le denominazioni delle magi-
strature, non la sostanza. Dunque, nessuna
specifica “via italiana” al costituzionalismo
democratico. Piuttosto, un ibrido frutto del-
le tensioni e delle crisi del momento: un
ibrido che trovava la sua parte migliore,
come del resto aveva immaginato Mazzini,
nei princìpi fondamentali. Che erano poi
quelli, in sostanza, ispirati alla luminosa
esperienza della Francia repubblicana.

20 *Ibidem*, pp. 907-908. Sulla teoria del governo misto e sulla sua ricezione in età umanistica, cfr. Sasso 1987.

21 *Le Assemblee del Risorgimento. Roma*, IV, cit., pp. 909-910.

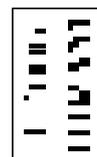
22 Cfr., a questo proposito, Rusconi, 1850: 121-146, che alla Costituzione romana, e al suo “modello” francese, dedica un'acuta analisi. Cfr., inoltre, Cortese 1951.





Riferimenti bibliografici

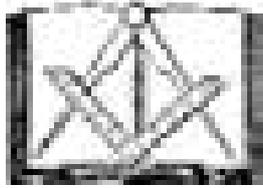
- Bassani, L.M. (2001) *La Repubblica Romana del 1849. Idee politiche e costituzionali*. In F. Livorsi (a cura di), *Libertà e Stato nel 1848-49. Idee politiche e costituzionali*, pp. 305-340, Giuffrè, Milano.
- Battaglini, M. (1991) Due aspetti poco noti della storia costituzionale della Repubblica Romana del 1849: il tribunato e la normativa sulla responsabilità ministeriale, *Rassegna storica del Risorgimento*, fasc. IV, pp. 435-460.
- Cassina, C. (2001) *Il bonapartismo o la falsa eccezione. Napoleone III, i francesi e la tradizione illiberale*. Carocci, Roma.
- Cortese, N. (1951) *Costituenti e costituzioni del 1848-1849*. Esi, Napoli.
- Craveri, P. (1985) *Genesi di una costituzione. Libertà e socialismo nel dibattito costituzionale del 1848 in Francia*. Guida, Napoli.
- Godechot, J. [a cura di] (1970) *Les Constitutions de la France depuis 1789*. Garnier-Flammarion, Paris.
- Manzi, I. (2003) *La Costituzione della Repubblica Romana del 1849. Affinità elettive*, Ancona.
- Mazzini, G. (1950) *Scritti editi ed inediti*, XL. Galeati, Imola.
- Meloni, G. (1993) *Modello istituzionale romano e Repubblica romana del 1849*. In *Gari - baldi: esperienza americana e Repubblica romana*, pp. 187-210, Associazione di Studi Sociali Latinoamericani, Sassari.
- Morelli, E. (1990) Aurelio Saliceti e Giuseppe Mazzini, *Rassegna storica del Risorgimento*, fasc. III, pp. 291-296.
- Nocilla, D. (1989) Sovranità popolare e rappresentanza negli interventi di Aurelio Saliceti alla Costituente romana del 1849, *Rassegna storica del Risorgimento*, fasc. II, pp. 231-244.
- Rusconi, C. (1850) *La Repubblica romana (del 1849)*, II. Cassone, Gianini e Fiore, Torino.
- Sasso, G. (1987) *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I. Ricciardi, Napoli.
- Skinner, Q. (1998) *Liberty before liberalism*. Cambridge U.P., Cambridge.
- Treves, P. (1962) *L'idea di Roma e la cultura italiana del secolo XIX*. Ricciardi, Milano-Napoli.





Fornitore del
Grande Oriente d'Italia

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



Segnalazioni editoriali

A CURA DI CLAUDIO BONVECCHIO

Il Sacro e la Cavalleria

Scritti di Claudio Bonvecchio, Maria Luisa Picascia, Paola Schulze Belli, Vincenzo Ahmad 'Abd al Waliyy, Teresa Tonchia, Pio Filippiani-Ronconi, Ezio Albrile, Alessandra Anteghini, Paolo Bellini, Valentina Tirloni.

Mimesis, Milano 2005, pp. 211 € 17,00



In risposta alle ricorrenti banalità letterarie e volgarità culturali che trovano spazio nei libri, nei *media* e nelle istituzioni, scrivere della Cavalleria, nei suoi multiformi aspetti, significa soffermare l'attenzione su qualcosa di importante e di particolare. Non solo perché la Cavalleria rappresenta una cospicua parte della storia politica, religiosa, culturale e letteraria dell'Occidente, ma anche perché si presenta come un punto di riferimento ed un sicuro richiamo identitario. Un richiamo apparentemente fuori da ogni schema e forse dalla stessa realtà, che sembra una delle tante utopie. Tuttavia, "l'utopia cavalleresca" – o il suo sogno – non ha soltanto infiammato gli animi di una stagione storica, il Romanticismo, e creato una moda culturale che giunge sino al presente. Ha dato anche corpo e vita simbolica a quell'archetipo dell'eroe che costituisce la personalità di ciascuno e la cui assenza provoca sicuro disagio, nonché il rischio strisciante di nascoste psicopatologie. La Cavalleria si presenta allora - ben lungi dall'essere la saga romanzata di un'epoca forse inesistente - come il racconto cifrato, ma fondante, di quello che l'uomo dovrebbe essere per diventare ciò che è. Che poi abbia o non abbia il crisma della cosiddetta realtà poco importa. In questo – come in altri consimili casi – è opportuno ribadire che l'unica realtà è quella che ciascuno sente dentro di sé. La sua sintonia con l'esterno dipende esclusivamente dalla simpatia che l'uomo ha in comune con ciò che lo circonda e non con le proiezioni ideologiche che troppo spesso egli produce.



MIRKO SLADEK

La Stella di Hermes. Frammenti di Filosofia Ermetica.

Mimesis, *Ermesiana*, Milano 2005, pp. 175 € 15,00

La Filosofia ermetica, riconducibile a Ermete Trismegisto e alla tradizione egiziana, è considerata da molti autori una “filosofia eterna”, rimasta sostanzialmente immutata nel tempo a prescindere dalle trasformazioni storico-culturali. Malgrado l’alone di segretezza che ha da sempre circondato questa tradizione esoterica, nel corso della storia delle idee è possibile rintracciarne alcuni frammenti significativi. Guidato dai bagliori di questa autentica *Stella di Hermes* che dall’antichità fino al XVIII secolo

riappare nell’opera di svariati autori, il testo ripercorre le tracce della teoria platonico-ermetica che rappresenta uno degli assi fondamentali della Filosofia della Natura.



FABIO BOTTO

Madre della Filosofia. L'inganno consueto.

Parte prima. Nichilismo e immaginazione.

Mimesis, Milano 2005, pp. 131 € 13,00

Il nichilismo costituisce uno dei problemi centrali del tempo presente. L’Autore di questo lavoro ha voluto affrontarlo utilizzando in modo originale l’ottica “immaginale” di James Hillman, a partire da alcune domande fondamentali.

Osservando in trasparenza le principali interpretazioni del nichilismo, è ancora possibile sostenere che la civiltà occidentale, nel suo complesso, doveva necessariamente divenire la “terra del Nulla”? In quale misura i fondazionismi metafisici che hanno costituito la strada maestra della storia occidentale hanno rappresentato l’altra faccia di un bimillenario processo di rimozione dell’immaginazione e dei suoi prodotti?

In che senso la “tradizione immaginale” del pensiero rinascimentale si è sottratta all’esito nichilistico che ha interessato la corrente istituzionale del sapere filosofico occidentale? E come si configurano gli ambiti in cui la “civiltà del nulla” si esprime più clamorosamente, ovvero la cultura di massa e il sapere accademico?

Nel corso della riflessione, l’autore cerca di ricostruire quella matrice immaginale dalla cui sistematica rimozione, a partire dal *Timeo* di Platone, si è costituito il destino nichilistico occidentale. Accostandosi a quella “spazialità immaginale” (*C hōr a*) che è



sua “Madre”, il *lógos* filosofico deve cedere il passo a un “immaginare chorasofico”. La psicologia archetipica potrà riconoscersi come legittima erede di quel “contro-movimento immaginale” che – da Eraclito a Jung, passando per il pensiero musulmano-ebraico medievale e per la tradizione alchemica rinascimentale – sembra offrire uno dei più fecondi e suggestivi approdi per chi ritenga che la cultura occidentale non si identifichi senza residuo con le sue manifestazioni più clamorose e di superficie.

VINCENZO TARTAGLIA

Misticismo Platonico Esoterismo Massonico.

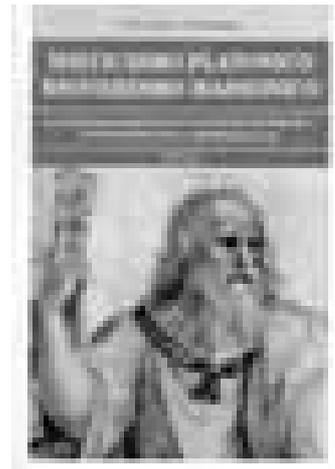
La sapienza platonica e la sapienza massonica espressione della medesima luce.

Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2005, pp. 116 € 12,00

[...] Ai tempi di Platone aumenta sempre di più il numero di coloro, le cui anime erano pronte per accogliere “razionalmente”, chiaramente la saggezza, e che potevano perciò imprimere alla storia del pensiero umano quella svolta che nel linguaggio massonico corrisponde al passaggio di un Apprendista a Compagno Muratore: devo dire che la razionalità ha relazione con il 4, quindi con il quarto anno muratorio e con il quarto “passo”. Appunto l’epoca di Socrate e Platone ha stretti rapporti con questo numero.

La fase di evoluzione del Compagno, dal terzo al quinto anno muratorio, è assimilabile all’evolversi dell’uomo dalla fase sensitiva (sensazioni) a quella della vera conoscenza, attraverso la razionalità. Allo scopo di accelerare tale evoluzione sorsero nell’antichità le scuole iniziatiche, e per l’analogo motivo Platone fu dagli esseri superiori incaricato di scrivere i suoi libri spiritualizzanti, capaci di elevare l’anima umana verso la più alta meta: l’immortalità. [...]

dalla Prefazione dell’Autore



VINCENZO TARTAGLIA

Oltre il velo.

Simboli, espressioni velate, arcani della Massoneria iniziatica.

Bastogi Editrice Italiana, Foggia 2005, pp. 132 € 12,50

Nell’opera, l’Autore presenta le seguenti tematiche: I 7 gradini all’Oriente; La catena d’unione (bocca-orecchio, orecchio-bocca); Sole e Luna; Il testamento iniziatico; Colpi attenuati di Maglietto; L’abbraccio tra il neofita e il Venerabile; Gli 8 passi; La lettara G al centro del Pentalfa; L’uovo sodo; Il +; Tempio al





buio, nella semioscurità, illuminato; Il gallo; Passaggio del neofita dalla testa della Colonna dei Compagni all'ultimo posto a Settentrione del Tempio; La musica; Il Tau; Sala dei passi perduti; Il Gabinetto di riflessione; La Luce accesa dal 2° Sorvegliante dopo l'apertura dei Lavori; La Stella Fiammeggiante (a cinque punte) o Pentalfa dei Pitagorici; I Guanti bianchi; L'elemento terra; L'acqua; L'aria; L'intuizione che trascende il raziocinio; Minerva; Venere; Il Tronco della Vedova; Il fuoco.



THE BOOK OF BAHIR

Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew text, and an English Version

Edited by Saverio Campanini with a Foreword by Giulio Busi
The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola, Giulio Busi General Editor, 2

Nino Aragno Editore, Torino 2005, pp. 563 € 60,00

[...] È ragionevole che uno o più cabalisti abbiano redatto il *Libro di Bahir* tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo. Alcuni concetti contenuti nel testo si adattano perfettamente al clima culturale dell'Europa meridionale in epoca medievale. Allo stesso tempo bisogna ammettere che le origini pre-cabalistiche di altri elementi ci restano in parte o del tutto sconosciute. [...] Tenterò di dimostrare che il redattore del testo utilizzò di proposito un linguaggio simbolico limitato, talvolta mescolato con metafore per conferire alle teorie cabalistiche ivi espresse un senso più "allusivo". Verranno analizzati da un lato alcuni elementi linguistici e retorici riconducibili a precisi contesti storico-culturali e dall'altro il testo sarà letto e ordinato secondo alcune aree tematiche generali che riflettono gli interessi e le prospettive mistiche del redattore. [...]

dalla Prefazione del Curatore



KENNETH L. FEDER

Frodi, miti e misteri. Scienza e pseudoscienza in Archeologia.

Avverbi Edizioni, StoricaMente 5 coll. diretta da S. De Santis
Roma 2004, pp. 426 €14,00

Quali sono le oscure origini delle migrazioni precolombiane e da dove arriva l'enigmatica civiltà dei Costruttori di tumuli in Nordamerica, per lungo tempo sottovalutata in nome di un malinteso eurocentrismo? Chi ha scoperto "davvero" l'America: Cristoforo Colombo, i vichinghi, i celti, i cinesi, gli africani o una delle dodici Tribù perdute di Israele?

SEGNALAZIONI EDITORIALI

I libri dedicati alla cosiddetta archeologia misteriosa affollano gli scaffali delle librerie e non c'è quasi giorno che nuove, audaci ipotesi non si affaccino dalle pagine dei giornali o delle riviste sui buchi neri del nostro passato ancestrale. Ma quanto c'è di vero in queste stuzzicanti supposizioni? Quanto di scientificamente provato e quanto di falso?

A CURA DI DONATELLA BIAGI MAINO

L'immagine del Settecento.

Da Luigi Ferdinando Marsili a Benedetto XIV

Umberto Allemandi & C., Torino 2005, pp. 159 € 18,75

Scienze e arti nella Bologna dei Lumi.

La storia della cultura artistica bolognese del Secolo dei Lumi vista attraverso il cannocchiale dello scienziato, ovvero nuove riflessioni sul divenire dell'arte nella seconda città dello Stato Pontificio. I saggi di questo volume conducono a un'inedita interpretazione delle vicende intrecciate tra l'Accademia delle Scienze e l'Accademia Clementina di Pittura, Scultura e Architettura sotto l'egida dell'Istituto delle Scienze, organismo di punta dell'Europa settecentesca ed esempio per i cenacoli intellettuali d'avanguardia, nei due momenti vitali della sua storia: la fondazione, voluta dal generale Luigi Ferdinando Marsili, e la rifondazione attuata da Benedetto XIV. Affrontato da un inedito punto di vista i rapporti tra le arti del disegno, nelle figure di Giuseppe Maria Crespi, Donato Creti, di Ercole Lelli, e le scienze di natura, si evidenzia del Settecento bolognese la vivacità e l'internazionalità, favorita dalla presenza di due mecenati di straordinaria lungimiranza. La nuova chiave interpretativa del periodo preso in esame è volta alla chiarificazione del ruolo della cultura anche pittorica bolognese nell'Europa illuminista.



A CURA DI GENNARO BARBARISI

Vincenzo Monti nella cultura italiana

Volume I*, I**

Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia

Quaderni di Acme 74

Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano 2005, pp. 1154

Il Comitato Nazionale per le Celebrazioni del 250° Anniversario della nascita di Vincenzo Monti (19 febbraio 1754), costituito presso il Ministero per i Beni e le Attività Culturali ha sostenuto la pubblicazione degli Atti di tutti i Convegni svoltisi sotto l'Alto Patronato del Presi-





dente della Repubblica. In questo primo volume, diviso in due tomi, sono raccolti, in forma riveduta e talvolta consistentemente arricchita, i testi di tutti gli interventi presentati nei Convegni di Alfonsine (19 febbraio 2004), Ferrara (20 febbraio 2004), Ravenna (21 febbraio 2004), Forlì (12-13 marzo 2004), Milano (27 maggio 2004) curati da Alfredo Cottignoli, William Spaggiari, Arnaldo Bruni, Franco Gavazzeni, col coordinamento di Gennaro Barbarisi. La figura di Vincenzo Monti in queste occasioni è stata affrontata sotto vari aspetti, dalla prima formazione emiliano-romagnola alle opere più complesse della sua lunga attività critica e poetica, dai suoi profondi rapporti col mondo classico ai crescenti interessi linguistici e filologici: particolare attenzione è stata dedicata alla sua presenza nella vita letteraria del suo tempo ed alla contrastata fortuna critica. Superati definitivamente i pregiudizi moralistico-risorgimentali nei confronti di un personaggio troppo calato nella realtà del suo tempo per sapersene distaccare con la ferma coerenza che fu di pochi, i numerosi studiosi che si sono impegnati nel non facile compito di interpretare nuovamente la sua multiforme opera ne hanno globalmente evidenziato l'alto valore letterario ed il peso che ha esercitato sulla tradizione italiana. L'ininterrotta presenza ha pesato anche sull'opera di grandi autori combattuti fra il riconoscimento della sua imprescindibilità e la necessità di procedere oltre. I Convegni successivi intendono concentrare l'attenzione sui periodi e i luoghi fondamentali della sua attività: Roma, Parigi, Milano.



ANDREA SEGRÈ

Lo spreco utile. Il libro del cibo solidale.

Trasformare lo spreco in risorsa con i Last Minute Market: food and book.

Edizioni Pendragon, Bologna 2004, pp. 189 € 13,00

Viviamo nella società dei consumi. E sempre di più, a fianco di uno sfruttamento esasperato delle risorse del nostro pianeta, cresce la quantità di rifiuti e scarti di merce considerata “non commerciabile”. Tonnellate e tonnellate di prodotti alimentari prossimi alla data di scadenza vengono così distrutti, con enorme spreco di risorse e danno ambientale.

Questo libro racconta di come un professore universitario e un gruppo di studenti abbiano osservato attentamente questo fenomeno e siano riusciti a organizzare una vera e propria struttura imprenditoriale che ritira questi “scarti” e li fa arrivare sulla tavola dei più bisognosi. I supermercati risparmiano i costi dello smaltimento, gli enti assistenziali ricevono cibo gratuitamente, e noi viviamo in un ambiente più sano, perché ci sono meno rifiuti. Un clamoroso esempio, unico al mondo, di “cibo della solidarietà”. Nelle azioni di recupero possono entrare in gioco anche i prodotti non alimentari: oggi

SEGNALAZIONI EDITORIALI

i libri destinati alle comunità italiane all'estero (*Last Minute Book*: il libro della solidarietà); domani, grazie a un disegno di legge in corso di discussione in Parlamento ("Legge anti-sprechi"), anche altri prodotti che serviranno a completare l'assistenza a chi ne abbisogna. I *Last Minute Market* offrono beni e servizi, diffondono valori etici e di legame, innescano un'economia solidale che pone la gratuità e il dare al centro del suo operato. Con i contributi di: F. Ambrosini, S. Angelini, P. Avanzi, M. Barbieri, D. Bedin, O. Buriani, P.U. Calzolari, P. Castagnotto, A. Chiappini, I. Cremonini, V. Donato, V. Errani, L. Falasconi, S. Golinelli, R. Grandi, M. Guidi, M. Mantini, B. Missanelli, A. Modonesi, S. Morganti, R. Nigido, P. Orsatti, E. Pavani, M. Prestamburgo, E. Raisi, D. Regazzi, P. Stefanini, G. Tacchini, W. Vitali.

ASSOCIAZIONE ONDE AMICHE
PATRIZIA BRUNORI, GIANNA CANDOLO, MADDALENA DONÀ DALLE
ROSE, MARIA CHIARA RISOLDI

Traumi di guerra.

Un'esperienza psicoanalitica in Bosnia-Erzegovina.

Presentazione di Silvia Amati Sas

Piero Manni s.r.l., Lecce 2003, pp. 254 €15,00



*Anch'io avevo una mamma / ma la granata l'ha fatta a pezzi /
avevo anche un fratello / ma le granate gli hanno staccato una
gamba, / Chissà se un giorno vedrò apparire mio padre! / A che serve il sogno / se poi
non si avvera?*

Questa è una poesia per la mamma scritta da una bambina bosniaca. Ma potrebbe essere scritta dai bambini afgani, israeliani, palestinesi, iracheni... le ferite delle guerre, quelle del corpo e quelle dell'anima, sono tutte uguali. L'urlo del dolore che chiede aiuto è un urlo universale.

Il testo descrive sei anni di lavoro clinico e di formazione: vengono raccontati traumi di guerra, sofferenze individuali e collettive, lacerazioni del tessuto sociale e civile, implicazioni etnico-religiose; viene descritta la nascita e la crescita di un gruppo multidisciplinare e interculturale.



FRANCESCO PULLIA

Ciò che ritorna quando s'affaccia l'alba

Poesie dell'evidenza

A cura del Circolo Rhegium Julii

Villa San Giovanni 2005, pp. 59

Come lo stesso titolo indica, la silloge scorre tutta sul filo della memoria, una sorta di incessante ritorno, non ordinato, generato da luoghi, da gesti, da riflessioni e da creature care, o vive o scomparse, che erano e sono, la sfera degli affetti, esplicitate non soltanto nella figura del padre e della madre, ma per omologazione all'umano, nella tenera immagine dei gatti. Ombre, talvolta, e voci, suoni, immagini, scolpite nel cuore e nella mente, che si proiettano sugli oggetti e sullo stesso corpo, che ne sente la presenza e il flusso vitale. Spirano venti, avvertibili solo dall'anima, come da non luoghi; voli ed ali, che sono forse il segno di ciò che è eterno ed è spirito puro, il tramite fra l'umano e il divino. Ritorno che non è solo memoria pregressa, ma anche una sorta di nostalgia e di ritorno al futuro, in una tensione teleologica e di non scalfibile fede, conquista di pace e salvezza dall'assurdo, preludio alla fine dell'erranza, alla comprensione del tempo e l'eternità, con l'equilibrio sancito dalla nudità della preghiera. Il poeta interroga e si interroga, riferisce, descrive, annota, registra: campo di azione e di osservazione è la vita, attraversata dagli eventi e dalla storia, ancorata al presente ma volta anche al futuro, in una proiezione non lineare, spesso casuale e discontinua, ma resa coesa dall'equilibrato telaio della coscienza: ordito e trama si incrociano per tessere la realtà, che è il mondo come teatro degli eventi e l'uomo come persona, o singola o collettiva, come umanità in senso lato.



FEDERICO GARBEROGLIO

Il gioioso camposanto

Nuove Amadeus Edizioni, Fontaniva (PD) 1993, pp. 43 € 9,00

La storia che sto per narrare accadde molti e molti anni fa, in quei tempi lontani ed incantati in cui il giorno del Santo Natale di Nostro Signore trascorreva, immancabilmente, in una magica atmosfera, sotto un manto di neve splendente. Non chiedetemi, ve ne prego, quale sia la fonte da cui attinsi questa mirabile vicenda, giacché essa mi giunse avvolta in un mistero che non posso qui svelare.



FEDERICO GARBEROGLIO
Le tre fiabe dell'incantesimo

Illustrazioni di Sira Zuffi

Rienzi Editore, Collana I Mondi Remoti I, Ferrara 1997

pp. 70 € 7,50



[...] Come presentare degnamente, con parole concrete e chiare, un autore effimero e indecifrabile come uno scrittore di fiabe? [...] siamo tanto presi dal mondo delle realtà contingenti (parolone che vogliono dire: affari, soldi, lavoro, cibo, abitudini) che ci riesce difficile entrare in quegli altri mondi, nei mondi effimeri e impalpabili delle fiabe (così dicono i concreti uomini).

Entrare nei Mondi Remoti appunto, come indica la collana in cui il giovane editore Rienzi sta cominciando ad infilare le perle che vorrà conservare. Perle che hanno il compito lieve e importantissimo di sollevarci da questo mondo delle realtà apparenti, per trasportarci nel mondo delle realtà concrete della fantasia. Rendere più lievi, puri e colmi d'amore i brevi istanti di questa nostra vita, che ci viene donata, e che è nostro dovere nobilitare e rendere unica.

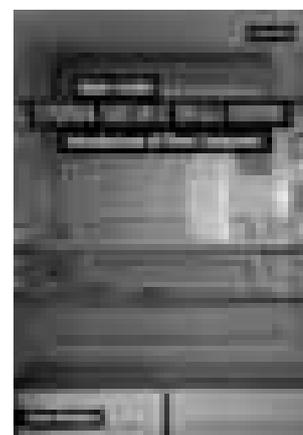
dalla Presentazione di Alfred Twice

ALAIN CORBIN
Storia sociale degli odori

Introduzione di Piero Camporesi

Traduzione di Francesco Saba Sardi

Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2005, pp. 332 € 15,00



Corbin racconta la storia degli odori tra Settecento e Ottocento, ma molte e preziose notizie ci racconta attorno alla lunga carriera degli aromi, dei profumi, dei tanfi, delle puzze, degli incensi, delle mofete e delle acque di rosa. Non v'è dubbio, per il bene e per il male, noi viviamo in un'epoca postodorosa. Peggio: quel che ci resta di odorato ci serve essenzialmente a metterci in guardia contro cibi deteriorati, acque inquinate, aria tossica.

La lettura di questa dotta, un po' elegante, storia degli odori ci suggerisce quel che pare ovvio, ma può venir trascurato: cioè, che l'igiene è un prodotto del tutto artificiale e tec-



nologico, ed esige una organizzazione centralizzata, scientifica, aggiornata. È una tecnica [...], una ideologia artificiale, ignara della puzza collettiva, e intesa a punire i tanfi individuali; ha in sé qualcosa di maniacale, come la ginnastica e la dietetica.

Temo che qualunque decorosa proposta di miglioria del cosmo debba cominciare con una carezza sulla repulsiva testolina del malodore, e un brindisi al liquame.

Giorgio Manganelli



GEORGES BATAILLE

Storia dell'erotismo

A cura di Franco Rella

Fazi Editore, Roma 2006, pp. 211 € 19,50

La *Storia dell'erotismo*, di cui qui si presenta la prima edizione italiana, è un testo centrale nell'opera di Georges Bataille. Essa costituisce infatti la seconda sezione della *Parte maledetta. Saggio di economia generale*, ovvero del grande progetto di storia culturale ed economica dell'uomo pensato da Bataille come l'esito ultimo del suo lavoro. *L'erotismo* (ES, 1997) non ne è la versione compiuta, ma un libro sensibilmente diverso in

cui molti temi vengono attenuati. Questo è invece una sorta di cantiere aperto e risulta sotto vari aspetti, come spiega Franco Rella nella sua ricca introduzione, in modo molto interessante.

Nella *Storia dell'erotismo* Bataille affronta un paradosso. L'uomo, per essere tale, deve distaccarsi dall'animalità, ponendosi dunque divieti che riguardano il sesso, la morte, le deiezioni. Ma ciò che differenzia la mera sessualità dall'erotismo è che in esso i divieti vengono posti e contemporaneamente trasgrediti. È questa trasgressione la trasfigurazione specificamente umana della sessualità: rappresenta la nudità dell'uomo di fronte all'altro, la ferita che lo apre alla "comunità inconfessabile", una sorta di vertigine in cui si giunge al culmine del possibile. È un "lusso della vita", un'affermazione di vita pronunciata fin nel cuore della morte. L'erotismo è dunque la "parte maledetta per eccellenza" e scriverne una storia è, come sostiene lo stesso Bataille, un compito realmente all'altezza del "tempo maledetto", vale a dire della sua e della nostra contemporaneità in cui qualsiasi possibile comunità è stata distrutta.

L'edizione italiana proposta, nel suo rigore e nella sua completezza, restituisce Bataille a se stesso e ai suoi interlocutori. Il testo è arricchito da un saggio di Susanna Matile sul rapporto teorico di Bataille con Hegel, oggetto di un confronto costante e drammatico lungo tutta la riflessione del pensatore francese.



ABY WARBURG

*Opere I**La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1889-1914)*

A cura di Maurizio Ghelardi

Nino Aragno Editore, Torino 2004, pp. 700 € 40,00



[...] Come ha osservato Erwin Panofsky, fin dai primi anni Warburg aveva definito abbastanza bene quello che sarebbe poi diventato determinante e fatale per la sua attività: la lucida visione per cui era necessario collegare tra loro le vie quasi del tutto distinte dell'analisi formale, del significato iconografico e dell'esegesi delle fonti. E poi: l'attenzione assoluta per i dettagli meno significanti, nella analisi accorta dei quali egli aveva scorto sempre la premessa di ogni conoscenza. Ma pure la volontà, meglio la necessità di considerare la vicenda della cultura alla stregua di una storia delle passioni umane, che nella loro orrida semplicità – volontà di possedere, di donare, di uccidere, di morire – permanevano identiche in uno strato profondo della esistenza umana che solo in apparenza è imbiancata dalla civilizzazione. [...]

La via che Warburg credeva di riconoscere nella storia dello spirito moderno – cioè la strada che conduce *per monstra ad sphaeram* –, egli fu costretto a percorrerla non solo nel suo lavoro, ma anche nella sua stessa vita. Perciò i testi presentati in questo volume costituiscono solo una prima, pallida testimonianza di questo costante e ossessivo *Streben*, di quel demone che, come ha scritto Panofsky, aveva caratterizzato non solo la sua ricerca, ma la sua intera vita: *Chi, prima di un discorso su Aby Warburg, intendesse apporre un motto sulla sua vita, conclusasi il 26 ottobre 1929, forse non potrebbe scegliere che questa meravigliosa frase di Leonardo: non torna indietro chi è legato ad una stella. Giammai, come in questo caso, il cammino di un'esistenza dedicata allo studio, che sembrava condurre non solo a ciò che non era stato ancora affrontato, ma perfino quello che si doveva ancora affrontare, era stato guidato infatti così fermamente da una forza ineluttabile e immutabile. Né mai una mente aveva potuto trasformare così perfettamente un tale dovere demoniaco in una volontà consapevole.*

dalla Nota ai testi di Maurizio Ghelardi



L'IPOTENUSA

n. 7 - Solstizio d'Inverno 2005, quinta serie

Edito a cura del Centro di Documentazione Ipotenusa di Pinerolo

M. Raffo, *Editoriale*

L. Sacchi, *Lettere al Direttore*

G.P. Berra, *Orizzonti della Bioetica, la questione della vita*

P. Brute, *La Foresta Magnifica*

A.R., *Il silenzio nel Tempio*

L.E. Fontana, *Il pavimento del Tempio*

M.M. Brighenti, *Hiram: l'infinito si nasconde in una parola (II parte)*

G. Gabotto, *Re Davide e Joab*

F. Ponzana, *L'eresia mistica*

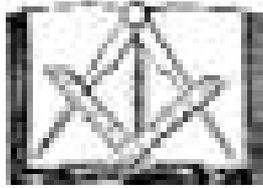
A. Macchioni, *Il viaggio e il viaggiatore*

G. Brunod, *Le parti del mondo secondo la geografia qualitativa medioevale*

G. Maccari, *Le cattedrali del mistero*

M. Talpone Enrietti, *L'Ordine della Stella d'Oriente*

J. Routier, *Cronaca massonica dell'Alto Delfinato 1775-1816*



Recensioni

GIORGIO GIANNINI

Il Giorno della Memoria. Per non dimenticare.

Edizioni Associate, Roma 2005, pp. 404 € 18,00

a cura del Servizio Biblioteca del GOI

Con questo suo ultimo lavoro, il prof. Giannini, autore di altri saggi a carattere storico e di un centinaio di articoli sulla Obiezione di Coscienza al Servizio Militare e sulla Resistenza popolare non armata, quali *L'obiezione di coscienza. Saggio storico-giuridico* (Edizioni Dehoniane, Napoli 1986) e *Lotta per la libertà. Resistenza a Roma 1943-1944* (Edizioni Associate, Roma 2001), ha inteso dare un contributo concreto per la conservazione della Memoria delle tragedie compiute nel secolo scorso dal nazifascismo, affinché non siano dimenticate e restino come monito per le nuove generazioni, come dispone la Legge 20 luglio 2000 n. 211, che ha istituito il Giorno della Memoria, celebrato il 27 gennaio di ogni anno, soprattutto nelle scuole.

Il libro si compone di cinque parti. La prima, *Dall'antisemitismo alla Shoah*, tratta delle origini dell'antisemitismo in Europa, dall'antigiudaismo cristiano alle secolari discriminazioni e persecuzioni degli ebrei, fino all'antisemitismo nazista, che ha portato al tentativo di genocidio del popolo ebraico (la Shoah).

La seconda parte tratta del *Genocidio dimenticato dei Rom*, che in oltre 300.000 perirono nei campi di sterminio nazisti, raccontando anche la secolare persecuzione da essi sopportata fin dal loro arrivo in Europa nel XII secolo.

La terza parte tratta delle *Vittime dimenticate del regime nazista: i Testimoni di Geova e gli omosessuali*. I primi furono duramente perseguitati per il loro rifiuto di onorare la bandiera, di rendere il saluto nazista e soprattutto per il loro rifiuto di prestare il servizio militare. Anche gli omosessuali furono discriminati duramente fin dall'Ottocento e poi perseguitati dai nazisti per il loro "modo di essere diversi".

La quarta parte tratta delle *Leggi razziali*, introdotte dal fascismo nel 1938 alla fine di una lunga campagna antisemita condotta sulla stampa e fomentata in particolare dalla Rivi-



sta *La difesa della razza*, che portarono alla progressiva discriminazione degli ebrei dalla società italiana ed alla loro deportazione nei campi di sterminio nazisti dopo l'occupazione militare tedesca del nostro Paese, in seguito all'armistizio dell'8 settembre 1943.

La quinta parte tratta degli *Internati militari italiani in Germania*, ossia della tragica vicenda degli oltre 630.000 soldati italiani catturati dopo l'8 settembre in Italia e sui vari fronti di guerra e deportati nei campi di prigionia del Terzo Reich con la qualifica non di prigionieri di guerra, bensì di "internati militari", fattispecie non prevista dalle Convenzioni Internazionali e quindi con un peggioramento del loro *status* giuridico e materiale.

Ogni parte è arricchita da documenti e da molte note, che consentono di approfondire gli argomenti trattati. Sono anche illustrati i simboli antisemiti, nazisti e fascisti. Si conclude con una ricca bibliografia, utile per approfondire gli argomenti trattati.

Il lavoro, inoltre, presenta un'*Appendice*, nella quale è raccontata la storia dei due più importanti uomini "Giusti" italiani, riconosciuti dallo Stato di Israele: Giorgio Perlasca e Giovanni Palatucci.

LUIGI POLO FRIZ E GIOVANNI ANANIA

Rispettabile Madre Loggia Capitolare Trionfo Ligure all'Oriente di Genova. Uno sguardo alla Massoneria ligure dall'Unità ad oggi.

Ed. Associazione Culturale Trionfo Ligure, Genova 2005.

a cura di M. Elisabetta Tonizzi (Università di Genova)

Da studiosa della società e dell'associazionismo genovese nell'Ottocento accolgo con grande piacere e interesse la pubblicazione del libro curato da Polo Friz e Anania, che copre un'oggettiva lacuna storiografica. Infatti, a differenza di altre città e regioni della Penisola, Genova e la Liguria, se si esclude un contributo di Luigi Polo Friz, erano pressoché assenti dal panorama della storiografia sulla Massoneria italiana. Mi sono testé riferita a "Genova e Liguria" in quanto il volume, anche se il lettore ne è avvertito molto sommessamente soltanto nel sottotitolo, non contiene esclusivamente i risultati della ricerca riguardante le vicende interne della singola Loggia Trionfo Ligure ma è anche, e direi tutto sommato non meno, uno studio che verte in generale sulla Massoneria genovese e ligure dall'Unificazione ai giorni nostri. Ciò mi offre la possibilità di ampliare il raggio delle mie riflessioni.

La lettura del libro mi ha consentito di rispondere in maniera documentata ad un quesito che mi ponevo circa un anno fa presentando il lavoro di Fulvio Conti sulla Massoneria italiana tra Risorgimento e epoca fascista. Dalle numerose tabelle e grafici di questo si vede come, nella *ranking list* della presenza massonica in Italia, la Liguria sia ai primissimi posti; la Loggia Trionfo Ligure (nata nel 1856) è poi tra le prime a rispondere, nel 1859, alle istan-



ze per la formazione del Grande Oriente. La nostra è in sostanza un'area ad altissima "intensità massonica": tra secondo Ottocento e primi Novecento è infatti sempre al terzo posto dopo Sicilia e Toscana e nel 1902 passa al secondo, superando la Toscana. Se consideriamo che la Liguria è nettamente più piccola delle altre due regioni citate, il tasso relativo di presenza della Massoneria risulta ancor più accentuato anche se, a quanto mi risulta, nel periodo storico considerato né liguri né genovesi assumono posizioni di vertice.

Nel tentativo di individuare i fattori che potevano spiegare questo dato, richiamavo la presenza a Genova, durante il "decennio di preparazione" 1849-1859, di molti esuli politici che vi avevano trovato rifugio grazie allo Statuto Albertino. Tra questi molti personaggi che, seppur non ancora iniziati sarebbero diventati di lì a non molto esponenti di spicco della Massoneria, come Adriano Lemmi, Gran Maestro del GOI dagli anni Ottanta al 1896, Giuseppe Civinini, Luigi Orlando, Agostino Bertani.

Negli anni Cinquanta dell'Ottocento sono presenti a Genova anche Mauro Macchi e Ausonio Franchi (pseudonimo di Cristoforo Bonavino, figura su cui abbiamo, tra gli altri, studi di Polo Friz), anch'essi in procinto di divenire massoni importanti, i quali diffondono in città il pensiero razionalista che apre la via al positivismo imperante nella seconda metà del XIX secolo. Durante il Risorgimento Genova è inoltre, come ben noto, una centrale organizzativa del movimento democratico mazziniano, e se Mazzini non era massone, lo era invece quasi tutto il suo stato maggiore, dal genovese Federico Campanella, al non genovese Aurelio Saffi. Massoni sono anche, sempre per rimanere nell'ambiente democratico, Nino Bixio, membro della Trionfo Ligure dal 1858; Giuseppe Garibaldi, che nella spedizione dei Mille utilizza due navi della compagnia Rubattino fornitegli dall'amministratore di quest'ultima G.B. Fauché, anch'egli massone; Stefano Canzio, garibaldino, genero dell'"Eroe dei due mondi" e, nel 1903, primo presidente del Consorzio Autonomo del Porto (CAP), ente di gestione nato, sotto gli auspici del liberalismo giolittiano, grazie alla collaborazione tra la borghesia d'idee più avanzate progressiste e l'area socialista più riformista. Teniamolo a mente perché ci torneremo più avanti.

Quella che però, a mio avviso, doveva essere la principale e più convincente ragione dell'alta diffusione della Massoneria a Genova era il carattere aperto e cosmopolita della città, grande centro marittimo, di rilievo primario nel Mediterraneo, sede di una vivace comunità di uomini d'affari stranieri e luogo d'origine di un vasto fenomeno migratorio, molto in anticipo rispetto alla Grande migrazione otto-novecentesca dal sud d'Italia, diretto soprattutto verso l'America meridionale. Lo studio di Polo Friz e Anania conferma appieno questa ipotesi. Infatti, se guardiamo ai prospetti che riportano i nomi dei membri fondatori della Loggia Trionfo Ligure troviamo, oltre a vari cognomi stranieri, un'ampia rappresentanza delle dinastie dell'armamento e del commercio marittimo (particolarmente fiorente quello del grano sulle rotte verso il Mar Nero e la Crimea) del capoluogo ligure e delle aree vicine. Ricordo che nel 1856 siamo ancora in prima età della propulsione eolica con scafo in legno, quando le figure dell'armatore, capitano di nave e commercian-



te marittimo si assommano in un'unica persona; la separazione dei ruoli si avrà solo verso il concludersi dell'Ottocento, con l'affermazione della navigazione a vapore con scafo in ferro e più tardi acciaio.

Il radicamento e la presenza della Massoneria a Genova, così intenso e precoce come abbiamo appena sottolineato, perdura durante tutto il secondo Ottocento e gli anni che precedono la Grande Guerra, tanto è vero che il noto giornalista Luigi Arnaldo Vassallo (1852-1906), che aveva chiesto l'iscrizione alle logge cittadine negli anni Settanta dell'Ottocento, scrive nel 1904 sul *Secolo XIX*, di cui è direttore dal 1897 al 1906, che la Massoneria vale, come si diceva, anche per la seconda metà dell'Ottocento, in cui essa esprime un forte coinvolgimento nella vita politico-amministrativa genovese. Dalla metà degli anni Settanta infatti una ragguardevole compagine di massoni siede in Consiglio comunale, tra questi Jacopo Virgilio, Emanuele Celesia, Giuseppe Berio, Ugo Carcassi etc., e si impegna strenuamente per la laicizzazione dei cimiteri, la cremazione, l'“umanizzazione” della vita delle prostitute, la promozione dell'istruzione popolare, l'eliminazione dell'insegnamento religioso nelle scuole elementari, proposta, quest'ultima, che in quello stesso periodo è presentata in Parlamento dall'allora Gran Maestro Giuseppe Mazzoni. In sostanza, i consiglieri comunali massoni si fanno portavoce di istanze volte alla secolarizzazione dello Stato, al progresso sociale e all'affermazione della libertà di coscienza. Al loro fianco si schierano alcune testate giornalistiche: l'importanza della presenza massonica nella stampa cittadina è giustamente sottolineata dal volume di Polo Friz e Anania. Mi limito quindi a ricordare il *Caffaro*, fondato nel 1875, diretto dal massone Anton Giulio Barrili che fino a quell'anno era stato il direttore del *Movimento*, foglio d'ispirazione garibaldina molto ideologizzato. Al *Caffaro* collaborano, tra gli altri, l'iniziato Ugo Carcassi e Luigi Arnaldo Vassallo, che tra il 1887 e il 1894 sostituirà Barrili alla direzione. Il giornale esprime una posizione di sinistra costituzionale e si colloca in posizione intermedia tra la stampa democratico-repubblicana-radical e quella liberal-conservatrice. Il *Commercio di Genova*, continuazione del *Commercio-Gazzetta di Genova*, esce dal 1889 al 1891, ha una posizione liberal-moderata e si occupa soprattutto di temi industriali, commerciali e marittimi: lo dirige Antonio Grandis, massone anch'egli. Dal 1884 al 1887 esce il giornale la *Stella d'Italia*, di orientamento democratico-repubblicano, accesa mente anticlericale; in politica estera è irredentista e quindi contro la Triplice Alleanza (stipulata tra Germania, Austria-Ungheria e Italia nel 1882), sostiene il principio di nazionalità e di conseguenza disapprova le imprese coloniali in cui l'Italia è impegnata proprio a partire da quegli anni. Vale comunque la pena di richiamare anche l'impegno in campo giornalistico di Giacomo dall'Orso, esponente di rilievo della Loggia Stella d'Italia, che, tra gli anni Settanta e i primi anni Ottanta dell'Ottocento, collabora attivamente a numerose, per quanto effimere, testate genovesi d'ispirazione democratico-repubblicana.

Le seppur molto concise indicazioni riguardo al diverso orientamento di queste testate ci restituisce efficacemente uno dei tratti caratterizzanti della fisionomia della Massoneria



genovese, come di quella italiana nel suo complesso, e cioè la divisione politica interna e i contrasti che scuotono la compagine delle logge genovesi. Il libro non manca di diffondersi sui gruppi più legati alla sinistra liberale e costituzionale e altri d'ispirazione repubblicano-radicalista. Il collante era dato dall'anticlericalismo, da intendersi però, almeno a Genova, come insofferenza nei riguardi dell'invasione del "fanatismo vaticanesco", per usare la terminologia dell'epoca, e non in senso anti-religioso.

Divisioni a parte, l'operato della Massoneria assume particolare spicco anche nella promozione della realizzazione e posa del monumento a Giuseppe Mazzini nella sua città natale. La statua, realizzata dallo scultore Pietro Costa ancor oggi visibile nei pressi di Piazza Corvetto, viene collocata nel 1882, nel decennale della morte di Mazzini e rimane per lunghissimo tempo l'unica in Italia. La Massoneria, a Genova come nel resto d'Italia, si propone quindi come attivo agente della nazionalizzazione e integrazione dei ceti medi nello Stato unitario; la pedagogia patriottica attuata dalle logge genovesi è rivolta soprattutto all'assunzione del principale esponente della democrazia, Mazzini appunto, nel Pantheon dei "padri della patria". Nel primo decennio del Novecento, nel quadro di fondo della politica giolittiana, si assiste anche a Genova alla conciliazione tra la borghesia liberal-progressista e le forze del radicalismo e del socialismo riformista in nome della modernizzazione. Frutto principale del nuovo clima politico è il Consorzio Autonomo del Porto (CAP), cui già si è fatto cenno, il cui primo presidente è il massone Stefano Canzio, garibaldino e genero dell'"Eroe dei due mondi": lo affianca, come segretario generale del Consorzio, Cesare Festa, anch'egli membro delle logge genovesi.

Resta da ricordare il ruolo svolto dalla Massoneria nella promozione di nuovi organismi associativi e nell'integrazione dei reticoli associativi esistenti. È ben nota la presenza massonica nell'associazionismo operaio di carattere solidaristico che fa capo alla sinistra mazziniana; il libro richiama spesso questi aspetti su cui non mi dilungo. È invece assai meno conosciuto e studiato il ruolo di questa nei riguardi dell'associazionismo borghese liberal-progressista. Mi riferisco in particolare alla Società di letture e conversazioni scientifiche, nata nel 1866 nei locali della libreria Beuf, oggi libreria Bozzi. Scopo esplicito dell'associazione è riunirsi per leggere e dibattere su argomenti riguardanti le scienze e il pubblico benessere ai fini di confrontarsi con i problemi derivanti dallo sviluppo economico e contribuire in modo concreto al progresso civile di Genova. Gemmazione della Società di letture e conversazioni scientifiche sono, negli anni Settanta dell'Ottocento, il Circolo filologico e stenografico e il Comitato ligure per l'educazione del popolo, impegnati nella diffusione della conoscenza delle lingue straniere e dell'istruzione dei ceti popolari (compresa la componente femminile), intesa, secondo una visione gradualistica, umanitaria e filantropica delle relazioni tra le classi, come principale fattore di emancipazione sociale ed economica.

I membri di queste società rappresentano dunque un gruppo di osservatori attenti e di attori propositivi della modernizzazione della città, animati da una forte volontà di prota-



gonismo politico e civile. La presidenza delle Letture scientifiche e del Circolo filologico è ricoperta dall'economista, docente universitario, amministratore comunale, giornalista e massone Jacopo Virgilio.

Nella base associativa la presenza dei massoni è di tutto rilievo, mi limito a ricordarne alcuni con riferimento agli anni Settanta-Ottanta dell'Ottocento: Giuseppe Berio, Paolo Boselli, Nino Bixio, Anton Giulio Barrili, Michele Giuseppe Canale, Stefano Canzio, Maurizio Caveri, Emanuele Celesia, Lazzaro Gagliardo, Edoardo Maragliano, Paolo Mantegazza, Piero Tortarolo. I lettori mi scuseranno per questa noiosa lista di nomi, che i genovesi non avranno difficoltà a ricollegare in molti casi a vie cittadine, ma si tratta di personaggi importanti, impegnati nella vita amministrativa, scientifica e culturale locale e che spesso ricoprono responsabilità politiche a livello nazionale. Molti di quelli che ho nominato infatti sono, sono stati o saranno, deputati o senatori a riprova dell'esistenza di un fitto *network* di relazioni personali, di cui l'appartenenza alla Massoneria rappresenta uno dei denominatori comuni, potenzialmente utilizzabili ai fini della promozione in sede istituzionale degli interessi della città.

Il giorno 8 maggio ricorre, e viene festeggiato in tutta Europa, l'anniversario della fine della seconda guerra mondiale e della sconfitta del nazismo. Per concludere non posso fare a meno di ricordare un momento cruciale della storia di Genova cui non sono mancati gli apporti da parte di esponenti della Massoneria. Mi riferisco alla liberazione della città dal nazismo e dal fascismo repubblicano suo alleato, avvenuta tra il 23 e 25 aprile del 1945. Tra gli esponenti, in rappresentanza del Partito Repubblicano, del Comitato di Liberazione Nazionale che si pone alla guida della liberazione di Genova, troviamo Vittorio Bartolomeo Acquarone, affiliato alla Massoneria ai primi del Novecento e nel secondo dopoguerra a lungo Maestro Venerabile della Loggia Trionfo Ligure. Giulio Bertonelli, membro del Comando Militare Regionale Unificato e organizzatore delle formazioni partigiane Giustizia e Libertà, è anch'egli già iniziato al momento dell'avvento del fascismo e sarà Maestro Venerabile della Trionfo Ligure nel 1945-1946.



ANTONIO BRESCIANI

Lionello o delle Società Segrete

A cura di Moreno Neri

Nota bio-bibliografica e Postfazione di Virginio Paolo Gastaldi

Raffaelli Editore, Rimini 2005, pp. 344, € 20,00

a cura di Claudio Bonvecchio



Ad onta dei giudizi stilistico-storici di Benedetto Croce e di quelli ideologico-politici di Antonio Gramsci, padre Antonio Bresciani S.J. mostra, tuttora, un qualche interesse. Rappresenta – se non altro – un interessante esempio di retorica ottocentesca, chiesastica ed antipatriottica, cui faceva da contraltare una non meno stucchevole retorica anticlericale e risorgimentalistica. Oggi fortunatamente – come mette in rilievo nella sua acuta *Postfazione* Virginio Paolo Gastaldi – il quadro culturale è profondamente mutato, facendo sì che ci si possa accostare al romanzo di padre Bresciani senza tema di passare per gesuita o massone: a seconda dei casi e degli ambienti. Semmai, si può essere giudicati meritevoli per l'abnegazione, la pazienza e il coraggio con cui si scorrono le pagine – talora frizzanti ma per lo più gravi – di questo gesuita, intelligente comunicatore e acuto propagandista dei suoi valori: anche se, troppo spesso, in malafede.

Il bersaglio privilegiato (e ossessivo) di padre Bresciani – da cui “brescianesimo” – sono, infatti, le Società Segrete: la Carboneria, la Giovane Italia e, naturalmente, la Libera Muratoria. Tuttavia, come supporto per il suo livore di legittimista, conservatore e anti-liberale non utilizza gli strumenti “classici” della reazione del suo tempo. Nulla, insomma, ha a che vedere con le cupezze teoriche di un Donoso Cortes o con la lucidità teorica di un De Maistre. Per mettere in guardia giovani e meno giovani dalle Società Segrete – “sentina” di ogni disordine morale – si serve della letteratura e dello stile romanzesco. È uno stile esplicitamente (e parossisticamente) romantico che – malgrado l'antiromanticismo professato dal Bresciani – del romanticismo possiede molte caratteristiche: dalle “atmosfera” gotiche alle descrizioni leziose e bucoliche della natura, dall'impianto del *Bildung Roman* alle sventure familiari, dagli inserti di “cappa e spada” all'introspezione soggettiva e così via. In più ci mette, però, un *grandguignolismo ante litteram* ed un compiacimento estetico-decadente che non sarebbe dispiaciuto a Huysmans. Tutto ciò è funzionale a confezionare un “prodotto” certo ostico e farraginoso per il lettore moderno, ma che si presenta sicuramente accattivante, fascinoso e, comunicativamente, intrigante per quello a lui coevo. In questo lo aiuta la trama – almeno apparentemente elementare – in cui un giovane (ovviamente) nobile, ricco, bello e pure generoso viene traviato da cattive compagnie, da amici malvagi e da frequentazioni pericolose e spiritualmente sospette. Complice il lassismo del tempo, l'ideologia illuminista e l'onnipotente presenza di Satana, il protagonista – Lionel-



lo – si travia irrimediabilmente, finendo nelle grinfie delle aborrite (da padre Bresciani) Società Segrete: le già citate Carboneria e Giovane Italia, alle cui spalle s'intravvede la malvagia presenza della Massoneria. Esse, ovviamente, sono "infettate" – e qui l'influenza di Barruell è esplicita – dall'esempio nefasto dell'Ordine degli Illuminati di Baviera e del "sulfureo" Weishaupt: concepiti acriticamente come la "minaccia del secolo" e come la forma attualizzata delle più antiche e perverse eresie gnostiche e templari. In un drammatico crescendo di orrendi crimini commessi dal depravato Lionello si giunge – in fine – all'epilogo "faustiano" della vicenda: il suicidio del protagonista, solo e disperato, in una squallida camera d'albergo.

In questo scenario barocco e orrifico (e per questo pedagogico), padre Bresciani si muove con consumata e provetta abilità, evocando scene da "sabba" che sembrano anticipare i deliri demonico-massonici di Leo Taxil, di qualche decennio posteriori. Con fantasia sfrenata, minuziosità inquisitoriale e sensibilità da anatomo-patologo, padre Bresciani racconta di presenze e patti diabolici, cannibalismi ed omicidi rituali, orge di sangue e crudeltà. Sono tutti messi in conto alle Società Segrete che vengono presentate come vere e proprie "sinagoge di Satana": anche se ammantate dai "veli" della cultura illuminista.

Di fronte a questo apparato da "film dell'orrore", verrebbe spontaneo – di primo acchito – di archiviare i deliri antimassonici e l'exasperato conservatorismo del Bresciani negli psicologismi di una epoca contraddittoria, non oggettiva, polemica a dismisura e di "torbido" sentire. In realtà, il "brescianesimo" rappresenta qualcosa di più interessante ed inquietante. Rappresenta, infatti, per un verso l'ansioso ripiegamento su di sé di un mondo fragile ed insicuro: un mondo che non osava misurarsi con la crisi dei suoi valori e con le dinamiche socio culturali che ne erano causa e moltiplica. E che, per questo proiettava acriticamente, come un'ombra, le sue paure sulle Società Segrete. Società Segrete, a loro volta, che – se di questo nuovo che avanzava erano le punte più audaci – in realtà concordavano, assai più di quanto potesse immaginare il Bresciani, su molti di quei valori di cui voleva ergersi difensore. Dall'altro verso, il "brescianesimo" è indicativo di un atteggiamento che tende, costantemente, a riprodursi: indipendentemente dalle epoche e dalle culture e quindi dal "brescianesimo" stesso. È quell'atteggiamento "debole" che preferisce demonizzare il supposto avversario piuttosto che affrontarlo con le armi della dialettica, dell'intelligenza e della tolleranza. Virtù queste che sono estranee a padre Bresciani che preferisce la politica dei "colpi bassi", l'arma della menzogna, l'arte delle allusioni, e la pratica delle insinuazioni e del discredito: utilizzando, con ciò, ogni possibilità, anche quelle teoricamente poco significative e culturalmente improprie. In questa direzione, padre Bresciani è un interessante anticipatore di quella che sarà – indipendentemente dall'antimassonismo – il polemismo politico (e culturale) del Novecento: un polemismo non più indirizzato a pochi sapienti ma alle masse. Si tratta di un polemismo – simile a quello confuso e confusionario del Bresciani – che non è più sorretto da una robusta cultura, ma solo dal desiderio di stupire, che non utilizza il ragionamento ma solo facili immagini e immediate suggestioni, destinate a colpire



la fantasia più che a far pensare. In questo, padre Bresciani – con la disinvoltura di un moderno scrittore di *fantasy* – accosta il vero ed il falso, interpreta la storia, attribuisce patenti e, purtroppo, colpe e responsabilità.

Indagare la natura di siffatto stile in cui insicurezza, ipocrisia, buona (qualche volta) e cattiva fede (più spesso), violenza verbale e sottigliezza propagandistica si mescolano insieme è, pertanto, particolarmente utile. Serve, certo, a comprenderne il significato recondito, ma anche a capire un meccanismo – quello del “capro espiatorio” – che è scattato molte volte e che è destinato, drammaticamente, a scattare ancora. Dovrebbe servire anche – si spera – ad evitarne la ripetizione.

È merito, dunque, del curatore Moreno Neri aver riproposto il romanzo di padre Bresciani – all’epoca largamente diffuso (fu pubblicato a puntate sulla rivista *Civiltà Cattolica* ed in seguito, come libro, ampiamente tradotto in Francia ed Inghilterra e più volte ristampato) – ma che, oggi, è di difficile reperibilità. Ed è merito di Virginio Paolo Gastaldi averne illuminato il contesto storico-teorico nella sua *Postfazione*. Diverrà merito del lettore – se lo farà – leggerlo con intelligente attenzione: non per deprecare, ma per imparare come non si deve cadere nel “brescianesimo”.



GINO BERTINI

Da Chartres a Rosslyn. Alla Ricerca della Verità.

Documentario DVD - durata 32'

La verità è unica, immortale ed eterna e l'uomo, alla continua ricerca di essa, in accordo tra spirito e ragione, può soltanto immaginarla, idealizzandola.

Inizia così il nuovo lungometraggio dell'autore-regista Gino Bertini che, dopo aver esplorato con la sua cinepresa il mondo dei templari, con i due documentari *I Templari. Monaci e guerrieri* e *I Templari. Misteri e leggende*, adesso si cimenta nella descrizione di un altro aspetto legato a questi guerrieri leggendari: le cattedrali gotiche e il loro simbolismo. Bertini cerca di leggere tali libri di pietra, nei quali sono nascosti segreti di sapienza e conoscenza, che parlano il misterioso linguaggio della mistica e della tradizione esoterica.

Nella seconda parte il documentario si sofferma in maniera dettagliata sulle immagini della Collegiata di San Matteo, vicino ad Edimburgo, meglio conosciuta come la cappella di Rosslyn. Vengono evidenziati tutti i particolari di cui è ricca questa meravigliosa costruzione, tempio della spiritualità e del misticismo, monumento commemorativo dell'Ordine del Tempio, con una quantità di simboli che continuano a turbare il sonno di storici ed esoteristi, e che affasciano la fratellanza massonica ed i suoi membri che arrivano da tutto il mondo per esaminarli con attenzione.

Il documentario, DVD, della durata di 32' è stato scritto, diretto e prodotto dal Fr.: Gino Bertini della Loggia Francesco Burlamacchi nr.: 1113 Or.: di Lucca.

Il costo è di 15 Euro (più le spese di spedizione), parte dei quali vanno in beneficenza.

Per ordini rivolgersi a:

Gino Bertini – Via San Filippo 504 – 55100 LUCCA

Tel. 335 6658140 – 0583 48296

E-mail: nogitirbe@iol.it