

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 3/2007

• EDITORIALE

Comunicazione e trasparenza.

Qualche antidoto contro disinformazione e propaganda antimassonica

Antonio Panaino 3

Essoterismo ed esoterismo dell'angelologia biblica

Giuseppe Abramo 9

Laicità e moralità

Piero Capelli 27

Fede filosofica

Alfio Fantinel 37

Su un'antropologia filosofica del branco

Antonio D'Alonzo 49

Mozart e la cultura del suo tempo

Santi Fedele 55

Nel segno e nella storia

Bent Parodi 61

Mazzini e Marx

Gian Biagio Furiozzi 71

La Massoneria russa nella letteratura tra Ottocento e Novecento

Luigi Ferrari 79

Centralità del sole e centralità dello Spirito: tutte le religioni sono sorelle e coesenziali

Vincenzo Tartaglia 87

• SEGNALAZIONI EDITORIALI

• RECENSIONI

99

111



HIRAM, 3/2007

Direttore: **Gustavo Raffi**

Direttore Scientifico: **Antonio Panaino**

Condirettori: **Antonio Panaino, Vinicio Serino**

Vicedirettore: **Francesco Licchiello**

Direttore Responsabile: **Giovanni Lani**

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

Comitato Scientifico:

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

Giuseppe Abramo (Saggista) - Corrado Balacco Gabrieli (Univ. di Roma "La Sapienza") - Pietro Battaglini (Univ. di Napoli) - Eugenio Boccardo (Univ. Pop. di Torino) - Eugenio Bonvicini (Saggista) - Giuseppe Cacopardi (Saggista) - Giovanni Carli Ballola (Univ. di Lecce) - Paolo Chiozzi (Univ. di Firenze) - Augusto Comba (Saggista) - Franco Cuomo (Giornalista) - Massimo Curini (Univ. di Perugia) - Domenico Devoti (Univ. di Torino) - Ernesto D'Ippolito (Giurista) - Santi Fedele (Univ. di Messina) - Bernardino Fioravanti (Bibliotecario del G.O.I.) - Paolo Gastaldi (Univ. di Pavia) - Santo Giammanco (Univ. di Palermo) - Vittorio Gnocchini (Archivio del G.O.I.) - Giovanni Greco (Univ. di Bologna) - Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale di Alessandria) - Giuseppe Lombardo (Univ. di Messina) - † Paolo Lucarelli (Saggista) - Pietro Mander (Univ. di Napoli L'Orientale) - Alessandro Meluzzi (Univ. di Siena) - Claudio Modiano (Univ. di Firenze) - Massimo Morigi (Univ. di Bologna) - Gianfranco Morrone (Univ. di Bologna) - Moreno Neri (Saggista) - Maurizio Nicosia (Accademia di Belle Arti, Urbino) - Marco Novarino (Univ. di Torino) - Mario Olivieri (Univ. per stranieri di Perugia) - Massimo Papi (Univ. di Firenze) - Carlo Paredi (Saggista) - Bent Parodi (Giornalista) - Claudio Pietroletti (Medico dello sport) - Italo Piva (Univ. di Siena) - Gianni Puglisi (IULM) - Mauro Reginato (Univ. di Torino) - Giancarlo Rinaldi (Univ. di Napoli L'Orientale) - Carmelo Romeo (Univ. di Messina) - Claudio Saporetti (Univ. di Pisa) - Alfredo Scanzani (Giornalista) - Michele Schiavone (Univ. di Genova) - Giancarlo Seri (Saggista) - Nicola Sgrò (Musicologo) - Giuseppe Spinetti (Psichiatria) - 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 Caprucci, † 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 Gaetano, 18 - 48100 Ravenna

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

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

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

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

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

ABBONAMENTI:

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

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

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

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

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

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

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

Comunicazione e trasparenza. Qualche antidoto contro disinformazione e propaganda antimassonica

di **Antonio Panaino**
Direttore scientifico di Hiram
Università di Bologna

The present article deals with some recent, unverified and generic rumours concerning Italian Freemasonry as reported by various mass-media, against which the Grand Orient of Italy (Palazzo Giustiniani) has immediately reacted, thus obtaining some success in its efforts, as, for instance, it appears thanks to a clear pronouncement expressed by the "Authority on the privacy", which formulated a sharp opinion against any form of unmotivated and general inquisition against Freemasons. Furthermore, the Author insists on the fact that, on the first hand, our Craft has the strong responsibility of defending the image of Universal Regular Freemasonry, of our Institution and its members, while, on the second hand, all our Brethren should continue the already endorsed effort in the diffusion of a correct and rigorous information about the role, functions and activities of Freemasonry, in order to strengthen the positive opinion regarding the ethical presence of our (regular) Grand Orient in the framework of contemporary society.

Negli ultimi mesi una serie di notizie fortemente screditanti l'identità della Massoneria italiana sono apparse a mezzo stampa e attraverso altri media, televisione e radio in particolare. Nuovamente, una sequela di accuse mosse alla Libera Muratoria, genericamente individuata, tendono a imputarle collusioni tra malaffare e malapolitica, o la costituzione di comitati d'affari, che avrebbero conseguito indebiti finanziamenti pubblici, regionali, statali e comunitari, al pun-

to che persino qualche ambiente della magistratura sembrava pretendere la consegna anche delle liste degli iscritti da parte del Grande Oriente d'Italia di Palazzo Giustiniani, pur dichiarando pubblicamente di voler perseguire fenomeni di Massoneria deviata. Perquisizioni sono state eseguite nei confronti di una Loggia più o meno coperta (comunque estranea al G.O.I.), di una sedicente obbedienza muratoria appoggiata presso la sede di un partito politico, a Livorno, mentre si è diffusa la notizia che,



nella Repubblica di San Marino, operasse una Loggia segreta fiancheggiatrice, collegata a un comitato d'affari che stranamente ruoterebbe attorno a esponenti di spicco del mondo confessionale. Quest'ultimo caso ha visto brillantemente reagire anche i nostri fratelli della Serenissima Gran Loggia di San Marino, che, con estrema chiarezza hanno fugato tutte le ombre che si gettavano sulla Massoneria del Monte Titano. Certo è che un vago accenno a una Loggia, *sic et simpliciter*, di San Marino ha dato il via per le più svariate fantasie. Anche in questi frangenti, come d'altro canto, in passato, il colpo è stato di fatto indirizzato dai mass-media, direttamente o indirettamente, anche nei riguardi della nostra Obbedienza, che, per dimensioni e visibilità, è sicuramente la più riconoscibile nel territorio italiano. A fortiori, in quanto l'uomo della strada non è in grado di operare distinzione alcuna sulla base dell'aggettivo "deviata", talché egli fa inevitabilmente di ogni erba un fascio. D'altro canto, anche in questa occasione, non solo si è dimostrata la totale estraneità del G.O.I. e dei suoi appartenenti rispetto a quanto il chiasso prodotto lasciava sospettare, ma le risposte della Gran Maestranza, come in particolare quelle del Gran Maestro, sono state pronte, rigorose e soprattutto efficaci, anche e soprattutto sul piano mediatico. Inoltre, bisogna registrare un fatto certamente positivo. Diversi ambienti istituzionali, a partire



dalla figura del Garante, hanno mostrato molte perplessità sull'imprudenza di chi, avendo sentito odore di Massoneria e sapendone ben poco, pretendeva di farsi consegnare le liste degli appartenenti alla Libera Muratoria Regolare, forzando, tra l'altro, apertamente, le norme sulla *privacy*, e tutto ciò avveniva nonostante la motivazione ufficiale avesse chiarito che le indagini venivano svolte nei confronti della cosiddetta "deviazione". In un senso, certamente degnò di pieno riconoscimento da parte nostra, si è, invece, orientata la posizione espressa dal dr. Mauro Paissan dell'Ufficio del Garante della *privacy* a commento delle richieste del p.m. di Potenza, Dr. Woodcock, come riportato dal *Corriere della Sera* del 21-05-07 (pag. 18), secondo il quale una tale pretesa era esagerata e assolutamente sproporzionata. Non è che noi abbiamo qualcosa da nascondere o che le liste siano segrete, ma non crediamo sia ammissibile che si metta in atto una sorta di *fumus persecutionis*, per cui di fronte a una generica e incontrollata notizia di reato, debba essere sempre e comunque il Grande Oriente d'Italia a farne le spese. Se ci sono persone specifiche *legittimamente* indagate, il G.O.I. non avrà problemi nel collaborare con tutte le istituzioni dello Stato a cui è pienamente fedele, Magistratura *in primis*, ma non è accettabile come principio che un



semplice sospetto apra una specie di inquisizione su di un intero corpo sociale di circa 18.500 iscritti. È come se, in presenza di un'inchiesta aperta contro uno o due iscritti a un sindacato non specificato, si chiedessero le liste dei membri di tutte le diverse confederazioni, autonomi compresi. Come si diceva, in questa occasione però, anche altre voci, non appartenenti al nostro ambiente, si sono espresse con circostanziata prudenza e hanno preteso "distinguo" e "precisazioni", che, almeno in un tempo non troppo lontano, non sarebbero venute in mente a nessuno. I meccanismi propri di una società democratica si sono, quindi, attivati con i giusti anticorpi e hanno ripristinato un ordine apparentemente smarrito. Ciò significa che l'azione di trasparenza e di comunicazione intrapresa dal G.O.I. in questi anni ha, per molti versi, pienamente pagato, poiché ogni istituzione seria vive anche e soprattutto del credito, della stima e del rispetto che, attraverso le sue iniziative, i suoi comportamenti, la sua capacità di comunicare e di rapportarsi con il mondo civile, ha saputo ottenere all'esterno. Inoltre, non si può trascurare il fatto che la reazione del G.O.I. sia stata immediata e giuridicamente efficace, scevra da paure irrazionali o da timidezze di sorta. Chiunque al nostro interno avesse dei dubbi sul fatto che le formule scelte in questi anni per dialogare con il paese siano una manifestazione eccessiva di



outing, a scapito dell'esoterismo e proponesse, in alternativa, la via ascetica della separazione dal mondo esterno, non dovrebbe né potrebbe trascurare il fatto evidente che solo una capacità comunicativa e informativa chiara e adeguatamente penetrante porta anche coloro che non solo non appartengono al mondo massonico, ma che, per loro cultura, non lo condividono, a rispettarci come interlocutori seri e affidabili. È inutile

ripetere che tanto chi odia la Massoneria, lo farà sempre e comunque. Nostro compito istituzionale è anche quello di svolgere una corretta azione di promozione dei valori etici della Libera Muratoria e quindi di precisa informazione. Ciò servirà sia a coinvolgere nuove forze sulla base di valori spirituali ed etici sani ed eticamente consapevoli, sia ad accreditare tutto il corpo massonico del G.O.I. come associazione istituzionalmente trasparente e giuridicamente ineccepibile. È con chi ci sospetta per ignoranza che noi dobbiamo parlare, altrimenti la nostra luce resterà invisibile. In varie occasioni, infatti, ci siamo resi conto che molte ostilità erano più basate su preconcetti e su qualche "sentito dire", che su di una reale conoscenza dei fatti e della storia, talvolta anche a causa di una carente informazione proprio da parte nostra. Tale fenomeno non ha riguardato solo persone, per così dire, semplici, ma anche giornalisti, politici, intellet-



tuali e professionisti stimabili, mediamente colti e in generale informati. Decenni di propaganda antimassonica, di disinformazione o di informazione fuorviante e inadeguata – in un contesto culturale storicamente non favorevole – cui non venivano opposte ferme reazioni da parte della nostra Obbedienza al di là del conclamato e sterile vittimismo, hanno impresso all'esterno una serie di “riflessi condizionati” che vanno disattivati. Tale operazione non si compie da sola, per inerzia spirituale, ma richiede che noi vi dedichiamo una cura estrema, senza improvvisazioni o ritorni al passato. Infatti, le conquiste e legittimazioni ottenute sinora non vanno considerate come un'acquisizione permanente, su cui ci si possa cullare. Questi risultati devono essere consolidati ulteriormente.

Noi non possiamo peraltro ignorare che molti italiani, tra i quali appunto persone che per ruolo e funzione dovrebbero avere una idea più chiara della nostra Istituzione, della sua storia e delle sue finalità, semplicemente ne ignorano le basi essenziali. Nel corso di un seminario sulla Massoneria, tenutosi presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Ateneo di Bologna, qualche mese or sono, ho avuto il piacere di incontrare alcuni colleghi e un gran numero di studenti, per i quali la mia lezione sulla Libera Muratoria ha rappresentato una totale novità. In molti

(e non parlo degli studenti) ignoravano la differenze più banali che esistono tra Obbedienze regolari e irregolari, tra Loggia e Gran Loggia, tra Rito e Ordine, tra segreto iniziatico (che non ha nulla a che vedere con la copertura di eventuali illegalità) e riservatezza, tra un Maestro, un Maestro Venerabile e un Gran Maestro, etc. Per tali ragioni, spesso solo apparentemente nominalistiche, molti sono ancora convinti, ad esempio, che Licio Gelli

sia stato Gran Maestro del G.O.I., mentre non aveva mai ricoperto tale carica nel nostro Ordine, oppure che la condanna della P2 abbia implicato giuridicamente anche quella della nostra Istituzione. Non parliamo poi delle finalità: che cosa sia la dimensione rituale ed esoterica, quanto peso abbiano le motivazioni etiche e spirituali che portano sempre più giovani nei nostri templi, sono tutti concetti che appaiono desolantemente sfuggenti o peggio, nella maggioranza dei casi, semplicemente come nozioni sconosciute. Il fatto che il G.O.I. sia così visibile, fa sì che, in assenza di ulteriori rinforzi informativi, si creda che esso costituisca la sola realtà massonica italiana. Purtroppo, ve ne sono diverse, in alcuni casi serie, ma talora irregolari, in altri invece la realtà appare del tutto incontrollabile; in ogni caso, di tutto questo universo non





dovrebbe essere il G.O.I. a rispondere né moralmente né giuridicamente. D'altro canto, data la situazione, ogni volta che si verifica un problema, è indiscutibilmente il G.O.I. che ha l'onere di rispondere e agire per tutelare la propria immagine e quella dei suoi iscritti, ma anche per difendere in generale la dignità dell'ideale massonico. Si aggiunga, inoltre, il fatto che, proprio in alcuni casi recenti, come quello di San Marino (sopra citato), si è fatto riferimento a una "Loggia affaristica", in modo tale che il termine impiegato, ossia quello di *Loggia*, risultava linguisticamente ambiguo, giacché non si riusciva a comprendere se si stesse effettivamente parlando di una istituzione, a torto o a ragione appartenente alla "nebulosa massonica", oppure se si intendesse semplicemente parlare di una cupola ovvero di un comitato di affari del tutto estraneo alla Libera Muratoria, ma assimilato a essa per (fallace) similitudine. Tali difetti, apparentemente solo linguistici, si tramutano in una deleteria accusa al mondo massonico; accusa che risulta, per le sue stesse modalità, incontrollabile e quindi estremamente perniciosa in assenza di voci autorevoli che la smentiscano; a questo, di fatto, si è ovviamente messo rimedio. Aggiungiamo, però, che la stampa sembra lentamente fare dei progressi e che la stessa terminologia utilizzata sta via via diventando un po' più precisa e sorvegliata, anche se permangono svarioni e notizie completamente o parzial-



mente errate. Ma, almeno, riscontriamo che, prima di rivolgere accuse formali contro il G.O.I. (e quindi delle quali si dovrebbe poi rispondere legalmente, trattandosi di calunnia o peggio) si mostra una maggior circospezione. Resta comunque il fatto che il lavoro intrapreso non è certamente concluso e che le ambiguità linguistiche e concettuali presenti tra gli operatori dell'informazione permangono ancora in una certa misura. A noi, quindi, spetta la responsabilità di continuare l'azione di trasparenza, di informazione, chiarificazione e promozione dei nostri valori e della cultura che si fonda sui medesimi. Forse, in futuro, dovremmo proporre qualche seminario istituzionale dedicato ai professionisti della stampa e dei mass-media, redigere una sorta di *vademecum* ufficiale sulla nostra Istituzione, forse proporre anche un incontro istituzionale con le associazioni della Magistratura più interessate al tema; insomma si tratta di mettere in campo tutto quanto appaia necessario e utile a ristabilire una informazione e una conoscenza più corretta della realtà.

Non si può, peraltro, trascurare il fatto ben noto che, di tanto in tanto, presso alcune amministrazioni comunali, provinciali o regionali, qualche *mullah* nostrano propone di introdurre norme vessatorie contro tutti gli appartenenti alla Massoneria, come se si trattasse di un'associazione illecita o antisociale. Si tratta di uno degli esempi più lampanti di arretratezza politico-culturale e



giuridico-amministrativa ancora esistenti nel nostro paese, costume che appare ancor più grave se si tiene conto che chi propone tali “restrizioni” illiberali, lo fa convinto di ottenere un certo credito presso l’opinione pubblica. Di conseguenza, la nostra reazione non può che essere duplice: da una parte sul piano prettamente giuridico, come abbiamo sempre fatto, dall’altra su quello dell’informazione, presso l’opinione pubblica, per la quale tali azioni illiberali devono apparire per quello che sono, ossia come atti di barbarie giuridica, peraltro già condannati presso la Corte di Strasburgo, ma soprattutto tali proposte devono risultare controproducenti per gli stessi proponenti, in quanto si tratta di spiegare all’opinione pubblica che esse scaturiscono oggettivamente da una cultura persecutoria, illiberale e profondamente antidemocratica.

Infine, e forse si tratta della parte più rilevante, è necessario che si agisca, ciascuno di noi, sempre con estrema schiettezza e serenità, mostrando con la diretta testimonianza, con il proprio volto, la propria onorabilità, il proprio rigore, di quali uomini questa Massoneria è composta. Perché non c’è proprio nulla da nascondere nell’identità massonica, giacché, se un tal motivo vi fosse veramente, ebbene, allora, sarebbe meglio non appartenervi affatto. Molti,

infatti, desiderano giustamente, nel prosieguo del proprio itinerario esoterico, raggiungere ruoli istituzional-

mente e spiritualmente impegnativi, come, ad esempio, quello di Maestro Venerabile. Ciò risponde ad aspirazioni di per se stesse bellissime, e che, secondo il principio di turnazione e di avvicendamento, democraticamente e istituzionalmente sancito, avvengono di continuo. Ma tali funzioni, non solo di direzione, ma di servizio, richiedono necessariamente un’e-

sposizione personale, non solo interna, ma, in alcuni casi inevitabili, anche esterna e pubblica. Questa almeno è la mia personale opinione. Infatti, è attraverso la piena riconoscibilità degli uomini che si giudicano tante cose. La scelta di tenere le nostre Gran Logge in un contenitore sempre più pubblico hanno di fatto tolto a molti denigratori una serie di noiosi argomenti, tutti volti ad accreditare l’esistenza di una conventicola neo-carbonara segreta e sfuggente. Oggi, invece, è diventato sempre più difficile, se non impossibile, parlare con esplicito riferimento al nostro caso di cupole segrete, quando tutto avviene praticamente alla luce del sole. Non possiamo dimenticarcelo. Se altri operano nell’ombra, nulla hanno da spartire con la nostra idea di Massoneria.



Essoterismo ed esoterismo dell'angelologia biblica

di **Giuseppe Abramo**

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

The biblical angelology is not a simple inheritance derived to the Hebrew from the time of the exile; this is clearly demonstrated by the fact that there are references to the angels already in the oldest books of the Bible, written before the exile, which bear a fundamental and authoritative testimony on the history of angels, on their life and their nature, also if this argument is not the subject of a systematic description or of a strictly technical treatment, but rather it is the result of a fortunate mixture of the certain, the extremely probable, and the fairly probable.

The Holy Scriptures do not refer to these creatures of the invisible world expressly, they never refer to them to make some "revelation" about their mysterious existence, but mention them every time referring to the human history or to the history of the people of God; this clearly shows that the inspired writers never had other task than the history of man and his vicissitudes.

The spirits, then, are not the subject of the Bible, which, even if it reveals many things about the angelical world, only incidentally does that, and when this interests the eternal good of man. Considering this relative character of the angelology of the Bible, we cannot expect other than fragments of angelical history, also if – perhaps – they are precious and instructive fragments.

The Talmudic angelology, by its side, in its fundamental teaching, substantially does not diverge from the biblical version, also if it is pleased to widen the celestial scene and the angelical hierarchies, moreover without reaching the excesses of the Christian visions.

Paid in some way the tribute to information, the considerations shift towards less didactical ones, or less related to an examination of the biblical texts. In fact, with the support of the Cabala and its methods, the research faces the most important angelical figures which appear in the Bible, that is the Cherubs, guards of the terrestrial paradise, and the Seraphs, who – in some way – represent their complementary aspect.

Through the subtle Cabalistic techniques, and always with the support of the scriptures, like those with the particular visions of Ezekiel and moreover of Isaiah, the different but coexistent aspects of God – transcendence and immanence – are researched in the two angelical categories.



1. Gli angeli in generale

L'universo, dice il Talmud, è abitato da due categorie di esseri: gli *Elyonim* (“quelli di sopra”) e i *Tachtonim* (“quelli di sotto, gli uomini”). Della prima categoria fanno certamente parte quelle creature spirituali intermedie tra Dio e gli uomini che nella Bibbia sono comunemente denominate angeli o messaggeri (greco *aggelos*, ebraico *malkhim*) o spiriti (gr. *pneumata*, ebr. *ruhoth*).

Questi intermediari tra Dio e l'uomo, questi esseri superiori, frequentemente ricordati nelle narrazioni bibliche, si ritrovano in tutte le religioni e mitologie e spesso nell'ambito di esse acquistano le sembianze di spiriti antropomorfi, benevolmente consapevoli delle vicende terrene, talora messaggeri di vendetta o infernali apportatori di calamità.

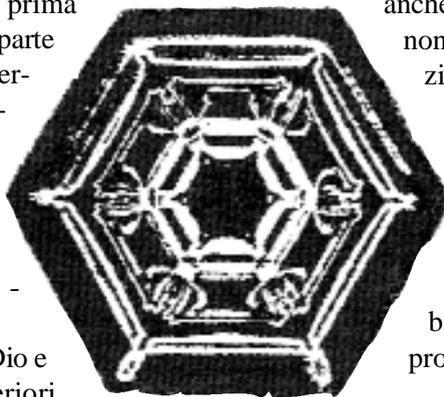
Divisi in differenti categorie, ciascuna delle quali con compiti particolari, come ad esempio gli “*utukku*” babilonesi delegati a tormentare una parte speciale del corpo umano, oppure occupati a combattersi l'un l'altro nel perdurante antagonismo del bene e del male, come nello Zoroastrismo, angeli e demoni che siano, hanno, sotto la loro molteplice diversità, la comune caratteristica di essere creature spirituali, che prestano un servizio immediato a Dio e vagano tra la dimora celeste e la terra per compiere il loro ufficio di protettori o di malevoli insidiatori.

2. Gli angeli nella Bibbia

Possiamo senz'altro affermare che la Bibbia reca una testimonianza primaria e autorevole sulla storia degli angeli, sulla loro vita e sulla loro natura, anche se, in essa, l'argomento non è oggetto di una esposizione sistematica o di un trattato rigidamente tecnico, ma si presenta piuttosto come il risultato di un felice miscuglio del certo, dell'estremamente probabile e del discretamente probabile.

Cominciamo dunque con il precisare che, come nelle altre tradizioni, anche per gli angeli biblici nessun dubbio circa la loro spiritualità, che, per quanto non espressamente affermata, sembra presupposta dal fatto che il loro corpo è soltanto una parvenza (Tob. 12,19). Inoltre dalla Scrittura apprendiamo che gli angeli non appartengono alla sfera terrestre, tanto da essere indicati come “santi” (Deut. 33,2) e da venire chiamati “figli di Dio” (Giob. 1,6; 2,1) che però non perdono la loro natura finita e imperfetta, la quale li distanzia incommensurabilmente da Dio (Es. 15,11) e fa sì che l'uomo sia poco meno di loro (Sal. 6,6).

Infine anche gli altri aspetti innanzi indicati sono presenti negli angeli biblici. Infatti, nel paradiso terrestre già compare un tentatore sotto forma di serpente (Gen. 3, 1-15) sul quale il testo sacro non fornisce ulteriori elementi atti a precisarne la personalità,





ma lascia supporre trattarsi di un essere superiore decaduto. Poco oltre, a dimostrazione della funzione di servizio degli angeli vediamo che, in seguito alla caduta dei progenitori, Dio pose ad Oriente del giardino dell'E - den i Cherubini, che roteava - no da ogni parte una spada fiammeggiante (Gen. 3,24).

Fin qui, dunque, niente di nuovo nell'angelologia biblica, anzi appare di non facile soluzione il problema dell'influsso esercitato sull'angelologia giudaica dalla dottrina degli spiriti (e più precisamente della demonologia) degli Assiro-Babilonesi e dei Persiani.

La risposta che possiamo dare al riguardo è che mentre da una parte nulla impedisce di pensare che si tratti di una derivazione dall'Oriente, dall'altra in queste concezioni orientali dobbiamo vedere l'eco di una tradizione oggettivamente generale e comune a tutta l'area culturale di cui trattasi.

D'altra parte che l'angelologia giudaica non sia una semplice eredità derivata agli Ebrei dal tempo dell'esilio, lo dimostra chiaramente il fatto che degli angeli già si parla nei più antichi libri della Bibbia scritti anteriormente all'esilio medesimo.

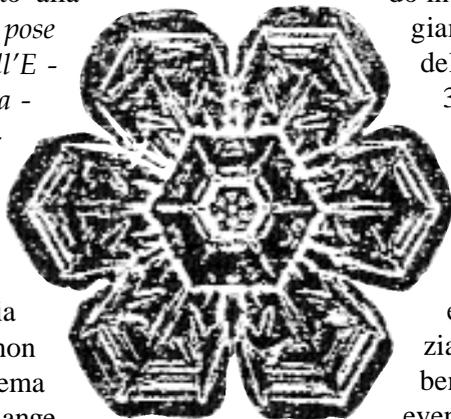
Cercando di meglio e ulteriormente caratterizzare le creature angeliche che compaiono nelle Scritture, possiamo constatare che, dal Genesi in poi, vale a dire nei vari Libri della Bibbia, c'è una notevole uniformità di presentazione della figura

degli angeli. Infatti, il tipo angelico, almeno in apparenza, non muta mai. I Cherubini posti davanti al Paradiso, affinché roteando intorno la spada fiammeggiante custodissero la via dell'albero della vita (Gen. 3,24), si vestono delle stesse misteriose caratteristiche delle angelo - fanie d'Ezechiele.

Tutto quello che si sa lo si sa fin da principio e i loro modi sono sostanzialmente sempre gli stessi, benché nel corso degli eventi biblici dispieghino ora

una specie di attività ora un'altra: costituiscono l'innumerabile coorte che circonda il trono di Dio (Dan. 7,10), è loro compito rendere gloria a Dio e cantare le sue lodi (Is. 6,3), sono pronti a combattere per lui (Gios. 5,14) e trasmettono agli uomini quanto Egli comanda (Gen. 22,11).

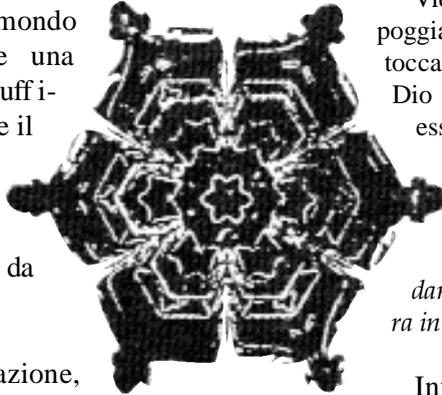
Ciò premesso dobbiamo notare che le Scritture non parlano di queste creature del mondo invisibile; *ex professo* non ne parlano mai allo scopo di fare qualche "rivelazione" sulla loro misteriosa esistenza, ma li menzionano ogni qual volta entrano nella storia umana o nella storia del popolo di Dio. Nulla è più casuale o impreveduto dell'intervento degli angeli in questa o in quella parte della storia sacra. Non è mai una cosa che si possa prevedere. Non c'è una serie di avvenimenti dove a un dato punto occorre la presenza di un angelo. La stessa cosa che in una data occasione viene compiuta attraverso il ministero angelico, in un





altro momento viene lasciata al suo svolgimento naturale.

Alla luce di quanto precede si può trarre una prima conclusione e cioè che nella Bibbia il mondo angelico appare come una potenza completa, autosufficiente, inaccessibile, che il corso degli eventi umani non può in nessun modo intaccare, mentre questo corso può da essi essere influenzato.



Una particolare situazione, alla quale vale la pena di prestare attenzione e riflessione, riguarda il fatto che la Scrittura non sempre distingue con chiarezza tra intervento angelico e intervento divino: il visitatore celeste che è chiamato “angelo” passa facilmente a ruoli divini e ciò particolarmente nella più antica angelo-fania della Bibbia.

Così ad esempio il messaggero celeste che parlò ad Agar, la moglie schiava di Abramo, è nello stesso tempo angelo e signore di vita:

E la trovò nel deserto presso la fonte di acqua che è nella strada di Sur nel deserto, l'angelo del Signore che le disse: Agar, serva di Sarai, di dove vieni? E dove vai? Ed ella rispose: Fuggo dal cospetto di Sarai, mia padrona. E l'angelo del Signore a lei: Torna dalla tua padrona e sottomettiti. Ed aggiunse: io moltiplicherò grandemente la tua posterità che sarà tanto numerosa da non potersi contare. (Gen. 16,7-10)

Viceversa, sempre nel Genesi, troviamo

manifestazioni angeliche nettamente distinte dal divino. Così, forse nella maniera più chiara e netta, è nel sogno di Giacobbe:

Vide in sogno una scala che poggiava sulla terra e con la cima toccava il cielo: e gli angeli di Dio salivano e scendevano per essa, mentre il Signore appoggiato alla scala gli diceva: Io sono il Signore Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco. Io darò a te e alla tua stirpe la terra in cui riposi. (Gen. 28, 12-13)

Infine, per quanto riguarda la loro presenza “storica” nelle Scritture, è da notare che vi sono anche dei grandi vuoti, così, ad esempio, non si fa cenno agli angeli nel lungo periodo che precede il diluvio, né essi si presentano come soccorritori di Noè. Il mistero angelico come tale comincia con la storia dell'uomo, con la storia del popolo di Dio. Nel racconto della creazione non se ne fa il più lontano accenno e il fatto che dello “spirito maligno” si parli molto tempo prima di qualsiasi altra potenza del mondo invisibile, mostra chiaramente che gli scrittori ispirati non si sono mai prefissi altro compito che non fosse la storia dell'uomo e delle sue vicissitudini.

Gli spiriti, dunque, non sono il tema della Bibbia, la quale, pur rivelando molte cose del mondo angelico, lo fa solo incidentalmente e nella misura in cui interessa il bene eterno dell'uomo. Tenendo conto di questo carattere relativo dell'angelologia nella Bibbia, non possiamo attenderci che frammenti di storia angelica, anche se, forse, si tratta di frammenti preziosi e istruttivi.



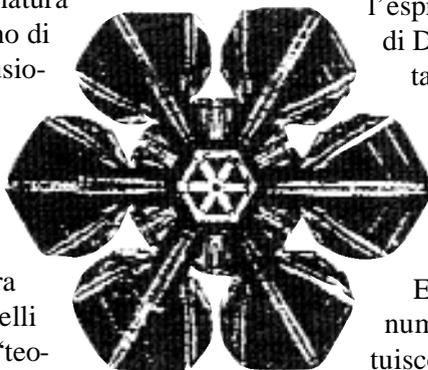
Assai numerosi sono i passi scritturali dove si parla degli angeli, i quali sono presentati come esseri personali, potenti e intelligenti, distinti dagli uomini e da Dio.

Lo spazio a disposizione e la natura di questo lavoro non ci consentono di citare o spiegare tutte le varie allusioni della Scrittura agli angeli; ciascuno lo può fare da sé, se vuole. Ma qui, per concludere questo aspetto “informativo” del tema possiamo, in linea generale, dividere i riferimenti della Scrittura agli angeli in quattro classi: quelli “storici”, quelli “liturgici”, quelli “teologici” e quelli “profetici”.

Per l'angelofania storica possiamo fare riferimento a tutti quei passi dove si vedono gli angeli compiere un'opera, portare un messaggio, prestare il loro aiuto, offrire al Signore le preghiere degli uomini (Tob. 12,12; Zac. 1,12; Gen. 28,12), proteggere gli uomini (Gen. 24,7; 48,16; Es. 23,20; Sal 33,8; 90, 11-13; Tob. 5,27; Giud. 13,20) e le stesse nazioni (infatti si parla di angelo degli Ebrei, dei Persiani, dei Greci: Dan. 10,4-21). Della loro opera si vale pure la giustizia divina per colpire i peccatori (Gen. 19,11; 2 Sam. 24, 16-17; Prov. 17,11).

Per i riferimenti liturgici considereremo i momenti in cui gli angeli appaiono nella loro funzione di adoratori di Dio. Il riferimento teologico si può rintracciare in quei brani dove si accenna agli angeli in relazione a una realtà del mondo soprannaturale. E per finire, possiamo ritrovare l'aspetto profetico nei momenti in cui all'angelo si affidano misteriose future attività.

3. Pluralità, denominazioni e gerarchie angeliche



Sebbene ricorra sovente l'espressione “l'angelo di Dio”, non appare tuttavia dubbia la pluralità degli angeli (Gen. 18,12). Gli angeli formano la corte dell'Altissimo (Is. 6, 1-4; Ez. 1; Tob. 12) sono numerosissimi e costituiscono le armate poste al suo servizio (Gen. 32, 2-

3; Dan. 7,10).

Oltre che angeli, queste creature spirituali sono indicate anche con altre denominazioni e cioè: “figli di Dio” (Giob. 1,6), “santi” (Zacc. 14,5), “esercito di Dio” (Gios. 5, 4-14), oppure “esercito del cielo” (1 Re 1,22.19), “Cherubini” che sono quelli che fanno la guardia al Paradiso terrestre (Gen. 3,24); “Serafini” che sono quegli esseri alati che Isaia (6,2) contempla nella celebre visione analoga all'apparizione di Ezechiele (15) che vede quattro esseri vivi in forma umana.

Nonostante i diversi appellativi, prima del Libro di Daniele, non si trovano nella Bibbia nomi di angeli.

Si conoscono soltanto i nomi di tre angeli: Michael (Dan. 10,13-21; 12,1), Gabriel (Dan. 8,16; 9,21), Rafael (Tob. 12,15).

L'allusione a Michael come “uno dei primi principi” (Dan. 10,13) e a Rafael come “uno dei sette che stanno innanzi al



Signore” (Tob. 10,13) ha fatto pensare a una gerarchia angelica, ma, al riguardo, a differenza di quanto avverrà nel Cristianesimo, nella Bibbia non si riscontra alcuna chiara indicazione, anche se poi nel *Talmud* e nei *Midrashim*, – la tradizione orale – senza pervenire alle classificazioni degli angeli in gruppi differenti, alcuni di essi come Michael e Gabriel sono indicati come “i più eminenti fra tutti gli angeli” e pur avendo delle funzioni ben precise, talora vengono menzionati come cooperatori allo stesso compito, il che fa pensare a un lavoro di *équipe* e quindi a un suo coordinamento.

Tuttavia il Talmud non arriverà mai a costituire ben nove categorie angeliche divise in tre differenti sfere, la prima dei consiglieri divini che comprende Serafini, Cherubini e Troni, la seconda dei governatori celesti che comprende Dominazioni, Virtù e Potestà e infine la terza dei messaggeri celesti costituita da Principati, Arcangeli e Angeli.

Presto tutte queste categorie, fra l’altro, avranno anche uno stretto rapporto di parentela con le energie planetarie. Infatti, si dirà che se l’Astrologia permette di comprendere l’esistenza e il ruolo di certe energie, l’Angelologia insegna che gli angeli sono entità spirituali che permettono di ricevere queste forze planetarie. E fin qui il discorso è ancora accettabile, anche se discutibile, quanto meno perché nella più classica



visione astrologica ebraica e cabalista le potenze planetarie sono già degli intermediari della energia superiore e quindi gli angeli sarebbero ulteriori intermediari. Ma a prescindere da queste considerazioni, purtroppo dall’ampliamento della scena celeste fino a renderla piena e affollata è stata originata tanta letteratura occultistica che spesso ha sminuito gli angeli da “esseri degni di stare presso il Trono di Gloria”, a creature più o meno particolari, un po’ “tuttofare”, ora come “geni planetari” dominatori e controllori di ogni frazione dello spazio e del tempo, ora come protagonisti più o meno apocalittici di vicende che maghi e maghetti di ogni tipo sono – a loro dire – in grado di controllare e di dirigere.

4. *Gli angeli nel Talmud. Metatron*

Tutto questo esula dal nostro tema dell’angelologia biblica, pertanto lasciamo ad altri la responsabilità delle gerarchie angeliche e noi torniamo al Talmud, al quale abbiamo appena accennato, per completare la figura angelica così come si proietta nella letteratura post-biblica (Apocrifi e Pseudoepigrafici compresi) culminata nel Talmud stesso e nei Midrashim.

Al riguardo, diciamolo subito, l’angelologia talmudica nel suo insegnamento di fondo, sostanzialmente, non si discosta dalla visione biblica, anche se si compiace di ampliare la scena celeste, ma lo scopo è tutt’altro che disprezzabile.

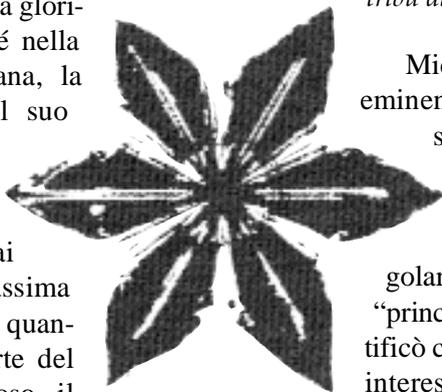


Infatti, il motivo fondamentale di questa angelologia non è tanto quello di trovare ulteriori intermediari tra Dio e il mondo, ma il vero scopo è piuttosto la glorificazione di Dio, perché nella sua esperienza quotidiana, la gente d'Oriente, con il suo amore per il pittoresco, per i colori smaglianti, è abituata a vedere il sovrano circondato dai più alti onori e dalla massima riverenza e naturalmente quanto più sfarzosa è la corte del sovrano e più numeroso il seguito, tanto maggiore è l'ammirazione che egli desta.

Per quanto riguarda la gerarchia angelica anche il Talmud tace. Tuttavia nel *Midrash Rabbah* (Grande Midrash, una specie di commento sul Pentateuco e sui cinque Rotoli che si leggono durante il servizio sinagogale nel ciclo liturgico annuale), esattamente nel Numeri Rabbah 11,10, troviamo una mini gerarchia angelica, in cima alla quale si trovano i quattro arcangeli che corrispondono alle quattro divisioni dell'esercito di Israele:

Come il Santo che benedetto sia, creò quattro venti [cioè i quattro punti cardinali] e quattro vessilli [per l'esercito di Israele] così pure creò quattro angeli per circondare il suo Trono: Michael, Gabriel, Uriel e Rafael. Michael sta alla destra di esso e corrisponde alla tribù di Reuben; Uriel sta alla sinistra e corrisponde alla tribù di Dan, che era stanziata al nord; Gabriel è davanti e corri-

sponde alla tribù di Jeudah, come pure a Mosè ed Aaron che si trovano ad est; Rafael è dietro e corrisponde alla tribù di Efraim che era ad ovest.



Michael e Gabriel sono i più eminenti, i grandi principi, ma vi sono anche altri principi senza nomi particolari. Questa qualifica finirà poi con il diventare singolare e si parlerà del cosiddetto "principe del mondo" che si identificò con una figura di particolare interesse, l'angelo Metatron, del quale non è superfluo occuparsi perché ebbe una speciale posizione nella dottrina esoterica, dal periodo tannaitico in poi, e che arrivò a identificarsi addirittura con la figura divina.

Gli scavi di Qumran, infatti, hanno portato alla luce, fra l'altro, anche il *Libro di Enoch*, sia in ebraico che in aramaico, e di cui era sopravvissuta, nella sua interezza, solo una traduzione etiopica. Com'è noto si tratta di un testo eminentemente apocalittico e di grande importanza per la Cabalà e in esso compare *Metatron*, il Principe dell'Universo, *che possiede le chiavi di tutto ciò che esiste.*

Proprio in questo Libro si parla di un gruppo di angeli che vedono il volto del loro re e sono appunto chiamati "Principi del Volto", e tra essi spicca Metatron che finirà con l'assumere, lui solo, l'appellativo di "Principe del Volto".

Nel Talmud si parla di questo angelo in tre punti (Chaghigah – Offerta festiva -15a; Sanhedrin – Tribunali - 38b; A.Z. Abodah Zarah – Idolatria - 3b).



Premesso che esiste un'antica leggenda cabalista secondo la quale quattro saggi entrarono nel "Pardes", cioè ebbero le loro visioni mistiche e giunti innanzi al "trono di gloria" ebbero reazioni diverse: uno addirittura si suicidò, il secondo impazzì, il terzo diventò apostata e solo uno, rabbi Aqibà, dicono gli scrittori cabalisti, entrò e uscì in pace; nel primo trattato si fa riferimento a Elisha ben Avuyah – l'apostata detto Acher ("altro, diverso") – che nella sua visione vide Metatron seduto, mentre tutti gli angeli sono obbligati a stare in piedi alla presenza di Dio, dal che dedusse, ed ecco l'apostasia, *forse vi sono due poteri*, frase che poteva minare alle basi il monoteismo ebraico.



Un'analogia posizione sovranaturale si riscontra anche nell'episodio in Sanedrìn.

Metatron deriva probabilmente dal latino *Metator*, precursore, e l'angelo di questo nome sarebbe quello che "precedeva" gli Israeliti nel deserto (Es. 23,20). Un tempo dovette essere tenuto in gran venerazione se venne fatto uno speciale divieto di rivolgergli preghiere.

Un sadduceo disse a Rabbi Idith : È scritto: *E a Mosè egli disse: Sali al Signore* (Es. 25,1). *Si sarebbe dovuto dire Sali a Me!* Rabbi Idith rispose: *Chi parlava era Metatron, il cui nome è quello stesso del suo Signore, poiché è scritto: Il mio nome è in lui* [cioè nell'angelo] (Es. 23,21). *In questo caso – disse il Sadduceo – noi dovremmo pregarlo. No – fu la risposta del Dottore – poiché il contesto*

dichiara: Non scambiar[mi] con lui [questa è l'interpretazione della espressione ebraica che, letteralmente sarebbe: *Non ribellarti contro di lui*]. Se è così perché il verso continua: *poiché Egli non perdonerà la vostra colpa*.

Infine nell'ultimo episodio del Talmud (A.Z, 3b) Metatron compare come colui che coopera con Dio nell'insegnare ai giovani, cioè Metatron diventa un depositario di tradizioni, ma mentre Dio dedica le ultime tre ore del giorno a questo lavoro, Metatron vi si dedica tutto il resto del giorno.

Ci siamo un po' attardati su Metatron, non solo perché, come si è accennato, egli è la figura centrale dell'angelologia talmudica, ma anche per sottolineare lo sforzo del Talmud che tenta di conciliare tradizioni diverse che possono, come nel caso di Elisha ben Avuyah diventare pericolose o sconcertanti.

5. Gli angeli caduti

Dopo Metatron, per meglio caratterizzare l'esercito angelico nel suo complesso, e forse per completare l'aspetto informativo ed esteriore, dovremmo anche affrontare la storia degli angeli caduti, di cui nella Bibbia non troviamo molto, ma che figura nella letteratura apocalittica e manca nel Talmud e nel Midrash.

Al riguardo, senza aprire un nuovo capitolo, è forse sufficiente precisare che anche



nella storia degli angeli del male non troviamo elementi particolari che escono dalle linee generali che abbiamo più di una volta indicate. Negli scritti del periodo rabbinico questi angeli altro non sono che un'invenzione per esprimere la collera divina e loro funzione è quella di mettere in esecuzione le deliberazioni prese da Dio per punire la malvagità degli uomini.

Una particolare menzione merita la figura del *Satan*, che, pur appartenendo alla sfera del male, non è proprio la figura diabolica della tradizione occidentale, ma ha dei compiti ben precisi. Infatti, innanzitutto è l'accusatore e cioè colui che presenta a Dio le colpe degli uomini, è cioè il pubblico ministero del Tribunale celeste. Ha poi il compito di tentatore e infine a lui è demandato il compito di comminare la pena di morte.

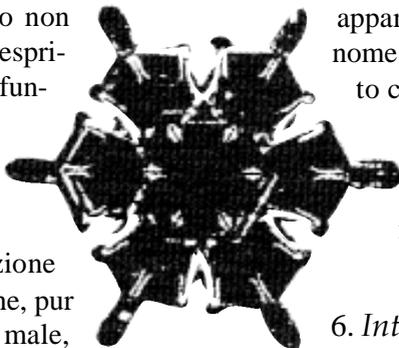
Esistono anche vere e proprie figure demoniache e malefiche nelle quali non si fa molta fatica a riconoscere la sopravvivenza di antiche divinità cananee. Queste figure sono abbastanza frequentemente connesse al deserto e ai mali che vengono da esso. Il deserto è, infatti, normalmente considerato la sede elettiva delle forze demoniache.

Si parla dei *seirim*, i “demoni-capri”, il cui nome significa “pelosi” che ricevevano sacrifici dagli ebrei. Si parla anche dei *seadim* che sono i demoni “neri” dei quali è detto che gli ebrei prevaricando *sacrificavano i loro figlioli e le loro figliole*.

Un unico passo (Is. 34, 14) ci parla di *Lilith*, indicato come “spettro notturno” che

abita nel deserto. In effetti, corrisponde al demone babilonese Lilitu, originariamente demone della tempesta e poi della lussuria.

Nel rituale di espiazione (Lev. 16) appare il demone Azazel il cui nome suggerisce qualche rapporto con il capro (*azaz* = “essere forte e orgoglioso”). A tale demone viene inviato, ai limiti del deserto, il famoso capro espiatorio.



6. Interpretazione esoterica dei Cherubini e dei Serafini

Ma ora che abbiamo in qualche modo facilmente ricostruito con una più o meno attenta lettura dei Testi, la sede e soprattutto i suoi lettori ci stimolano a qualche riflessione o a qualche considerazione che guardi un po' più “dentro”, più “dietro” alle cose.

In questo può soccorrerci l'esoterismo che si basa su una corretta interpretazione del testo biblico – cioè la Cabalà – i cui metodi di indagine andremo ad applicare alle più importanti figure angeliche che compaiono nella Bibbia, vale a dire i Cherubini che vengono posti a guardia del paradiso terrestre (Gen. 3,24) e i Serafini che, in un certo senso e come vedremo, rappresentano il loro aspetto complementare.

A ben considerare, queste due categorie di angeli sono indicate come quelle di primaria importanza e d'altra parte non è difficile vedere riassunte in esse tutte le possibili funzioni che abbiamo visto assegnate a queste creature spirituali. Infatti, i Cherubi-



ni chiaramente dimostrano il ruolo “servente” degli angeli, la funzione di assolvimento di compiti particolari, l’aspetto semplice ed esterno, mentre i Serafini sono per loro natura un po’ più, per così dire, partecipi di sfere e di attività più articolate e complesse, interne o addirittura “misteriose”.

Abbiamo parlato di principi e tecniche cabalistiche da applicare e ora, senza fare grandi divagazioni, è forse opportuno indicare qualcuno di questi principi anche per poter meglio seguire l’iter mentale del cabalista nel suo lavoro speculativo, il che peraltro non presenta particolari difficoltà. Infatti, andando a indagare su due categorie o meglio su una manifestazione duale stiamo già rispettando un principio cabalistico, e non solo tale, secondo il quale la dualità è la base del mondo creato, la realtà ha natura dualistica, tutto è costituito da coppie di opposti.

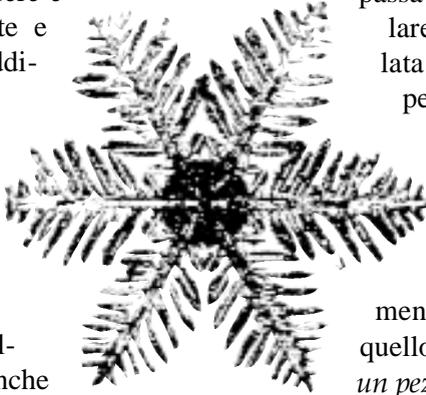
In ogni cosa esistente è presente una polarità che viene riassunta e resa archetipale nell’opposizione uomo-donna, maschile e femminile: ogni essere vivente, che sia angelico o terrestre, nei mondi superiori o in quelli inferiori ha una controparte.

Addirittura – dicono i Maestri – all’interno della stessa divinità c’è una polarità di questo genere, che, per quanto sia difficile da individuare in termini di maschile e femminile, può essere facilmente distinta e concepita come “interno” ed “esterno”.

La presenza delle due dimensioni divine, rivelata e nascosta, viene ricordata in ogni benedizione ebraica, che segue sempre il modello: *Benedetto sei Tu Ha-Shem che ha...*, cioè, durante la benedizione si passa dalla seconda persona singolare, che indica la presenza rivelata dell’interlocutore, alla terza persona singolare, che indica il suo non essere presente.

Prima di chiudere questa apparente divagazione dal tema, ricordo che un ulteriore principio fondamentale nell’esegesi biblica è quello secondo il quale: *Chi afferra un pezzo, una parte dell’essenza, ha afferrato l’essenza intera*. Ecco perché la Cabalà sovente si sofferma, per pagine e pagine, anche su una sola singola lettera. È questo, oggi, un principio di grande attualità nel cosiddetto approccio olistico al mondo. Del resto è appena di ieri la scoperta del DNA o del “genoma”, la parte dell’essenza che è l’essenza stessa della vita.

C’è infine un altro principio che guida non solo l’esegesi biblica, ma anche l’Halakà (la parte normativa della Legge orale, l’elemento principale del Talmud) e altri aspetti dell’Ebraismo secondo il quale: *Tutto segue la qualità degli inizi*. Quindi, quando un elemento, quale che sia, è posto all’inizio di una serie, quest’elemento è il seme di tutto ciò che poi si svilupperà, esso contiene in sé un germe che, se opportunamente analizzato, dimostra che possiede già l’edificio intero. Così dovrebbe essere anche per questi semplici angeli posti a guardia del giardino dell’Eden.





Ciò che avvenne in quel giardino è storia nota: la solita, ma forse logora, contrapposizione bene-male fa da sfondo ai primi eventi umani, e pone le basi di un'etica tradizionale, millenaria.

L'uomo, posto davanti a un modello dualistico, che non lascia alternative, finisce con lo scegliere il male con conseguenze disastrose: Adamo ed Eva, fra Dio e il Serpente, sembrano protagonisti, per così dire, di "seconda classe".

Con il sostegno delle sottili tecniche di decodificazione della Cabalà, cerchiamo di cogliere il significato profondo delle vicende e, come primo approccio, leggiamo con attenzione il senso letterale dei primi versetti del famoso capitolo 3 del Genesi, dove in verità non troviamo riferimenti che caratterizzano il serpente come soggetto portatore di "malvagità", ma di lui si dice solo che era *arun*, "astuto, nudo" il che, *prima facie*, non sembra definire qualità negative o cattive. Ma l'astuzia indubbiamente c'è e si manifesta in quel sottile modo di formulare domande (Gen. 3):

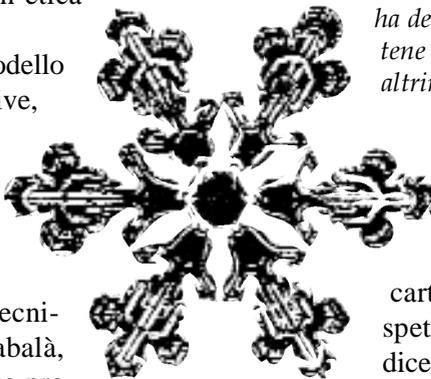
1) *Dio vi ha proprio detto: Non mangiate di nessun albero del giardino?*

Rashi, il grande commentatore della Torà, così traduce la domanda: *È vero che Dio ha detto, Forse Dio ha detto.*

Sembra quasi che il Serpente voglia che sia l'interlocutrice a qualificare le disposizioni definendole restrittive, severe, non proprio prive di sanzioni. Ma Eva puntualmente sposta l'accento dalle sole proibizioni:

2) *Del frutto di qualunque albero del giardino noi possiamo mangiare;*

3) *ma del frutto dell'albero che è in mezzo al giardino Dio ha detto: Non mangiate e non lo toccate, altrimenti morrete.*



A questo punto il Serpente, come si suole dire "cambia le carte in tavola", prospetta tutt'altra realtà e dice una frase che, se io avessi avuto la fortuna di

essere lo stampatore o l'impaginatore biblico, avrei messo tutto in grassetto e in caratteri cubitali:

Non morrete! – dice il serpente.

Ma, Dio sa che il giorno in cui mangiate di esso, i vostri occhi si aprirebbero e diverreste come Dio, conoscitori del bene e del male.

Non c'è dunque nulla di proibito, tutto è consentito, bando alla paura per acquistare "virtude e conoscenza", per realizzare la divinità che potenzialmente è in ogni essere capace di conquista.

L'affermazione è allettante, non è facile resistere, anche Rashi ne conviene: *le parole del serpente le piacquero ed ella credette in lui.*

L'albero era buono, "per farla diventare come Dio", piacevole a vedersi "come le aveva detto il serpente" perché faceva acquistare intelligenza "faceva diventare conoscitori del bene e del male". Poi ne diede anche a suo marito.



Le conseguenze sono note: *ipso facto*, dalla beatitudine paradisiaca alla rovina:

16) Alla donna (Dio) disse: *Farò grandi le sofferenze tue e della tua gravidanza, partorirai figli con doglia e avrai desiderio di tuo marito; egli dominerà su di te.*

17) E all'uomo disse: *Poiché hai ascoltato la parola di tua moglie e hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato di non mangiare, il suolo sarà maledetto per causa tua; usufruirai di esso con dolore per tutto il tempo della tua vita.*

18) *Ti produrrà spine e pruni e mangerai l'erba dei campi.*

19) *Mangerai pane con il sudore del tuo volto finché tornerai alla terra, dalla quale sei stato tratto: polvere sei e alla polvere tornerai.*

Insomma il rigore, la severità, l'aspetto punitivo di Dio non si fanno attendere e danno via libera alle previsioni più nere, se non addirittura alle maledizioni.

Tuttavia resta da chiarire un aspetto che, a dir poco, appare inquietante. Dio, infatti, aveva detto ad Adamo: *ma non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, perché, nel giorno in cui tu ne mangiassi, moriresti* (Gen. 2,17).

Ma Adamo ed Eva non muoiono, almeno non nello stesso giorno: la predizione non si realizza.

Almeno in questo il Serpente non aveva ingannato nessuno, anzi aveva avuto anche ragione.

Ma c'è di più. Quel famoso versetto che prima avremmo voluto mettere in grassetto e scrivere a caratteri cubitali è ancora lì, in tutta la sua importanza, forse anche il suo mistero e qualche preoccupazione la crea.

22) *Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi, in quanto conosce il bene e il male; è da evitare ora che stenda la mano, prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva in perpetuo.*

Cosa significa è diventato come uno di noi?

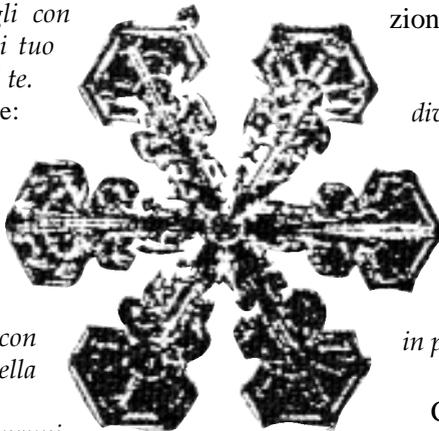
Il Serpente ha già risposto: *Dio sa che il giorno in cui mangiaste di esso, i vostri occhi si aprirebbero e diverreste come Dio, conoscitori del bene e del male.*

Quindi il Serpente non solo non ha imbrogliato Adamo ed Eva, ma ha indicato una delle possibili vie per diventare *come Dio*.

È ora il momento di tentare una decodificazione degli eventi e anche di tornare all'argomento principale, cercando di inserire negli eventi quelle che abbiamo visto essere le due categorie principali di angeli: i Cherubini e i Serafini.

Dei primi, i Cherubini, parla la stessa Bibbia, nel verso conclusivo del più volte citato capitolo 3 del Genesi:

22) *Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi, in quanto conosce il bene e il male; è da evitare ora che stenda la mano, prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva in perpetuo.*





23) Il Signore Dio allora lo mandò via dal giardino di Eden, affinché colti - vasse la terra da cui era stato tratto.

24) Scacciato l'uomo, collocò a oriente del giardino di Eden i Cherubini che roteavano la spada fiammeggiante per custodire la via che porta - va all'albero della vita.

A questo discorso possiamo aggiungere che incontriamo i Cherubini anche in un altro luogo: sull'Arca dell'Alleanza, quella "cassa" (m.1,25 x 0,75 x 0,75) di legno d'acacia ricoperta d'oro, costruita per contenere le Tavole della testimonianza. Sul coperchio d'oro fuso si trovavano, infatti, due statue di cherubini con le ali incrociate.

Anche qui i cherubini appaiono nel loro aspetto benefico di "guardiani della soglia" cui è demandato il compito di "custodire" cioè non solo di conservare, come è nel significato letterale, ma anche di evitare che questa via di accesso possa essere perduta o guastata.

Qrubim (il loro nome in ebraico è quasi lo stesso che in italiano) deriva dalla radice *qaruv* (chet-resh-vav-vet) molto difficile da capire; infatti, non si trova in nessuna parola ebraica, ma soltanto nella parola "cherubini".

I Maestri fanno risalire questa parola all'aramaico dove indicherebbe giovane o bambino. Infatti – anche se le opinioni non sono univoche – i cherubini che erano sull'Arca avevano il volto di bambini, talvolta si parla addirittura di un volto maschile e uno femminile, sempre infantili.

In un solo caso si parla di due volti maturi: uno dei due cherubini era nientemeno che Metatron a cui si accoppia un altro angelo detto Sandalphon, dal greco *synadelphos* che significa "confratello" e che è uno degli angeli più alti.

Entrambi sono nomi che il credente non osa pronunciare, al pari del Nome divino, sostituendoli con "Mem-Teth-Teth" e "Sandal".

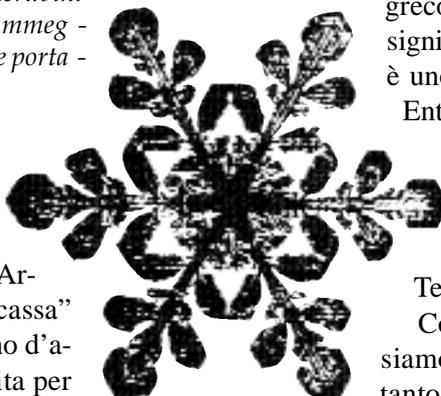
Con questi due angeli siamo a livelli elevatissimi, tanto che vengono anche chiamati il "Ministro del Volto" e il "Ministro della Nuca", ed essi rappresentano proprio il confine tra il mondo angelico e quello divino.

Per completare la letteratura di riferimento dobbiamo ora citare un altro importantissimo testo: la visione di *Ezechiele*, (cap.1) dove i cherubini sono quattro creature viventi, come quelle dell'Apocalisse (4: 6-8). I simboli dell'uomo, del leone, del toro e dell'aquila sono di origine babilonese e rappresentano le quattro divinità principali che presiedono ai quattro "canti della terra".

In *Ezechiele*, la collocazione dei Cherubini è in un luogo celeste, posto al di sotto del Trono di Dio:

(22) *Sopra le teste delle chajjoth [esseri viventi] appariva come uno strato impressionante di ghiaccio che si stendeva proprio al di sopra delle loro teste.*

(23) *Sotto lo strato erano ritte le loro*





ali, l'una presso l'altra; ciascuno di loro ne aveva altre due che coprivano il corpo.

(24) Udii il rumore delle ali quando procedevano: era come lo scroscio di grandi masse d'acque, come fragoroso tuono divino, come il fragore di un esercito accampato. E quando si fermavano, ripiegavano le loro ali. (25) Una voce si percepiva sopra lo strato che sovrastava le loro teste allorché si fermavano e ripiegavano le loro ali. (26) Al di **sopra** dello strato che era sulle loro teste **appariva** una specie di pietra a forma di **trono**, e sopra questa specie di trono, come una sembianza dall'aspetto umano, in alto. (27) Vidi un fulgore come di chashmal avvolto come in una sembianza di fuoco che lo attorniava: ciò dal punto che sembrava essere dai lombi in su; invece dal punto che sembrava essere dai lombi in giù vidi come un fuoco cinto di splendente luminosità. (28) Come l'aspetto dell'arcobaleno che è nella nube in un giorno di pioggia tale era l'aspetto della luminosità tutt'intorno: era l'aspetto dell'immagine della gloria del Signore.



Passiamo ora all'altra categoria di angeli, i Serafini, (dalla radice *saraf* "bruciare", e che quindi, evidentemente, bruciano coloro che si avvicinano troppo, là dove non è loro consentito).

Al contrario dei Cherubini, i Serafini – come abbiamo già accennato – sono molto misteriosi e vengono menzionati soltanto una volta in tutta la Bibbia, nella visione del profeta Isaia (6,1):

*Nell'anno della morte del re Uzzja [re di Giuda] vidi il Signore seduto su un seggio alto ed elevato, e i lembi del suo abito ricoprivano il Santuario. Al di **sopra a lui** stavano in piedi i Serafini, ognuno dei quali aveva sei ali; con due si copriva la faccia, con due si copriva le gambe e con due volava. E l'uno rivolto all'altro proclamava:*

*Santo, santo, santo è il Signore Tsevaoth
Tutta la terra è piena della sua gloria.*

Ezechiele avverte tutta la inadeguatezza del linguaggio umano tanto che per non tradire la sua visione deve ricorrere a una ricchezza di particolari che d'altra parte lo costringono a una attenzione unica per evitare materializzazioni della Divinità, che le parole in grassetto (**sopra, appariva e trono**) collocano al di sopra delle creature celesti.

Il canto di lode dei Cherubini è:

Benedetta la gloria del Signore dal luogo della sua dimora. (3,12)

Ciò premesso, cerchiamo di cogliere gli aspetti differenziali fra le due categorie angeliche.

Tutto quello che sappiamo, e in verità non è tanto, anche se è fondamentale, riguarda il luogo dove essi si trovano e la frase di lode che indirizzano al Creatore.

I Cherubini, ripetiamolo, si trovano sotto il Trono di Dio e dicono: *Benedetta la gloria del Signore dal luogo della sua dimora.*



I Serafini invece sono incredibilmente “al di sopra del trono” e dicono: *Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria.*

Esaminiamo ora separatamente le due situazioni.

I Cherubini dalla loro posizione non possono che cogliere l'aspetto “superiore”: il Creatore, il divino, i piani e i livelli diversi, la separazione, in una il trascendente di cui, benedicendo, cantano la gloria nella sua inaccessibile dimora.

In altri termini, ancora più simbolici, i Cherubini sono gli angeli che portano il messaggio tradizionale della religione: Dio ha creato il mondo e l'essere umano, e ha posto delle regole specifiche, sia naturali che etiche. L'essenza di Dio rimane remota, superiore, e qui in terra gli esseri umani devono confrontarsi con la scelta continua fra “bene - male”, “permesso - proibito”, “puro - impuro”, “lecito - illecito”, “benedizione - maledizione”, “premio - punizione”. Se la scelta è sbagliata scatta il castigo.

I Serafini, misteriosi già nella loro natura, con un presentatore d'eccezionale importanza qual è Isaia, che non a caso né a torto, dopo Mosè, è considerato il più grande di tutti i profeti, collocati in un punto di osservazione assolutamente particolare, dopo aver santificato il Signore degli eserciti, riempiono la Terra, tutta la Terra, della gloria del Signore. Tutte le preghiere, tutte le liturgie più importanti, ebraiche o cristia-

ne, ribadiranno con forza questa Presenza.

L'ebreo credente, puntualmente e sin dalle prime parole dello *Shmà Israel* (Ascolta Israele), la più importante professione di fede, sarà accorto a dichiarare: *Tutta la terra è piena della sua gloria.*

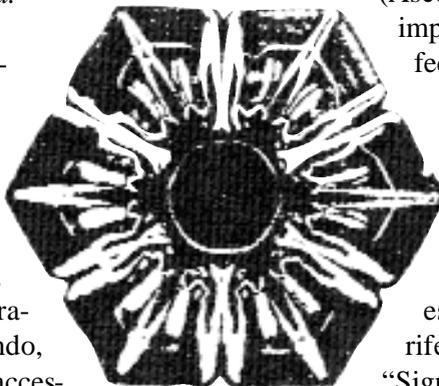
Ma non basta. Nel canto di lode si dichiara una “triplice santità” che non può essere solo rafforzativa e riferita unicamente al “Signore degli eserciti”, la cui santità certamente non

abbisogna né di essere quantificata e né qualificata essendo unica e incommensurabile. Resta quindi il problema della comprensione e dell'interpretazione dell'espressione.

Sull'importanza della “triplicità” in Cabalà non possiamo dubitare.

Tre i pilastri dell'Albero della Vita, tre le dimensioni del *Libro della Formazione*, il più antico testo cabalistico, Mondo, cioè Spazio, Anno, cioè tempo e Anima, cioè umana consapevolezza. Noi stessi, poco fa, nel Giardino dell'Eden ci siamo trovati alle prese con una storia che necessitava di una triplicità di soggetti: il Serpente, l'Uomo (nel suo aspetto bipolare) e Dio.

Ciò premesso sembrerebbe che la triplicità è spesso un tutt'uno organico, pur se variegato. Così appare anche la “triplicità” del Giardino, per la quale non ci sentiamo di escludere dalla radice della santità nessuno dei tre poli.





Infatti sulla santità di Dio non è dato discutere. Ma se è parte di una triplicità particolare, posta in un luogo altrettanto particolare, da cui ha inizio la storia di tutte le storie, i giudizi e le pene, le virtù e i loro opposti e qualunque altro valore, che ne è degli altri due “protagonisti” della storia?

Credo che non abbiamo molte scelte: *nell'affermazione-lode dei Serafini dobbiamo cogliere una certezza: ognuno dei tre poli di questa triplicità è Santo.*

Dunque, è santo il pilastro sinistro dell'Albero della Vita, solitamente legato agli aspetti negativi dell'esistenza; è santo il mondo, anzi i mondi, che pure hanno distrutto l'Unità con la loro molteplicità; e infine, come e perché escludere il Serpente dalla radice della santità?

Mi rendo conto che l'affermazione più che coraggiosa è insolita, ma dobbiamo dire che è valida solo in virtù del punto di osservazione della realtà che è vista dall'alto (i Serafini si trovano al di sopra del trono).

Evidentemente quel che possiamo dire, per sminuire le affermazioni ove risultassero eccessive, è che non si tratta però di eguali livelli di santità. La frase va letta e penetrata con attenzione. Nella lingua ebraica non vi sono vocali, ma solo consonanti e non vi è nemmeno punteggiatura tanto che la Scrittura potrebbe essere considerata un'unica espressione, quasi una sola parola.

Ora *Santo, santo santo – Qadosh, qadosh qadosh* necessariamente, e non solo da un punto di vista grammaticale, comporta dei punti di “separazione”. Infatti se il

primo “Santo” è Dio stesso, dobbiamo separare gli altri livelli di santità.

Dato che l'etimologia del lemma per “santo” in ebraico corrisponde alla parola “separato”, ne deriva che la prima santità lo è ancora di più della seconda e della terza. Inoltre, la seconda e la terza santità, essendo diverse dalla prima, formano quasi un “gruppo” a sé.

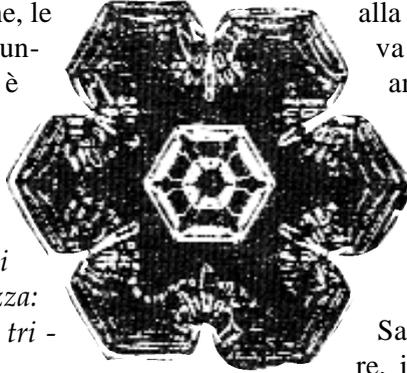
Riassumendo, il primo Santo è Dio stesso: il Creatore, il Separato che non viene influenzato dagli avvenimenti del mondo. Il secondo santo è l'Uomo — Adamo ed Eva — il terzo è il Serpente.

D'altra parte, al di là dell'affermazione che noi stessi abbiamo definito “insolita”, non dobbiamo dimenticare che non è proprio una novità assoluta: infatti, nell'antico Oriente si attribuivano al serpente poteri misteriosi e soprannaturali e lo si adorava sotto forma di una immagine di rame.

Anche gli Ebrei nei periodi di superstizione e di idolatria adorarono questa immagine (*nechàsh nechosheth* – “immagine di rame”, I Re 18:4), forse ritenendola capace di guarire i malati.

Il racconto di Num. 21 (6-9) confuta tale superstiziosa credenza: la guarigione e la salvezza vengono soltanto dall'Eterno. Il serpente di rame (*nechàsh nechosheth*, Num 21:8 s) che Mosè innalzò nel deserto, secondo l'esegesi rabbinica è appunto un segno che invita a levare lo sguardo all'Eterno.

Ma, certo è che, quanto meno anch'egli è una creatura di Dio che sostanzialmente,





come dice la Cabalà, nella storia che ci interessa svolge una missione divinamente voluta e, nel nostro tema, è un “messaggero”, cioè un angelo che porta con sé un messaggio di Dio.

Non possiamo però passare sotto silenzio il suo “zelo” eccessivo nel portare a termine la missione alla quale aggiunge decisamente del suo per rendere la prova di Adamo ed Eva estremamente difficoltosa.

D'altra parte però è vero che Adamo ed Eva scelgono il consiglio del Serpente, ma che cosa avrebbero potuto fare di diverso?

La loro è quanto meno una scelta verso un qualcosa che appariva senz'altro molto incoraggiante e positivo. Il consiglio del Serpente viene dato in termini tali che estrapola il positivo, come si direbbe oggi viene dato in termini di “pensiero positivo”. Il Serpente dice: *Non morirete [...], vi si apriranno gli occhi [...], diventerete come Dio.* Dio invece si esprime in termini che la moderna psicologia leggerebbe come negativi, legati a paure, proibizioni, repressioni: *Non mangiare [...] nel giorno in cui ne mangerai certamente morirai.*

La frase dei Serafini ritorna a essere chiarificatrice se non rivelativa. Il fatto che il secondo e il terzo “santo” si trovano insieme dall'altra parte, separati dal primo, ma uniti nello stesso gruppo, corrisponde perfettamente a quanto avviene nel giardino.

È giunto ora il momento di concludere con i Serafini i quali, dopo quanto abbiamo detto dei Cherubini, l'altra categoria angeli-

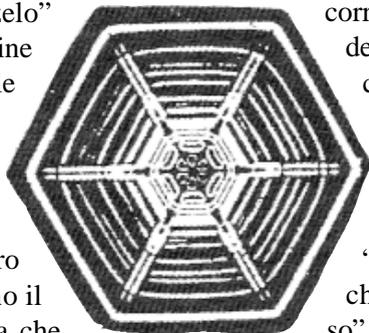
ca di cui ci stiamo occupando, rappresentano l'aspetto immanente del divino, cioè di quell'aspetto presente in ogni cosa creata, anche nelle più basse, dunque anche nel Serpente, o meglio, soprattutto nel Serpente.

Infatti esiste addirittura una stretta correlazione linguistica tra il nome dei Serafini e uno dei nomi biblici del serpente. Al singolare Serafini diventa “Saraf” (Sin Resh Pe) che potremmo scrivere con l'iniziale maiuscola, per distinguerlo dal termine “saraf” con l'iniziale minuscola, che significa “serpente velenoso”, “serpente il cui morso brucia”.

Nei Serafini possiamo distinguere un duplice aspetto. Da prima attestano la presenza divina e la santità in ogni cosa. È possibile conoscere e sperimentare Dio anche nelle cose terrene, perfino in quelle proibite.

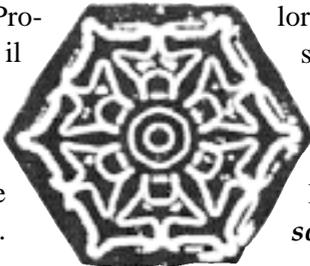
In seconda e più profonda istanza i Serafini sono i maestri dell'esoterismo, delle scienze occulte, degli aspetti più riposti della spiritualità, spesso anche in contraddizione con gli insegnamenti rivelati dei Cherubini.

I Serafini sono dinamici e, nel vivere e ricercare l'immanenza, scendono anche al di sotto dei Cherubini, perfino al di sotto dell'essere umano. Scendono o cadono fino ai livelli più bassi della creazione, fino al regno del male al punto di assomigliare a dei serpenti velenosi. Qui il loro consiglio può diventare ambiguo. Arrivano perfino a suggerire la trasgressione pur di individuare una via per giungere al Bene Assoluto, un mezzo per percepirlo e contattarlo in ogni





situazione. È un consiglio pericoloso che può anche andare oltre quanto voluto o desiderato. Ma d'altra parte se Prometeo non trasgredisce e non ruba il fuoco agli dei, la realizzazione e la conquista non saranno facilmente raggiungibili. Non a torto Qualcuno ha detto a chiare lettere che *il regno dei cieli è dei violenti.*



Quindi, anche se sfioreranno momenti negativi e pericolosi, in virtù della loro origine elevata, i Serafini scesi (o “caduti”) diventati *sra - fim* (“serpenti velenosi”) metteranno le ali e torneranno a volare per ritornare ai loro luoghi superni, al di *sopra a lui.*

Bibliografia essenziale

- Bertoleth, A. (1964) *Dizionario delle Religioni*, Editori Riuniti, Roma.
- Busi, G. e Loewenthal, E. (1995) *Mistica Ebraica*, Einaudi, Torino.
- Cohen, A. (2000) *Il Talmud*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Garofalo, S. (1964) [a cura di] *La Bibbia. Pentateuco ed Haftarat, Profeti anteriori e Posteriori, Agiografi*. Con traduzione italiana e note, Marietti, Torino.
- Haziel (1998) *Angeli e Arcangeli*, Mondadori, Milano.
- Idel, M. (1992) *L'Esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Jaca Book, Milano.
- Mathers, S.L. Mac G. (1981) *Magia e Cabalà*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- Matt, D.C. (1999) *L'essenza della Cabala*, Newton e Compton Editori, Roma.
- Olivier, P. (2000) *Gli angeli, gli Arcangeli, i Serafini e i Cherubini*, DVE Italia, Milano.
- Parma, A. (1996) *Gli Angeli*, De Vecchi Editore, Milano.
- Rashi di Troyes (1985) *Commento alla Genesi*, Marietti, Casale Monferrato.
- Scholem, G. (1973) *Le origini della Kabbalà*, il Mulino, Bologna.
- Scholem, G. (1989) *La Cabalà*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- Smith, G. (1966) [a cura di] *Enciclopedia della dottrina Cattolica*, Ed. Paoline, Alba.
- Spiazzi, R. (1960) [a cura di] *Somma del Cristianesimo*, Ed. Paoline, Roma.
- Stainer, R. (1987) *Gerarchie spirituali*, Editrice Antroposofica, Milano.



Laicità e moralità

di **Piero Capelli**
Università di Venezia

Is a secular ethics possible? Is moral action feasible on a non-religious basis? These questions were reopened in Italy at the Ecclesiastical Conference in Verona (October, 2006), especially by the speeches delivered by Benedict XVI and Cardinal Ruini. They are also addressed in a recent book by E. Lecaldano, Un'etica senza Dio (2006). In this article, I argue that an "ethics without God" possesses the following advantages over a religiously based ethics: 1. it is more easily adaptable to changes in the human condition throughout history; 2. it is based on comparison and negotiation between the values of different social and political groups (including religious and secular ones), which itself constitutes the only non-negotiable presupposition of such an ethics; 3. it is not based on a metaphysics rooted in either revelation or tradition. The "cultural and moral growth of Italy" and "educational elaboration and formation of consciences" encouraged by the Catholic Church, I maintain, are also the core of any possible secular ethics. While religious and secular ethics differ in their foundations, they do not necessarily diverge in their aims.

1. Un'etica laica nell'Italia di oggi?

Esiste un'etica laica? Si può costruire una teoria e una prassi dell'agire morale anche prescindendo da un fondamento religioso? In Italia la discussione su questo tema è stata vivace soprattutto nell'ultimo quindicennio – a partire, in pratica, da quando il partito cattolico si è frammentato e i suoi spezzoni hanno cominciato ad accasarsi con le parti politiche più affini a ciascuno, sia a destra sia a sinistra, sforzandosi di

evitare che ciò comportasse il capovolgimento o il mutamento radicale della loro "identità" cattolica.

Qui intendo presentare qualche punto di sintesi filosofica sulla discussione di questi anni. Me ne forniscono l'occasione un libro recente, *Un'etica senza Dio* di Eugenio Lecaldano¹, e alcune dichiarazioni fatte dal Papa Benedetto XVI e dal Cardinale Camillo Ruini durante il IV Convegno Ecclesiale Nazionale tenuto a Verona dal 16 al 20 ottobre 2006. Lo stato della questione è ben presentato da Lecaldano in questi termini:

1 Lecaldano 2006.



Nel dibattito pubblico, sia in Italia sia in altri paesi del mondo occidentale (gli Stati Uniti di Bush, ad esempio), ha ripreso a circolare un'idea: che l'etica sia possibile solo per coloro che credono in Dio e, in generale, per coloro che aprono le loro vite alla religione e al trascendente. Solo l'accettazione di un tale orizzonte eviterebbe il declino della civiltà occidentale, in quanto tale orizzonte è l'unico che può conferire ai valori morali l'autorevolezza e la forza di cui necessitano, pena la deriva nichilista e relativista. [...] Ma se la certezza e l'assolutezza di tali valori discendono direttamente da Dio e dalla natura, allora diventa ovvio per coloro che sostengono questa idea richiedere con forza e senza tregua che non solo la vita privata delle persone sia ispirata a tali valori discrezionalmente, ma che siano le leggi dello Stato a imporli a tutti i cittadini, anche attraverso sanzioni giuridiche².



na, proprio nella parte finale dove si vuole che il messaggio dottrinale abbia la risonanza più persuasiva e universale, Benedetto XVI ha predicato:

In un mondo che cambia, il Vangelo non muta. La Buona Notizia resta sempre la stessa: Cristo è morto ed è risorto per la nostra salvezza! Nel suo nome recate a tutti l'annuncio della conversione e del perdono dei peccati, ma date voi per primi testimonianza di una vita convertita e perdonata³.

Il contenuto qui espresso è l'annuncio cristiano stesso – il *kérygma* – nella sua forma più fondamentale. Se sia lecito e possibile fondare una dottrina sociale e una prassi politica sulla sola base di questo *kérygma*, è questione dibattuta da secoli⁴. Personalmente credo di no: fu proprio per ovviare a questa impossibilità che la Chiesa delle origini non assunse come Sacra Scrittura rivelata soltanto i Vangeli, ma anche le lettere di Paolo e degli altri autori che furono per questo accolti nel canone del Nuovo Testamento.

2. L'etica laica si evolve con i tempi

Nell'omelia tenuta durante la concelebrazione eucaristica del convegno di Ver-

2 Lecaldano, 2006: VIII-IX.

3 L'omelia del Papa è pubblicata sul sito ufficiale del convegno di Verona, http://www.db.convegnoverona.it/convegnoverona/s2magazine/moduli/MODULO_VIDEO/files/27_2530/allegati/allegato_27_2530.pdf, da cui ho tratto la citazione.

4 Vedi per es. il classico studio di Troeltsch 1912.



Ma dal I secolo al XXI di acqua sotto i ponti ne è passata parecchia, e anche se si prende a fondamento tutto il Nuovo Testamento nel suo insieme, è difficilissimo trovarvi risposte agli interrogativi sociali e politici di oggi: la fecondazione assistita, i patti di convivenza e i matrimoni gay, il dilemma tra accanimento terapeutico ed eutanasia, il degrado dell'ambiente, sono problemi ineludibili di oggi, e non lo erano all'epoca delle origini cristiane.

Una prima conclusione è, quindi, che l'etica laica – una etica laica – è, rispetto all'etica religiosa, più al passo con i tempi che cambiano: un passo che non possiamo arretrare, perché sono le nostre vite stesse a imprimerlo. Quando la Chiesa cattolica prende posizione sulle questioni odierne che afferiscono all'etica sessuale e familiare (matrimonio o convivenza, unioni civili omosessuali e così via), lo fa a partire da quella parte della Scrittura che contiene la dottrina sociale della Chiesa primitiva. E di questa la predicazione di Gesù fa parte solo in senso lato. Ad esempio, la predicazione *personale* di Gesù in materia di etica sessuale e familiare fu molto reticente: le sue parole esplicite comprendono soltanto la

condanna del desiderio adulterino e delle seconde nozze (*Matteo* 5,27-32; 19,3-12) e il “Va’ e non peccare più” con il quale congedò l’adultera (*Giovanni* 8,11)⁵.



3. L'etica laica

Nel discorso con cui ha concluso il convegno di Verona, il Cardinale Ruini, presidente della Conferenza Episcopale Italiana, ha fatto presente la distinzione *tra il discernimento rivolto direttamente all'azione politica o invece all'elaborazione culturale e alla formazione del-*

*le coscienze*⁶. Tornerò più avanti su quest'ultimo tema. Qui per ora mi limito a un distinguo: mentre la Chiesa cattolica parla di formazione *morale* degli individui a partire dai *valori*, l'etica laica – o ancora, *una etica laica* – parla piuttosto di formazione *critica* degli individui a partire dal *confronto* e dal *negoziato*: questo confronto e questo negoziato *si estendono anche ai valori*.

Al proposito, torna alla memoria il titolo stesso del discorso tenuto da Benedetto XVI ai parlamentari del Partito Popolare Europeo riuniti a Roma il 30 marzo 2006: *Vita, famiglia, educazione: tre “valori non negoziabili”*⁷. Nel discorso il Papa parlava

5 Si ricordi anche il perdono alla prostituta (*Luca* 7,39-50). Vedi Capelli, 2003: 87-89.

6 Il discorso è consultabile all'indirizzo http://www.chiesacattolica.it/ci_new/news_images/2006-10/20/Ruini2_def.doc.

7 Cito il discorso dal numero dell'*Osservatore romano* del 31 marzo 2006 (pag. 4), reperibile in rete alla pagina <http://www.pugliafamiglia.it/public/Vita%20e%20famiglia.pdf>.



di tutela e promozione della dignità della persona e applicava questi concetti 1) alla difesa della vita dal primo momento del concepimento fino alla morte naturale, 2) al riconoscimento e promozione della struttura naturale della famiglia e 3) alla difesa del diritto dei genitori di educare i propri figli.

Ai tre punti stabiliti dal Papa si possono contrapporre tre osservazioni.

Quale “dignità” vi è in una vita-in-morte mantenuta per accanimento tecnologico, quando ogni prospettiva realmente terapeutica sia esaurita?

Perché la sola struttura naturale della famiglia è necessariamente quella monogamica eterosessuale? Anche limitatamente alle religioni monoteistiche abramitiche (e quindi tralasciando per pura brevità la questione dei matrimoni gay), l’istituzione della monogamia non si è affermata in maniera assoluta nell’Islam, e anche nell’Ebraismo ha vita relativamente recente (la poligamia fu resa formalmente impraticabile soltanto da una decisione rabbinica non fondata sulla Scrittura e formulata intorno al 1000 d.C.)⁸. E nella storia stessa della Cristianità vi è evidenza secolare di istituzioni alternative. Molti storici, per esempio, ritengono che fino a tutto il medioevo la struttura familiare più comune nell’Europa cristia-

na fosse quella non nucleare o “multipla”, che comprendeva anche la servitù o i discendenti dei fratelli (come nella *zadruga* serba). Il sentimento dell’appartenenza familiare, e quell’affettività che prima era più largamente distribuita nello spazio sociale, hanno cominciato a venire circoscritti alla sola famiglia nucleare (la coppia dei genitori e i loro figli) soltanto a partire dal XVII secolo⁹.

È del tutto legittimo che i bambini di famiglie cattoliche ricevano un’educazione cattolica, ma è discutibile se debbano averla in scuole pubbliche finanziate da contribuenti riformati, ortodossi, ebrei, musulmani o non religiosi. Ciò, a maggior ragione, in un momento in cui la coperta finanziaria dello Stato diventa sempre più corta, e per dare alle scuole cattoliche bisogna necessariamente togliere a quelle pubbliche.

È importante osservare che, come la dottrina sociale della Chiesa, così neppure questi valori *non negoziabili* sono verità di fede. Il Papa medesimo lo ha ammesso nel suo discorso:

Questi principi non sono verità di fede anche se ricevono ulteriore luce e conferma dalla fede. Essi sono iscritti nella natura umana stessa e quindi sono comuni a tutta l’umanità.



8 Sull’argomento vedi il romanzo di Yehoshua 1998.

9 Vedi Laslett e Wall 1972; Ariès 1960; Solinas, 1996: 193-198.



Ma di nuovo mi sia permesso citare la liceità della poligamia per i musulmani e per gli ebrei dell'antichità e dell'alto medioevo, o l'etica del suicidio secondo le società pagane classiche o quella giapponese, o ancora la discussione, tuttora aperta e ormai secolare, se l'omosessualità sia un dato culturale (e quindi, per una certa prospettiva, un vizio da condannare) o un fatto etologicamente ben attestato in natura. Proprio in quanto *non sono comuni a tutta l'umanità*, né nello spazio né nella storia, i principi o valori elencati dal Papa dovrebbero tanto più essere soggetti al confronto e al negoziato con chi è all'esterno della Chiesa.

Su questa seconda conclusione, la Chiesa cattolica e i cosiddetti "atei devoti" sono ancora piuttosto distanti. Il discorso di Benedetto XVI al convegno di Verona¹⁰ contiene dapprima un'apertura al laicato non cattolico (*Occorre aprirsi con fiducia a nuovi rapporti, non trascurare alcuna delle energie che possono contribuire alla crescita culturale e morale dell'Italia*), ma immediatamente dopo ribadisce il presupposto metafisico e metastorico, *non negoziabile*,



della proposta culturale e morale della Chiesa cattolica: *Tocca a noi infatti* – non con le nostre povere risorse, ma con la forza che viene dallo Spirito Santo – *dare risposte positive e convincenti alle attese e agli interrogativi della nostra gente.*

Non che la cultura laica non abbia la capacità di replicare con argomenti altrettanto autoritari. Uno dei suoi padri nobili viventi, il sociologo tedesco Ralf Dahrendorf, conclude un suo articolo recente con una dichiarazione identica, negli accenti e nel contenuto, a quella di Benedetto XVI:

Le conquiste dell'Illuminismo sono troppo preziose per essere trasformate in valori negoziabili. Oggi il nostro compito è batterci per la loro difesa¹¹.

Questo tipo di linguaggio mi sembra, in sostanza, proclive all'estremismo. Non è troppo distante – se non altro nei modi – neppure da quello usato dal Cardinale Ruini a Verona, quando ha definito la missione cattolica nell'Italia di oggi con queste parole:

Non basta [...] attendere la gente, ma occorre andare a loro e soprattutto entrare nella loro vita concreta e quoti -

10 Cito dal sito http://www.db.convegnoverona.it/convegnoverona/s2magazine/moduli/MODULO_VIDEO/files/26_2530/allegati/allegato_26_2530.pdf.

11 Dahrendorf 2006 (cito dal sito <http://www.italialaica.it/cgi-bin/news/view.pl?id=006314>).



diana, comprese le case in cui abitano, i luoghi in cui lavorano, i linguaggi che adoperano, l'atmosfera culturale che respirano.

Così si rappresenta un atteggiamento sostanzialmente aggressivo, un missionarismo onnipervasivo che parla un linguaggio di invasione più che di persuasione. Per la predicazione, così come per il dibattito, vi sono spazi più opportuni che non la casa e il luogo di lavoro.

Dove trovare un punto di equilibrio e di contatto tra i valori “non negoziabili” aggressivamente predicati dal Papa e quelli altrettanto aggressivamente difesi da Dahrendorf? Proprio nel *negoziato in sé quale principio non negoziabile*: concordando quindi non su un “valore” né su un’“ideologia” (termini, oltretutto, in sé troppo carichi di risonanze metafisiche e sovrumane), ma su un metodo di confronto. Un metodo che permette di negare *a priori* qualsiasi legittimità a qualsiasi prassi di affermazione di valori che muova attraverso l’aggressività e la violenza. Ed è un principio importante per tempi in cui l’aggressività e la violenza non sono soltanto verbali.



4. L’etica laica è autonoma

L’etica laica, dunque, individua i propri principi attraverso il confronto e il negoziato – che sono già essi stessi dei principi. L’etica religiosa trova invece i propri principi nella Rivelazione e nella Tradizione, e principalmente nella prospettiva (oggi più viva nel mondo protestante che in quello cattolico) di un aldilà in cui vengono retribuiti il bene o il male compiuti in questa vita. Riprendendo l’opposizione formulata da Kant, diciamo che l’etica laica è autonoma, mentre quella religiosa è eteronoma.

Già i grandi razionalisti ed empiristi del XVIII secolo e oltre, da Hume a Mill e altri ancora, avevano osservato che la vita morale non può essere retta dalla paura della sanzione o dalla brama del premio, ma può essere piena, *adulta*, solo se è disinteressata e non mossa da motivi egoistici. La virtù è, *deve essere*, premio a se stessa¹². Questo assunto era vero già per la morale antica; ma, ad esempio, anche nella religione ebraica la prospettiva oltremondana dell’azione morale è di rilevanza incommensurabilmente più scarsa rispetto all’obbligo che essa costituisce in questa vita.

Non è certo a un’etica autonoma, però, che si riferiva l’allora Cardinale Ratzinger



nell'omelia che tenne a Subiaco il 1° aprile 2005 e che il Cardinale Ruini ha estesamente citato nel suo discorso di Verona: *Abbiamo bisogno di uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando da lì la vera umanità*. Come si può – si interroga un laico – apprendere l'umanità da chi per definizione è sovrumano? Una risposta teologica potrebbe essere che Dio si fece uomo in Gesù Cristo, ma a questo dogma il Cardinale Ruini non ha fatto qui riferimento. Fortunatamente, il prosieguo del discorso di Ratzinger citato da Ruini suona più comprensibile per l'orecchio di un laico: *Abbiamo bisogno di uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio apra il cuore, in modo che il loro intelletto possa parlare all'intelletto degli altri e il loro cuore possa aprire il cuore degli altri*. Il confronto tra etica religiosa ed etica laica può prendere o meno le mosse dalla Rivelazione, ma deve passare attraverso la persuasione intellettuale. In questo le parole del futuro Papa trovano una risonanza significativa con quelle, quintessenzialmente laiche direi, che alla fine degli anni Cinquanta formulava l'intellettuale liberale americano John William Ward:

Non si può negare a nessuno la consolazione di una fede a cui si è giunti



*attraverso una rivelazione o un'intuizione - ne particolari, o richiamandosi a una tradizione o a qualsiasi altra autorità superiore alla propria intelligenza. Ma se si vuole che altri condividano questa consolazione, si devono fornire ragioni che muovano l'intelletto*¹³.

Quale che sia la prospettiva etica in cui ci si pone, mondana od oltremondana, è sui fini che i laici e i religiosi possono agire fianco a fianco. Questo assunto può essere un ulteriore punto di contatto tra etiche religiose ed etiche laiche. Per esempio, è in un testo religioso ebraico della tarda antichità che al rabbino Antigono di Sokho (II sec. a.e.v.) vengono attribuite queste parole "laiche":

Non siate come gli schiavi che servono il padrone a condizione di ricevere compenso; siate invece come gli schiavi che servono il padrone non a condizione di ricevere compenso.

Pirqa Avot 1,3

Non diversamente, nella sostanza, si esprime il personaggio del medico ateo nel romanzo *La peste* di Albert Camus. Qui il medico e un prete cattolico sono rappresentati al capezzale di un bambino morente. Dopo aver entrambi constatato l'inutilità dei propri sforzi, i due si scontrano sul significato metafisico della sofferenza degli



innocenti, ma convengono sulla necessità di continuare a impegnarsi entrambi per evitarla o lenirla: *Noi lavoriamo per qualcosa che riunisce oltre le bestemmie e le preghiere*, dice il medico al prete: *Dio stesso ora non ci può separare*¹⁴.

Oggi le parole del medico di Camus suonano forse meno impressionanti e toccanti di quando vennero scritte: cioè nell'Europa divisa in due blocchi, più di quindici anni prima dell'apertura della Chiesa al laicato che fu promossa dal Concilio Vaticano II. Ma il valore della frase è rimasto lo stesso. Religione e laicità lottano entrambe contro le medesime emergenze: la schiavitù del dolore e del bisogno, la persecuzione totalitaria, il degrado dell'habitat dell'uomo e quello, non meno grave, della sua coscienza. In Italia, oggi, di fianco al letto di un malato terminale, i laici, i cattolici e gli altri cristiani esprimono sul da farsi un ventaglio di posizioni che andrebbero messe a confronto e sottoposte al vaglio del negoziato e/o del voto. Ma i fronti su cui essi possono lottare insieme sono comunque tanti. E questo è uno dei contenuti di cui si può utilmente riempire la scatola spesso vuota su cui tanti si affannano ad appiccicare di volta in volta l'etichetta di "teo-con" o di "ateismo devoto".



5. L'etica e la "crescita culturale e morale"

Crescita culturale e morale dell'Italia è l'espressione usata dal Papa nel discorso tenuto a Verona, e da lui subito precisata con il riferimento allo Spirito Santo quale motore di tale crescita. Sempre a Verona il cardinale Ruini ha detto che per i cattolici il coinvolgimento nell'azione politica deve essere preceduto dall'impegno *all'elaborazione culturale e alla formazione delle coscienze*; è di questa formazione, infatti, che *la comunità cristiana può essere la sede propria e più conveniente*.

Il riferimento del Papa allo Spirito Santo non è rilevante per chi non crede nello Spirito Santo, e anche alle parole del Cardinale Ruini sembra sottostare il pregiudizio che non possa esservi vera formazione delle coscienze se non entro la comunità cristiana. Anche su questi punti permane una grande distanza tra morale cattolica e morale laica. Ma le idee di *crescita culturale e morale dell'Italia* e di *elaborazione culturale e formazione delle coscienze* sono del tutto condivisibili anche per i laici: e anzi, secondo me, sono il cuore di ogni possibile etica laica, sia al livello dell'individuo, sia a quello della collettività. La crescita intellet-



tuale e culturale e quella morale sono parallele, e la prima è una condizione della seconda.

Ora, le coscienze non si formano né crescono *soltanto* grazie

allo Spirito Santo o tramite il confronto con le fonti della Rivelazione e della Tradizione cristiana.

Vanno studiati e conosciuti anche i classici del razionalismo moderno: Hobbes, Spinoza, Hume, Kant, Mill, ma anche Darwin, Marx e Freud. Non bastano gli articoli di quotidiani e rotocalchi o gli

special televisivi per acquisire cognizioni di causa sufficienti ad affrontare, ad esempio, il dibattito su evolucionismo e creazionismo (*l'intelligent design*) che è vivo nella scuola americana e che l'ex ministro Moratti ha tentato di importare anche in quella italiana. E quanto desolanti e piene di insensata sufficienza sono state, solo pochi anni fa, le volgarizzazioni di Marx e di Freud sciorinate dai media italiani in occasione della caduta del Muro o del centenario dell'*Interpretazione dei sogni*. Davvero, nella cultura comune del nostro Paese – e forse dell'Occidente – vi è sempre meno spazio per il

rapporto diretto con le fonti stesse della nostra cultura moderna¹⁵.

Questo, invece, è un rapporto che andrebbe sistematicamente recuperato.

Innanzitutto perché è forse il migliore vaccino contro i fondamentalismi, sia religiosi sia atei, sia di destra sia di sinistra. E in secondo luogo perché la conoscenza delle proprie radici culturali permette di accostarsi all'analogo (e ugualmente doveroso) studio delle fonti delle altre culture,

avendo consapevolezza dello spessore e delle acquisizioni della propria: evitando così, per esempio, di diventare filoislamici – o direttamente musulmani – per puro odio di sé antioccidentale.

Nella scuola pubblica *d'antan* li si insegnava, quei classici; o per lo meno – quando mancava il tempo per finire il programma dell'anno della maturità – si fornivano i presupposti e gli stimoli perché i giovani li leggessero per conto proprio. Ma quanto spazio trovano, o troverebbero, nei programmi delle scuole cattoliche, ancorché finanziate dal denaro pubblico?



Riferimenti bibliografici

- Ariès, Ph. (1960) *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, Paris.
- Camus, A. (1947) *La peste*, trad. it. di B. Dal Fabbro, Bompiani, Milano.
- Capelli, P. (2003) (a cura di) *Eros e Bibbia*, Morcelliana, Brescia.
- Dahrendorf, R. (2006) Se l'Europa non difende le conquiste dell'illuminismo, in *La Repubblica*, 16 ottobre.
- Laslett, P. e Wall, R. (1972) (a cura di) *Household and Family in Past Time*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lecaldano, E. (2006) *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma-Bari.
- Solinas, P. (1996) La famiglia, in F. Braudel (a cura di) *Il Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, Bompiani, Milano.
- Troeltsch, E. (1912) *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, trad. it. di G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze.
- Ward, J.W. (1959) Mill, Marx, and Modern Individualism, in *The Virginia Quarterly Review* 35.
- Yehoshua, A.B. (1998) *Viaggio alla fine del millennio*, trad. it. di A. Shomroni, Einaudi, Torino.



Fede filosofica

di **Alfio Fantinel**
Saggista

Inspired by Karl Jaspers, the Author presents his own philosophical faith. Focusing on some fundamental aspects of the philosophical thought and extracting short quotations from the texts of Jaspers, the contribution shows a progressive and gradual process of concrete expression: it starts from the concept of Absolute and reaches that of Freedom. This is typical of a philosophical faith, as it can't be so self-absorbed to forget those who live their own freedom in their everyday life.

Assoluto: Io non posso né pensare l'essere assoluto, né cessare di volerlo pensare¹.

Questo è il paradosso della fede filosofica. Se non riusciamo a pensare l'Assoluto, non per questo possiamo eliminare la volontà di pensarlo.

E, nemmeno, può intendersi come una qualsivoglia, contingente volontà, quella che ci rende ineludibile il pensiero dell'Assoluto.

Nonostante la consapevolezza di non sapere totalmente e di non essere assolutamente, non posso fare di questa consapevolezza né un sapere definitivo, né una fonte di rassegnata angoscia senza tradire, con ciò stesso, questa medesima consapevolezza.

È il paradosso per cui filosofare significa dover continuare a pensare/vivere l'Assoluto per evitare sia di cadere nel falso assoluto di una definitiva rassegnazione, sia di incappare nello stesso falso assoluto di un illusorio possesso: devo continuare a pensare e a parlare di Assoluto con l'inquieta consapevolezza per cui non posso né perderlo né possederlo.

Ecco perché coerenza, serietà, sensatezza del pensiero, qualora esso intenda porsi come un pensare radicale e senza pregiudizi, possono fondarsi solo nell'Assoluto.

Assoluto è l'ultima parola (ma per ciò stesso anche la prima) quando con esso si

1 Jaspers, 1995: 132.



intenda esprimere l'ineludibile e l'onnicomprensivo ambito in cui si pone ogni possibile radicale domandare e rispondere in filosofia.

Se penso, e questo pensiero non è né la presuntuosa autoposizione (*autoctisi* gentiliana) del mio stesso pensare, né l'esito casuale di una caotica energia mentale, allora tale pensiero, nella sua coerente radicalità, deve trovare possibilità e senso solo nell'ambito, non arbitrariamente presupposto, né pregiudizialmente determinato, dell'Assoluto.

Positività originaria, che precede qualsivoglia negatività, e *Uni-totalità onnicomprensiva*, che comprende tutto ciò che è, si rivelano al pensiero come *tracce* di Assoluto.

Così come non potrei sensatamente pensare senza anteporre "una" assoluta *Positività*, allo stesso modo, non potrei coerentemente pensare senza necessariamente considerare che *sensò* e *compimento* di ogni cosa, dal filo d'erba alla più grande galassia, non tralasciando certo di includere me stesso, possono trovarsi solo nell'idea del *Tutto*; idea o, appunto, *traccia* che non posso fare a meno di pensare.

Tuttavia, pur sulla base dell'imprescindibilità di queste *tracce*, non posso pensare l'Assoluto, se pensarlo significa anche conoscerlo. E neanche posso farne un dogma religioso.

Per questo la fede filosofica si distingue dalla scienza, che pretenderebbe di conoscere l'Assoluto, e dalla teologia, che intenderebbe, invece, dogmatizzarlo.

Il pensiero filosofico dell'Assoluto, peraltro, è "fede" perché non è un pensiero oggettivante, come quello scientifico.

Ed è "fede" anche perché coinvolge essenzialmente colui che lo pratica.

Ma è, inoltre, una fede "filosofica", perché implica l'uso della ragione, non basandosi su di una qualche rivelazione, come invece accade nella fede religiosa.

Ecco perché la fede filosofica non deve venir scambiata con una concezione razionalistica, che pretenderebbe di possedere intellettualmente l'Assoluto.

Né può venir fraintesa con un atteggiamento fideistico che, trincerandosi dentro un dogma, rinuncerebbe all'uso della ragione.

Meglio intenderla, piuttosto, come quella istanza concreta e vitale che un pensiero radicale e coerente esprime quando intenda divenire chiaro in se stesso, ragion per cui non può cessare di voler pensare quell'Assoluto, in cui solo gli è possibile trovare radicale e compiuta chiarezza.

In altri termini, se la coscienza è l'ambito in cui hanno luogo sia la domanda sull'origine e il senso di tutto ciò che è, sia il desiderio di una totale e onnicomprensiva armonia dell'esistente, allora la sola risposta possibile sia a quella domanda che a questo desiderio è: Assoluto.

Solo a un pensiero negligente o falsamente modesto questa fede filosofica potrebbe sembrare una protervia intellettuale.





E, a ben vedere, neanche a uno schietto e serio comune pensare possono apparire astruse e pretenziose quelle *tracce* di Assoluto che si sono rivelate, piuttosto, come le ineludibili ed essenziali condizioni di un coerente e in contraddittorio pensare.

Tali *tracce* sono, peraltro, riconoscibili in quella *filosofia perenne* che rappresenta l'irrinunciabile patrimonio universale di un possibile dialogo fra esseri umani.

Anche un credente religioso che tentasse schiettamente, e senza alcun superstizioso timore di blasfemia, di pensare la mente del suo Dio, riuscirebbe a intuire le *tracce* di Assoluto e potrebbe incominciare a dialogare sinceramente con il filosofo.

E anche se ai suoi occhi potrebbe apparire presuntuoso il tentativo del filosofo di ricreare quasi il mondo nel pensiero, quest'ultimo (il filosofo) è ben consapevole di dover includere se stesso in questa "sua creazione concettuale".

È allora sufficiente questa inclusione nella Realtà più ampia e profonda dell'Assoluto (o della Mente divina, come il credente religioso preferirebbe pensare) affinché anche l'accusa di protervia intellettuale possa dissolversi.

Nulla: *Il nulla assoluto può essere solo in virtù della possibilità dell'essere, e già questa possibilità è l'essere, davanti al quale io ammutolisco perché naufraga il tentativo di pensare il nulla assoluto².*



Il *nulla* rappresenta da sempre uno dei temi prediletti dalle menti filosofiche, ma resta anche una delle nozioni più controverse.

Non a caso il nichilismo, nelle sue più varie e molteplici sfaccettature, continua a esprimere esiti di pensiero paradossali e incoerenti.

Peraltro nell'esercizio critico della filosofia non vi può essere dubbio più profondo e radicale di quello che viene espresso dal domandare: *perché l'essere e non piuttosto il nulla?*

Questa è stata anche considerata la domanda metafisica fondamentale.

Ma chiediamoci: è veramente o sensatamente possibile porre (pensare) *essere* e *nulla* sullo stesso piano (perché così dovrebbe accadere se effettivo dubbio tra i due deve poter esserci)?

Nulla non significa, piuttosto *non essere*, ragion per cui anche solo per porre (pensare) *nulla* si deve prima porre (pensare) *essere*?

E questa priorità di *essere* non è sufficiente a negare quella equivalenza di piani tra *essere* e *nulla*, su cui si ipotizzava un'improbabile consistenza del dubbio?



In realtà, se il *nulla* è il *non-essere* dell'*essere*, quest'ultimo, nella sua primordietà e indubitabilità, si connota come quella *Positività originaria* che, precedendo qualsivoglia negatività, si è rivelata come una innegabile *traccia* di Assoluto.

Che il tentativo di pensare il *nulla* naufraghi si dovrà, allora, intendere più nel senso del *naufragar m'è dolce in questo mare* dell'Assoluto – interpretazione questa che suona, peraltro, paradossalmente contrapposta proprio al *nichilismo metafisico* dello stesso Leopardi –, che come l'infrangersi di un pensiero incapace di trovare una qualche ontologica consistenza.

L'aporetica del *nulla* si rivela, ma anche si risolve, invece in quel pensare doppiamente *l'essere*, che rende ancor più inaggrabile, e perciò ineludibile, quella *positività originaria* dell'Assoluto che precede qualsivoglia negatività.

Per questo aspetto tale aporetica potrebbe intendersi piuttosto come l'esplicazione discorsiva della suddetta *traccia* di Assoluto.

Tutto: *Il tutto è ciò cui è assolutamente impossibile non essere, così come il nulla è ciò cui è assolutamente impossibile essere*³.

Chi mai al giorno d'oggi si dà pensiero del Tutto?



Mentre nei primi filosofi greci il *Tutto* era il tema primo ed ineludibile, il pensiero contemporaneo è pervaso da una sconsiderata dimenticanza del problema del *Tutto*.

E questo accade soprattutto quando la filosofia si specializza, diventando filosofia *della* scienza, filosofia *della* storia, filosofia *della* mente, filosofia *del* linguaggio, etc.

Come se il pensiero filosofico, per avere un qualche peso o credito, debba ridursi ad essere una “filosofia di ... qualcosa”, ossia solo filosofia della *parte*, e non essere ciò che, invece, essenzialmente è: filosofia quale pensiero del *Tutto* o, meglio ancora, quale pensiero dell'Assoluto.

L'odierno nichilismo è segnato in modo letale da questo riduzionismo.

Ma che cosa intendere quando si afferma che la filosofia è pensiero del *Tutto*?

Anzi, che filosofare è propriamente pensiero del *Tutto*, anche quando viene presa in considerazione la *parte*?

Non si intende né che il *Tutto* possa diventare oggetto di conoscenza, né che la filosofia rinunci a comprendere la *parte*, rivolgendosi esclusivamente a una vuota e astratta totalità.



La filosofia, nel suo interrogare radicale, non si accontenta di indagare la *parte*, e prende, invece, sul serio, cercando di pensarla fino in fondo, la “parola metafisica” – ancor più “metafisica” della suddetta domanda intorno al “nulla” – *Tutto*.

Nel far questo, anche quella *parte* di *Tutto* che consiste nello stesso filosofare viene ricompresa nel *Tutto*, perché il filosofo, nella sua radicale e assoluta ricerca, non può essere tanto distratto da dimenticare se stesso.

Il *Tutto* è, come *Uni-totalità onnicomprensiva*, una *traccia* di Assoluto, e per questo la filosofia né può separarla astrattamente dalla *parte*, né può pensare quest’ultima (la *parte*), altrettanto astrattamente, sciolta da quella *traccia*.

Tutto in Tutto è, in fondo, l’idea che soggiace a questa *traccia* di Assoluto.

Il senso religioso è quello della presenza di Dio in ogni cosa, per cui anche qui il dialogo tra fede religiosa e fede filosofica può diventare estremamente fecondo.

Questa necessità del *Tutto* filosofico di essere veramente *onnicomprensivo*, e dunque di dover comprendere anche lo stesso pensiero che lo pensa, rivela poi quella peculiarità essenziale per cui il problema filosofico non è solo relativo al *cosa* sapere,

ma esso implica necessariamente anche il *come* sapere.

Ed è anche per tale peculiarità che il sapere filosofico si definisce più propriamente come fede filosofica, a tal punto che il non poter essere *Tutto* provoca nel filosofo un senso di naufragio.

Ma, di fronte a questo, niente può l’atteggiamento del “pensatore vorace” che pretenderebbe di sapere il *Tutto*, ritenendo, illusoriamente, di essere in grado di porsi davanti.

La fede filosofica di fronte a questo paradosso mantiene questa tensione al *Tutto*, e risponde con quella prassi vitale che salvaguarda, ad un tempo, la sua sensatezza e la sua concretezza.

Prassi: *L’opera del pensiero è sempre una mezza verità che per raggiungere il suo compimento richiede non solo di essere pensata, ma anche incarnata storicamente nell’esistenza⁴.*

La fede filosofica si rivela perciò come un imprescindibile nesso di teoria-prassi che non può certo scaderne in un pensare astratto e disincarnato.

Come non possiamo costruire un palazzo di belle idee per finire, poi, ad abitare in un misero tugurio, così il vero significato delle parole che pronunciamo consiste sempre in ciò che si è disposti a fare o a pagare per quelle stesse parole.





La fisionomia interiore di una persona deve esplicarsi in uno stile di vita, e la sua coerenza si misura in ciò che pensa, in ciò che dice e in ciò che fa.

Nella fede filosofica pensare è anche vivere, così come vivere è pensare.

Questa inscindibile reciprocità comporta non solo che un rinnovato e più profondo pensare si traduca in un vivere più libero e consapevole, ma implica anche che una rinnovata prassi vitale raggiunga un livello di pensiero più ampio e più intenso.

Infatti, se è vero che *la verità ci farà più liberi* (Gv. 8,32), è altrettanto vero che *la libertà ci farà più veri*: la reciprocità di vita e pensiero ci mostra qui l'autentico senso della libertà.

Ma la prassi, ancor più del pensiero forse, è segnata da un'ineludibile responsabilità del singolo.

E se è vero che in un'esistenza alienata posso sia pensare che fare come pensano e fanno tutti gli altri, è altrettanto vero che è soprattutto nella decisione pratica, e quindi nel mio agire alienato, che pago maggiormente il prezzo della mia responsabilità e, dunque, della mia libertà.

Per questo l'Assoluto si rivela e coinvolge sempre in modo individuale.

Giustamente Carlo Michelstaedter ha scritto che *la via della persuasione non è percorsa da omnibus*.

Né un ingenuo chiudere gli occhi di fronte alla lotta dell'esistenza, né un rassegnato tarparsi le ali finendo per appiattirsi sulla banalità del mondo, possono essere le scelte di una autentica fede filosofica, che si può, però, pensare e vivere sempre e solo nella propria solitudine.

Fede filosofica significa anche prendere coscienza dell'inevitabile divario tra i nostri più profondi desideri e la dura realtà del mondo.

Per questo si può ben dire che *prendersi la propria croce* non è solo un detto cristiano, ma genuinamente

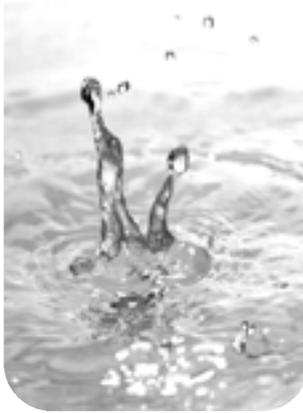
umano e filosofico.

Politica: *La libertà politica, conformemente all'innata nobiltà dell'uomo, consente la speranza. Disprezziamo noi stessi se dimettiamo il coraggio della ragione, nella quale la speranza si fonda⁵.*

Nella politica si fa più evidente e concreto il divario, se non il contrasto, tra l'ideale desiderato e la durezza della realtà quotidiana, tra l'utopia e il disincanto.

Tanto che è quest'ultimo a farla da padrone nel travagliato mondo attuale.

Il coraggio di un convinto idealista viene scambiato spesso con il sogno di un visionario mentecatto che nella presunta sua patetica ingenuità non sa capire come va il mondo.





Patente di concretezza e razionalità viene, invece, riservata quasi sempre a chi, con una certa dose di cinismo, sa adattarsi con pochi scrupoli all'andazzo del mondo.

Se disincanto deve risolversi solo ed esclusivamente nella rassegnazione, più o meno cinica o anche solo opportunistica di chi non riesce più neanche a sognare a occhi aperti, allora, come scrive Jaspers, si finisce per disprezzare se stessi, e si rinuncia così sia al coraggio della ragione che a quello della speranza.

Ma è nel singolo, e solo nel singolo, che è possibile ritrovare la prima e vitale fonte del coraggio e della speranza, ed è per questo che *democrazia* resta ancora la parola d'ordine più appropriata al progetto della politica.

Prendere sul serio la democrazia (Aldo Capitini ha coniato in proposito il termine *onnicrazia*: "potere di tutti") significa, innanzitutto, raggiungere la consapevolezza, non solo dei propri inalienabili diritti, ma anche quella della propria individuale e ineludibile responsabilità politica.

Qui veramente la politica si rivela come coerente applicazione di un'autentica prassi.

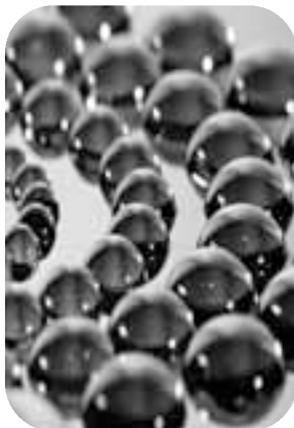
Che lo voglia o no, in un modo – restando tutto il giorno chiuso nel mio studio – o nell'altro – proponendomi come amministratore comunale –, vivo nel mondo ed esisto insieme ad altri, ed è anche per questo che non posso fare a meno di sperare in una coesistenza pacificata e in un mondo migliore.

Qui le ragioni della mente si intrecciano con le ragioni del cuore, ma sono proprio mente e cuore le imprescindibili componenti che possono completare una persona.

Ma essere persona richiede anche tante belle e buone virtù: sincerità, disponibilità, benevolenza, apertura, attenzione e rispetto per altri, sicurezza e persuasione interiori, ma anche senso critico e capacità autocritica, saper mettersi in discussione, pazienza e forza, capacità di saper aspettare, essere schietti ma non impulsivi, un bel equilibrio interiore, saper dosare il parlare con il tacere, dire la propria e saper ascoltare, e l'elenco potrebbe continuare.

Tanto basta, però, a farci disperare circa la possibilità di poter mettere in atto queste belle e buone virtù in un mondo tanto duro quanto indifferente, se non ostile.

Di fronte a questo diventano molto più convenienti, per sopravvivere, altre "qualità umane", quali la prudenza e il saper calcolare, l'ostentazione di sicurezza anche se non reale, una certa capacità di invadenza e di mancanza di riservatezza, parlare per mascherare piuttosto che per rivelare, tacere per non comprometersi, non ascoltare e, soprattutto, non dare eccessivo peso a ciò che dicono altri, tenersi ben stretti alle proprie convinzioni piuttosto che rischiare una migliore verità, e, anche qui, l'elenco potrebbe continuare e il mondo apparirebbe sempre più lontano da quello immaginato e abitato da persone libere o che, quantomeno, cercano la propria libertà.





Così come le belle e buone virtù possono riempire lo spazio interiore di un aristocratico sentire, che si riesce solo a vivere in solitudine, allo stesso modo le succitate “qualità umane” si presentano come l’insipido pane quotidiano di una finta democrazia.

Quest’ultima, per diventare vera, dovrebbe nutrirsi piuttosto di un aristocratico o nobile sentire, e che, solo se praticato e vissuto da più persone, potrebbe trasformarsi nel sale di una vera democrazia.

Più di una volta mi è accaduto di sentirmi un idiota – appellativo su cui, comunque, varrebbe la pena di riflettere, ricordando magari l’*Idiota* di Cusano o quello di Dostoevskij – solo perché non mi andava di stare nel gregge in cui le uniche parole d’ordine erano: *Così fanno tutti!* e *Così va il mondo!*

Ma *democrazia* non può ridursi al vile conformismo del cervello all’ammasso.

Nel suo più autentico significato, deve poter valere come il progetto (sempre aperto) di emancipazione, di liberazione della persona.

Pur nella sua essenza pluralistica, la democrazia scopre qui qualcosa di assoluto e la liberazione della persona diventa, appunto, la sua “stella polare”.

Una “stella polare” che dovrebbe orientare più degnamente anche quello che, con

troppa facilità e superficialità, viene definito “sviluppo economico”.

La storia del progresso umano, che spesso ci raccontiamo, quasi sempre dimentica quei “costi umani” che dovrebbero, invece, essere messi in primo piano nella valutazione di qualsiasi autentico sviluppo della società.

Milioni e milioni di persone hanno segnato tragicamente un cammino storico che solo eufemisticamente possiamo definire umano.

Il fatto è che purtroppo la storia non è finita e che, in questo tragico cammino, ci siamo ancora dentro: basti solo pensare al vergognoso divario di opportunità esistente tra persone del Nord e persone del Sud del mondo!

Di fronte a questo, quanto suonano meschini e profondamente inadeguati i litigi rappresentati dal monotono e scontato palcoscenico della politica nostrana!

Pensandoci non posso fare a meno di ripetere con Pasolini che *il coraggio intellettuale della verità e la pratica politica sono due cose inconciliabili in Italia*.

Relatività: *Colui che filosofa prova e riprova la verità prendendo in considerazione le istanze contrarie e gli avversari⁶.*





Non c'è solo lo spettro del relativismo che si aggira per l'Europa, c'è anche il fondamentalismo, suo consanguineo nemico, che si sta diffondendo nel mondo intero, con il suo tragico carico di violenza e di intolleranza.

Relativismi e fondamentalismi sono gli inevitabili esiti della perdita del veridico e salutare principio di relatività.

È attraverso quest'ultimo che la fede filosofica riesce sia ad evitare il relativismo, perché essa mantiene la sua tensione all'Assoluto, sia a non cadere nel fondamentalismo, perché non riduce questa tensione a un qualche dogma esclusivo ed escludente.

La libera ricerca e il dialogo aperto rappresentano irrinunciabili principi e metodi per la fede filosofica, che, per metterli in pratica, non ha però bisogno di scadere nel "tutto fa brodo" di un inconsistente relativismo.

Per questo è indispensabile distinguere chiaramente tra relatività e relativismo.

L'"-ismo" di quest'ultimo rappresenta uno scadimento del significato di relatività che, come tale, non esclude invece la relazionalità, semmai la implica.

Mentre nella consapevolezza della mia relatività, pur sentendomi libero nelle mie scelte, posso allo stesso tempo confrontarmi apertamente con l'altro (relazionalità), nel relativismo, che fra l'altro fa rima con "individualismo" (e non con il significato più positivo espresso da "individualità"),

una mia convinzione o una mia scelta stentano a confrontarsi apertamente con convinzioni o scelte diverse.

Alla base di questa difficoltà sta quella concezione monadistica del mondo per cui sembra valere solo la sentenza del *tot capita, tot sententiae*.

A detta di Karl Popper, se non ci fosse stata la *Torre di Babele*, avremmo dovuto costruirne una; ma dire questo non significa proprio scadere nel relativismo per cui qualsiasi cosa si dica, va bene?

E costruire consapevolmente una *Torre di Babele*, più che valere come buona

metafora di un autentico pluralismo, non si risolve invece in quel non senso, a causa del quale inevitabilmente vien meno qualsiasi possibilità di comunicazione umana?

Anche se la consapevolezza di incarnare uno sguardo limitato impedisce la possibilità di una visione totale, non per questo si deve considerare meno o, addirittura, nullo il valore di tale sguardo relativo.

Anzi, la persuasione o la fede filosofica di essere anche solamente una singola nota entro l'onnicomprendiva armonia dell'Assoluto, può bastare a convincermi di pensare e di vivere fino in fondo tale singolarità, e questo proprio perché, in rapporto all'Assoluto, l'uomo è libero come individuo singolo.

Laicità: *La Liberalitat ritiene possibile in ogni uomo la più alta istanza della relazione*





immediata al divino nella personale, responsabili - le libertà della ragione?

Che nel rapporto con l'Assoluto l'uomo sia libero nella sua individuale singolarità, costituisce il fondamento stesso della laicità.

Laicità è più un modo di pensare o di credere che un ché di pensato o di creduto.

E questo proprio perché all'Assoluto non posso rinunciare di pensare, senza contraddire il mio stesso pensiero, né, d'altra parte, posso (l'Assoluto) crederlo o pensarlo in modo esclusivo, e perciò escludente, senza evitare di scadere in un intollerante assolutismo.

La laicità è quella disposizione o, meglio ancora, quella maturità della mente e del cuore che riesce a esprimere, allo stesso tempo, senso critico, autonomia morale, e apertura mentale.

Per questo essa rappresenta un valore tanto per il credente religioso, quanto per il non-credente ateo.

Ma anche l'agnostico, se coerente, non può prescindere da tale valore.

La sua indifferenza, infatti, non dovrebbe arrivare al punto da negare qualsiasi possibilità di senso a chi, in un modo (credendo in Dio) o nell'altro (non credendo in Dio), la pensa diversamente da lui.

Anzi, proprio per questa sua sconsolata,

perché priva del conforto di una qualche *Weltanschauung*, libertà interiore, si trova forse costretto a sentire e a praticare un maggior grado di laicità.

Anche per "laicità" vale quanto suaccennato per "relatività" a proposito dello scadimento semantico provocato dall' "-ismo", per questo "laicismo" non può intendersi quale sinonimo di "laicità".

Laicismo indica quell'atteggiamento pregiudiziale nei confronti della fede religiosa che finisce per essere altrettanto dogmatico e intollerante, quanto quello che esso attribuisce, senza un serio e critico discernimento, a quella fede religiosa che, peraltro, intende contrastare.

Relativamente poi al rapporto tra politica e religione, resta insuperabile la magistrale lezione di laicità derivante dal *Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio*. (Mt. 22,21)

Ma Gesù di Nazareth si è rivelato quale insuperabile maestro di libertà interiore, e dunque anche di laicità, quando, a conclusione dello splendido dialogo con la *Samaritana*, afferma: *Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. [...] Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori*. (Gv. 4,21-23).





Non vi può essere al mondo alcun tempo e di qualsivoglia religione e credenza, tale da prevaricare sull'includibile singolarità della libertà interiore.

Una tale prevaricazione ha sempre comportato quella violenza sulla persona che la nostra storia non è ancora riuscita a eliminare del tutto.

Libertà: *La fede filosofica è la fede dell'uomo nelle sue possibili - tà. In essa egli respira la sua libertà^s.*

Libertà: parola tanto declamata quanto troppo spesso strumentalizzata, parola tanto pronta a prestarsi a uno slogan propagandistico quanto facile a sviarsi dal suo autentico significato.

Un tentativo per ritrovare quest'ultimo può essere quello di pensarla come un'*uto - pia concreta*.

Questo ossimoro riesce a tenere assieme le due componenti indisciungibili della libertà: l'includibile tensione all'Assoluto (*utopia*) e l'altrettanto imprescindibile prassi vitale (*concreta*).

Come già si è visto a proposito della *prassi*, qui la prima e imprescindibile valenza consiste nella singolarità dell'esistenza personale.

Ma io esisto come sospeso tra un inizio inconsapevole e una fine sconosciuta: questa la strana condizione della mia esistenza.

Tuttavia, a meno di non rassegnarmi ad accettare come un fato totalmente inconoscibile e indecidibile tale condizione, non posso fare a meno di interrogarmi sulla mia identità.

Ecco come la libertà chiama in causa l'identità personale, e dunque la conoscenza di se stessi.

Allora, libertà non può voler dire "puro arbitrio", ma significa piuttosto "essere se stessi" o, meglio ancora, "divenire se stessi", e, in questo senso, aprirsi a quelle possibilità che, come Jaspers

rileva, la fede filosofica può rivelare e realizzare.

Nel mio agire vi è sempre un certo grado di consapevolezza connesso a un certo grado di volontà, ma non sempre consapevolezza e volontà riescono ad attuare quella perfetta sintonia che mi porterebbe a vivere un'autentica libertà.

"L'ho fatto, perché l'ho fatto!": quante volte sotto questa esclamazione nascondo un illusorio senso interiore di libertà, magari pensandola come una mia scelta voluta, per accorgermi solo dopo del motivo o del movente che mi hanno spinto inconsapevolmente a comportarmi in quel determinato modo.

Non per niente il comune buon senso afferma che con il senno di poi è sin troppo facile sapere come comportarsi.





Allo stesso modo, e simmetricamente, accade che per un eccessivo scrupolo di consapevolezza io sia bloccato nella mia capacità di volere e di decidere.

E, anche in questo caso, la saggezza comune non manca di stigmatizzare questa debole libertà nell'agire con il popolare detto *chi non risica non rosica*.

Ambedue le ali della libertà, consapevolezza e volontà, devono essere accresciute e perfezionate per permettere alla stessa (libertà) di volare nell'Assoluto.

Ed è certo, poi, che quel tanto di consapevolezza che ci è dato poter raggiungere, varrà quanto tutta la libertà che ci è dato di poter realizzare.

Per questo Assoluto (*Absolutum*) significa anche "Assolto" o "Liberato" appunto.

E anche questa può essere considerata, allora, come una *traccia* di Assoluto, come



quella *traccia*, cioè, che ci lascia intravedere una compiuta Armonia rispetto a quella che si è dovuto infrangere nel dramma della nostra scelta limitata e individuale.

Per esprimere meglio questa convinzione, non riesco a trovare parole migliori di quelle scritte dal grande filosofo tedesco:

Solo la divinità che mi consente di diventar me stesso grazie alla mia libertà, mi consente anche di superare la sfida con l'essere me stesso, non mediante un miracoloso atto soprasensibile, ma in virtù del fatto che, nell'esserci, io mi lego all'Uno a cui, storicamente, rimango incondizionatamente legato. Solo con esso divento me stesso quando mi ci abbandono. [...] Il motivo è dovuto al fatto che nell'uno della Trascendenza io trovo il mio autentico esser me stesso e che solo davanti a una Trascendenza l'esser me stesso scompare, e questa volta secondo verità⁹.

Riferimenti bibliografici

- Jaspers, K. (1968) *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Edizioni di Comunità, Milano.
 Jaspers, K. (1970) *La fede filosofica di fronte alla Rivelazione*, Longanesi, Milano.
 Jaspers, K. (1978) *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, Sansoni, Firenze.
 Jaspers, K. (1995) *Metafisica*, Mursia, Milano.
 Jaspers, K. (2005) *La fede filosofica*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
 Jaspers, K. e Bultmann, R. (1995) *Il problema della demitizzazione*, Morcelliana, Brescia.



Su un'antropologia filosofica del branco

di Antonio D'Alonzo
Saggista

The Author tries to reconstruct the complicated mechanism which provokes the gang's aggressiveness. Concentrating on the basic studies by Le Bon and Freud, the main core of the matter is found in the youth identifying principle, which is put under discussion by the media and by uninterrupted suggestions of inaccessible models, far from any kind of cultural interest. Violence becomes a deviant way for asserting your identity to the world.

Di fronte all'irruzione ormai quotidiana della violenza nelle maglie del sistema, dobbiamo ancora una volta constatare l'inadeguatezza culturale della classe politica italiana, incapace di abbozzare una qualsiasi disamina che non sconfini subito nel solito e patetico chiacchiericcio retorico. Il "compitino" attuale della politica è di mettere in atto soluzioni a fronte delle varie emergenze sociali, ma la missione del politico dovrebbe concernere qualcosa di più di una semplice sociologia "da tappabuchi". Se a questo quadro desolante si aggiungono i dibattiti stantii e burattineschi che imperversano nei programmi televisivi, al contempo rassicuranti e beceri, demagogici e pleonastici, si comprendono le ragioni che impediscono di affrontare seriamente il problema. Dopo gli ultimi episodi di teppismo che hanno porta-

to alla morte di un dirigente di una società calcistica e di un poliziotto a Catania, si sono susseguiti nei palinsesti dibattiti e tavole rotonde presiedute da giornalisti sportivi e calciatori nelle vesti di *opinion maker*. In televisione non è apparso alcun antropologo o sociologo in grado di fornire una lettura più articolata: soltanto gli stessi volti noti della domenica sera. La nostra società, sconcertata di fronte a un fenomeno per certi versi inclassificabile – giovanissimi figli dell'opulenza e del benessere – preferisce limitare le sue elucubrazioni sulla modalità di reazione, peraltro sempre abbondantemente sconfessata e ostacolata da interessi economici di parte. L'opinione pubblica s'interroga sugli effetti (la reazione) e non sulle cause. Sulle ragioni del teppismo giovanile, dentro e fuori delle curve di tutta Italia.



Che cosa potremmo rispondere, quale giustificazione potremmo avallare, di fronte alla sconsolante teoria che addita la violenza di gruppo come uno stratagemma di riconoscimento sociale, un gioco di ruolo teso a conferire un'identità da deviante alla debole e massificata personalità del giovane e dell'adolescente? Già Heidegger indicava nella condizione "pubblicistica" la cifra della nostra epoca, dove l'ente compensa nella sua piena visibilità e spettacolarità, l'oblio dell'essere¹. La società contemporanea è dominata dall'utilizzo preponderante dei mezzi di comunicazione di massa, in particolare da quelli fondati sulla diffusione delle immagini. Se gli dei sono fuggiti, il loro posto è stato rimpiazzato dai divi dello *showbitz* e non è certamente un caso che *deva* in sanscrito significhi "dio/dea": pensiamo alle recenti scene d'isteria giovanile di fronte a un albergo romano dove era alloggiata la popstar Madonna. Per le nuove leve è essenziale essere al centro dello schermo — *tutto intorno a te*, come proclamava fino a qualche tempo fa una nota compagnia di telefonia mobile — anche a costo di esporsi alle degradanti umiliazioni della tivù trash. Ma per questi analfabeti mentali, verbali ed emotivi — come li definisce Galimberti — è importante apparire per qualche



istante nella "fabbrica dei sogni", pronti anche a urinare davanti alle telecamere o a immergersi in un terrario pieno di cavallette. *Sono riconoscibile, dunque esisto*: è il nuovo grido di battaglia di aspiranti veline e tronisti. Per pochi privilegiati esistono i *reality show*, per tutti gli altri la possibilità di far parlare di sé attraverso qualche gesto estremo, camuffando la propria identità all'interno del branco che garantisce la cassa di risonanza mediatica. Ma anche questa violenza, che cela il principio d'individuazione nell'appartenenza al branco, ha bisogno di essere spettacolare per ricevere pubblicità dai media. In caso contrario, il gruppo non ha visibilità, non esiste. La *conditio sine qua non* dell'esistenza deviante diventa la presenza del pubblico che osserva il gesto criminale del branco che lancia la bombacarta o stupra una ragazzina. L'identità si scinde: studenti per la mamma, ultrà o *sex offender* nel branco.

In *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Freud, attraverso gli studi di psicologia delle masse di Le Bon, spiega come l'aggressività individuale latente possa debordare all'interno di una vasta aggregazione collettiva. Nella folla è in azione la pulsione gregaria che livella intelligenza ed emozioni.



Un individuo dotato di spiccate capacità cognitive, immerso in una folla eccitata, subirà un abbassamento del proprio quoziente intellettivo, mentre il livello emotivo si assesterà sugli umori della folla. L'intelligenza regredisce, l'emotività aumenta: l'eggregatore di una folla riottosa conduce a compiere gesti che l'individuo isolato non potrebbe compiere. Proprio perché la fusione collettiva agisce livellandosi su valori medi è possibile anche il processo inverso. Ecco perché l'individuo che frequen-



ta musei o *vernissage* cresce intellettualmente e spiritualmente, mentre il "curvaio" è destinato alla regressione bestiale. Il gruppo incanala le pulsioni e le istanze spirituali/intellettuali dell'individuo. Tuttavia, nemmeno il cenacolo più raffinato può sradicare del tutto l'aggressività dalla dimensione antropologica. Eros e Thanatos abitano da sempre nell'inconscio; come ricorda Freud, la civiltà si fonda sulla sublimazione di queste due pulsioni². L'"animale umano" — per usare un'espressione cara a Nietzsche — sublima le pulsioni sessuali nell'istituto matrimoniale e l'antagonismo sociale con il sarcasmo e la dialettica. Schopenhauer ha dimostrato come il fine della dialettica — ricondotta all'eristica — non deve essere individuato nella ricerca della verità, ma piuttosto nel tentativo di arroga-

re la parola finale e come il prevalere sull'interlocutore comporti la sublimazione di una dose di aggressività, altrimenti destinata all'aggressione fisica. Lo stesso sarcasmo — al contrario dell'ironia che è piuttosto una relativizzazione della finitezza, un'apertura trascendentale — ha come scopo quello di ridicolizzare l'interlocutore, privandolo della dignità personale. Dal canto suo, l'istituto matrimoniale è servito a incanalare le pulsioni libidiche della perpetuazione della specie che, incontrollate, potevano condurre allo stupro: in fondo, la riattualizzazione dell'archetipo di Pan.

Nel mondo animale non esiste lo stupro, e il consenso della femmina è indispensabile per l'accoppiamento. Secondo gli studi di antropologia filosofica del Novecento, l'uomo non possiede istinti, ma pulsioni. Gli istinti guidano l'animale alla soddisfazione dei bisogni elementari. L'animale è dotato di strumenti naturali per cacciare o sfuggire ai predatori, potenti fauci e artigli o arti scattanti per fuggire lontano. L'uomo non possiede né artigli, né lunghe leve per correre nella savana: sotto questo aspetto è biologicamente poco dotato. Le uniche armi dell'uomo sono la facoltà di inibire le pulsioni e differirne l'immediata soddisfazione, organizzando il comportamento e lo



spazio psichico³. Ma se la violenza sessuale non esiste presso le altre specie animali, a eccezione di quella umana, e se la caratteristica essenziale di quest'ultima è la capacità di rimandare il soddisfacimento immediato attraverso la pianificazione della fruizione del bisogno, si deve concludere che ciò che muove il *sex offender* non è l'assenza di vincoli inibitori o l'irruzione di desideri bestiali, ma la gelida strategia della ragione strumentale. Come spiegato da Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'Illuminismo*⁴, la ragione strumentale non mette in questione i fini, non pone postulati da indagare, ma assume principi apodittici, già dimostrati. Assumendo come fini esclusivamente la produzione e il profitto, la ragione illuministica, nata per realizzare l'asservimento baconiano della Natura, finisce per instaurare il dominio dell'uomo sull'uomo. Se l'unico valore fondamentale diventa il profitto — la Ratio è strumentale proprio perché si preoccupa esclusivamente d'individuare i mezzi più efficaci per raggiungere lo scopo — l'etica diventa un ingombrante orpello sulla strada della pianificazione totale. Se il solo valore



è il profitto, come non dichiarare decaduta l'antropologia umanistica? La ragione strumentale non riconosce nessuna istanza sopra di sé; essa inaugura il dominio dell'uomo sull'uomo che trova la massima espressione nella pianificazione "utilitaristica" del genocidio⁵, o nel piacere intellettuale della regressione sadiana:

Pazze creature [n.d.a. esclama il presidente Blammont riferendosi alle donne] come godo a vederle dibattersi nelle mie mani! È come l'agnello fra le grinfie del leone [...] È come nella conquista di una città, bisogna impadronirsi delle alture [...] ci si insedia in tutte le posizioni dominanti, e poi si irrompe in piazza senza più temere resistenza⁶.

Così risponde il ministro Saint-Fonds, quando una ragazza terrorizzata scoppia in lacrime di fronte a lui:

È così che mi piacciono le donne [...] ah, perché non le posso ridurre, con una sola parola, tutte quante in questo stato⁷.

3 Cfr. Galimberti 1999.

4 Cfr. Adorno, Horkheimer 1969.

5 Cfr. Sereny 1994.

6 Cfr. D.A.F. De Sade, *Aline et Valcour*, in Adorno e Horkheimer, 1969: 118.

7 Cfr. D.A.F. De Sade, *Histoire de Juliette*, in Adorno e Horkheimer, 1969: 117.



Basta leggere l'ordine geometrico delle devastanti perversioni programmate in *Le 120 giornate di Sodoma*, per rendersi conto che dietro la truce maschera del *sex offender* non si nasconde un desiderio frustrato e inappagato, ma la gelida e razionale criminalità di una volontà di potenza deviata. Ovviamente, la violenza del branco è più sicura, semplice e anonima, rispetto alla diabolica e determinata perversione di un personaggio sadiano. Ma nemmeno si deve ignorare, come spiega Mario Carotenuto, come l'Ombra del Don Giovanni sia lo stupratore:

Se l'ombra del baldo Don Giovanni è la violenza e lo stupro, ciò non vuole significare che il Don Giovanni sia uno stupratore, ma che, come ogni immagine mitica, l'immagine del Don Giovanni contiene ed esprime la realtà degli opposti psichici⁸.

Il vituperato Georges Bataille, in *La parte maledetta*, ha l'intuizione fondamentale di distinguere l'"economia ristretta" da quella "generale". Mentre la prima economia è meramente industriale e commerciale, incentrata sullo scambio delle ricchezze, la seconda interessa la dimensione antropologica dell'eccesso di produzione e dispen-

dio di energia vitale. Quest'ultima deve essere scaricata "naturalmente" attraverso il dispendio (*dépense*) della caccia e della nutrizione, della riproduzione e della morte. Tuttavia, oltre a queste funzioni meramente biologiche, il dispendio può essere scaricato attraverso le feste, le competizioni e i sacrifici cruenti: stratagemmi e tecniche "attive" che assicurano la sovranità sulla "parte maledetta"; al contrario, la guerra imposta

dall'alto, rende l'uomo oggetto "passivo" della *dépense*, destinato a soccombere⁹. Oggetto passivo o soggetto attivo, il dispendio, l'eccesso, deve comunque essere scaricato: ma, nei territori dell'Occidente "civile" e "civilizzato" non vi sono più guerre da almeno cinquanta anni. Così come non vi sono più sacrifici umani o supplizi di piazza: questi ultimi abrogati perché favorivano l'identificazione tra il pubblico e il suppliziato¹⁰. In altre parole, viviamo in una società dove, fortunatamente, si sono diffusi determinati valori liberali e filantropici, dove non si perseguitano più — almeno *fisicamente* — gli eretici e i "diversi".



8 Cfr. Carotenuto 1994.

9 Cfr. Bataille 1992.

10 Cfr. Foucault 1976.



Ma dove la “parte maledetta” non viene più scaricata. Se condividiamo la teoria della negazione della repressione sessuale¹¹, al contrario, dobbiamo convenire come l’aggressività umana — elemento antropologico fondamentale — non sia più scaricata attraverso riti collettivi come la guerra o l’insurrezione. Ma Thanatos non può semplicemente essere rimosso: la rimozione non fa altro che incrementarne la forza di propulsione centrifuga. Ecco, allora, l’irrompere fenomenologico della devianza, del bullismo da branco e della violenza ultrà.



Sarebbe utile, allora, ripensare le nostre fondamenta culturali. Si dovrebbe lavorare sul simbolismo e sull’immaginario per scaricare in modo naturale la “parte maledetta”, senza aspettare che la sua sistematica repressione imploda e generi macerie. Ma questo compito è troppo grande per le possibilità della nostra civiltà — a nostro avviso —

ormai prossima al collasso.

Riferimenti bibliografici

- Adorno, T. e Horkheimer, M. (1969) *Dialettica dell’Illuminismo*, Einaudi, Torino.
 Bataille, G. (1992) *La parte maledetta*, Universale Bollati Boringhieri, Torino.
 Carotenuto, M. (1994) *Riti e miti della seduzione*, R.C.S., Milano.
 Foucault, M. (1976) *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
 Freud, S. (1995) *Il Disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino.
 Galimberti, U. (1999) *Psiche e Techne*, Feltrinelli, Milano.
 Heidegger, M. (1968) *Sentieri Interrotti*, La Nuova Italia, Firenze.
 Sereny, G. (1994) *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano.



Mozart e la cultura del suo tempo

di **Santi Fedele**
Università di Messina

Mozart's exceptional genius fed with the diligent attending of the most stimulating cultural tendencies of his time. In the Eighteenth century they were represented not only by Enlightenment and Rationalism, with the ideals of religious tolerance and the development of physics and mathematics, but also by magic, alchemy and occultism. The late Platonic Renaissance is accompanied by the influence of the cosmic pantheism of Giordano Bruno and the great attractive of alchemy met the renewed interest in Cabalistic studies and in mysterious Egyptian and Ellenistic cults.

Mozart knew many of these cultural veins through his Masonic affiliation, which was not of secondary importance for him, but which stands as an essential experience of the human, intellectual and artistic life of the great composer.

Per affrontare, sia pure in maniera sintetica il tema dei rapporti intercorsi tra Mozart e la cultura del Settecento europeo, occorre preliminarmente sgombrare il campo da due luoghi comuni. Il primo è l'immagine, fin troppo abusata, di Mozart genio fanciullo la cui arte immensa si sprigiona meravigliosamente da se stessa con scarsi contatti e apporti del contesto culturale che lo circonda. Noi sappiamo invece non solo che Mozart ebbe cultura vastissima e che possedette una selezionatissima biblioteca, ma che, come dimostra anche il suo epistolario, la sua genialità creatrice si alimentò della frequentazione attiva dell'"intelighenza" più progressista dell'epoca, che l'immenso suo talento si coniugò con tutti i fermenti, le suggestioni, le idee che percorsero la cultura settecentesca.

Perché il Settecento – ed è il secondo dei luoghi comuni da evitare – non è solo il secolo dei Lumi, del trionfo dell'intelletto contro tutto ciò che non sia riconducibile a razionalità, del primato della scienza sperimentale e della deduzione logica e fisico-matematica contro ogni pretesa di conoscenza intuitiva, dell'universalità condivisa del sapere enciclopedico contro le suggestioni dell'esoterismo e della trasmissione iniziatica dei saperi. Vi è in Europa anche un altro Settecento che dell'Illuminismo non è l'antitesi ma qualcosa che con esso si interseca, si confronta, talvolta addirittura si confonde, dando così vita a una delle stagioni culturali più intense, complesse e stimolanti dell'intera storia dell'Umanità. È il Settecento in cui l'onda lunga del platonismo tardorinascimentale si accompagna all'influsso del panteismo cosmico di Gior-



dano Bruno e l'incredibile capacità di presa delle tematiche alchemiche di cui si sostanzia il mito dei Rosacroce interseca il rinnovato interesse per gli studi cabalistici e per i culti misterici dell'Egitto e dell'Età ellenistica.

Ma il dato cui occorre maggiormente prestare attenzione, per comprendere l'*humus* culturale di cui si alimenta il genio mozartiano è che Settecento illuminista-razionalista e Settecento magico-alchemico-occultista non sono realtà antitetiche e conflittuali, ma espressione di un'epoca in cui – come bene ha evidenziato Franklin Rausky¹ – hanno pieno diritto di cittadinanza personaggi che sono per un verso uomini di scienza e cultori rigorosi della fisica, ma al tempo stesso letterati affascinati dalle dimensioni occulte della vita. Questi eruditi, per così dire sospesi tra Rinascimento e Illuminismo, possono ancora consentirsi quello che con il trionfo dello scientismo positivista non sarà più consentito, vale a dire di associare deduzione logica e trasmissione iniziatica dei saperi, sperimentazione e intuizione, osservazione dei fenomeni e illuminazione interiore.

L'epistolario mozartiano documenta i legami di Mozart con uno di questi personaggi straordinari, il medico viennese Anton Mesmer, fondatore della teoria del

magnetismo, che era intesa a fornire una lettura dei fenomeni vitali in termini di attrazione e repulsione tra forze magnetiche sia minerali che animali, destinata a sfociare in uno dei più celebrati e al contempo criticati esperimenti di medicina alternativa, basata su molto opinabili sistemi di rimedi simpatetici della malattia ma feconda di geniali intuizioni sui rapporti tra corpo e psiche, malattia fisica e sofferenza mentale.

E in tema di rapporti tra la materia e il soffio d'intelligenza vivificatrice che la anima, va detto che tra le fonti letterarie e filosofiche mozartiane si colloca indubbiamente la complessa filosofia di Giordano Bruno: l'animismo atomistico, il panteismo cosmico e il collegamento ricorrente con una tradizione di pensiero che potremmo sinteticamente definire "magica" nel senso di un sentimento del sacro talmente forte da tendere al superamento delle rigidità dottrinarie e degli stessi dogmi religiosi.

Il senso profondo dell'appartenenza alla tradizione cristiana non impedisce infatti a Mozart di essere partecipe di quelle idee di tolleranza religiosa che sempre più frequentemente circolano negli ambienti culturali frequentati dal grande compositore. L'essere sinceramente credente non è in Mozart in contrasto con la condivisione di almeno alcuni degli aspetti della polemica contro la soffocante ingerenza del clero che è caratteristica comune a buona parte degli ambien-



1 Rausky 1980.



ti illuministici, come pure sarebbe estremamente fuorviante voler scorgere una contraddizione tra le credenze religiose di Mozart e l'aspirazione, pure rinvenibile in alcuni passaggi dell'opera mozartiana, a una religione senza frontiere dove Dio può chiamarsi Yahveh o Allah o Brahma e, scavalcando la logica degli odi e delle guerre di religione, la comune credenza in un essere superiore affratella gli uomini nella ricerca della pace e della giustizia.

Anche giustizia sociale? A porre l'interrogativo è il recente libro di Lidia Bramani suggestivamente intitolato *Mozart massone e rivoluzionario*², in cui si sottolinea con forza due elementi. Il primo sono i rapporti intercorsi tra Mozart e numerosi esponenti di quella che in certo modo potrebbe essere considerata l'“estrema sinistra” della Massoneria settecentesca: l'Ordine degli Illuminati di Baviera, le cui tesi egualitarie si erano spinte talmente avanti da potere gli affiliati essere definiti dei “comunisti spirituali”. Come certamente nell'alveo del comunismo utopistico settecentesco – ed è il secondo elemento – si colloca un pensatore presente con diverse opere nella biblioteca di Mozart: Franz Ziegenhagen, un filantropo assertore di idee egualitarie che cercò anche di mettere in pratica con l'organizzazione di un'azienda agricola modello.



La Bramani insiste anche parecchio sulla frequenza con cui affiorano nell'opera di Mozart le tematiche alchemiche. Ormai ci siamo emancipati a sufficienza dalla “dittatura” dello scientismo positivista per continuare a considerare l'alchimia nella migliore delle ipotesi una protochimica o chimica ingenua e nella peggiore una impostura praticata ai danni dei creduloni. Né abbiamo necessariamente bisogno per riabilitare gli alchimisti di rifarci alle teorie psicoanalitiche di Jung sulla coincidenza tra simbologia alchemica e categorie dell'inconscio collettivo. Per comprendere l'interesse di tanti pensatori e artisti settecenteschi, come per l'ap-

punto Mozart, verso le tematiche alchemiche, bastino alcune elementari considerazioni sulla realtà intrinseca della plurisecolare esperienza del pensiero alchemico.

Basti ricordare che aspetto fondamentale della concezione alchemica del cosmo è quello che riguarda il rapporto tra la materia e lo spirito. Se con la filosofia cartesiana la materia viene considerata nel suo isolamento dallo spirito, lo spirito identificato col pensiero e la materia massa inerte, impenetrabile allo spirito, pura quantità ed estensione, per l'alchimia al contrario non esiste né una realtà puramente materiale, né una realtà puramente spirituale: *materia e spirito* – come è stato opportunamente fatto rilevare – *sono connessi tra loro come la*



materia e la forma, come un principio limitativo e recettivo che si misura con un principio attivo e operante. In questa prospettiva l'ordine naturale e quello umano spirituale non risultano contrapposti, ma strettamente unificati: il destino dell'uomo si prolunga nella vicenda naturale e questa si arricchisce di profondi contenuti spirituali³. L'alchimia pertanto non propone soltanto un avvicinamento, qualitativamente significativo, del macrocosmo col microcosmo, dell'universo con l'uomo, ma nella comprensione della realtà universale mette l'accento sulla preminenza dell'intero rispetto alle parti. Ne scaturisce che l'intima compenetrazione tra materia e spirito è l'obiettivo del processo alchemico: non fredda operazione tecnico-scientifica di trasmutazione dei metalli ma procedimento nel corso del quale il percorso di rigenerazione spirituale dell'alchimista si opera in intima fusione con quello di trasmutazione della materia.

Come avrebbe potuto restare insensibile a tali suggestioni l'autore del *Flauto Magico*?⁴ Se mai il problema che si pone è di comprendere per quali vie le tematiche e le suggestioni alchemiche entrino a far parte dell'universo culturale e artistico di Mozart. La risposta mi sembra vada ricercata nell'influenza esercitata su Mozart come su



moltissimi altri intellettuali e artisti del tempo da uno dei miti più affascinanti che percorsero la cultura del Settecento: la leggenda dei Rosacroce, di questo movimento quanto mai singolare al cui successo enorme contribuì non solo l'alone di grande mistero che lo circondò, ma l'essere per l'appunto il rosacrocianesimo una sorta di sintesi misterico-legendaria in cui, attorno alla componente principale, che è ovviamente quella alchemica, si intersecano e confluiscono le altre componenti di quello che

potremmo definire "l'altro Settecento": l'ermetismo tardo-rinascimentale, il panteismo cosmico di Giordano Bruno e dei mistici tedeschi, l'esoterismo cristiano, il retaggio dell'orfismo e della tradizione gnostica della tarda antichità e, perché no, l'occultismo un pò cialtronesco di Giuseppe Balsamo, alias Cagliostro.

La leggenda dei Rosacroce, assieme a quella dei Templari, è uno dei due miti fondanti di quella Massoneria speculativa che, sorta in Scozia e in Inghilterra tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, si è andata rapidamente diffondendo in Europa da Parigi a San Pietroburgo, da Stoccolma a Napoli, a Messina. Con la differenza che mentre quello templare è un mito di nobilitazione aristocratica sul versante della tradizione cristiana della cavalleria medievale e dell'epopea delle Crociate, la leggenda

3 Dal Pra 1977.

4 Sulle influenze alchemiche nel *Flauto magico* si veda il recentissimo studio di Attardi 2006.



rosacrociaria è un forte elemento di supporto della penetrazione e della diffusione della Massoneria in tutta una serie di ambienti e circoli culturali sensibili alle suggestioni dell'esoterismo rosacrociario e al messaggio di rigenerazione interiore di cui esso è portatore.

Mozart attinge alla cultura alchemica e rosacrociaria attraverso la via principale e diretta della sua appartenenza massonica. Proprio di recente si è sviluppata sui giornali un'animata discussione sul problema dell'appartenenza di Mozart alla Massoneria del suo tempo, originata dalle dichiarazioni del Cardinale Schönborn, arcivescovo di Vienna, che, nel riaffermare le profonde convinzioni religiose di Mozart, ha inteso ricondurre la sua affiliazione massonica a fatto assolutamente contingente e marginale, a scelta dettata dalla convenienza di entrare in contatto con alcuni dei più eminenti circoli intellettuali del tempo.

In verità questo problema della compatibilità tra fede cristiana di Mozart e sua appartenenza alla Massoneria ha tutta l'aria di essere un falso problema. Basta ricercare negli archivi e leggere gli elenchi degli appartenenti a Logge massoniche settecentesche di svariate parti d'Europa, per verificare come vi figurino in quantità non solo ferventi cristiani ma sia appartenenti al clero cattolico che pastori protestanti, gli uni e gli altri desiderosi di partecipare attivamente a quello che, assieme alle Accademie, rappresenta il maggiore canale internazionale di circolazione delle idee di cui possono disporre gli intellettuali del tempo.



Che Mozart sia stato battezzato nella Cattedrale di Salisburgo il 28 gennaio 1756, che sia morto assistito dai sacramenti e che sia stato convintamente cattolico è assolutamente fuori di dubbio. Come è altrettanto incontestabile che Mozart, all'età di ventotto anni, il 14 dicembre 1784, fu iniziato Apprendista libero-muratore nella Loggia "Alla Beneficenza" di Vienna e che vi appartenne sino alla sua morte intervenuta sette anni dopo.

Né, a mio avviso, ha molto senso voler ricondurre l'appartenenza massonica di Mozart a un dato di scarso significato, se non addirittura di convenienza, come ha scritto Paolo Isotta sul *Corriere della Sera* del 17 agosto 2006 sostenendo, scherzosamente ma non tanto, che per Mozart *la Massoneria non era forma di mutuo soccorso, ma solo di soccorso d'altrui a lui, giacché sventurati Fratelli sovenivano allo scialacquatore*. In realtà noi sappiamo che l'affiliazione massonica non fu per Mozart un'esperienza marginale ma la scelta seria e consapevole di chi della Massoneria del tempo da un lato era portato alla condivisione profonda dell'ispirazione umanitaria e delle pulsioni egualitarie, dei progetti filantropici e della lotta all'intolleranza, e dall'altro subiva forte il richiamo suggestivo dell'esoterismo e del ritualismo massonico.

La prova di ciò, a mio avviso, non va ricercata soltanto nelle cantate e nelle composizioni massoniche di Mozart, nel simbolismo massonico di cui è intriso il *Flauto magico*, ma, anche se non soprattutto nella



condivisione intima, quale emerge dall'intera opera di Mozart, dei due concetti cardini della virtù e dell'armonia. La virtù, intesa nel senso di forza interiore, non più determinata dal privilegio della nascita, ma dall'esercizio di una pratica di vita virtuosa e dal riconoscimento reciproco tra i giusti. L'armonia come una prospettiva di sviluppo delle potenzialità di ognuno nel rispetto degli equilibri naturali e dei diritti altrui, come l'ideale di una parabola esistenziale che l'uomo possa percorrere e concludere in pace con se stesso, con gli altri e con il contesto naturale che lo circonda.

È, per dirla con una parola, *La giusta armonia*, come per l'appunto s'intitola il melologo di Fabio Vacchi andato in scena nell'agosto del 2006 in prima mondiale a Salisburgo e nel quale si sottolineano con forza l'adesione di Mozart al clima illuministico-massonico del suo tempo e i suoi legami con gli intellettuali più aperti agli ideali di libertà e di eguaglianza.

E non è forse fuor di luogo concludere con una citazione dalla famosa lettera che Mozart indirizza al padre, il 4 aprile 1787:



Poiché la morte, considerata bene, è il vero scopo finale della nostra vita, io da un paio d'anni – l'ingresso di Mozart in Loggia si è prodotto tre anni prima – ho preso tale confidenza con questa vera e ottima amica dell'uomo, che la sua immagine non soltanto non ha niente di spaventoso per me, ma al contrario molto di tranquillizzante e di consolante! E ringrazio Dio per avermi dato la fortuna e l'occasione (voi mi capite) di conoscere la morte come la chiave della nostra vera felicità.

Non solo l'interlocuzione "voi mi capite" rivolta al padre, anch'egli affiliato alla Massoneria, allude con ogni probabilità al rituale massonico di elevazione al grado di Maestro, incentrato sul simbolismo alchemico-iniziatico della morte-putrefazione-resurrezione di Hiram, mitico costruttore del Tempio di Salomone, ma l'intero brano è rivelatore delle convinzioni profonde di chi, anche attraverso la frequentazione dei lavori massonici, è pervenuto alla consapevolezza che la vita e la morte, la luce e l'ombra, lo spirito e la materia non sono termini opposti ma complementari nel ciclo eterno del divenire cosmico.

Riferimenti bibliografici

- Attardi, F. (2006) *Viaggio intorno al Flauto magico*, LIM, Lucca.
 Bramani, L. (2005) *Mozart massone e rivoluzionario*, Bruno Mondadori, Milano.
 Dal Pra, M. (1977) Alchimia, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. I, Torino, Einaudi.
 Rausky, F. (1980) *Mesmer o la rivoluzione terapeutica*, Feltrinelli, Milano.



Nel segno e nella storia

di **Bent Parodi**
Giornalista

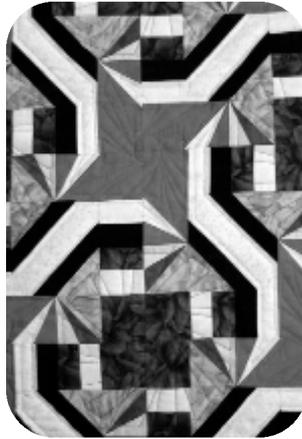
In the ancient and traditional societies the name was conceived not only as a sign of social distinction, but also as the soul and the essence of the named person. It is not a case that the verbs for "creating" and "naming" are often very similar if not identical. In historical times the proper names were used for defining internal attitudes, then they assumed also the trait of good wishing. In the Christian culture the names were referred mainly to the worship of saints. Sometimes they are given in honour of dead relatives. Today, in a time where everything has been desacralized, the sacred name has been transformed into a number on the fiscal code.

Nella storia delle religioni l'idea della lingua sacra, lungi dal consistere in un *unicum*, rappresenta piuttosto un tema ricorrente nell'inesauribile creatività dello spirito (definizione cara a Mircea Eliade); almeno il cinese e il sanscrito, nell'Est asiatico, l'egiziano, l'ebraico e l'arabo classico a Ovest hanno dichiaratamente aspirato a questo ruolo. Un esempio recente: ancor oggi i musulmani teorizzano la "sterilità" del Corano, quando tradotto in una lingua diversa da quella di Maometto: solo nell'idioma originale esso ha efficacia assoluta. E si tratta solo di un paradigma che altri potrebbero citarsi a mente. Nel Vicino Oriente antico le popolazioni del Nilo definirono la propria scrittura – i geroglifici – come *medw nether*, "parole divine"; gli Israeliti ponevano l'accento sul concetto di

dabar, "la parola", o di *dibur eli*, "parole di Dio", e consideravano il proprio alfabeto, composto di 22 lettere, come espressione più diretta della "voce creatrice di Dio". La *Torah*, "la legge", "la dottrina" (corrispettivo della *Maat* egizia e del *dharma* indù) corrispondeva all'aspetto esteriore, la *Cabala* a quello interiore del giudaismo universale. La "ricezione" o "trasmissione" (tale è il significato etimologico della parola *Qabalah*) è, propriamente parlando, l'esoterismo di Israele, una *summa* tale da farne la forma più compiuta della tradizione misterica occidentale. Due i testi fondamentali: il *Sefer Yesirah* (II-III secolo d.C.) il "Libro della formazione" e lo *Zohar* (XIII sec.), il "Libro dello splendore". Il primo di essi consta di non più di 2000 parole; non è di semplice traduzione, vi è spiegata in dettaglio una complessa teoria del linguaggio,



sulla quale si affannarono con interpretazioni sempre più raffinate via via esegeti di grande valore (basti qui ricordare Gitaquila, Avraham Boulafia, Isacco il cieco). In epoca moderna ricordiamo Faibre de Olivet (*La lingua ebraica restituita*) e gli studi fecondi di Leo Schaya (*L'uo - mo e l'Assoluto secondo la Cabala*) e, più ancora, l'opera sterminata di Gershom Scholem, che, oltre alla monumentale *Cabala* e al problema dell'ebraico considerato idioma sacro, dedicò un aureo volumetto, pubblicato tre anni fa da Adelphi in prima traduzione italiana: *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*.



In estrema sintesi, l'idea della Cabala è che la lingua dell'Antico Testamento discenda da quella "paradisiaca", sostanzialmente identica al "vocabolario creatore" di Dio. La "parola perduta" o "smarrita", di cui parlano tante tradizioni, sarebbe da identificarsi nel sacro e ineffabile tetragramma israelitico YHVH, impropriamente reso ora come Geova, ora come Yahveh. Il nome di Dio, talora contratto, in Yh (Yaho), bisillabo oggetto di svariate elucubrazioni magico-religiose nel tardo mondo antico è traducibile sia in "Colui che fu" che "Colui che sarà" (l'idea feconda della presenzialità eterna).

Le quattro lettere sacre per eccellenza costituiscono il *medium* creativo per eccellenza di Dio; più in generale la Cabala – e in particolare il *Sefer Yesirah* – affermano che la Realtà universale è stata modellata

sullo schema dei dieci numeri/lettere dell'Albero sephirotico e delle 231 combinazioni possibili delle 22 lettere dell'alfabeto ebraico. Ma *Dabar* è pensiero all'interno e parola all'esterno, è visibile e/o udibile al contempo secondo l'equazione luce-suono, che identifica *Fiat lux* col big bang, una intercambiabilità ontologica sulla quale torneremo più oltre. Per ora restiamo nella riflessione cabalistica. Ogni lettera del sacro alfabeto ebraico è un tassello del grandioso mosaico cosmogonico, l'esempio più illuminante che conosciamo di teologia per Logos.

Citiamo da Gershom Scholem (op. cit.):

Il Nome di Dio è il Nome essenziale, che costituisce l'origine di tutte le lingue. Ogni altro nome con cui Dio può essere chiamato o invocato è connesso a una determinata attività, come mostra l'etimologia dei nomi biblici: solo quest'unico Nome non si riferisce ad alcuna attività. Per i cabalisti esso non ha un "senso" nell'accezione comune, non ha un significato concreto.

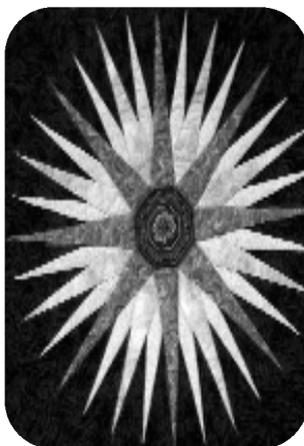
Il fatto che il Nome di Dio non abbia un significato, indica la sua posizione al centro della rivelazione, che su di esso è fondata.

Dietro ogni rivelazione di senso nel linguaggio e anche come hanno visto i cabalisti, nella Torah, vi è un elemento che eccede il senso e che, solo, lo rende possibile, un elemento che, senza avere senso, conferisce senso a ogni altra cosa. La parola di Dio, che ci parla dalla creazione e dalla rivela-



zione, è infinitamente interpretabile e si riflette nel nostro linguaggio. I raggi o i suoni che noi captiamo di essa non sono tanto comunicazioni quanto piuttosto appelli. A possedere significato, senso e forma non è la parola stessa, ma la *tradizione* della parola, il suo mediarsi e riflettersi nel tempo. Questa tradizione, che ha la sua propria dialettica, può anche trasformarsi e ridursi a un lieve, impercettibile sussurro, e possono esservi epoche, come la nostra, nelle quali niente può essere più tramandato, e la tradizione ammutolisce.

La grande crisi del linguaggio che stiamo vivendo consiste allora nel fatto che anche l'ultimo lembo di quel mistero, il mistero che nella lingua aveva un tempo dimora, ci risulta inafferrabile. I cabalisti ritenevano che la lingua potesse essere parlata in virtù del Nome che è presente in essa. Ma quale sarà la dignità di un linguaggio dal quale Dio si è ritirato? Questa è la domanda che si deve porre chi ancora crede di percepire nell'immanenza del mondo l'eco della parola della creazione, ormai scomparsa. È una domanda alla quale, nel nostro tempo, possono forse rispondere soltanto i poeti, che non condividono la disperazione nutrita da quasi tutti i mistici nei confronti del linguaggio. Una cosa, però, li accomuna ai maestri della *Qabalah*, anche quando ne rifiutano le formulazioni teologiche perché ancora troppo esplicite: la fede nel linguaggio come un assoluto sia pure dialetticamente scisso, la fede in quel mistero che nel linguaggio è divenuto udibile. Il mito vete-



ro-testamentario della Torre di Babele e della susseguente confusione delle lingue allude, come simbolo efficace, a un punto di rottura determinata dalla *hybris*, l'arroganza umana che provocherà la separazione fra piano celeste e piano terreno. A partire da quel momento i nomi perderanno gran parte del loro potere creativo pur mantenendo una solida filosofia sottostante.

La corrispondenza tra lettere (con un loro lavoro numerico) / suono / mito / parola / luce è peraltro dimostrabile sia a livello scientifico, con gli esiti più recenti della fisica subatomica, sia con la speculazione filosofica (basti pensare a Pitagora e alla sua armonia delle sfere) e quella dell'intuizione mitopoietica.

Un nome non è una semplice formula di riconoscimento, un segno di identificazione sociale. Nell'ideologia arcaica e tradizionale delle società preclassiche esso era molto di più, costituiva l'intima essenza, la cifra riposta dell'individuo: era l'individuo stesso. Questa filosofia, estesa anche alle cose e agli animali, aveva una base dottrina, un'applicazione rigorosa che discendeva dalle antiche cosmogonie per *Logos*.

Creare, infatti, nella lingua degli Egizi si diceva *mt rn* (ipotetica pronuncia: *mat ren*), "dare un nome"; si riteneva che una cosa cominciasse a esistere solo nel momento in cui le veniva attribuito un nome, certo non scelto a caso (esso doveva, infatti, corrispondere alle più segrete modalità dell'individuo). Perciò "io ti dò un nome", signifi-



cava ripetere – ritualmente – la cosmogonia già attuata dal demiurgo, stante che il particolare non differisce dall’universale, quanto a qualità, bensì solo per i suoi aspetti quantitativi (precorrimento dell’equazione microcosmo-macrocosmo).

Il *REN*, in Egitto, aveva carattere magico; per questo si faceva ricorso in pubblico a nomi innocui, di comodo, tenendo ben nascosto il “vero nome”, a scampo di malintenzionati. Il faraone e gli altri dignitari avevano una lunga serie di nomi didascalici, ma quello essenziale doveva restare un segreto; conoscere gli dèi voleva dire conoscere i loro nomi e, quindi, condizionarli. Da qui formulari complessi e invocazioni rituali, comuni a tutto il mondo antico, che possono far sorridere chi non si rende conto dell’ideologia che vi era sottesa. Il nome autentico era un fatto di magia bianca, ma i rischi di incorrere in quella nera erano davvero notevoli. Da qui l’esigenza della segretezza più assoluta, perché conoscere il nome di una persona significava, appunto, averla alla propria mercé.

Il modello esemplare di questa concezione è costituito dal famoso racconto mitico di Iside, che riuscì con uno stratagemma a carpire il vero nome del dio supremo, Ra (Sole). Il vecchio nume era stato morso da un serpente e soffriva molto; così la furba dea si offrì di guarirlo con le sue arti magiche a condizione che egli le rivelasse il suo vero nome, il solo modo per poter intervenire. Distruggere un nome equivaleva a distruggere anche l’anima di chi l’aveva

portato in vita; per questo, tante volte, si raschiava dalle iscrizioni funerarie il nome di un faraone di cui era stata decretata la *damnatio memoriae* (il caso più eclatante è quello del re Amenophis IV - Akhenaton ad Amarna).



Non diversamente in Mesopotamia: *Marduk mu-mu*, cioè Marduk (il capo del pantheon accadico) “creò le cose dando a esse un nome”; così “nome” e “creare” si scrivono, si leggono, si pronunciano allo stesso modo. E due parole dallo stesso suono, o scritte in egual modo, non hanno per l’ideologia

arcaica una semplice affinità formale, esse sono la stessa cosa (i *calembours*, i giochi verbali, erano una delle attività preferite da scribi e sacerdoti). *Mu*, dunque, sta per “nome” e “creazione”; il termine era stato ripreso dai Semiti accadici dal lessico sacrale dei Sumeri. La “sillaba sacra” per eccellenza (quella che aveva dato vita al mondo) ebbe così un seguito, una continuità nel rito, quel rito che Malinowski ha definito correttamente *la celebrazione narrativa di una realtà primordiale*. La ripetizione del *Mu* garantiva la conservazione degli esseri con le “formule di potenza”: il nome, insomma, era quello che gli indù chiamano tutt’ora *mantra*, la parola “forte”; la “sacra sillaba MU” rivela evidente affinità essenziale con il mistico AUM (OM), il suono creatore della religiosità indiana.

L’accadico, come si sa, fu una lingua ufficiale e diplomatica usata per le relazioni internazionali tra le corti babilonesi ed egiziane, etc. Più tardi fu anche una delle



lingue ufficiali dell'impero persiano e, per suo tramite, potè venire in contatto con i Greci della Ionia: chi può dire che la "parola perduta" non possa essere stata all'origine del termine *mythos*, anch'esso parola fondativa, per eccellenza?

La radice di *mythos* è MU; essa, si afferma, è la stessa che si riscontra in *mystérion mystikòs*, nel verbo *myéo, myéomai*, "ser-rare le labbra, chiuderle" (o anche "chiudere gli occhi").

Questo radicale passa al latino *mu-tus*, "muto"; esso, perciò, alluderebbe al "silenzio iniziatico", che non è – però – il silenzio banale, nel senso corrente del termine, ma piuttosto "parola all'interno", che va sussurrata, modulata e mai detta a tutto fiato. Il segreto è tale solo in quanto è ineffabile.

D'altro canto il mito esemplare ha sempre carattere cosmogonico; quindi si riferisce alla creazione del mondo, *tout court*, allude in ogni caso a situazioni esistenziali, realmente fondative sul piano ontologico. E, purtroppo, la nostra conoscenza dei miti si è svolta per troppo tempo lungo il canale obbligato della mitologia greca (a partire dal termine stesso, troppo lungamente soggetto a equivoci e contrapposizioni con il Logos, di cui è responsabile la filosofia greca). Sappiamo tutto dei miti greci ma quasi nulla del loro contesto rituale e un mito senza rito non è più tale, esso è devitalizzato, non più capace di trasmettere conoscenza universale.

Ma, per fortuna, la riscoperta degli antichi patrimoni mitici del vicino Oriente, del complesso di credenze tuttora vitali, in parte, delle società etnologiche (i cosiddetti "primitivi viventi"), ci ha restituito una visione più equilibrata, più profonda, del mito.

A tanto ha dato un contributo decisivo l'esegesi simbolica, una forma di pensiero integrale di cui solo da pochi decenni si sta rivalutando l'enorme carica potenziale.

Così grazie al lavoro pionieristico di una "archeologia dello spirito", attuata dagli storici delle religioni (basti il nome di Mircea Eliade), il mito è tornato fra noi.

E il mito è il "nome" delle cose, la cifra nascosta del reale.

Forse la migliore definizione del mito, certo la più radicale, è quella fornita da Gerardus van der Leeuw¹:

Il mito, propriamente parlando, non è che la parola stessa [...] è una parola pronunciata, che ripetendosi possiede la potenza decisiva, appunto la "parola perduta", che diede vita ai mondi e di cui si è perduta la chiave interpretativa.

Per ritrovarla occorre, in qualche modo, essere iniziati, cioè ri-nascere a una nuova e più alta visione conoscitiva.

L'iniziazione, per dirla con Mircea Eliade, *equivale a una mutazione ontologica del*



1 Van der Leeuw, 1975: 322.



*regime esistenziale*²; il neofita diventa un altro, egli è “nato due volte” (*dvija*, in sanscrito).

Così nell’antico Egitto, il defunto assolto dal tribunale di Osiride veniva dichiarato *maa-kheru*, parola tradotta convenzionalmente con “giustificato”, ma che ha il senso proprio di “giusto di voce”, ovvero colui che ha la giusta modulazione di voce, giusta perché ormai conforme alla *Maat*, l’ordine cosmico. Il defunto “solarizzato” si trasforma in *Maa-kheru*, assimilato al divino, conosce e si è identificato con la parola creativa, il mito appunto.

Gli Egiziani, per altro, conoscevano dei particolari sacerdoti, chiamati *per-kheru*, “evocatori alla voce”, capaci, con un’appropriata modulazione della voce, di evocare le forme, di creare letteralmente. È ovvio che un *per-kheru* fosse anche un *Maa-Kheru*, seppure ancora in vita; tramite l’iniziazione era possibile conseguire il potere, normalmente limitato al momento della “grande iniziazione”, il passaggio della soglia, da parte del defunto assolto.

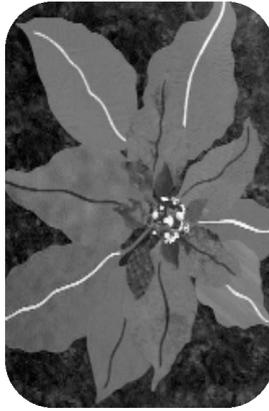
Il mito corrisponde al Verbo di cui parla l’evangelista Giovanni (*il principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio*). Ma non è solo la tradizione cristiana esoterica a conoscere il significato della parola creativa: almeno ottocento anni prima dell’apostolo, i Veda indiani avevano già affermato: *All’inizio era Brahman con il*

quale era Vac, la Parola, e Vac era Brahman. L’analogia con il Vangelo di San Giovanni è evidente, ma non è tutto: un intero inno del *Rg-Veda* (il X) è dedicato a *Vac* (corrispondente al latino *vox, vocis*, e l’italiano derivato *voce*). E *Vac* è la vibrazione essenziale che ha dato vita ai mondi, che ha creato tutto ciò che esiste.

In Egitto, nella teologia menfita, la stele di Shabaka afferma che Ptah, il dio demiurgo di Menfi, creò il mondo con il “cuore” e con la “lingua”, cioè con il pensiero e con la parola (e il Verbo, cioè il mito, è pensiero all’interno e parola all’esterno, come manifestazione).

La teologia menfita risale almeno agli inizi del terzo millennio; essa è, dunque, la più antica testimonianza letteraria di creazione per *Logos*, il primo modello dell’evangelista Giovanni.

In Grecia sono evidenti le sopravvivenze di un’arcaica religiosità per *Logos*, qui generalmente di matrice mediterranea. È noto il rilievo che in ambiente ellenico assume il “riso degli dèi”; il dio che ride assicura la conservazione del cosmo, il rinascere ciclico della natura. Demetra (la Terra Madre, da *Dameter*) è l’esempio più illuminante: la nutrice Baubò la induce a ridere e ciò basta perché tutta la natura, sfiorita, possa rinascere. In Sicilia, nella variante del mito demetriaco raccolta dallo storico Diodoro (V libro), è il riso di Demetra a dar vita





al germoglio del grano (*ho ghélos ghynaikòs epóiesen*, “il riso della donna creò”).

Demetra in Sicilia (come bene ha visto lo storico delle religioni Giuseppe Martorana in *Kòkalos*, e poi in *Il riso di Demetra*)³, crea senza collaborazione maschile; il riso femminile è la genesi di ogni vita.

Gli “dèi che ridono”, però, sono anche luminosi; il verbo greco *gheláo* significa a un tempo “brillare” e “ridere” e il “ridere” è anche un “sorridere”, un risplendere; allude perciò a una valenza acustica e a una luminosa.

D’altro canto il suono non è altro che luce a ridotta frequenza vibratoria, e la luce è un suono, non più percepibile, a elevatissima frequenza vibratoria. La radice *GEL, *GLE di *ghélos*, il “riso” e di *gheláo* è, probabilmente, anche all’origine della nozione di gloria e “stato acustico e luminoso”, insieme.

Anche nei popoli a torto ritenuti primitivi si ha notizia di teologie per *Logos*: in Polinesia Iao crea con la parola (il mito vivente); in alcune tribù brasiliane la Parola precede addirittura il Padre, l’Essere Supremo trasformatosi in *deus otiosus*.

Ovunque, insomma, è attestata l’idea estremamente arcaica del mondo creato con la “parola di potenza” (e gli esempi potrebbero moltiplicarsi con facilità).

L’energia creativa degli dèi deve essere

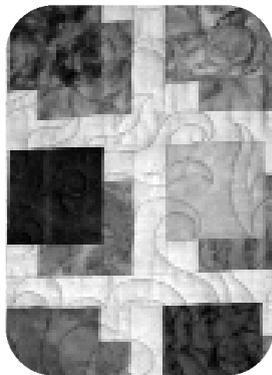
in qualche modo conservata: *nomina sunt numina*, afferma la nota equazione proposta da Max Müller. Perciò nell’antico Egitto i sacerdoti del Sole conservavano gli *hekau-ra* le “formule di potenza”, gelosamente custodite nei recessi templari.

A Roma, la primitiva religione dava immenso valore agli *Indigita-menta*, un formulario rituale contenente gli attributi delle divinità e le formule di invocazione più corrette per ciascuna di esse, giacché solo “sintonizzandosi sulla stessa frequenza d’onda” degli dèi, per così dire, si riteneva che fosse possibile accedere alle varie modalità del divino, ciascuna delle quali è personificata in un “dio particolare”. Per dare attualità al nume occorre evocarlo alla voce, cioè “nominarlo”, nominando qualcosa infatti gli si dà vita, esistenza.

Nella *Genesi* le creature di Dio ebbero vita pienamente fondata solo nel momento in cui Adamo, fatto a immagine e somiglianza del Creatore, le chiamò per nome, diede a esse un nome.

Anche adesso, a livello di retaggio ormai inconsapevole, un bambino ha “vita piena”, esiste come personalità definita, solo a partire dal momento in cui gli è stato conferito un nome e lo si è battezzato (il battesimo è una iniziazione).

Se il mito, come abbiamo visto, si identifica in ultima analisi con la parola creativa, il *nome* ne è il modello esemplare.





Antichissimo termine indoeuropeo, il nome ha il senso originario di “evocazione”; nel sanscrito, *nāma* significa soprattutto “essenza”, nella dialettica della *prakṛti* (il principio creativo della natura) si polarizza con *rupa*, “sostanza”, il supporto della manifestazione formale.

Al sanscrito *nāma* sono affini il greco *ónoma*, il latino *nomen*, il germanico *name*, etc. e tutti hanno la stessa radice fondamentale.

Namen equivale a nominare, e *nominare* vuoi dire letteralmente “evocare”, una cosa o una persona si nominano.

Questa evocazione presuppone una forza *in fieri*; questa unica, immensa, forza che permea di sé l’universo intero, in termini religiosi altro non è che il Sacro, potere ambivalente che attrae, e al contempo suscita un irrefrenabile timore (il *mysterium tremendum et fascinans*, di cui parla Rudolf Otto ne *Il Sacro*)⁴. Che questa forza una, di cui tutte le altre sono semplici manifestazioni particolari, esista davvero è cosa accettata ormai anche dalla scienza profana e sperimentale (fino alla morte Einstein cercò di disegnare una teoria unificata del campo).

Nominare sacralmente, ritualmente, comporta un’esatta modulazione della voce creativa, la ripetizione su scala della cosmogonia divina: perciò, nell’ideologia tradizionale arcaica, un nome non potrà

mai essere dato a caso, esso deve corrispondere all’essenza dell’individuo o della cosa evocati.

Che la Parola abbia un’intima capacità creativa è un fatto oggi accettato anche dai fisici e la scienza ha sostanzialmente confermato l’esattezza delle intuizioni mistiche del Logos, universalmente attestate nella storia delle religioni.

L’unica differenza consiste in un problema di linguaggio, nella scelta dei vocaboli.

Sappiamo adesso, dopo le scoperte della fisica delle particelle, che non si può parlare a stretto rigore di “cose”, bensì di “eventi” instabili, il cui insieme costituisce una fitta ragnatela di interrelazioni energetiche che chiamiamo universo. D’altro canto sappiamo pure che ogni fenomeno (dal greco *phainóúmenon*, “ciò che viene alla luce”) assume una forma in funzione della frequenza vibratoria, basta che essa sia modificata e il fenomeno sarà divenuto un *altro* fenomeno. La vibrazione è, dunque, il segreto creativo nel mondo della manifestazione formale; la vibrazione è insieme suono e luce e si caratterizza *sub specie ondulatoria* perché lo spazio è curvo (lo Sfero intuito dagli antichi sapienti). Tutto ciò che si “materializza” è in realtà un “grumo” di energia predeterminato dalle vibrazioni, tutto l’universo vibra incessantemente. La vibrazione è l’attuarsi dell’e-





nergia, della Forza, nel cosmo: chi vieta di identificare la vibrazione della scienza con il Verbo creativo, il mito? Chi vieta di identificare l'energia, la Forza presente nel mondo fisico con il Sacro?

L'unico ostacolo è costituito dal linguaggio, dal rifiuto dell'interdisciplinarietà, dalla prevenzione ideologica o confessionale (da qui il permanere del secolare contrasto tra scienza e religione).

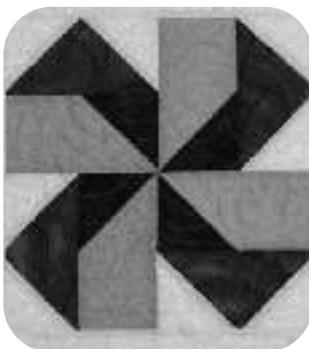
L'universo è nato da una grande esplosione, il *big-bang*; sotto l'effetto di questa grande vibrazione iniziale il cosmo continua a espandersi. Lo afferma la cosmologia degli ultimi decenni, prove alla mano, e dunque dobbiamo crederle. Perché allora non dovremmo credere, al di là della lettera del linguaggio, alla verità del *Fiat Lux*, alla realtà del mito della Parola creativa?

Il nome, si diceva, è un'espressione esemplare del mito, potremmo dire del *mito in azione*; dare un nome a un essere comporta una grande responsabilità, significa ripetere in piccolo l'atto creativo iniziale del demiurgo, *nominare* qualcuno significa letteralmente *qualificarlo*, perché gli si infonde l'essenza. Così l'onomastica delle origini, la scienza dei nomi, ha carattere sacro, è qualcosa di terribilmente serio con cui non sarà mai lecito giocare impunemente.

A maggior ragione lo è l'antroponimia perché riguarda i nomi di persona, nomi divini perché l'uomo è un "dio mortale".

D'altronde la nozione magico-sacrale del nome si riscontra anche in altre culture tradizionali.

Nel mondo ebraico il nome è *shem*. Esso equivale all'essenza ed è stato lungamente al centro delle riflessioni cabalistiche. Il modello esemplare di *shem*, che ha anche il valore semantico di "audizione" è costituito dal "Nome esplicito" (*shem ha - mephorash*) di Dio: YHVH. L'unione spirituale delle quattro lettere sacre del nome YHVH, che compendiano tutte le



realtà, rappresentava infatti l'unione del Nome, cioè l'unione della realtà universale, la realizzazione – come afferma Leo Schaya⁵ – dell'unità totale nel cuore dell'uomo.

Il nome di Dio sostituisce nel pensiero cabalistico la parola perduta, esso è invocazione oltre che evocazione. *Shem* riflette l'essenza della realtà.

Ma anche in Cina, culla di una venerabile tradizione sapienziale, il nome è ben più di un semplice codice di riconoscimento personale: *ming*. Questa parola è polivalente nella lingua del celeste impero: *ming* vale per "nome", ma anche – a seconda dei contesti – "essenza, luce, destino, tempio". Questi significati, spesso, si intrecciano fra di loro e non sempre è possibile scinderli.

Gli è che anche in Cina, come nelle altre civiltà arcaiche tradizionali, il nome cela un grande mistero, il mistero stesso della realtà.



Ming è l'essenza luminosa dei fenomeni; ogni *ming* si rifà al grande *Ming*, il "nome universale", che viene assimilato al Tempio cosmico, al Tempio dello Spirito.

E che il nome fosse un tempo considerato come prezioso e vitale lo dimostrano anche gli indizi linguistici. Tra questi abbiamo un interessante "reperto" che riflette ancora il ricordo della "dottrina del nome": *ignominia*.

La parola, nel lessico corrente, si ritiene sinonimo di *infamia* e di *obbrobrio*. Le equazioni, tuttavia, sono esatte solo se rapportate al piano etico di comune riferimento, improprie se si tiene giusto conto del valore etimologico del termine.

Ignominia, dal punto di vista linguistico, è calco del latino *ignominia*, composto di *i* (*n*), prefisso con senso negativo, di separazione, e di (*g*)*nomen*, "nome". *L'ignominia* è, perciò, una "cosa senza nome", ovvero la peggiore disgrazia che si possa dare per la mentalità arcaica e tradizionale. In certo modo l'*ignominia* corrisponde, in ambito morale, alla distruzione ritualizzata del nome. Come si ricorderà, raschiare da



una tomba il nome del defunto, per l'ideologia preclassica, equivale a ucciderne anche lo spirito, significa annichilirlo: insomma, una "seconda morte".

Una "cosa senza nome" in realtà non può esistere, è letteralmente un "nulla". Così l'*ignominia*, nel suo valore semantico, si annuncia come zero metafisico e si traduce in zero cosmologico: la "nullità" come fonte del sentimento dell'infamia. L'*ignominia*, quanto a senso, corrisponde all'infamia. Questo termine, infatti, è il contrario di *fama*, calco del latino *fama* che appartiene alla famiglia linguistica dei verbi "fare", "dire", "parlare". *Fama* è "quel che si dice", *infamia* "ciò che non si dice" e che, dunque, non può aver nome perché il nome – l'abbiamo visto – è il "detto primordiale", l'evo- cazione sonora originaria.

In questo senso l'infamia è davvero sinonimo (dal greco *synónymos*, "che ha il nome in comune") dell'*ignominia*. Esse condividono la sorte d'essere "senza nome".

Riferimenti bibliografici

- Eliade, M. (1974) *La nascita mistica*, Brescia.
 Martorana, G. (1982-3) *Kòkalos*, Palermo.
 Martorana, G. (1985) *Il riso di Demetra*, Palermo.
 Otto, R. (1998) *Il Sacro*, Milano.
 Schaya, L. (1976) *L'uomo e l'Assoluto secondo la Cabala*, Milano.
 Van der Leeuw, G. (1975) *Fenomenologia della religione*, Torino.



Mazzini e Marx

di **Gian Biagio Furiozzi**
Università di Perugia

The present contribution examines the dialectic and polemic relationship between Giuseppe Mazzini and Karl Marx. The first one always criticized communism because "it cancelled all the basic rights", and promoted an European democracy under the administration of the wisest men. Marx replied to the Italian patriot in his Manifesto in 1848. According to the Author the teaching of Mazzini is better than the other because it combines the ethic of individual responsibility to that of social solidarity.

Icentenari sono spesso utili per fare il punto sui personaggi (o sugli avvenimenti) di cui si celebra la ricorrenza. Così, il primo centenario della nascita di Giuseppe Mazzini dette l'avvio a una ripresa di studi sul suo pensiero e sulla sua azione, oltre che alla promozione della grande edizione dei suoi scritti.

E va detto che a interessarsi a lui non furono solo personalità dell'area repubblicana, ma anche quelle dell'area socialista. Sulla rivista di Filippo Turati *Critica Sociale*, su quella di Bissolati e Bonomi *Azione Socialista*, e su altre ancora, uscirono articoli che esaminavano il rapporto tra Mazzini e il socialismo.

Allo scoppio della prima guerra mondiale, furono alcuni esponenti socialisti (Gaetano Salvemini, Ivanoe Bonomi, Leonida Bissolati) a riprendere con più convinzione le sue idee sulla necessità dell'abbattimento dell'impero austro-ungarico e di una nuova sistemazione dell'Europa.

Tuttavia, è stato a ridosso di questo secondo centenario che si sono approfonditi i rapporti dell'Esule genovese con il socialismo, con il comunismo e con lo stesso Carlo Marx: un rapporto che non può essere liquidato (come talvolta si è fatto) facendo riferimento soltanto a qualche espressione ferocemente polemica, come quella uscita dalla penna, non certo tenera,



dell'autore del *Capitale*, secondo cui Mazzini non sarebbe stato che un "vecchio asino reazionario".

Qualche merito il Genovese lo avrà pure avuto, se la parola "Manifesto", che ancora oggi viene usata in italiano in tutto il mondo, fu coniata da lui nel 1831 allorché fondò la Giovine Italia.

Così come fu lui a coniare il termine "nazionalismo" e l'espressione "tratta dei bianchi", con riferimento ai bambini italiani sfruttati per le strade di Londra. Fu sempre lui a utilizzare per primo il termine "Internazionale" per una associazione politica comprendente vari Paesi, anche se questo termine era stato inventato dall'inglese Bentham.

Mazzini e Marx erano accomunati dalla condizione di esuli politici. Entrambi vissero a lungo in Inghilterra. E questo Paese rappresentò per entrambi un punto di riferimento per le rispettive riflessioni politiche.

Per Marx l'Inghilterra rappresentava la prefigurazione dello sviluppo che avrebbe dovuto avere, a suo parere, la società capitalistica, destinata a uno scontro finale con un proletariato sempre più organizzato e cosciente di sé. Avrebbe dovuto essere, in sostanza, il primo Paese socialista (e poi comunista) del mondo. Previsione che, come quasi tutte quelle marxiane, sarebbe stata clamorosamente smentita dalla storia, la quale avrebbe curiosamente fatto scoppiare la prima rivoluzione comunista in un Paese arretrato come la Russia zarista, tanto che Antonio Gramsci l'avrebbe definita

una rivoluzione "contro il *Capitale*", inteso come libro...



Per Mazzini, invece, negli anni Quaranta dell'Ottocento l'Inghilterra rappresentava un modello politico per ciò che già allora essa era: cioè uno Stato costituzionale rappresentativo, basato su un Parlamento eletto dai cittadini (anche se non da tutti), su un equilibrio dei poteri e sul riconoscimento delle principali libertà individuali: di associazione, di stampa, di religione, di corrispondenza, etc.

A quest'ultimo proposito, va ricordato che Mazzini divenne una celebrità, in

Inghilterra, proprio in occasione della violazione della sua corrispondenza da parte della polizia, cosa che provocò, nel 1844, un lungo dibattito in Parlamento e sulla stampa inglese.

Se Marx ed Engels teorizzavano l'ateismo, sappiamo che Mazzini credeva in Dio, anche se non era seguace di alcuna religione particolare. Egli sottolineava più il concetto di dovere che quello di diritto. Affermava il valore della famiglia. Dava importanza alla volontà individuale e ai valori morali.

Circa la questione sociale, che Mazzini riteneva peraltro essere la questione più importante insieme a quella nazionale, tanto da dedicare *I doveri dell'uomo* agli operai italiani, le differenze con la concezione marxiana sono ovviamente notevoli, come



ha dimostrato Franco Della Peruta in numerosi scritti, a partire dal classico *Democrazia e socialismo nel Risorgimento*.

Egli non guardava al proletariato come attore esclusivo del rinnovamento sociale e politico, ma era favorevole a una alleanza tra ceti medi, operai e artigiani. Considerava essenziale una collaborazione tra l'intelletto, il lavoro e il capitale.

Più che di proletariato, parlava genericamente di popolo. Non dedicò troppa attenzione al ruolo delle campagne. Solo dopo l'Unità, osserva sempre Della Peruta, egli manifestò maggiore apertura verso il ruolo delle masse contadine. In ogni caso, per lui l'indipendenza dell'Italia doveva venire prima di ogni altra cosa.

Anche se indirettamente, tuttavia, Mazzini ha svolto un ruolo nella stesura del *Manifesto del Partito Comunista* scritto da Marx e da Engels nel 1848, come ha dimostrato recentemente Salvo Mastellone. Infatti, tra l'autunno del 1846 e la primavera del 1847 Mazzini pubblicò su un giornale inglese una serie di articoli dal titolo *Pensieri sulla democrazia in Europa* nei quali è contenuta una forte e preveggenza critica del comunismo, che avrebbe condotto – predisse – a uno Stato autoritario governato da una gerarchia arbitraria.

Più che a una dittatura del proletariato, esso avrebbe condotto ad una dittatura della classe politica comunista sulla massa dei

cittadini. Egli anticipava così, fin d'allora, la teoria della “nuova classe” che sarebbe stata esposta oltre un secolo dopo da Milovan Gilas.

Il comunismo, aggiunse Mazzini, avrebbe portato ad una società chiusa come quelle delle api e dei castori, alla soppressione delle libertà fondamentali, alla disgregazione della famiglia, all'abolizione della proprietà privata e al materialismo.

Per replicare a queste accuse, venne chiamato a Londra il giovane Carlo Marx che, insieme a Federico Engels, nel 1848 avrebbe

dato alle stampe il famoso *Manifesto*. Giuseppe Mazzini, dunque, alla metà dell'Ottocento era al centro del dibattito politico in Europa.

Nonostante questi contrasti, come sappiamo, Mazzini e Marx, insieme all'anarchico Bakunin, furono i promotori della Prima Internazionale, fondata a Londra nel 1864.

Questo si spiega con il fatto che la Prima Internazionale, a differenza della Seconda, non fu composta solo da socialisti marxiani ma, per l'appunto, da socialisti di varie tendenze, da anarchici e da repubblicani. Il 1° articolo dello Statuto affermava infatti che a essa potevano aderire tutti coloro che fossero interessati alla “emancipazione delle classi lavoratrici”, tanto che vi aderì anche Giuseppe Garibaldi.

Certo, si trattò di una coabitazione assai contrastata, e a tratti vivacemente polemica.





Polemica accentuatasi in occasione della Comune di Parigi del 1871, sostenuta da Marx e da Bakunin e fortemente criticata dal genovese, che ne condannò il carattere violento, collettivista e autoritario.

Nel giugno del 1871, in tre articoli sulla *Roma del Popolo*, condannando tanto il terrore del Comune parigino quanto la feroce repressione dell'Assemblea di Versailles, Mazzini difese la repubblica democratica fondata sul principio del *progresso morale, intellettuale, economico da svolgersi per mezzo dell'associazione*. Invece condannò la repubblica proletaria teorizzata da coloro che in nome della questione sociale fomentavano l'odio, invocavano il ricorso alla forza e badavano solo ai problemi economici.

Ripropose la repubblica popolare rappresentativa, per conciliare mediante l'associazione la classe operaia con la classe media. Respinse infine la lotta di classe, che politicamente avrebbe preparato la dittatura.

Pochi giorni dopo, sullo stesso giornale, ribadì che suo impegno era di *combattere il materialismo e i sistemi di un socialismo arbitrario, settario, violento, che nega ogni tradizione dell'umanità, nega le più sacre tendenze ingenite nell'uomo e guida logicamente all'anarchia e al dispotismo*.

Per qualche tempo Mazzini sperò di poter neutralizzare l'influenza di Marx e, giovandosi delle simpatie che egli riscuote-

va fra i trade-unionisti inglesi, di sostituirsi a lui nella effettiva direzione dell'Internazionale. D'altra parte Marx cercò in tutti i modi di contrastare l'azione mazziniana in Italia, utilizzando anche l'azione concorrente di Bakunin, il cui viaggio in Italia fu da lui favorito e incoraggiato proprio, come confessò, con l'intento di "porre delle mine" contro Mazzini.

Il fatto è che Mazzini e Marx erano troppo diversi per temperamento e per cultura, oltre che per visione

politica. Marx ostentava un ironico disprezzo per Mazzini, a cui rivolse in ogni occasione ogni tipo di insulti e di nomignoli: lo definì *Teopompo, il buon Giuseppe, san Piero l'Eremita*, arrivando a definirlo *leccapiatti della borghesia*.

Ma, come ha osservato a suo tempo Nello Rosselli, si tratta di sbeffeggiamenti a cui non bisogna dare un peso eccessivo, allorché si ricorda che era una incorreggibile abitudine dell'autore del *Capitale* di rivolgerli a tutti coloro che attraversavano il suo cammino, o che comunque non condividevano le sue idee. Nel caso di Giuseppe Mazzini, poi, vi si univa *una punta d'invidia per la immensa popolarità da lui conquistata in tanti anni di lotta, e di mal celato timore per le vaste influenze delle quali poteva e sapeva disporre*.

I due uomini, insomma, erano nati per non intendersi. E, osserva ancora Nello Rosselli, mentre Marx "si studia e si ammi-





ra”, Mazzini “è sentito” in ogni parte del mondo: per la sua sensibilità, per la sua umanità, per la sua larga simpatia umana. Profondamente pervaso di spirito religioso, Mazzini conquistava i suoi lettori e i suoi ascoltatori *non tanto e non solo con la forza logica del ragionamento, quanto con il calore della sua persona - le convinzione, con frequenti e sapienti ricorsi al sentimento, all’ intuito, alla fede, col tono ispirato della parola.*

Così, se da Marx venne formulata una ferrea legge economica che, se non annulla, certamente attenua l’ influsso dei valori morali, da Mazzini venne una predicazione di amore; venne il sogno della solidarietà fra le classi sociali, una dottrina di educazione e di elevazione morale.

Lo stesso Mazzini, pur riconoscendo che Marx era “uomo d’ ingegno acuto”, aggiunse che questi era *di tempra dominatrice, geloso delle altrui influenze, senza forti credenze filosofiche o religiose e con più elemento d’ ira che non d’ amore nel cuore.*

Nel corso dell’ ultimo secolo, numerosi autori hanno cercato di provare l’ esistenza di un “socialismo” mazziniano, anche se assai diverso da quello marxiano: da Aurelio Saffi (1905) a Francesco Mormina Penna (1907), da Federico Comandini (1914) a Oliviero Zuccarini (1922).

Rodolfo Mondolfo, nel classico volume *Sulle orme di Marx*, effettuò un tentativo

(che Gian Mario Bravo ha definito *non riuscito anche se elegante e intelligente*) di dimostrare una convergenza generale tra il pensiero dei due autori; ma è significativo che nel volume monodoliano non venga accennato all’ atteggiamento di Mazzini verso la Comune di Parigi.

In anni più vicini a noi, Ettore Passerin D’ Entreves ha rinvenuto alcune convergenze, in una relazione al convegno su *Mazzini e l’ Europa*, del 1972, dove con equità mette alla luce le possibili

limiti dell’ insegnamento mazziniano. Vanno infine citati i lavori di Aldo Romano, Richard Hostetter, Pier Carlo Masini e Gastone Manacorda. Resta isolata e assai singolare l’ affermazione di Piero Gobetti secondo cui Mazzini e Marx sarebbero da considerare *i due più autorevoli rappresentanti del liberalismo contemporaneo.*

Quello che si può riconoscere, come osservò anche Michele Bakunin, è che l’ azione mazziniana preparò il terreno per le future scelte rivoluzionarie di molti giovani già suoi seguaci. Con ciò concorda Gian Mario Bravo, secondo cui l’ azione di Mazzini fra gli operai, nelle associazioni, per la creazione di un partito democratico e repubblicano, predispose le masse lavoratrici ad accogliere le proposte dell’ Internazionale, avanzate da Marx e da Engels fin dal 1847-48, allorché parlarono di un “partito politi-





co di classe”, e riaffermate poi, dopo l’organizzazione internazionale degli anni ’60, come conseguenza dell’insegnamento della Comune.

Ne sarà testimonianza l’evoluzione di personaggi come Andrea Costa e Carlo Cafiero. È stato osservato a questo proposito, che molti seguaci lo abbandonarono per alimentare le schiere dell’estrema sinistra, perché Mazzini sarebbe rimasto ancorato ad una tematica valida negli anni ’30 dell’Ottocento ma non più nei decenni delle rivoluzioni democratiche. Forse è vero, ma resta il fatto che gli stessi Marx ed Engels, pur nella confutazione accesa, avrebbero recepito dal mazzinianesimo quanto esso aveva offerto di costruttivo per l’emancipazione e l’organizzazione del movimento operaio.

Mazzini criticava, con grande chiarezza ed estrema durezza, ogni forma di socialismo autoritario, lo abbiamo visto. Ma va precisato che, al tempo stesso, egli criticava il liberalismo, per il suo esasperato individualismo e perché si identificava per lo più con il sistema monarchico in generale e con quello sabauda in particolare. Sottolineava in questo contesto la forma della libera associazione democratica dei cittadini, portatori certo di diritti, ma anche soggetti ai doveri. Rivendicava per quei tempi uno spazio politico tra liberali di destra ed egualitari di sinistra.

Egli si dichiarò più volte contrario alla proprietà e al capitale accumulati con il lavoro degli altri, mentre il vero produttore di beni muore di fame. Protestò contro i privilegi politici concessi ai proprietari terrieri e ai capitalisti, *come se il denaro* – disse – *fosse sinonimo di virtù e di intelligenza*.

Manifestò, però, rispetto per la proprietà che fosse frutto di lavoro, credendo nel “progresso collettivo” e nella democrazia repubblicana, la quale doveva mirare all’educazione, all’associazione e al progresso, e non all’individualismo.

I teorici comunisti pensano al “mondo”, osservò, invece bisogna occuparsi del miglioramento dell’“uomo”, richiamandosi al problema educativo e riconoscere il principio religioso della fraternità. Pur accettando le istanze di giustizia che erano alla base di molte correnti socialiste, egli rifiutò sempre la lotta di classe e la violenza come mezzo di lotta politica.

Nel *Manifesto del partito comunista* Marx afferma che la conquista della democrazia consiste *nell’arrivo del proletariato alla condizione di classe dominante*. Due anni dopo, in un suo *Manifesto*, Mazzini gli risponderà che occorre pensare allo stabilimento della “Democrazia europea”. E per lui la democrazia era *il progresso di tutti attraverso tutti sotto la guida dei migliori e dei più saggi*.





Questa definizione mazziniana della democrazia è riportata nel *Dizionario di Oxford*, a testimonianza della sua fama nel mondo anglosassone.

Scopo finale della democrazia, aggiunse Mazzini, doveva essere *lo sviluppo della vita sociale*: una definizione che Salvo Mastellone, suo massimo studioso contemporaneo, ha giustamente definito “veramente straordinaria”. Possiamo essere senz’altro d’accordo con lui, in considerazione dell’importanza che essa ancora riveste per le prospettive future dell’umanità.



E a coloro che ancora oggi insistono ad accusare Mazzini di essere un pensatore non più attuale perché non avrebbe colto *l'evoluzione verso la società industriale* e a considerare attuale, ormai, solo la sua “spinta etica”, possiamo replicare, con Giuseppe Galasso, che, soprattutto dopo il crollo del comunismo e delle altre ideologie totalitarie, l’insegnamento mazziniano resta più attuale e valido di quello marxiano, perché riesce a coniugare l’etica della responsabilità individuale con quella della solidarietà sociale.

Riferimenti bibliografici

- Bravo, G.M. (1992) *Marx ed Engels in Italia*, Roma.
Della Peruta, F. (1973) *Democrazia e Socialismo nel Risorgimento*, Roma.
Guichonnet, P. (1974) *Il socialismo italiano dalle origini al 1914*, in J. Droz (a cura di), *Storia del socialismo*, vol. II, Roma.
Mastellone, S. (1994) *Il progetto politico di Mazzini (Italia-Europa)*, Firenze.
Mastellone, S. (2003) *Mazzini and Marx. Thoughts upon Democracy in Europe*, Westport.
Mastellone, S. (2004) *Mazzini scrittore politico in inglese. Democracy in Europe (1840-1855)*, Firenze.
Mazzini, G. (1997) *Pensieri sulla democrazia in Europa*, a cura di S. Mastellone, Milano.





Fornitore del
Grande Oriente d'Italia

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

La Massoneria russa nella letteratura tra Ottocento e Novecento

di **Luigi Ferrari**
Saggista

The Author analyses the works of five great Russian writers who were under the influence of Freemasonry: Maksimilian Vološin, Apollon Grigor'ev, Nikolaj Gumilëv, Michail Osorgin, Osip Emil'evič Mandel'stam.

L'attività massonica russa durante la chiusura delle logge, dagli anni Venti del XX secolo alla rivoluzione del 1905, si manifesta sostanzialmente nelle espressioni letterarie di molti scrittori e poeti.

Scrive V. Novikov¹, dall'opera del quale è tratto questo articolo, che il pensiero sulla Massoneria del grande Lev Tolstoj, nonché di altri letterati classici minori, quali ad esempio Aksakov, Gončarov, Pisemskij, contribuì alla idealizzazione di una figura

stereotipata del massone russo: persona di irreprensibile onestà, conferente costante chiarezza alle proprie opinioni sui seducenti aspetti della vita. Egli è incline a considerazioni astratte e mostra aspetti mistici nei suoi scritti. Tuttavia ben scusabili. In poche parole, continua Novikov, ciò costituisce una delle varianti più interessanti del "giusto russo".

L'avvicinarsi del Novecento comporta la necessità di grandi riforme per cambiare *lo stagnante decennio di Alessandro III*.

¹ Novikov 1998; si tratta di un'antologia di testi di eminenti massoni russi dal secolo XVIII all'inizio del XX. Ricordi, articoli di giornale, corrispondenza, lavori poetici. Il libro fornisce un'idea della forte presenza massonica nella cultura nazionale.



Il tempo propone all'ordine del giorno ineludibili rivolgimenti. Forze sociali lungimiranti ora cercano di portare il Paese verso la modernizzazione, possibilmente evitando l'orrore di nuove sommosse.

È a questo punto che la Massoneria non soltanto rinasce ma si diffonde profondamente: 1905-1917. La sensazione della tragedia è in quegli anni già nell'aria. Tale situazione, certo nuova, viene a cambiare il carattere dell'attività massonica, ora pregna di fermento politico e patriottico. L'attività letteraria non cessa, ma passa in secondo piano. Nelle liste dei Fratelli, nelle logge riaperte, non figurano letterati ma parlamentari (DUMA) del partito dei cadetti, importanti rappresentanti del mondo imprenditoriale.

Ritornando alla letteratura, riferisco, per un esempio, di cinque tra i grandi letterati russi massoni, citati nell'antologia del Novikov, sufficienti, in un articolo peraltro di modesta estensione, a rappresentare la forza vitale del carattere e del pensiero di quegli uomini colti che dell'Ordine apprezzavano in particolare le regole morali, indispensabili poi nel campo sociale.

Non tutti coloro che nutrivano forte apprezzamento per la Massoneria erano strettamente aderenti alla obbedienza. Per un esempio a questo riguardo, Lev Tolstoj

non fece mai parte probabilmente dell'Ordine massonico, ma ne era estimatore senza condizioni. Un suo scritto, indirizzato a uno studioso tedesco, tale K. Werckshagen, sicuramente massone, che fece avere allo scrittore russo un suo libro, è molto chiaro. Tolstoj esprime, e qui sta l'interesse, il suo pensiero sulla Massoneria.



1905, marzo, 7 Jasnaja Poljana

Gentile Signore!

Vi sono molto grato per l'invio del vostro libro massonico.

Mi fa molto piacere, perché io, naturalmente, fui e sono massone nelle mie convinzioni.

Sempre, fin dalla mia prima giovinezza, io ho nutrito profonda ammirazione verso questa organizzazione, poiché ritengo che la Massoneria abbia fatto molto bene all'umanità.

Con profonda ammirazione,

Lev Tolstoj

Cinque grandi letterati

Maksimilian Vološin (1877-1932)

Fu massone attivo.

Scrive Efin Etkind² nella sua esposizione letteraria di questa ricca figura:



Insolito per la sua generosità istintiva, la sua operosa bontà, la sua intelligenza pronta e la sua brillante, poliedrica cultura.

Vološin aveva trasformato la sua casa (in Crimea) in un *centro creativo aperto a scrittori, pittori, artisti e musicisti, dove si radunava - no ospiti venuti da tutta la Russia.*

Etkind, storico della letteratura, scrive di Vološin in termini ovviamente letterari. Ma quei termini potrebbero ben raffigurare la figura massonica.

Nel Paese, anche durante e dopo la rivoluzione, Vološin vive e opera al di sopra delle parti, sempre prodigandosi per il bene e la salvezza degli uomini. Così Novikov:

Dà rifugio a chiunque fosse in pericolo, indipendentemente dallo schieramento a cui il fuggitivo apparteneva. Significative alcune parole della sua poesia La casa del poeta: La mia casa ha dato rifugio come un tempio, e accoglieva soltanto fuggitivi scampati al cappio e al plotone. Un bol'seviko, un ufficiale dei bianchi, partigiani di fedi avversarie, cercavano qui, nella casa di un poeta, asilo e conforto. Mi adoperavo totalmente per impedire ai fratelli di distruggersi a vicenda.

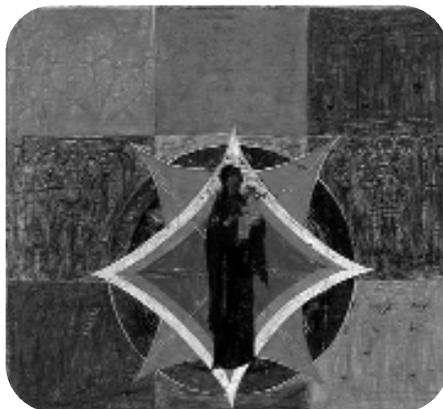
Vološin diviene massone a Parigi all'inizio delle sue "peregrinazioni spirituali", compiute dal 1905 al 1912. Attraverso il prisma della Massoneria, il poeta guarda agli avvenimenti drammatici della Russia.

Egli dapprima considera la rivoluzione una giusta vendetta per i crimini del passato. Ma tale considerazione si trasformerà presto in incompienza della grande ingiustizia di cui era causa la diffusa violenza.

Vološin si sente viandante dell'universo. Egli serba l'idea di mondi lontani dove vuole vagabondare col suo spirito immortale assetato di sapere (e già pregno di cultura).

Sebbene il "Cosmismo" di Vološin appartenga al cosmismo filosofico russo, egli ha dentro di sé l'indelebile impronta della Massoneria. "I grandi segreti" si aprono al poeta nella parola. L'opera poetica è la conoscenza della parola.

*Quando tu comprenderai di non essere figlio della terra
Ma un viandante del creato,
Che il sole e la costellazione sono sorti
E scomparvero dentro di te,
Che dappertutto presso gli uomini e le loro opere langue
La parola divina
Che li aveva richiamati alla vita,
Che tu, liberatore delle cose sacre
Sei venuto per illuminare
Tutte le menti, prigioniere della materia,
Quando capirai che l'uomo è rinato
Per trarre dal mondo
Il necessario e la ragione
L'universo della Libertà e dell'Amore
Allora soltanto
Tu sarai maestro.*





Apollon Grigor'ev (1822-1864)

Scrisse di lui il poeta simbolista Alessandro Blok:

Quanto più forte è un poeta lirico, tanto più pienamente il suo destino si riflette nei versi.

Grigor'ev fu autorevolissimo critico letterario e contribuì al suo sviluppo in termini di organicità. Fu traduttore di poeti, quali Heine, Byron e altri. E fu grande poeta.

Nei suoi versi, scrive il *Lo Gatto*³, si riflette il suo destino, appunto, tanto che le principali pagine della sua vita sono leggibili con assoluta chiarezza. Poeta lirico, ma di profonda angoscia che pochi, della sua statura, provavano in quel tempo. Sono gli anni della pesante autocrazia e della non libertà dello spirito e del pensiero.

Novikov afferma che le sue idee sociali e utopistiche, collegate con un certo romanticismo, portarono Grigor'ev alla Massoneria, alla quale egli era peraltro incline per tradizione familiare. Poeta dal forte temperamento, egli è stato la figura tra le più luminose nel mondo russo tra gli anni Qua-



ranta e Cinquanta. Nella poesia massonica qui riportata, tratta dal ciclo di poesie *Gimny (Inni)*, il poeta invita, con un certo pathos, alla ricerca della verità eterna, “lato positivo”, così Novikov, della Massoneria.

La mano, fratelli, nell'ora grandiosa!

Al grido comune, unite i vostri

*Liberi ora da legami perituri
Lasciate la tristezza terrena,
Libratevi verso la luce.*

E sia eterna la nostra unione!

Gloria, onore e culto

*All'Architetto della creazione,
Che ci ha creato per operare;
Diffondere per tutti
La luce della verità, la luce
della legge*

Sacro è il nostro destino.

*Voi, uomini della legione divina,
In Oriente, in Occidente,
Voi, in tutte le parti del mondo!
La ricerca della eterna verità,
Il bene della costruzione
Vivano dunque nei nostri cuori.*

Nikolaj Gumilëv (1886-1921)

L'arte fu inscindibilmente legata alla sua vita. La grande poetessa russa Anna Achmatova fu la sua prima moglie⁴.

Autorevole esponente della corrente let-

3 Lo Gatto 1963.

4 Delič 1989.



teraria acmeista⁵, egli può essere considerato, scrive Novikov, il più massone tra i poeti russi. La formalità documentale relativa alla sua iscrizione all'Ordine dei Liberi Muratori non è più rintracciabile, probabilmente a causa delle drammatiche vicende di quel tempo.

Sulla figura massonica di questo grande poeta, che occupa un posto importante nella letteratura russa del primo Novecento, vi è un *corpus* inequivocabile, perché tutta la sua opera e tutta la sua vita sono profondamente impregnate di spirito massonico.

Gumilëv verrà fucilato dalla E-KA perché ritenuto, senza fondamento, colpevole di attività anti-bol'sevika. Un grande libero spirito non fu capito, probabilmente dati i tempi, e non fu accettato. Bella è la sua poesia:

Talvolta, altezzosamente e caparbiamente

*Dentro di me grida un Adamo cadente,
Ma chi ha visto il giglio di Hiram, non
intristisce per giardini fiabeschi,*

*Ma religiosamente innalza le pareti del
tempio,*

Necessario alla terra e al cielo.

*In tanti ci siamo qui riuniti con i
maglietti,*

E insieme abbiamo lavorato con gioia;

*L'amore adamantino
che ci ha, forgiando, uniti,
È più forte e chiaro
E muove ali bianche di
neve*

*Come quelle di cigni
straordinari.*

*Nel tempio solenne e
meraviglioso,*

*Si respira l'incenso
mentre l'organo canta;*

*Splendono aureole;
nuvola risplende*

*Di candele accese e di
sole, velo iridato;*

*E la voce del Maestro
ci parla,*

*A noi, Muratori di
ogni tempo e di ogni paese.*



Michail Osorgin (1878-1942)

*Nella Massoneria russa del XX secolo
non si incontra di frequente una persona -
lità affascinante come quella di Michail
Osorgin. Il suo nome è avvolto da un'au-
reola di rettitudine.*

Avvocato, fu membro, per un breve periodo, del partito dei socialisti-rivoluzionari, adesione che gli costerà la prigione e un primo periodo di esilio. Vive in Italia

5 Acmeismo (anche Adamismo): movimento letterario russo, fondato nel 1912 da Gumilëv e Gorodeskij. Viene a contrapporsi al simbolismo. Si veda Gumilëv nella *Storia della letteratura* di cui sopra.



diversi anni. Ritorna in Russia nel 1926. Lì partecipa attivamente nell'opera contro la fame, spettro negli anni bui della guerra e della rivoluzione. Fu uno dei dirigenti del "Comitato panrusso per l'aiuto agli affamati".

Negli anni Venti, questa organizzazione, che aveva aiuti dall'Occidente, fu ritenuta tuttavia pericolosa dai rivoluzionari rossi. Osorgin passerà due mesi alla Lubjanka. Poco tempo dopo lascerà per sempre la sua Russia.

Scrittore di fama⁶, egli lo diviene piuttosto tardi per le difficoltà della sua vita che si riflettono nella economia (perde il padre e le sostanze). Riesce intanto a sostenersi facendo il giornalista. Nel periodo italiano, egli è corrispondente della importante rivista *Russkie Vedomosti* (Il messaggero russo), attivo in Russia dal 1863 al 1918.

Scrittore di valore, Osorgin si impone già con il suo primo romanzo *Un vicolo di Mosca*. Suoi altri famosi romanzi, quali: *Il testimone della storia*, *Il libro della fine*, *Stagioni* e altri.

Ancora in Italia, lo scrittore, intorno al 1916, viene iniziato alla Massoneria, nella Loggia "XX Settembre", nella quale, si dice, sia stato anche Byron. In Russia, egli

entra nella Loggia "Severnaja Zvezda" ("Stella del Nord"), attiva fino alla rivoluzione. In questa Loggia, egli è Oratore e poi Maestro Venerabile. In quel momento, Osorgin si assume l'impegno di unificare tutta la Massoneria russa in un'unica entità.

Non possono non essere citate le sue parole sui Liberi Muratori:



La Massoneria non è un sistema di posizioni morali, né un metodo per conoscere; non costituisce una scienza di vita, né una dottrina. [...] La fratellanza dei liberi muratori determina una organizzazione di persone che credono nel perfezionamento della umanità.

La via verso tale perfezionamento passa attraverso l'auto-perfezionamento e il rapporto fraterno col quale tutti si impegnano in questo lavoro. Ciò significa: conosci te stesso; lavora su te stesso; aiuta il lavoro dell'altro; beneficia del suo aiuto; ingrandisci le fila di coloro che credono in questa alta idea. In un modo o nell'altro, l'unione morale di mutuo aiuto. In altre parole, la fratellanza dei liberi muratori è una alleanza di gente attiva, unita allo scopo di perfezionare se stessa, nonché il mondo.



Cito alcuni suoi scritti sulla Massoneria tratti dal Novikov: *Discorso del 24 febbraio 1936*, *Concezione simbolica del mondo*, *Discorso del 30 gennaio 1936*, *Stella del Nord*, *Rituale e tradizione*, *Confessione del Maestro*, *La via del libero muratore russo*. Un suo celebre racconto, *Volnyj kamenščik (Il libero muratore)*, illustra l'apporto evolutivo del tema massonico nella letteratura. Osorgin non reggerà più a lungo una esistenza travagliata dalla indigenza dell'ultimo periodo e da una salute malferma. Muore in Francia nel 1942, a 64 anni, nel tempo della pesante occupazione nazista.



Osip Emil'evič Mandel'stam (1891-1938)

Costruisco, perciò sono giusto.

Così ebbe ad affermare il poeta, il quale non mancava di esplicitare il suo pensiero massonico: con la pietra viene fondata la costruzione.

Aperto massone, egli non risulta dalla documentazione sparsa del tempo, così come non risulta quella riferita a Gumilëv, di certo tenutisi in posizione riservata⁷. Gli scritti di Mandel'stam, riferisce Novikov, sono pregni di simboli e riferimenti massonici.

Il poeta fu molto vicino a Gumilëv e con lui, con Anna Achmatova e Sergej Gorodskij, costituisce la "Corporazione dei Poeti" (Cex Poetov), da cui scaturirà l'akmeismo (o adamismo), ossia l'acme dell'espressione poetica (1911-1912).

Scrive Mandel'stam:

L'Akmeismo è per coloro che, avendo spirito di costruire, non manifestano paura per il peso che il lavoro comporta, ma con gioia lo sopportano, al fine di far fiorire, utilizzando le, le forze dormienti. Noi introduciamo il gotico nelle parole, così come Sebastian Bach lo ha portato nel-

la musica. Il poeta è come il muratore, poiché come si fa con la pietra, il poeta dirozza la parola che è il suo materiale da costruzione. Sotto le mani dell'architetto, il "sasso" si trasforma sostanzialmente.

Il suo scritto *Il mattino dell'akmeista (Utro akmeista)* è infatti impregnato di simbologia massonica. Le metafore "costruzione del tempio" e "sbozzatura della pietra grezza" sono significative di per sé. Lo scritto, destinato a divenire uno dei manifesti della nuova corrente letteraria, fu scartato dalla critica!

È pure chiaro, così Novikov, che la poesia massonica di Mandel'stam presenta un



aspetto filosofico speculativo. La poesia si rivolge all'intelletto e non al sentimento. Uno dei basilari oggetti della riflessione diviene la parola, quale portavoce dei segreti divini. Per Mandel'stam, la parola appartiene al principale indirizzo del "lavoro spirituale" del massone.

Un esempio lo si constata nei versi di *Notre-Dame*:

*Labirinto naturale, bosco
incredibile,
Abisso razionale dello spi-
rito gotico,
Forza egizia e cristiana
timidezza,
Vicino al filo di giunco – quercia e
Dappertutto verticalità.*

Mandel'stam fu il creatore di *uno dei sistemi poetici più elaborati e originali della letteratura del XX secolo*. Definito da Novikov *poeta per poeti*.

Un accenno ad alcune sue opere: *Kamen'* (*Pietra*), prima raccolta di poesie. *Tristia*, il poeta voleva intitolare tale rac-



colta *Vtoroj kamen'* (*Seconda pietra*). Versi definiti dalla poetessa S. Pernok *una scultura fatta con le parole*. *Slovo i kul'tura* (*La parola e la cultura*). *Četviortaja prosa* (*Quarta prosa*).

Nasce a Varsavia da famiglia ebraica della media-borghesia. Cresce in Russia, a Pavlosk e a Pietroburgo. È arrestato una prima volta nel 1934 e resta per tre anni in soggiorno coatto. Nuovamente arrestato nel 1938, è deportato in Siberia, dove muore il 27 dicembre di quello stesso anno. Il grande poeta e persona fiera e integerrima, non certo duttile al servilismo "cortigiano" sovietico, proprio dei molti, finisce la sua vita in un campo di transito nei pressi di Vladivostok. Doveva raggiungere l'infernale zona della Kalyma, al cui centro, Magadan, nome forse ancora sinistro all'udirlo, affluivano i deportati (da impiegare nella ricerca dell'oro), ormai scheletri umani di ghiaccio.

Riferimenti bibliografici

- Delič, I. (1989) N. Gumilëv, in *Storia della letteratura russa. Il Novecento*, vol. 3.I, Torino.
 Etkind, E. (1989) M. Vološin, in *Storia della letteratura russa. Il Novecento*, vol. 3.I, Torino.
 Lo Gatto, E. (1963) A. Grigor'ev, in *Storia della letteratura russa moderna*, Milano.
 Lo Gatto, E. (1963a) O. Mandel'stam, in *Storia della letteratura russa moderna*, Milano.
 Novikov, V. (1998) *Masonstvo i Russkaja Kul'tura*, Mosca.
 Ossorgine, T. (1990) M. Osorgin, in *Storia della letteratura russa. Il Novecento*, vol. 3.II, Torino.



Centralità del sole e centralità dello Spirito: tutte le religioni sono sorelle e coesenziali. Onnipresenza dello Spirito: impossibilità dell'ateismo.

di **Vincenzo Tartaglia**
Saggista

The enlightened beings are often looking for similar people in order to re-establish the ancient harmony and find the way to immortality. The desire which guides us one towards the other is an aspect of religion, as the object of our search is the Great Architect, the universal soul which permeates everything. Because of the omnipresence of the divine spirit, no man has to be considered a-theist. A man without God has probably never existed: the unconsciousness of our deep soul is what we wrongly call atheism; but we can awake our soul and free it from the inner darkness.

Nel suo universo, il sole materiale occupa la posizione centrale; la “Luce vera” è al centro della filosofia massonica: vi è analogia, come sappiamo, tra il sole e la Luce massonica.

Secondo la visione spirituale, al centro del nostro universo è infatti non solamente il sole, ma il Sole, lo Spirito onnicomprensivo che dà la sua impronta alle infinite cose e manifestazioni, religioni comprese. Tutte le religioni della Terra portano dunque nell'essenza, come eterno retaggio, un unico sigillo: è lo Spirito del Sole, modello di ogni religione così come il Venerabile, Sole simbolico nel Tempio, è modello per tutti i

Fratelli secondo, ovviamente, la percezione che ognuno ne ha.

Come dunque ciascun Fratello rappresenta idealmente un'emanazione e una particolare copia del Venerabile, simbolica sorgente di Luce, così ciascuna religione è la copia dell'unico Modello, Spirito animatore di tutte le religioni. E poiché l'onnipresente Spirito è inalterabile solamente quando è al riparo dalle aggressioni del divenire, bisogna pensare che la Religione-Modello si concentra e sopravvive integralmente soltanto negli immobili “centri” delle sfere, dall'ideale Cielo fino alla Terra, dalla condizione assimilabile alla Gran Loggia fino alla Camera di Apprendista.



Anche i luminosi esseri delle alte sfere hanno peraltro la loro religione, per il fatto stesso che anelano a riunirsi al Centro spirituale dell'Universo (G.A.), sublime condizione divina, così come nel Tempio i Maestri Liberi Muratori aspirano al Trono del Venerabile. Da Ermete, ispiratore degli eletti, pure apprendiamo che l'alto rispecchia il basso, e viceversa, sicché, se vi sono religioni sulla Terra, non dobbiamo escluderle nel Cielo: mentre però sulla Terra esse sono numerose, mostrano volti differenti e quasi sempre si guardano in cagnesco, nel Cielo tendono a fraternizzare (Compasso, Aria) per avvicinarsi sempre più all'Unità (G.A.), a quel Modello che è la Religione Ideale (Libro).



Quale è dunque, sul nostro pianeta, la religione più conforme alla Religione-Modello? È evidentemente quella più spirituale e meno formale. La religione invece più asfissata dalle forme esteriori è decisamente la più oscurata e, vorrei dire, la meno fedele, dal momento che la materia svilisce e rende irriconoscibile ogni idea, ogni forma spirituale.

Quando poi la materia raggiunge il massimo dell'invadenza e dell'aggressività, come è riscontrabile a livello terrestre, allora non resta allo Spirito che attendere saggiamente, secondo la sua natura, ritirandosi e fingendo di dormire nell'attesa del risveglio. Lo spirito è invero "in sonno" negli

sfarzi ossessivi, nelle ricchezze abbaglianti, nelle multiformi espressioni artistiche di troppe chiese cristiane, come lo è nei tanti simboli massonici che danno vita e profondissimo significato al Tempio.

Quale è allora lo scopo reale (ma nascosto) di tali apparenze, di fronte alle quali l'uomo si sente come evaporato, inconsistente, impotente, turbato ai limiti del disgusto? È esattamente quello di portare l'individuo, non uno qualsiasi ma proprio il più spirituale e il meno "esteriorista", alla condizione di provare appunto nausea

verso la materialità in genere, in modo che lo spirito di lui, vantaggiosamente dedicandosi alle cose spirituali, possa su queste riversare tutto il fuoco dell'amore.

All'eletto Fratello, in cui è acceso il disgusto per le esteriorità, le chiese cristiane e i templi massonici mostrano oramai il vero e il migliore volto: proprio quello precedentemente nascosto dalle apparenze, le prime purtroppo a sorprendere e conquistare l'anima umana indebolita e deviata, non illuminata, non libera. Perché trasferisca la conoscenza dall'esterno all'interno delle cose, l'anima deve tuttavia avanzare sul cammino iniziatico, superando le prove.

Ciò implica che essa gradualmente si liberi persino della Tradizione iniziatica, la quale invero, se da una parte è un aiuto, dall'altra rappresenta una deviazione: deve infatti pur esserci differenza, tra la condizione di chi apprende la centralità del Dio-



Sole dagli scritti (o dalle dirette rivelazioni) degli iniziati, e la condizione di chi è invece in grado di contemplare direttamente questa Luce e questa Verità!

Per comprendere lo spirito della religione massonica occorre far parlare inizialmente gli scritti e i simboli iniziatici, vasi di verità; debbono dunque tacere, al contrario, le nostre teste: la mia non meno della vostra. E cosa mostrano i simboli? Che all'inizio e alla fine dei "Lavori" è il Libro: significa che le idee stanno alla base di ogni realizzazione. Tra esse brilla specialmente, secondo Platone, l'idea del Bene.

È necessario che sulla Terra ogni idea si trasformi in ideale, in un barlume di Luce per il quale vivere, lottare, costruire e magari distruggere, allo scopo però di ricostruire con più perfezione.

Così la Religione-Idea si trasforma, a livello terrestre, nell'ideale dell'Amore: ogni atto, pensiero o sentimento che rispecchi questo ideale, esprime quindi nella maniera meno confutabile la Religione-Idea. Dal momento allora che l'Arte Muratoria, nella sua più elevata espressione, ha come finalità esattamente l'Amore, mi domando come e da chi possa essere tacciata di ateismo!

Se gli atei esistessero realmente, potremmo tutt'al più trovarli tra i Massoni, non però tra gli autentici "Artisti Muratori", individui altamente ispirati, in grado di

avvertire la presenza dello Spirito sia in se stessi che nella natura sensoriale, lasciandosi da esso guidare.



Tutto ciò che diviene è governato dalla legge della duplicità, avente relazione col Compasso: il quale infatti può girare nel senso orario e antiorario. Significa che ogni cosa è nel contempo reale e illusoria: è reale, diciamo così, nel suo interno occulto; è illusoria esteriormente, secondo le apparenze. Anche gli insegnamenti di Gesù sono duplici,

in tal senso, e quando non conducono l'anima umana nell'interiorità essenziale del Cristo, dello Spirito cioè che ha "visto" il Padre, sono essi stessi devianti e persino pericolosi!

A causa della sua intrinseca duplicità, l'Istituzione massonica è a sua volta passibile di apparire irreligiosa a chi la conosce però soltanto esteriormente, secondo cioè la storia e il divenire; invece in quanto Arte Muratoria, quindi nella sua interiore e nascosta essenza, la Massoneria si identifica con la Luce vera, lo Spirito di Dio. Quando questa Luce s'irraggia nel centro spirituale dell'uomo, allora l'io si sveglia e, prendendo coscienza di sé e della Luce, con cui ha affinità, spicca per così dire il volo alla ricerca di Dio, per riunirsi a Lui. Questa è dunque la religione "umana": tendere



verso Dio, essendo assistiti inizialmente dalla coscienza “umana”.

Senonché vi sono, come possiamo intuire, altre espressioni religiose per il fatto stesso che gli stati di coscienza non si limitano a quelli che, in quanto esseri umani, sperimentiamo normalmente durante le ore di veglia, quando siamo esclusivamente e completamente “umani”, intendo autocoscienze e razionali: sappiamo d’altra parte che vi sono uomini più assimilabili agli animali; altri, più illuminati, nei quali addirittura gli dèi stessi si riconoscono e amano sostare.

Non bisogna a questo punto dimenticare i veri eletti iniziandi, i quali, lungo il cammino iniziatico, debbono accendere e sperimentare superiori stati di coscienza capaci progressivamente di guidarli, sfera dopo sfera, e d’illuminarli nella comprensione.

Avanzando, non diventano forse gli iniziandi sempre più divini, in maniera che il loro sentimento di Dio parimenti si conformi gradualmente alla Religione-Idea?

Dal momento che la coscienza di Pitagora era più estesa e illuminata rispetto a quella che assiste una comune persona, come può quest’ultima condividere la “visione” che quell’iniziato filosofo aveva di Dio? Chi d’altra parte vede l’universo con l’occhio spirituale, neppure si accontenta di un Dio che appare limitato quanto l’uomo e la natura materiale. È vero che l’Assoluto è

nel particolare quanto nel Tutto; è pur vero che il “particolare” deve universalizzarsi, spiritualizzarsi, appunto per avvicinarsi sempre più all’inarrivabile Tutto.

Possiamo assimilare il cammino religioso dell’uomo a una piramide, di cui la coscienza dell’io (autocoscienza) occupa la base e Dio la sommità. Ma siccome la Costruzione è infinita, parimenti deve essere infinita l’aspirazione a Dio: una volta quindi raggiunta la sommità, questa perde per così dire la punta e ridiventa base!

Quando dunque lo spirito umano si riunisce all’ideale apice della piramide, e

vede spiritualmente il Dio che aveva immaginato, intuito, desiderato, scopre pure che quel Dio non è Dio, l’Assoluto, ma soltanto una Sua manifestazione! Lo scopre grazie a una nuova coscienza, “universale”, capace di scrutare oltre l’universo solare, negli universi dell’infinita catena.

È possibile vivere “senza” Dio?

Senza Dio è solo colui che è senza Spirito; la qualcosa è però impossibile, data l’onnipresenza dello Spirito divino. È invece possibile non accorgersi di Dio: sicché il materialista ateo non è senza Dio, ma è piuttosto ancora privo della coscienza di averLo già in se stesso! Nell’ateo, lo spirito è ancora dormiente e non fa sentire la sua voce: voglio dire la coscienza, nostra sentinella e maestra.





Chi invece è sufficientemente assistito e illuminato dallo Spirito, non può non avvertire la presenza di Dio: tale presenza è alla portata non della mente superbamente separata dal cuore, ma proprio del cuore semplice e puro che, votato all'altruismo, ha, per il bene stesso dell'uomo, sottratto alla mente le forze conoscitive. Infatti Dio è nei nobili sentimenti, piuttosto che nell'arrogante raziocinio quando si esercita e s'intestardisce nei suoi equilibrismi pur di contentare, in fondo, se stesso.

Non è senza Dio il Fratello che, negando un Principio Creatore, l'anima, lo spirito, l'oltretomba, fa intanto brillare e vivere nel cuore la carità, la pietà, lo spirito della tolleranza, della fratellanza e dell'amore.

La religiosità non è un concetto da accettare o respingere con la mente, ma è quotidianità vissuta virtuosamente secondo il Bene. È in tal senso certamente irreligioso il raffinato teologo la cui scellerata esistenza, distaccandosi dalle sue alte concezioni mentali, offende Dio. È invece religioso, da lodare e imitare, il sempliciotto che ignora Dio, vivendo però altruisticamente nella semplicità, nell'umiltà, rispettando tutti gli esseri viventi e tutte le cose.

Fu papa e cristiano quell'Alessandro VI dai costumi oltremodo licenziosi, il quale ebbe quattro figli da Vannozza Cattanei; usò con disinvoltura i soldi del giubileo (1500), per appoggiare le ambizioni del figlio Cesa-

re; scomunicò il Savonarola, non restando probabilmente estraneo alla sua morte *etc.*

La domanda è: all'umanità è davvero necessario un individuo come il papa Alessandro VI il quale, pur parlando di Dio e rappresentandoLo sulla Terra, agiva come se una giustizia divina non esistesse né in questa né in qualche altra vita?

Vissuto prima del Cristo Gesù, Socrate non poteva essere né papa né cristiano, ma è universalmente riconosciuto un uomo saggio e virtuoso malgrado il tentativo del poeta comico, Aristofane, di farlo passare per ateo. Ditemi allora: gli uomini capaci di pensare liberamente, rimpiangono Socrate oppure il papa Alessandro?

A Dio non importa come un uomo è definito o si definisce, bensì come agisce verso il prossimo. In realtà noi siamo come ci comportiamo, poiché il linguaggio del comportamento è più veritiero delle parole, le quali portano l'inganno nella loro stessa natura.

Non sono pochi i Fratelli che credono in Dio e confessano il loro timore nella Sua giustizia: bene! Ma il vero Dio d'Amore non gradisce tale credenza e tale confessione, se la condotta di quei Fratelli è miseramente offuscata e ricoperta dal materialismo, dal fanatismo, dall'egoismo, in una parola dai vizi accesi e alimentati dalla peggiore natura umana (pietra grezza)! Ci chie-





diamo: se un Fratello “credente” non è intimamente ispirato dalla Luce della virtù, non mosso dalla sua forza, da chi o da cosa è guidato? A chi o cosa crede? Ha forse trovato Dio, o piuttosto deve ancora molto avanzare e cercare, soprattutto scrutando in se stesso?

Per contro, vi sono individui non credenti che pur vivono secondo l’amore altruistico, l’autosacrificio e altre rare virtù: sono essi senza Dio?

Dio è in ogni spirito, quindi in ogni vivente; è in ogni cosa apparentemente inanimata, quale sembra essere la natura che nasconde in realtà lo spirito di vita. Dov’è quindi l’ateismo, se non nell’incapacità dell’anima umana di vedere e riconoscere lo Spirito? Lo Spirito di Dio è persino in una pietra, il cui spirito addormentato è però incosciente di tale presenza! La pietra è “senza” Dio, oppure ne è momentaneamente incosciente, solo momentaneamente?

Tutti i viventi siamo del resto nell’attesa, in alto come in basso, poiché un punto conclusivo, terminale, non sussiste per nessuna cosa. La piramide a punta è solo quindi, sotto questi aspetti, un’illusione: se fosse simbolo della Realtà vera, l’Arte Muratoria non postulerebbe la Costruzione infinita! Ma poiché appunto costruiamo infinitamente, essendo lo spirito umano illimitato, ecco che ognuno vive nell’attesa, aspettando l’ignoto.

Già questa attesa è tuttavia religione, tanto più pura quanto più sincera è l’attesa.

Un giorno lontano, la coscienza si sveglierà nella pietra: allora questa potrà contemplare Dio da vicino, e scoprirà tutta la sua religiosità una volta potenziale e dormiente.

Neppure è “senza” Dio l’uomo la cui anima, avendo dimenticato di essere essa stessa Spirito, vive nell’incoscienza di Dio. Pur infatti nei momenti in cui l’anima è persa nell’oblio e sembra staccata dal suo spirito, da questo dimenticata, Dio

non l’abbandona e resta anzi amorevolmente sonnecchiante nel seno di essa, tenendola in vita.

Se qualcuno ti accusa di ateismo, Fratello, è solo perché nella sua arroganza, e nella cecità interiore (benda), crede di conoscere Dio e di piacerGli. È come se ti dicesse: *Io ho un Dio, poiché ne riconosco in me l’immagine. Tu credi invece in un astratto Spirito senza immagine, dunque sei ateo!*

Così parla un materialista, incapace di uscire dal suo io. In realtà quell’individuo ha trasferito all’esterno i suoi umani attributi, e il risultato di questo “passaggio” è appunto Dio: la copia di chi Lo ha fantasticato! Costui dunque, che crede di piacere a Dio, in verità ama piacere a se stesso, e quando ti accusa di ateismo è perché ha riscontrato (in te) caratteristiche che si dis-





costano dai suoi preconcetti, deducendo che Dio è con lui e non con te: la qualcosa dimostra che quell'individuo adora se stesso, ma non prova amore per te.

Se realmente Dio lo illuminasse, quell'arrogante signore ne percepirebbe l'immensità, lo Spirito Onniforme, e si guarderebbe dal conferirgli un'immagine specifica, precisamente la "sua" immagine umana! È dunque una limitata visione che impedisce a un individuo di scrutare nella visione di un altro.

Se però sei tu stesso un eletto, se quindi hai entro di te il Sole che ti permette di guardare con lo spirito nello Spirito, non può sfuggirti questo: che tutti gli individui sono nati per contemplare Dio, e che Dio è all'interno e non all'esterno dell'uomo.

Come vedi, è davvero impossibile vivere senza Dio!

Deduciamo che gli atei non sono mai esistiti e mai esisteranno, e che l'ateismo è solamente un preconcetto materialistico: quello secondo cui lo Spirito non esiste ma il caos, l'occhio cieco che ci guarda e non vede! Tale preconcetto nasce dalla mancata visione di Dio, non già dalla Sua assenza: dunque l'ateismo non è "privazione" di Dio ma "cecità" di fronte a Dio.

L'Arte Muratoria che aiuta il Profano a sciogliere la benda, è la Luce che sollecita l'anima a cercare Dio ovunque, data la Sua

onnipresenza. Tale ricerca parte da una visione istintiva e nebulosa, la quale gradualmente si trasforma in una visione chiara e ragionata; poi questa visione, tipicamente umana, a sua volta si eleva a una visione contemplativa, intuitiva secondo la Luce, fino a culminare nella Rivelazione.

In che consiste questa?

Alla fine dell'iniziazione di Entrata, il Venerabile (simbolico Dio dell'universo) rivela al Candidato di essere suo fratello. Che significa? Che,

nella Realtà occulta, all'api-

ce della simbolica piramide non è Dio, il Padre Assoluto, ma soltanto un Suo figlio, uno degli anziani Figli. Capisci, illuminato Fratello, queste meravigliose e terribili parole del Venerabile?

Gli eletti Fratelli che attualmente percepiscono ormai coscientemente Dio nello spirito, non Lo hanno invero sempre chiaramente percepito! Tuttavia Dio era con loro anche quando la coscienza, ancora crepuscolare, negava loro la divina visione. Erano essi atei, e ora sono credenti? Oppure erano "bendati", ma ormai senza benda? Ancora una volta occorre distinguere le parole dai reali contenuti ai quali esse fanno riferimento: non vi sarebbero guerre di religione se tutti i credenti fossero fedeli allo Spirito Universale indescrivibile, anziché a questo o quel dio che essi pretendono di descrivere e magari d'imporre.





Si combatte e si uccide sempre e soltanto in nome della materia, anche se non ce ne rendiamo ben conto: la forza della materia infatti spezzetta, divide, differenzia. Chi invece grazie allo spirito ha la visione unitaria e totalizzante del Dio-Sole, Centrale e Unico, Sorgente di vita, Spirito Onniforme, non indietreggia di fronte ad alcuna possibilità di costruire e amare, poiché la forza della visione finisce col trasformarsi in coraggio e forza d'Amore.

Senonché persino questo Dio-Sole (G.A.), unitario in se stesso (Libro), è sottoposto alla duplicità del simbolico Compasso quando, venuto il momento, manifestandosi attraverso il divenire (Creazione) si riversa all'esterno, nell'infinito spazio, per poter essere conosciuto dalle creature e per conoscersi. La forza del duplice Compasso fa sì che il Grande Architetto sia allora visto secondo il bene o il male, la Luce o le tenebre: è anche a causa della nostra visione duale che Dio diventa Dio, e che l'Amore viene oscurato dall'ombra del suo opposto.

Ciò non deve stupire, poiché il sole che illumina non rifiuta neppure di offrirci la sua ombra! È per questo motivo che il Dio creatore di vita si trasforma nel Dio creatore di morte: può questo Dio, dal duplice volto, essere il vero Dio d'Amore?

Proprio a causa di tali bivalenze, nel Tempio non è consentito parlare di religione. Se vuoi fare del bene, Fratello, sarà dunque meglio che tu metta ormai a tacere le

tue conoscenze e, estraendone i "mattoni" d'amore, ti consacri alla costruzione del tempio umano! Se nutri buone intenzioni, e se perseveri, l'invisibile mano dell'Amore verrà prima o poi in tuo soccorso.



Vi è una Religione universale per il fatto stesso che vi è un Sole centrale, spirituale, da cui siamo attirati e richiamati: questa Religione-Modello possiamo chiamarla, rifacendoci alla nostra Luce massonica, Religione-Luce, intendendo lo Spirito dell'universo che manifesta se stesso tramite la Saggezza e l'Amore. Quanto più dunque un pensiero è lontano dallo Spirito di Saggezza e d'Amore, tanto più mostra i segni dell'irreligiosità. È come dire: la massima espressione di religiosità è nell'Unità, nel Centro dell'universo, in cui è già assicurata l'unione degli esseri con lo Spirito, Dio di tutti i viventi, persino dei ladri, dei malvagi, degli ateisti! Mentre infatti l'amore umano ha un culmine, l'Amore di Dio è illimitato quanto la Sua Essenza, sicché l'uomo, per comprendere quell'Amore infinito, deve proprio costruire e perfezionarsi illimitatamente: la "Costruzione senza fine" è un concetto massonico; o no?

Nell'Unità, da cui ogni religione procede come un raggio dal sole, tutte le religioni possono convivere nella Pace e nell'Armonia, essendo unite dalla Forza onnipotente dello Spirito: in questo senso diciamo



che il Libro simbolizza la Religione-Luce, Unica e Universale, ossia la riunione delle religioni e delle fedi.

Ma quando il Compasso si apre, per diffondere simbolicamente nell'universo la Luce del Libro, ecco che le dualità affiorano e si attivano; si moltiplicano altresì formando coppie infinite, alimentando contrapposizioni infinite. Le odiose guerre di religione sono appunto dovute all'incredibile forza differenziante della grezza e cieca materialità, che sulla Terra si oppone drasticamente allo Spirito: questo invero troneggia invisibilmente nella parte centrale e più pura di ogni religione, persino del fanatismo; la materialità spadroneggia invece nella parte "esterna", visibile e illusoria.

Siccome però sulla Terra le forze della materia prevalgono su quelle dello spirito, specialmente gli individui "bendati" sono piuttosto inclini a cogliere le sfumature esteriori che differenziano le religioni, anziché la spiritualità che le riunisce! Se fosse realmente illuminato secondo l'avvolgente Luce ("intorno a noi"), propria al suo Grado, un Maestro Massone non avrebbe difficoltà ad afferrare lo Spirito unitario delle religioni.

Se riflettiamo non con la mente ma soprattutto con il cuore circa la centralità del sole fisico, e per analogia circa la centralità dello Spirito della Religione, certamente eviteremmo molti guai sulla Terra!

Dal momento però che il cuore e la mente sono contrastanti quasi sempre, e che la forza della materia suscita il fanatismo distruttivo, ecco che fin troppi, pur

ignorando le altre religioni, sono pronti a rivendicare la supremazia della propria, ignari che tale pretesa è tanto assurda e pericolosa quanto il rivendicare la proprietà del sole, di tutti e di nessuno!

Se conoscessimo invece l'essenza della Religione, capiremmo che le religioni sono tutte sorelle: qualcuna più vecchia delle altre, questo sì!



Quando tu, Fratello, quasi con fierezza affermi che la Massoneria non è una religione; oppure quando, con leggerezza, al contrario sostieni che lo è, a quale religione ti riferisci? A quella degli Apprendisti, o dei Compagni, o dei Maestri, o del Venerabile, o addirittura del Maestro delle Cerimonie che possiede simbolicamente la Chiave di tutto ciò che apparirà nell'universo solare? Oppure, nella tua nebulosità, ti limiti ad affermazioni insensate?

Hai mai riflettuto sul fatto che il sole è unico solamente in alto, nel suo cielo, nello spazio assegnatogli dall'Armonia? E che invece quaggiù esso è destinato a perdere l'unicità, a favore della malefica molteplicità dei suoi raggi? Quale raggio è allora, sulla Terra, il vero erede e figlio del sole? Dal momento che la tua religione è soltanto un raggio della Religione, cosa ti spinge a rite-



nere proprio quel “tuo” raggio il più luminoso, il più puro, il più infuocato, il più fedele e veritiero tra gli infiniti raggi della Religione-Luce? E ancora: perché giudichi le religioni che non conosci?

Alla tua anima le religioni mostreranno purtroppo volti differenti, fino a quando essa stessa non ascolterà la voce dello Spirito: questa dice che le religioni sono coesenziali in quanto figlie dell'unica Religione, esattamente come noi viventi siamo figli dell'unica Madre.

Dal momento poi che una roccia non è affatto dimenticata dal sole, che è Sole, non devi neppure credere che essa sia totalmente priva di religiosità! In realtà la roccia vive, e già nella sua vita respira lo Spirito della Religione: come è impossibile la vita senza lo Spirito, così è impossibile vivere senza religione.

La vita è religione, poiché attraverso ogni soffio si avvicina a Dio; la pulsazione della vita è un'intima preghiera: non possiamo tuttavia pensare che una roccia è morta, solo perché non percepiamo il suo respiro; neppure che è senza religione, per il fatto che non udiamo la sua preghiera!

Tu, Fratello, che ti senti attirato verso l'Origine, chiami tale attrazione appunto religione. Ma una roccia ha la tua stessa Origine e si sente da questa attratta nella maniera che ad essa è propria, però a noi sfugge: perché tu saresti religioso e la roccia irreligiosa?

Se insomma il tuo slancio verso il Centro (che chiami Grande Architetto) è religione, perché non lo sarebbe anche quello della roccia, nel cui cuore non ti è dato peraltro scrutare, visto che a mala pena tu scruti nel tuo? Se poi dici che tra te e la roccia c'è differenza, io ti rispondo che, spostando il ragionamento ed avvicinandolo piuttosto alla realtà umana, tu stesso sei differente da tutti gli altri individui, tuoi fratelli, figli della tua Primordiale Madre.

È vero che l'anima umana è più cosciente di una roccia, ma tale privilegio non deve indurci a negare ai minerali ogni forma di coscienza! Per il Fratello spiritualista la roccia vive, pur sembrando morta al Fratello materialista, già morto nell'anima caduta nell'oblio! Come può l'anima morta, vedere vive le cose?

Dio è persino la forza dell'oblio! È nell'oblio, poiché noi viviamo pur quando dubitiamo o siamo incoscienti! Anzi, per quanto mi riguarda, sono tanto più vivente quanto più ignoro di vivere in un preciso momento e luogo: proprio allora sono infatti unito a Dio nell'Eternità, e sto assaporando una coscienza superiore! Quanto più dunque mi sembra lontano e inafferrabile come un Soffio, tanto più (sono convinto) Dio è con me, nel mio cuore, per insegnarmi che non la mia mente Gli interessa ma il mio amore pulsante e vivente.





Le religioni sono infinite come i raggi del sole: ognuna di esse riconduce alla Religione-Luce, la quale occupa il Centro e dalla quale pure tutte provengono. Questo è vero. È altrettanto doveroso osservare che, come vi sono parti della Terra più illuminate dal sole, così vi sono religioni più illuminate spiritualmente: quella degli iniziati, infusi di Luce, deve necessariamente essere sul nostro pianeta la più illuminata, la più antica, la più veritiera, la più tollerante.



Essa non è la più fedele e vera secondo la mente, ma secondo il cuore: la saggezza deve infatti mettersi saggiamente al servizio dell'amore, come la mente al servizio del cuore. La saggezza di Salomone era subordinata all'amore per l'Eterno, a cui il re voleva infatti innalzare un Tempio. La religiosità di Salomone era nel suo amore divino, non già nella sua divina saggezza: bisogna pur trovare le analogie tra Salomone e il nostro Sacro Libro, di cui l'Amore è la prima e ultima Parola.

La religione iniziatica e illuminata è quella che dovrebbero conoscere, e praticare, i Maestri Liberi Muratori: essa è la più fedele alla Religione-Luce. Questa religio-

ne è simbolicamente rivelata dal Maestro delle Cerimonie al Venerabile, il quale la rivela al 1° Sorvegliante; quest'ultimo la rivela al 2° Sorvegliante, il quale la rivela al Tesoriere: costui, a sua volta, sulla Terra inizia a rivelarla ai Maestri Muratori più illuminati, personificazione dei primi iniziati della preistoria.

Per quale motivo parlo di "rivelazione" e non di "conquista" personale? Poiché nessun vivente, in alto o in basso, può

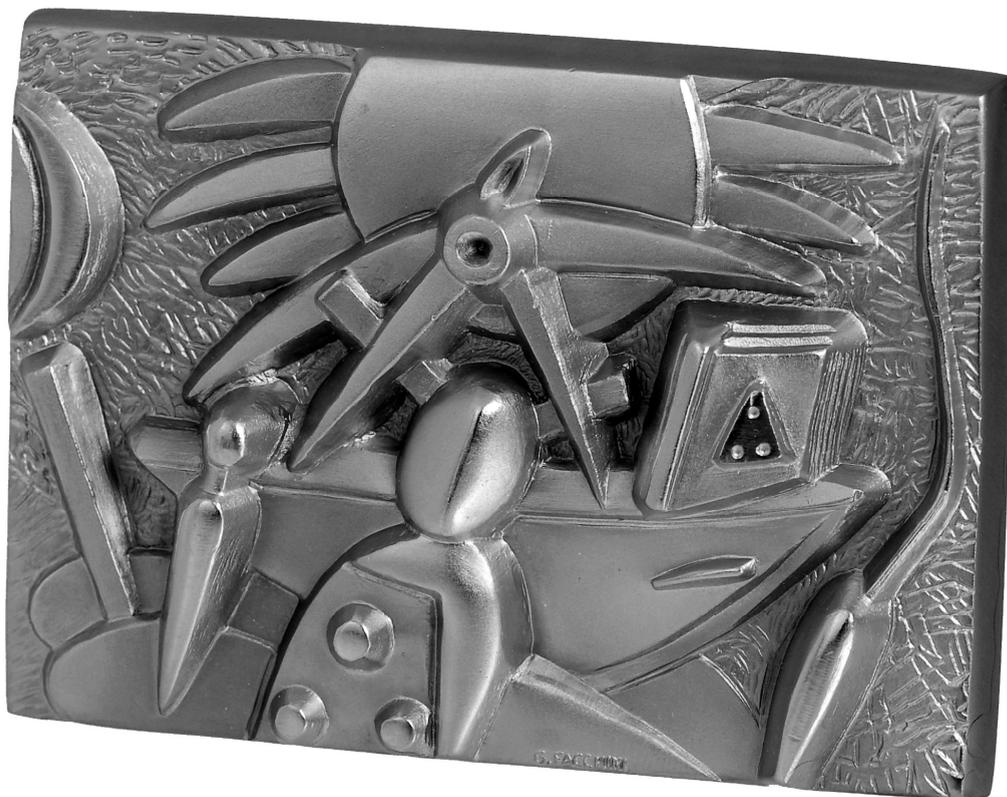
da solo arrivare alla cosa più divina: la Luce, che ha vinto la Notte Assoluta per dare origine alla Vita.

Se dipendesse soltanto dal suo amore umano, l'uomo non andrebbe lontano sul cammino dell'iniziazione; e la conoscenza via via acquisita sarebbe essa stessa difettosa, portando l'inconfondibile sigillo dell'uomo: l'Amore di Dio ripara le imperfezioni di tale conoscenza.

Poiché sa che la Costruzione è infinita, l'Artista Muratore si convince sempre più, nel cuore, che soltanto un infinito Amore può sostenerlo!

Ci inchiniamo di fronte alla religiosità di questo raro Artista.

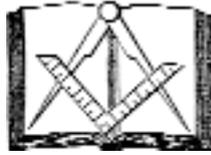




Opera di Giorgio Facchini

La plasticità scultorea nella medaglia contemporanea

Realizzazione per il 33° anno di fondazione delle Logge all'Or.: di Milano:
R.:L.: "Tito Ceccherini" 842; R.:L.: "XX Settembre" 843; R.:L.: "5 Giornate" 844.



Segnalazioni editoriali

ANGELO SEBASTIANI

Massoneria e società contemporanea. I valori massonici e la convivenza umana nel terzo millennio.

Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 2006, pp. 211, € 15,00



[...] Questo libro si presenta come “antologia del pensiero massonico”; si propone di diffondere l’interesse e la conoscenza degli argomenti costituenti la cultura iniziatica, senza preferenze per religioni, preconcetti e sistemi e cerca di delineare un profilo, sia pur limitato, dell’elevazione dell’individuo per il conseguente miglioramento della società in cui vive.

I capitoli, che si rincorrono e si concatenano progressivamente, tentano di richiamare l’attenzione del Lettore su un processo in corso nella società civile che allontana l’uomo da se stesso, dalla sua verità interiore per abbandonarlo alla mercé di forze estranee, di attrattive concernenti l’esteriorità della sua persona, piuttosto che l’interiorità del proprio destino.

A tale fenomeno, che s’identifica con fatti raffiguranti un tacito accomodamento tra spiritualità, scienza e anarchia, in cui prevalgono il qualunquismo, lo scientismo convenzionale e lo spiritualismo reazionario, si contrappongono prospettive etico-politiche di stampo liberale e una antropologia sociale d’impronta massonica.

I capitoli affrontano una serie di tematiche attuali, come la *vexata quaestio* fra giustizia e libertà, il laicismo, l’intolleranza, l’uguaglianza e la solidarietà umana, l’eterna controversia sociale tra necessità e lavoro, la genetica e la bioetica, il concetto di persona e la sua individuale dignità, il mondo della comunicazione e del dialogo, la contestazione e la globalizzazione, l’etica del mercato, la politica della produzione, nonché la moralità del Terzo millennio per un domani migliore.

L’intento principale del libro, dunque, è quello di fornire al Lettore un nuovo modo filosofico d’interpretare la realtà in cui viviamo, ossia una valutazione morale dei comportamenti indicativi del mondo esistenziale.

dalla *Premessa* dell’Autore



STEFANO BISI

Mitra e Compasso. Storia dei rapporti tra Massoneria e Chiesa da Clemente XII a Benedetto XVI.

Protagon Editori, Siena, 2006, pp. 125, € 18,00

Il rapporto tra la Massoneria e la Chiesa cattolica ha appassionato molti storici e riveste una grande attualità per le ricorrenti discussioni sul tema della laicità dello Stato.

Le frequenti esternazioni delle gerarchie ecclesiastiche su argomenti che riguardano la vita civile italiana suscitano oggi reazioni forti da parte di politici e studiosi di area laica.

Andando con lo sguardo al passato, ci siamo voluti soffermare sulle relazioni tra il Vaticano e la Massoneria, partendo dalla bolla di scomunica di Clemente XII nel 1738 fino ad arrivare all'attualità con le prese di posizione della Congregazione per la dottrina della fede, presieduta da Joseph Ratzinger fino a quando, nel 2005, il cardinale tedesco è stato eletto papa. Poi gli scontri sull'insegnamento della religione nelle scuole, la partecipazione al voto referendario, gli attacchi di alcuni vescovi che hanno accusato la Massoneria alle associazioni malavitose. Nella primavera del 2006 è diventata addirittura motivo di contrasto l'iniziazione massonica di Mozart.

dalla *Nota* dell'Autore



Ragionamenti sulla dignità dell'uomo

A cura del Collegio Circo-scrizionale Piemonte e Valle d'Aosta e della Fondazione Università Popolare di Torino
F.N. Editrice, Roma, 2007, pp. 200

Questo lavoro nasce da una tornata di Loggia della R.:L.: "TAO" n. 862 all'Oriente di Torino e in particolare da una tavola sul tema Libertà-Fratellanza-Tolleranza, che hanno per secoli rappresentato i valori cardine scelti e fondanti l'Istituzione Massonica. Essi sono diventati di pubblico dominio, ma con significati che rapidamente si stanno piegando sotto i colpi di maglio delle diverse ideologie politiche.

Già storicamente abbiamo sempre avuto difficoltà a farci capire, ma attualmente questo stato di cose fa sì che possiamo essere variamente interpretati a seconda delle rughe mentali di chi ci legge e ci ascolta. Perciò mi sembra che attualmente possiamo dare particolare risalto a un valore che tutti gli altri insieme rappresenta, ossia: la dignità dell'essere umano.



Stimolato dall'argomento ho pensato che avrebbe potuto essere un seducente terreno di incontro ove far confluire gli interessi, i pensieri e la buona volontà delle Logge del G.O.I. del Piemonte e della Valle d'Aosta.

Dopo aver ottenuto il *placet* del Gran Maestro, Fratello Gustavo Raffi, è stata presentata in una riunione del Collegio Circostrizionale Piemonte e Valle d'Aosta la proposta di affidare alla "Fondazione Università Popolare di Torino" l'incarico di organizzare, raccogliere e diffondere il materiale proveniente dalle Logge del Collegio.

Auspico che questo lavoro possa essere il primo di una futura raccolta ove far confluire, con il solito metodo della ricerca, della libertà di espressione e della piena responsabilità, le più diverse anime che onorano e arricchiscono le nostre Logge.

La Fondazione Università Popolare di Torino, gloriosa Istituzione culturale, alfiere della libertà di cultura, nata nell'anno 1900, ha sostenuto la proposta, l'organizzazione del lavoro e la pubblicazione di questo libro.

dalla *Premessa* dell'Autore

IRÈNE MAINGUY

Simbolica dei gradi di perfezione e degli ordini di saggezza nel Rito Scozzese Antico e Accettato e nel Rito Francese. Ovvero: l'approfondimento del Magistero.

Presentazione di Gian Mario Cazzaniga

Seconda edizione riveduta e corretta. Illustrata da 96 figure e XXXI tavole di Henri-Jean Deguillemain e Amis, e da 4 serigrafie di Jean Beauchard.

Edizioni Mediterranee, Roma, 2007, pp. 484, € 26,80

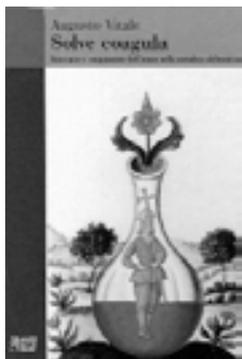


Irène Mainguy, autrice della *Simbolica Massonica del terzo millennio*, prosegue con lo stesso spirito la sua ricerca sui complementi del grado di Maestro rappresentati dai gradi di Perfezionamento del Rito Scozzese Antico e Accettato e i due primi Ordini di Saggezza del Rito Francese.

Basandosi su un ampio ventaglio di documenti e di rituali, l'Autrice studia ogni grado in tutti i suoi aspetti e, attraverso un'analisi comparativa dei testi originari, fa scoprire i punti di contatto che esistono tra i due riti, mettendo per la prima volta in evidenza il comune *corpus* massonico a essi sotteso.

L'importante lavoro di ricerca della Mainguy, condotto con grande rigore, mira a consentire al lettore un migliore approccio al vissuto delle logge azzurre e a rendere ancor più interessante il vasto dominio dell'Ars Regia rappresentato dagli Alti Gradi e dagli Ordini di Saggezza.

Sapientemente illustrata, quest'opera apre numerosi percorsi di ricerca che aiuteranno ogni maestro massone a progredire nella propria indagine e a proseguire il cammino iniziatico o verso un ideale di universalità.



AUGUSTO VITALE

Solve coagula. Itinerario e compimento dell'uomo nella metafora alchemica.

Moretti & Vitali, Bergamo, 2001, pp. 237, € 19,00

La rilettura di un antico testo alchemico – il *Rosarium Philo-sophorum*, lo stesso usato da Carl G. Jung come filo conduttore nella sua *Psicologia del transfert* – si trasforma, come dice l'Autore nel Prologo, da un'occasione di studio nella straordinaria avventura di un viaggio involontario: *Credevo allora di imbarcarmi verso una meta consueta nella regione della Psicologia Analitica di Carl G. Jung, mi trovai invece quasi rapito e trascinato per anni in paesaggi sconosciuti, che mi costrinsero a fatiche e pericoli e profonde emozioni che non avrei previsto.*

In *Solve coagula* anche il lettore viene "rapito e trascinato" in questo viaggio, e può scoprire che le immagini desuete del testo alchemico gli appartengono profondamente e danno senso e verità a esperienze vissute in modo frammentato e apparentemente incoerente: amore e dolore, possesso e perdita, illusione, delusione, rinnovata speranza.

Come l'Alchimista, Augusto Vitale non dà risposte, ma suscita domande insolite e a volte inquietanti, stupefacenti per l'immediata semplicità che rompe gli schermi delle difese dell'ovvio e della rassegnata ignoranza, e costringe a guardare.

Una parte del libro è dedicata allo svolgimento, su un livello filosofico e antropologico, delle proposte implicite e dei semi che il percorso del *Solve coagula* ha saputo gettare nella coscienza di un uomo d'oggi.



RAFAEL LÓPEZ-PEDRAZA

Dioniso in esilio. La repressione del corpo e delle emozioni.

A cura di Francesco Donfrancesco

Moretti & Vitali, *Amore e Psiche*, collana diretta da F. Donfrancesco, C. Stroppa e M. Tibaldi, Bergamo, 2000, pp. 143, € 12,00

Uno dei più autorevoli analisti junghiani ci invita a rivolgere la nostra attenzione alla repressione del corpo e delle emozioni, simbolizzata nell'esilio di Dioniso: un dio che la nostra cultura titanica, tecnologica e smisurata, ha non solo allontanato dalla vita sociale e personale, ma spesso anche dalla stessa psicoterapia. Il tipo di vita che minaccia di essere dominante in futuro si va allontanando dal fondamento emotivo e corporeo dell'esistenza, di cui il dio Dioniso è il garante archetipico.



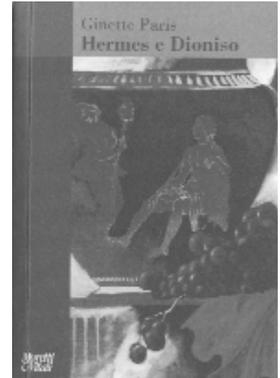
L'uomo si trova a muoversi spinto da impulsi sorti come dal nulla, che si esprimono attraverso una superficiale, dilagante, mediatica imitazione. López-Pedraza traccia in questo libro un limpido itinerario per l'immaginazione, che guida a riflettere sull'insopprimibile necessità della vita dionisiaca. Una iniziazione alla natura contraddittoria e all'irrazionalità di Dioniso, che appaiono come il veicolo metaforico capace d'introdurci nelle essenziali "zone d'ombra" della natura umana.

GINETTE PARIS

Hermes e Dioniso

Traduzione di Alberto Panaro

Moretti & Vitali, *Amore e Psiche*, collana diretta da F. Donfrancesco, C. Stroppa e M. Tibaldi, Bergamo, 2005, pp. 182, € 16,00



Con le opere precedenti *La rinascita di Afrodite* e *La grazia pagana*, Ginette Paris aveva iniziato una rivisitazione delle antiche divinità greche, viste come entità psicologiche che possono orientarci per affrontare i problemi del mondo di oggi. Ora, con *Hermes e Dioniso*, si rivolge a due divinità maschili, che hanno in comune il fatto di contrapporsi ai "campioni della razionalità e del potere", Apollo e Zeus, e di avvicinarci agli aspetti notturni e marginali della nostra personalità.

Hermes ha quella particolare forma di intelligenza che si nutre di astuzia e di concretezza, che mira ad annodare o a sciogliere relazioni. Hermes è un mercante e un ladro, una delle tante incarnazioni del "briccone divino"; ma nello stesso tempo è il simbolo di una medicina orientata all'unità fra corpo e psiche e di una psicoterapia non rigida, ed è una guida in tutte le situazioni che prevedono un passaggio e un cambiamento. Dioniso è altrettanto ricco e contraddittorio. Porta all'estasi attraverso l'intensificazione delle sensazioni corporee; ma, come avverte l'autrice, "non basta bere, mangiare, gridare, danzare e fare all'amore all'eccesso per arrivare all'estasi". È portatore di follia per le personalità troppo controllate, ma è garanzia di vita intensa ed emozionante. In questo è particolarmente "amico delle donne", soprattutto di quelle che "non ne possono più della prigionia domestica" o che "rischiano di morire di noia" anche se fanno carriera. Ma è un liberatore che può trasformarsi in tiranno.



GIUSEPPE VADALÀ
Nessuno ascolterà Ulisse?

Moretti & Vitali, *Amore e Psiche*, collana diretta da F. Donfrancesco, C. Stroppa e M. Tibaldi, Bergamo, 2007, pp. 130, € 12,00

Un uomo, avvinto dalle decisioni di potenze a lui incognite, dalle tempeste della vita, e dalle sue scelte avventate, viene sbat-
tuto in un luogo isolato e programmaticamente chiuso al mondo
esterno. Lì, alcune figure, a metà fra il reale e l'immaginario,
simbolicamente gli si fanno incontro e si prendono cura di lui. E
il suo iniziale, e sensato, timore e affidamento cieco, si tramuta prima in rispetto, poi in
racconto di parola, tessuto di lacrime, della propria vita, reale e immaginaria.

Quelle figure, quel luogo isolato, gli hanno consentito di riprendere il coraggio di sé: di
assumersi la responsabilità del proprio passato, e, quindi, del proprio futuro. Solo ora,
infatti, potrà abbandonare l'isola (apparentemente) felice e tornare a essere padre, cit-
tadino, marito, figlio.

Questa storia è quella del primo testo europeo che canta un uomo, l'uomo, solo,
davanti a sé, al mondo, all'ignoto: l'*Odissea*. Ma è anche in simbolo la storia di tanti
diversi percorsi di individuazione, lungo i quali si sono incamminati gli esseri umani
per darsi il senso della sopportazione della vita. Uno fra questi, è quello della psicolo-
gia analitica.

Odisseo non è stato certo il primo paziente della storia, né i Feaci i primi analisti. Ma
ciò che Omero ha fissato, nell'antico racconto del loro incontro, è un paradigma del
ritrovare-se-stessi, che ciascun essere può intraprendere, senza guide e maestri, ma
insieme a un compagno vigile e premuroso. Giacché se ognuno ha in sé la propria veri-
tà, qualcun altro deve stargli accanto perché ci arrivi.



Mentori immaginali

A cura di Marina Barioglio e Paolo Mottana
Moretti & Vitali, Bergamo, 2005, pp. 349, € 20,00

Il volume testimonia le figure e le opere dei *Mentori immagi-
nali*, cioè degli autentici maestri cui è stato assegnato nella
modernità il compito della trasmutazione alchemica del mondo e
della sua guarigione mediante l'immaginazione creatrice.

Mondo che tali mentori hanno visto, ascoltato, sentito e gua-
rito grazie alla capacità di immergersi nel mondo immaginale,
dove riappaiono le trame sottili di quel reticolo di corrispondenze che attraversa l'in-



tero cosmo, come un'iridescenza impalpabile: mondo che attraverso il loro sguardo ci viene restituito insieme a quel senso di appartenenza e radicamento che abbiamo smarrito.

È a essi, autentici *viandanti dell'invisibile*, che questo libro è dedicato, alla loro incessante, generosa e spesso obliata opera di appassionato ammaestramento ad abitare la terra.

Il testo propone una rilettura rispettosa delle opere fiammeggianti e ineludibili di Pierre Bonnard, Etty Hillesum, Jöe Bousquet, Giacinto Scelsi, Maria Zambiano, Andrei Tarkovskij, una sosta intensa e prolungata negli scrigni poetici dell'*haiku*, nei frammenti di luce distillati dall'alambicco di Percy Bysshe Shelley, Wim Wenders, Claude Debussy, Edgar Allan Poe, Ted Hughes e intende offrirsi al lettore come oggetto di meditazione e di formazione a uno sguardo finalmente pieno e fecondo.

Per una nuova interpretazione dei sogni

A cura di Ezio Benelli

Moretti & Vitali, Bergamo, 2006, pp. 322, € 18,00

Questo libro conclude e contemporaneamente segna l'inizio di un nuovo cammino di una rivista, *Radure - Quaderni di materiale psichico*, che ha percorso il panorama della psicanalisi italiana nell'ultimo decennio. Il tema che sancisce questo nuovo periodare è il sogno, quello frequentato nel sonno, quello esplorato del fare terapeutico e che ha segnato un definitivo confine in cui il linguaggio si è fatto tremulo e la necessità di nuovi strumenti è divenuta sfida possente.

In questa ricerca di nuove vie, questo volume nasce dalla collaborazione fra il gruppo di psicoterapeuti e non, che si erano riuniti in questi anni attorno alla rivista *Radure* e gli studiosi che con i loro lavori hanno dato lustro al convegno: *Per una nuova interpretazione dei sogni*, in quel di Firenze il 18 e 19 novembre del 2005 organizzato da Ezio Benelli, curatore di questo libro con la collaborazione di Irene Battaglino.

Da questo, si comprende la divisione in due parti di questa opera, non perché antitetiche, ma perché ci è sembrato che la complessità del tema ci obbligasse a una sottolineatura nella differenza di approccio metodologico. Da una parte sei lavori quasi collettivi anche se firmati, opera di due anni di confronti serrati sul tema, nei modi e nelle consuetudini che contraddistinsero la rivista. Dall'altra il frutto di un convegno dove l'elaborazione fra importanti nomi della psicodinamica contemporanea, di una teoria e la sua redazione hanno preceduto l'incontro dialettico.

Due occasioni di scambio, due metodologie di lavoro, un'identica sfida per la psicodinamica del terzo millennio.





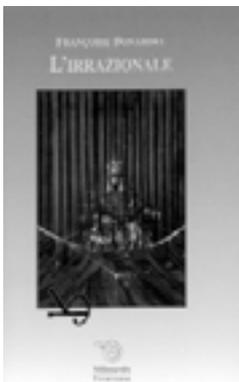
TONI WOLFF

Introduzione alla psicologia di Jung

Moretti & Vitali, Bergamo, 1981, pp. 216, € 16,00

Con una *sensibilità psicologica geniale* – così si esprime su di lei C.G. Jung – Toni Wolff ricostruisce nel presente volume lo spazio spirituale e lo sfondo filosofico della Psicologia Analitica, individuandone la posizione e la specificità rispetto alle scienze della natura e della cultura e definendone i principali aspetti concettuali. Una particolare attenzione viene prestata alle conseguenze pratiche che la psicologia junghiana ha per il lavoro terapeutico. A

questo volume metodologico farà seguito un secondo che raccoglie i saggi dedicati a differenti campi di applicazione della psicologia analitica.



FRANÇOISE BONARDEL

L'irrazionale

Mimesis, Ermesiana, Milano, 2007, pp. 129, € 13,00

Ciò che emerge dalla esplorazione serrata e fittissima di questo libro di Françoise Bonardel, sullo sfondo della descrizione dell'ascesa di un modello di razionalità potentissimo ma anche estremamente arrogante, è in un certo senso il volto femminile, scuro, magmatico della conoscenza, quello che l'irrazionale ci rivolge e da cui, proprio nel tempo delle devastazioni sempre più accanite che una ragione senz'anima produce nell'esperienza dell'uomo e

del mondo, occorre farsi nutrire e sostenere.

Una necessità di riscoperta non ingenua, ma avvertita e puntigliosa, filosoficamente sorvegliata, del volto dei saperi catalogati talora frettolosamente come irrazionali, del loro messaggio profondo, della loro tessitura complessa e stratificata, dalle religioni alle fonti magiche e sapienziali, fino alla riflessione esigente e problematica di filosofi come Schopenhauer e Schelling, Nietzsche e Kirkegaard, Bergson e Heidegger, è quella che, con una sicurezza mai presuntuosa, semmai con la tortuosità di un'interrogazione ripetuta e incalzante, l'Autrice ci invita a fare.

Essa può risultare una medicina per il nostro tempo afflitto dall'inedia intellettuale, dal prosciugamento degli orizzonti di senso, dal disorientamento e dalla perdita di contatto con la vita del mondo.



Il filo di Arianna. Raccolta di trattati di Alchimia dall'antichità al XVIII Secolo.

Testi scelti e tradotti da Sabina e Rosario Piccolini. Volume IV.
Mimesis, Milano, 2007, pp. 258, € 22,00

Il filo di Arianna, la più completa raccolta di testi alchemici mai pubblicata in Italia, si arricchisce con un quarto volume. Il presente lavoro comprende undici trattati di nove autori, composti tra Medioevo ed Età moderna, finora tutti inediti tranne uno. Il titolo della raccolta, *Il filo di Arianna*, allude al percorso difficile e tortuoso che gli alchimisti devono affrontare per giungere al compimento della loro Opera. I trattati prescelti sono tra i più significativi dell'Alchimia nella sua storia millenaria: in prosa o in versi; con o senza figure; sotto forma di trattati, dialoghi, racconti o fiabe.

I testi sono corredati da un ricco repertorio di immagini alchemiche in bianco e nero e a colori.

Indice del quarto volume:

Avicenna: *Piccolo trattato; Manifestazione della pietra fisica*

Ruggero Bacone: *Piccolo libro sull'alchimia intitolato lo specchio dell'alchimia*

Massimo Dn. Dunstan: *Trattato segreto sulla pietra dei filosofi*

Egidio De Vadis: *Dialogo tra la natura e il figlio della filosofia*

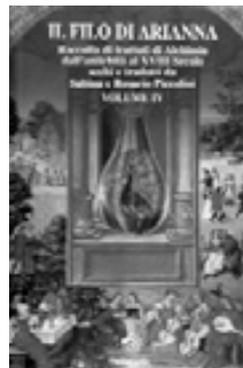
Isacco Olandese: *Frammento sulla pietra dei filosofi*

Lambsprinck: *Breve trattato sulla pietra filosofale*

Riccardo Anglo: *Utilissimo opuscolo intitolato l'emendamento*

Giovanni da Rupescissa: *Libro del magistero sulla preparazione della vera pietra dei filosofi; il libro della luce*

Thomas Norton: *Credimi o ordinale*



HANNAH ARENDT

La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale.

A cura di Alessandro Dal Lago

Mimesis, *i cabiri*, Milano, 2005, pp. 88, € 8,00

In questo saggio di Hannah Arendt, che è corredato da un'intervista concessa all'Autrice alla televisione tedesca nel 1964, vengono esaminate questioni come l'esilio, l'identità di un popolo e le trasformazioni che nel corso dell'età contemporanea



3/2007

HIRAM



hanno sconvolto l'assetto dell'Europa e del mondo intero. La condizione umana è soggetta a continui mutamenti, spesso tragici, e l'unica possibilità inventiva, per la Arendt, consiste nella capacità di provare stupore, nel porre domande in un atto di solidarietà tra esseri umani.

[...] Nei suoi scritti storico-politici (dal grande saggio sul totalitarismo a quello sulla rivoluzione sino ai testi occasionali sui conflitti contemporanei) è evidente uno straordinario realismo politico – il realismo di chi, appunto, collocandosi al di fuori della sfera del potere, nella condizione del *pariah*, sa vedere meglio di altri, ingannati dalle sue seduzioni o dai suoi miti millenari, come funzionano le macchine politiche. Questo tipo particolare di realismo, che non ha nulla a che spartire con la *Realpolitik*, è ciò che rendeva simile Hannah Arendt ad altri marginali della filosofia, come Simone Weil o Albert Camus. Un realismo che poteva spingere questi autori a denunciare le mitologie del comunismo o dell'utopia marxista, ma che li teneva altrettanto lontani da quella forma di apostasia risentita di cui si diletta i rivoluzionari pentiti. Insegnare a tenersi in una posizione come questa, che poi coincide sul piano filosofico con la difesa della singolarità irriducibile, è uno dei contributi non caduchi di Hannah Arendt alla morale filosofica, se non alla filosofia morale. Qualcosa che andrebbe tenuto nel giusto conto in un tempo in cui tante filosofie, cadute le vecchie fedi politiche, sembrano ansiose di fecondarsi con millenarismi ben più antichi.



AGOSTINO PENDOLA

Anticlericali e mazziniani nella Rapallo di fine Ottocento
Rapallo, 2005, pp. 78

Rapallo è certamente, nel Tigullio, la città dove il cattolicesimo politico è più saldamente radicato: la sua presenza precede di molto la fine della seconda guerra mondiale e la nascita della Democrazia Cristiana.

Possiamo stabilire una data, le elezioni del 1911 che hanno visto il trionfo della lista capeggiata da Lorenzo Ricci, come momento iniziale di questo radicamento, ma anche nel ventennio precedente i cattolici hanno giocato un ruolo predominante. Già nelle elezioni del 1892 avevano ottenuto una maggioranza netta, ma scelte di politica locale e la presenza di un agguerrito gruppo liberal-radical avevano fatto di questa vittoria un momento transitorio. [...]

Dopo il 1849 anche a Rapallo si stabilirono i profughi dalla Lombardia tornata sotto gli austriaci. Erano un numero “discreto”, e vi svolgevano vita regolare. L'emigrazione verso le Americhe, che iniziava proprio in quegli anni, significava contatti più stretti con il capoluogo: l'isolamento della città chiusa tra monti e mare che le aveva evitato spaventose epidemie, era finito per sempre. [...]

I singoli capitoli sono in gran parte indipendenti tra loro, e infatti alcuni sono apparsi come articoli, sia pure in forma diversa, su una rivista locale, il capitolo sulla Società di Mutuo Soccorso è nato come relazione in un convegno genovese. Ma tutti sono legati da un filo, ne è la riprova il fatto che alcune persone si trovano, in contesti diversi, in più di un capitolo. È il filo dei democratici rapallesi che hanno seguito gli insegnamenti e la militanza di Giuseppe Mazzini, che a Rapallo non poteva non intrecciarsi con i radicali anticlericali che contestavano (da sinistra) le politiche trasformiste dei governi centrali. È un filo tenue, ma la cui memoria è indispensabile mantenere.

dall' *Introduzione* dell' Autore

FULCANELLI

Finis Gloriae Mundi

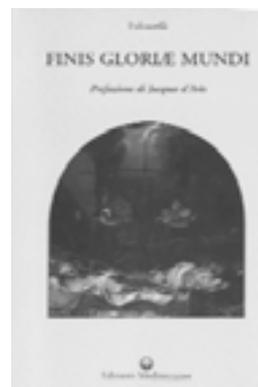
Prefazione di Jacques d'Arès

Edizioni Mediterranee, Roma, 2007, pp. 125, € 19,90

Adepto o gruppo di Adepti della Grande Arte, Fulcanelli, la cui vera identità continua a rimanere un enigma, è indubbiamente il nome magistrale che più ha segnato la storia contemporanea dell'alchimia.

I suoi tre libri appartengono al XX secolo, ma la sua erudizione è la paziente distillazione di secoli di sapienza. Le sue opere precedenti, *Il Mistero delle Cattedrali* e *Le Dimore Filosofali*, sono ormai divenute le bibbie degli alchimisti moderni.

Nel 1999, in occasione del centenario della nascita di Eugène Canseliet, Jacques d'Arès pubblicò un manoscritto, misteriosamente pervenutogli, firmato *Fulcanelli* e intitolato *Finis Gloriae Mundi*, provocando un grande scalpore, non disgiunto da aspre polemiche, tra gli alchimisti e gli specialisti francesi. Questo imprescindibile testo, che integra i precedenti, è di un'ammirevole erudizione e svela alcuni dei segreti della Via breve, segreti fino a ora occulti, dando una lettura alchemica dell'avvenire dell'umanità, che ha a che vedere con la salvezza del mondo, e impartendo inoltre precisi consigli agli alchimisti operativi nel nuovo millennio.





MORRIS L. GHEZZI E MARCO A. QUIROZ VITALE
L'immagine pubblica della Magistratura Italiana
Giuffrè Editore, Milano, 2006, pp. 399, € 40,00

[...] Verso la fine del 1962, il Centro nazionale di prevenzione e difesa sociale promosse lo svolgimento di numerose ricerche socio-giuridiche sul tema dell'amministrazione della giustizia e la società italiana in trasformazione, ricerche che portarono alla pubblicazione di ben undici volumi. Renato Treves, analizzando e commentando i risultati raggiunti, affermò che fosse utile distinguere tre diverse teorie sociologiche al fine di meglio comprendere [...] *il significato delle diverse correnti che partecipano al dibattito sulla crisi della giustizia e ad assumere una posizione di fronte alle medesime. Si tratta della distinzione tra coloro che assumono atteggiamenti che possono ricondursi a una concezione struttural-funzionalista, verso la quale sembrano orientarsi i liberali e i riformatori più moderati, coloro che assumono atteggiamenti che possono essere ricondotti alla concezione del conflittualismo pluralistico proprio delle società postindustriali e coloro che assumono atteggiamenti che possono ricondursi alla concezione del conflittualismo dicotomico di tipo marxista.* Oggi, a quasi mezzo secolo di distanza, il Centro Nazionale di prevenzione e difesa sociale, in collaborazione con il Consiglio Superiore della Magistratura, ha promosso una nuova ricerca su "L'amministrazione della giustizia e la società italiana del 2000", coordinata da Vincenzo Ferrari.

[...] Forse alle tre teorie ricordate da Treves deve esserne aggiunta una quarta, che renda conto della dimensione sempre più soggettiva e virtuale delle realtà sociali attuali, della perdita di centralità dello Stato e del suo diritto a tutto favore del singolo individuo, dei suoi desideri, delle sue aspettative e dei suoi interessi, nonché di una generale carenza di valori comuni, che rende opinabile ogni giudizio e che trova episodiche e instabili tregue, entro un generale scenario di conflitti potenziali o effettivi, espressi o inespressi, solo nella ritualità quantitativa del vuoto democratico. In sintesi, il nichilismo della modernità, preannunciato da oltre un secolo negli scritti di filosofi e sociologi, finalmente si è materializzato nelle società contemporanee e non è pensabile che esso non riguardi il mondo del diritto. [...]

Alla luce di questi sviluppi pare opportuno non solo e non tanto ripensare l'organizzazione e il funzionamento dello Stato e del suo diritto attraverso la riforma del contenuto normativo di quest'ultimo, quanto piuttosto mettere in discussione i concetti stessi di Stato, di Magistratura e di diritto statale, in quanto non più idonei a gestire le nuove problematiche emergenti nelle società postmoderne. [...]

dall'Introduzione degli Autori

Recensioni

ANGELO SEBASTIANI

Massoneria e società contemporanea. I valori massonici e la convivenza umana nel terzo millennio.

Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 2006

di Francesco Indraccolo

Etica e morale, legge e diritto hanno radici antichissime e complesse nella storia dell'umanità, ma Angelo Sebastiani le porta alla luce tutte e ne spiega l'evoluzione, in una sintesi di rara chiarezza, su ogni argomento di attualità, in vista di un dialogo da cui potrà nascere la costruzione del futuro.

L'indifferenza, il cinismo e l'egoismo, dei singoli e delle classi sociali, nascono – secondo Sebastiani – dalla rottura del rapporto armonioso fra uomo e natura e dalla caduta dei valori ideali che sono alla base di ogni morale, laica o religiosa. La violenza individuale e i conflitti collettivi sono sia la conseguenza sia, di nuovo, la causa di una spirale sempre più letale di odio e distruzione. Eppure, per l'Autore, *la morale laica non è in contraddizione né in conflitto con la morale religiosa: entrambe, sia pure con caratteristiche differenti, esprimono concezioni dell'uomo che tendono alla realizzazione del bene.*

Eppure, l'uomo moderno, che – scrive Sebastiani – è *disorientato e angosciato*, sembra rifiutarle entrambe. Per questo, l'unico “mezzo della salvezza” è riprendere *il filo della nostra memoria, ricordandole cose che contano veramente nella vita* del singolo individuo e di ogni Paese. Per Sebastiani, è in questo nuovo processo di “spiritualizzazione” della vita dei singoli e delle nazioni che si inserisce la Massoneria moderna, con i suoi ideali iniziatici e umani, pur senza occuparsi in modo diretto, come Istituzione, di politica e di religione nei loro aspetti contingenti che sono fonti di divisione.

Quando l'uomo – ricorda l'Autore – si è allontanato dalla morale per inseguire le lusinghe dell'utile e del piacevole, si è ingenerato sempre nella società uno stato di latente anarchia, che ha più volte portato al dissolvimento dell'ordine costituito. Per questo, sottolinea Sebastiani, è ancora attuale il messaggio del massone Ernesto Nathan: *Temprare le coscienze col sentimento del dovere civile, all'amore fraterno, alla fraterna dife -*

sa contro l'ingiustizia; piantare profonde le radici dell'idealità [...]. L'Autore approfondisce anche in quest'ottica il trinomio massonico di Libertà – Uguaglianza – Fratellanza, che, dalla Rivoluzione Francese alla Carta dei Diritti Umani, ha svolto un ruolo importante ma ancora può svolgerne per la concreta realizzazione della Giustizia nel mondo.

Angelo Sebastiani, ricco di esperienze internazionali in campo tecnologico e massone da 50 anni, è abituato a scrivere manuali di formazione e saggi di cultura massonica che hanno avuto grande successo di pubblico e di critica. Pur non fornendo al lettore le proprie “ricette sociali”, con stampigliature massoniche in bell'evidenza, colloca tante briciole “luminose” perché ogni uomo, smarrito nelle “selve oscure” di ieri e di oggi, sappia ritrovare la propria strada.

FABRIZIO ALFIERI

Mozart. Il viaggio iniziatico nel Flauto magico

Luni Editrice, Milano-Firenze, pp. 200

di Joe Black

Non è una biografia di Mozart. Non è una storia dei rapporti tra musica e Massoneria nell'età dei Lumi. Non è un saggio musicologico.

Che cosa vuole essere questo libro di Fabrizio Alfieri? Un'occasione per parlare del viaggio iniziatico, del lavoro che ogni massone cerca di compiere nel proprio tempio interiore per vincere le passioni, non farsi ingannare dalle apparenze, abbandonare i pregiudizi.

Il tutto, immedesimandosi nel protagonista del *Flauto magico* e seguendone le avventure passo a passo, dalle tenebre alla Luce, attraverso le magistrali soluzioni narrative del capolavoro di Mozart e Schikaneder.

Tutto qui? Ce ne sarebbe abbastanza, ma la vera sorpresa è un'altra!

La prospettiva adottata, esplicitamente massonica, si innesta sulla linea tracciata dall'opera del fratello René Guénon, ma è di una tale arditezza (sia formale sia di contenuto) che non mancherà di sconvolgere “dall'interno” gli animi di tanti tradizionalisti ripiegati su uno sterile passatismo e ben lontani dal cogliere lo *spirito* (e non la *lettera*) di tale opera. Per Fabrizio Alfieri, il mondo è come un immenso palcoscenico in cui tutto ciò che vi si rappresenta *può* essere l'occasione straordinaria per prendere coscienza di chi siamo veramente. Sedurci e abbandonarci, per scuoterci dalla nostra inerzia e aiutarci – se lo desideriamo veramente – a *cambiare mentalità*.

Ne risentiremo parlare...