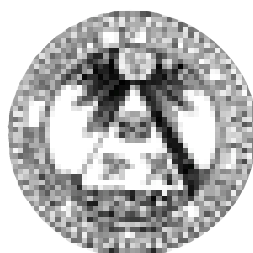


HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 3/2004

• EDITORIALE

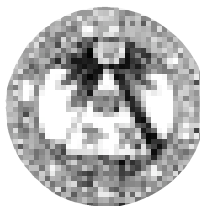
- 3 Morale e Diritto positivo Gustavo Raffi
- 9 Daidalos. Il gioco dell'Artista Dario Banaudi
- 21 Centralità dell'Uomo: Dante Alighieri e Cecco Angiolieri Pietro Francesco Bayeli
- 31 Genesi ed evoluzione della corrente teosofica all'interno della cultura europea Antonio D'Alonzo
- 57 *Solve et Coagula* Morris L. Ghezzi
- 75 Il concetto di Libertà nell'evoluzione del pensiero scientifico Marcello Mafucci
- 83 L'esoterismo in Sicilia Bent Parodi

• ATTUALITÀ 89

• SEGNALAZIONI EDITORIALI 95

• RECENSIONI

- 111 Luigi Sessa, *I Sovrani Grandi Commendatori. Breve storia del Supremo Consiglio d'Italia del RSAA - Palazzo Giustiniani*. Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 2004.
di Giuseppe Capruzzi



HIRAM, 3/2004

Direttore: **Gustavo Raffi**

Direttore Scientifico: **Antonio Panaino**

Condirettori: **Antonio Panaino, Vinicio Serino**

Vicedirettore: **Francesco Licchiello**

Direttore Responsabile: **Giovanni Lani**

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

Comitato Scientifico:

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

Giuseppe Abramo (Saggista) - Corrado Balacco Gabrieli (Univ. di Roma "La Sapienza") - Pietro Battaglini (Univ. di Napoli) - Eugenio Boccardo (Univ. Pop. di Torino) - Eugenio Bonvicini (Saggista) - Enrico Bruschini (Accademia Romana) - Giuseppe Cacopardi (Saggista) - Silvio Calzolari (Orientalista) - Giovanni Carli Ballola (Univ. di Lecce) - Paolo Chiozzi (Univ. di Firenze) - Augusto Comba (Saggista) - Franco Cuomo (Giornalista) - Massimo Curini (Univ. di Perugia) - Eugenio D'Amico (LUISS di Roma) - Domenico Devoti (Univ. di Torino) - Ernesto D'Ippolito (Giurista) - Santi Fedele (Univ. di Messina) - Bernardino Fioravanti (Bibliotecario del G.O.I.) - Paolo Gastaldi (Univ. di Pavia) - Santo Giammanco (Univ. di Palermo) - Vittorio Gnocchini (Archi-vio del G.O.I.) - Giovanni Greco (Univ. di Bologna) - Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale di Alessandria) - Panaiotis Kantzas (Psicoanalista) - Giuseppe Lombardo (Univ. di Messina) - Paolo Lucarelli (Saggista) - Pietro Mander (Univ. di Napoli L'Orientale) - Alessandro Meluzzi (Univ. di Siena) - Claudio Modiano (Univ. di Firenze) - Giovanni Morandi (Giornalista) - Massimo Morigi (Univ. di Bologna) - Gianfranco Morrone (Univ. di Bologna) - Moreno Neri (Saggista) - Maurizio Nicosia (Accademia di Belle Arti, Urbino) - Marco Novarino (Univ. di Torino) - Mario Olivieri (Univ. per stranieri di Perugia) - Massimo Papi (Univ. di Firenze) - Carlo 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 (Psichiatra) - Gianni Tibaldi (Univ. di Padova f.r.) - Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni:

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

Corrispondenti esteri:

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

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

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

Art director e impaginazione: Sara Circassia

Stampa: E-Print s.r.l. - Via Empolitana, Km. 6,400 - Castel Madama (Roma)

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

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

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

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. - Amministratore Unico Mauro Lastraioli - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense

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

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

ABBONAMENTI:

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

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

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

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

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

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

Morale e Diritto positivo

di **Gustavo Raffi**

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia

Although in few months, with the beginning of the new year, the Grand Orient of Italy will celebrate 200 years of its original foundation, We do not feel content with a simple list of apologetic and self-celebrative meetings, but We still think that our Craft has the duty to be a protagonist of the cultural and social debate, in particular in our country, where, differently from many other more laical States, the laws concerning the artificial fecundation have suffered strong restrictions only because of moral and theologic reasons to be imposed on the totality of the population. If, on the one hand, we do not intend to propose a different theology or to contrast Catholic theology, because Freemasonry is not a religion, on the second hand, We insist on the necessity to maintain a strong distinction between positive right and moral law. In this framework the laical State has the duty to respect the freedom of the private citizens from any bold pretension of the religious authorities, which aim at a control of the moral life of the entire population. This freedom has to be guaranteed in particular in fields like that of the artificial fecundation or that of the onthological definition of the embryo, where our standard patterns become day after day obsolete and the progress of sciences is changing with a lot of consequences on the very perception of the reality.

Che la Massoneria italiana, in particolare quella rappresentata dal Grande Oriente d'Italia di Palazzo Giustiniani, abbia una storia alquanto prestigiosa e ormai secolare è un fatto ben noto, visibile non solo negli ordini di precedenza attribuiti alle nostre delegazioni in occasione di Gran Logge estere o di *meetings* massonici mondiali, ma anche e soprattutto per il peso che essa ha avuto nella storia, innanzitutto spirituale e culturale, del nostro Paese.

L'approssimarsi, quindi, di una scadenza così carica di significato storico quale l'anniversario del secondo centenario dall'erezione delle colonne della nostra Comunità non può che suscitare una serie di riflessioni profonde, che si pongono, però, al di là delle autocelebrazioni e dei più che giustificati sentimenti di soddisfazione. Per queste ragioni notevole sarà l'impegno della Gran Maestranza nel promuovere, durante il corso del prossimo anno di Vera Luce, una serie





articolata di iniziative culturali e sociali di grande richiamo, che vedranno impegnata anche questa rivista e chiaramente tutti i Fratelli del G.O.I.

Ma ciò non esaurirà certamente il nostro compito etico.

Come i nostri lettori ricorderanno, è da tempo che andiamo dicendo che la Massoneria, almeno per quanto ci riguarda, è profondamente cambiata; più che festeggiare e compiacerci vorremmo in verità contribuire ad una più circostanziata riflessione sui temi di cui si sta oggi dibattendo, in modo talora aspro, nella nostra società; in particolare, riteniamo di estrema importanza invitare tutta la Comunità ad una più accorta attenzione su alcune fondamentali questioni bioetiche. Forti della nostra storia, che è, per alcuni aspetti, diversa da quella di altre Massonerie, e ben consci della speciale situazione italiana, pur operando sempre nel solco dei *Landmarks* di Anderson, noi guardiamo al futuro e ci sentiamo parte viva del presente; né depressi *laudatores temporis acti* né imbalsamati sacerdoti di

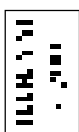
una liturgia che si esaurisce con se stessa, i Massoni hanno ben chiara l'importanza delle battaglie laiche e civili che ne hanno distinto l'identità storica e che ne hanno fatto dei protagonisti e degli interpreti della società civile e non dei parrucconi che non hanno nulla da dire e da rappresentare al di là dei loro paramenti.

Le norme attuali che regolano in Italia la procreazione assistita ci sembrano

alquanto insoddisfacenti; esse appaiono palesemente ispirate e incentrate su di una serie di pregiudizi religiosi, che tentano di sostituirsi alle scelte dell'individuo, secondo un modulo di antica tradizione clericale volto a subordinare la libera ricerca scientifica a dogmi metafisici. Sembra che, quasi come ai tempi di Galileo Galilei, un certo oscurantismo religioso voglia, ancora oggi, imporre limiti legali alla scienza, al progresso e alla creatività umana.

Queste nostre considerazioni non devono essere prese, soprattutto nel mondo cattolico, che sappiamo leggerci con una certa attenzione, come l'ennesima manifestazione di relativismo e di deismo massonico. In realtà, anche quando non si è affatto d'accordo, vorrem-

mo mantenere un dialogo sereno senza rispondere a priori alle solite accuse, che in realtà spostano su temi superati da anni le questioni più importanti. Ribadiamo allora che noi *rispettiamo* il punto di vista teologico della Chiesa e ci rifiutiamo di entrare nel *suo* merito come Comunità Massonica, giacché la Libera Muratoria





non solo non ha una teologia, ma non deve affatto averla, pena il trasformarsi in una religione. Molti Massoni probabilmente potranno anche concordare con il punto di vista

della Chiesa Cattolica *uti singuli* e quindi si atterranno, se lo riteranno opportuno, a tutta quella serie di comportamenti e di regole che la loro coscienza religiosa detterà

eventualmente loro (né per questo, la nostra Istituzione potrebbe in alcun modo discriminarli o biasimarli per queste ragioni); d'altro canto, proprio per l'adesione a quei principi etici che ci distinguono, tali Fratelli difenderanno il diritto degli altri cittadini nel percorrere un cammino diverso, soprattutto in un campo che vede emergere nuove e rivoluzionarie scoperte dinanzi alle quali tante definizioni "moralì" del concetto di *individuus* (segnatamente nel caso dell'embrione) appaiono francamente sempre meno adeguate e talora del tutto scientificamente *out of date*.

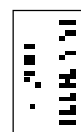
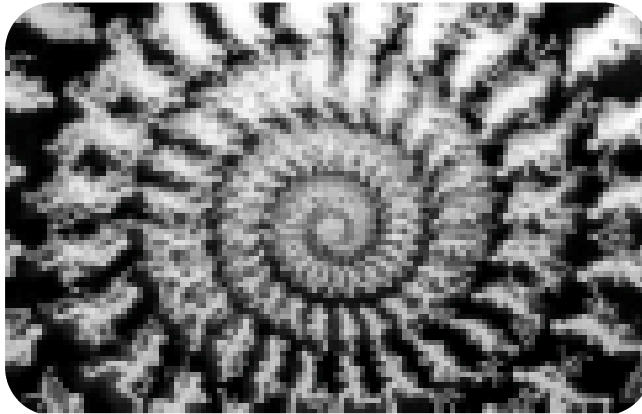
A nostro avviso, il diritto positivo deve restare nettamente separato dalla morale di qualsiasi religione (e quindi la questione non vale solo nei confronti del mondo cattolico, ma ad esempio di quello musulmano, etc.), mentre lo Stato ha il dovere inalienabile di garantire la propria indi-

pendenza, favorendo leggi che rispettino l'autonomia decisionale dell'individuo, in sostanza, la sua libertà, sottraendolo all'imposizione di norme scaturite da

visioni olistiche e moralmente esautive espresse da alcune autorità superiori che possano arrogarsi il diritto di scegliere per lui su tutte quelle questioni che riguardano la sua salute e la

sua vita, come ha espressamente scritto nel *Manifesto di bioetica laica* un gruppo di studiosi della levatura di Carlo Flamigni, Armando Massarenti, Maurizio Mori e Angelo Petroni (*Sole 24 Ore*, Domenica 19 giugno 1996).

L'etica che difendiamo è quindi un'etica laica, sebbene per nulla antireligiosa; essa si pone semplicemente come non dogmatica e aperta, soprattutto dinanzi ad una Scienza che viene a ribaltare costantemente una serie di "conoscenze" sedimentate da secoli e che appaiono di volta in volta del tutto superate; l'applicazione di un'etica inamovibile, di una verità acquisita ora e per sempre, poiché fondata su concezioni morali e filosofiche stabilite molti secoli or sono, qualora fosse utilizzata per imporre a tutti non solo giudizi morali inappellabili, ma anche norme di comportamento, leggi e sanzioni penali, rischierebbe di determinare un contesto





del tutto intollerante, fazioso e, in sostanza, fondamentalista.

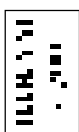
Percepriamo, ovviamente, la contraddittorietà di tante situazioni e anche la difficoltà di una parte del mondo cattolico a metabolizzare un dialogo con la scienza ed il progresso tra passato e futuro, tra impianti teologici e nuovi scenari fisico-biologici. Ad esempio, oggi (e probabilmente per molti secoli ancora) non saremo in grado di affermare l'esistenza o meno di altri mondi abitati nell'immensità dell'Universo o semplicemente di altre forme di vita, anche se ciò risulta

alquanto possibile, se non addirittura probabile; tale evidenza, ovviamente, ha cambiato anche il punto di vista della Chiesa, che un tempo avrebbe senza indugi rifiutato (come in effetti rifiutò) una siffatta e sconvolgente nozione, la quale inevitabilmente avrebbe spiazzato (secondo una certa opinione) la centralità e l'unicità della Terra nel piano creativo e più specificamente del ruolo del Dio-incarnato nella storia, relativizzandola (almeno in parte) in quella del Cosmo, dove altri casi simili avrebbero, in teoria, potuto accadere nell'infinita volontà e libertà di Dio, che resta, comunque la si pensi, inconoscibile in tutta la sua grandezza.

Così, per tornare all'embrione e alle polemiche che infiammano la discussione

attuale, ci sembra che la determinazione del suo statuto ontologico, almeno come proposta dalla Chiesa Cattolica, sia ben lungi dall'essere scientificamente inappellabile, visto che, dal punto di vista biologico, come osservava Maurizio Mori (*La fecondazione artificiale. Una nuova forma di riproduzione umana*, Laterza, Roma-Bari 1995), *dopo la fecondazione il prodotto del concepimento non presenta ancora la relazione di subordinazione delle parti al tutto richiesta dall'individualità*, mentre,

peraltro, proprio ciò che oggi viene chiamato "pre-" o "pro-embione" dispone di un carattere stocastico, ovvero indeterminato, giacché potrebbe dividersi e dare origine, ad esempio, a due o più gemelli. Resta, inoltre, aperto il problema della mancanza nell'embrione di una corteccia cerebrale adeguatamente formata, come ben evidenzia Andrea Panzavolta (nel saggio *La Procreazione medicalmente assistita in Italia. Dubbi, pregiudizi, scenari del futuro*. Parte IV. *Il dibattito etico*, I, Forlì; si veda all'indirizzo web <http://www.braingiotto.com/BIOETICA/Introduzione.HTM>), fatto che parrebbe escludere, almeno in quella fase, la razionalità. Non c'è





quindi da stupirsi se anche un teologo salesiano come Norman M. Ford, in un suo saggio uscito nel 1988 (*When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge 1988; tr. it. *Quando comincio io? Il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza*, Baldini e Castoldi, Milano 1997), abbia mostrato alcune interessanti aperture a-dogmatiche, sollevando con molta onestà intellettuale non pochi interrogativi dettati proprio dalla difficoltà di definire ontologicamente l'embrione nelle prime due settimane di vita.

Non meno gravi ci sembrano le considerazioni relative alle accuse di tecnocrazia relative alla fecondazione artificiale eterologa, innanzitutto perché fondate sul principio che esista una legge morale universale capace di definire una visione necessariamente condivisibile della natura alla cui obbedienza richiamare tutti gli uomini. Si è opportunamente fatto notare che non esiste nulla di più *culturale* della definizione di Natura. Quanto alle questioni relative alla definizione di figlio in senso giuridico e biologico riscontriamo una serie di capziosità; in particolar modo

nell'idea che il donatore nella fecondazione eterologa sarebbe una figura inquietante. A parte il fatto che tale punto di vista non risulterebbe affatto confermato dalle

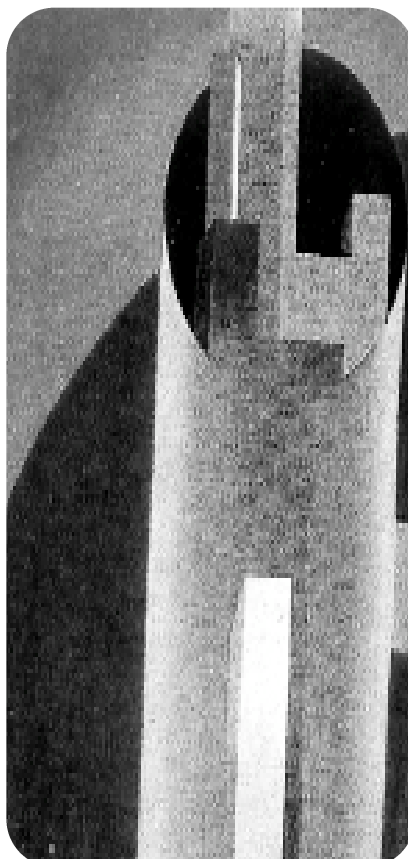
ricerche sociologiche, esso resta più un punto di vista, un'impressione, piuttosto che una verità morale oggettiva. Sono la libera scelta, la volontà, il deliberato consenso e l'amore dei genitori che desiderano avere un figlio, anche attraverso la fecondazione eterologa, i "fatti" che ci sembrano centrali, sui quali Noi ci rifiutiamo di dare giudizi ontologici.

In attesa, quindi, di ritornare in modo certamente più circostanziato e incisivo su questi temi, anche e soprattutto attraverso la voce di alcuni tra i più grandi protagonisti del dibattito scientifico e della ricerca, riteniamo doveroso, proprio in questa concitata fase della storia della società italiana, ribadire con forza quei valori laici, intorno ai quali si fondano tutti i moderni Stati democratici e di diritto e che sono stati affermati dopo oltre quattro secoli di lotte nel nome della difesa dei fondamentali principi di libertà e di tolleranza: lotte che hanno visto la Libera Muratoria Universale sempre in prima linea.

Nell'approssimarsi del nostro bicentenario, vogliamo quindi ribadire come la



Libera Muratoria Univer-
sale abbia svolto un ruolo
storico e culturale di fon-
damentale importanza
sulla strada della conqui-
sta di un ampio numero di
diritti e di libertà; su que-
sto solco, la nostra tradi-
zione culturale si sente
ora vicina a coloro che,
nel mondo laico, vogliono
difendere la libertà di
ricerca e la fecondazione
eterologa; per questa
ragione ci sentiamo chia-
mati a superare, attraver-
so il dialogo e il confron-
to, una serie di posizioni
che rispettiamo, ma che
riteniamo inaccettabili, se
imposte a forza a tutti.



Occorre difendere
— oggi come in passa-
to — la libertà dell'es-
sere umano, le sue
scelte individuali e il
progresso della cono-
scenza scientifica,
soprattutto in materie
così moralmente opi-
nabili e soggettive,
come quelle riguan-
danti la procreazione,
dove ci pare più oppor-
tuno affidare il quadro
conoscitivo alla scien-
za e le scelte, sempre
difficili, alla coscienza
dell'individuo.

Meno si legifera in
proposito, meglio sarà
per la libertà di tutti.

DAIDALOS

Il gioco dell'Artista

di **Dario Banaudi**
Architetto

Daidalos: the Artist's game. Daïdaleos means in Greek "done with art". Dedalus, the builder of the Labyrinth is the prototype of the Artist. The hero, the initiated, reaches the dark and secret centre, womb of the mother-earth, site of the materia prima (raw material), of the primordial chaos, in which the powers of nature coexist. The cave is the place for the transmutation. The Maze Game, a kind of ritual dance in form of spiral, in the Northern countries is called Dance of Troy. Theseus, the winner of the Minotaur, during the back journey from Crete to Athens with some other young people on the island of Delos performed the so-called Dance of the Cranes, a dance which is done holding the hands together, in a continuous line like flying cranes, like the Aryanna's thread inside the Labyrinth. The Goose Game is based on a spiral trace and probably arises from the so-called Snake Game played in the ancient Egypt. Children, even not so long ago traced on the ground with chalk a numbered grid of squares, in cross form. They called it Paradise or World. The game was done marching and jumping on one leg, like in the Theseus's Dance of the Cranes. The Maze is the mundus, the place of life, the symbol of life's travel. The Maze of Chartres Cathedral was said la lieue (the league), but also le lieu (the place), the place par excellence, the place where the initiate crosses his way to knowledge.

Daïdaleos o daïdalos vuol dire, corre le oscure interiora della terra e torna alla luce rinnovato. in greco, "lavorato con arte". Dedalo, il costruttore del Labirinto è l'Artista per eccellenza.

Solo la via più lunga conduce alla perfezione.

La via che conduce dal significante al significato non è dritta, si snoda sinuosa come il cammino del serpente, che per-

Le interiora, il "pacco di visceri" che richiama la forma del labirinto cretese inciso sulle monete di Cnosso (V sec. a.C.), così come quello più antico della tomba di Luzzanas in Sardegna (III millennio a.C.) o quello inciso sull'anfora etrusca di Tragliatella (VII sec. a.C.).





La donna, la femminilità, l'intuizione che l'iniziato padroneggia per compiere il suo gesto, per condurre l'Opera a compimento, è l'Arianna, l'*aràchné* tessitrice del filo che consente di catturare la preda e di ucciderla.

La preda diventa il predatore.

Teseo si nasconde tra le vittime da sacrificare date in pasto al Minotauro, il mostro generato dalla lussuria di Pasifae, presa dal toro bianco di Posidone, e penetra nel labirinto munito del filo, linea ininterrotta della tradizione, catena di unione iniziatica, corda a nodi del Maestro.

L'eroe, l'iniziato, raggiunge il centro oscuro e segreto, grembo della madre terra, luogo della materia prima, del *chaos* primigenio nel quale coesistono le forze indistinte della natura.

È la visita nel grembo *interioris terrae*. È la discesa agli inferi, da cui si rinasce nuovi nell'essere.

Sulle porte che danno accesso all'antro della Sibilla Cumana, Enea è posto di fronte all'immagine del labirinto di Creta e alla rappresentazione del mito.

L'uomo che cerca risposte alle domande estreme, il costruttore di città (Enea darà origine con la sua stirpe alla fondazione di Roma), penetra nel luogo oscuro per ricevere il responso, l'indicazione, l'iniziazione.

Il labirinto che sta sulla porta è l'emblema del lungo viaggio che lo ha portato

fin qui, delle prove che ha dovuto affrontare e superare per essere messo nella condizione di essere iniziato.

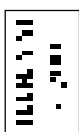
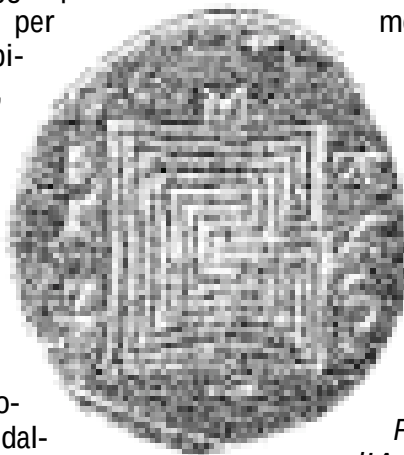
Enea chiede di poter rivedere il proprio padre Anchise (è il ritorno alle origini, la ricerca del filo della tradizione) rievocando altri eroi che compirono la stessa esperienza: Orfeo, Teseo e Eracle.

Facile è la discesa verso l'Averno / – dice la Sibilla – ma il piè ritrarre e risalire al sole, / questa è l'impresa e la fatica.

Virgilio, *Eneide*

Non è difficile l'accesso all'oscurità, difficile è tornare fuori a *riveder le stelle*.

I labirinti sono simboli parlanti della Grande Opera considerata sotto il rapporto della sua realizzazione materiale – dice Fulcanelli (Les Demeures Philosophales, 1930) – così li vediamo incaricati di esprimere le due grandi difficoltà che comporta l'Opera: 1° accedere alla camera interiore; 2° avere la possibilità di uscirne. Di questi due punti, il primo riguarda la conoscenza della materia, che assicura l'entrata, e quella della sua preparazione, che l'artista compie a centro del dedalo. Il secondo concerne la mutazione, con il soccorso del fuoco, della materia preparata.





La caverna è il luogo dove si compie la trasmutazione, il labirinto è rappresentato sulle porte d'ingresso.

Si può quindi vedere il labirinto come simbolo del percorso iniziatico, delle prove da sostenere per giungere alla camera di mezzo, del cammino d'ingresso nel *dedalo*, la cui difficoltà è solo la metà dell'Opera.

Nella cattedrale il labirinto iscritto nel pavimento si trova (Chartres, Amiens, Reims) in corrispondenza delle prime camminate. Tale labirinto prevede un cammino di purificazione, di consapevolezza, di penitenza, di concentrazione e meditazione, una prova d'ingresso, che precede l'accesso al luogo dell'altare, al *San - to dei Santi*.

Il labirinto non è la rappresentazione della caverna, ma ad essa allude.

Il luogo dell'esperienza preliminare dell'iniziando è la grotta del *gabinetto di riflessione*.

La perdita di equilibrio, che l'entrata in un ambiente oscuro ed estraneo nel quale immagini misteriose o terribili al tempo stesso disorientano e orientano la mente, fa andare con il pensiero al fatto che la sede dell'equilibrio stesso è al di là del padiglione auricolare, figura essa stessa labirintica, una struttura che del *dedalo* e del meandro ha la conformazione.

Il labirinto non è propriamente rappresentato dalla spirale, ma a questo segno è collegato, anzi, forse, ne costituisce un'evoluzione, e comunque in ogni modo lo comprende.

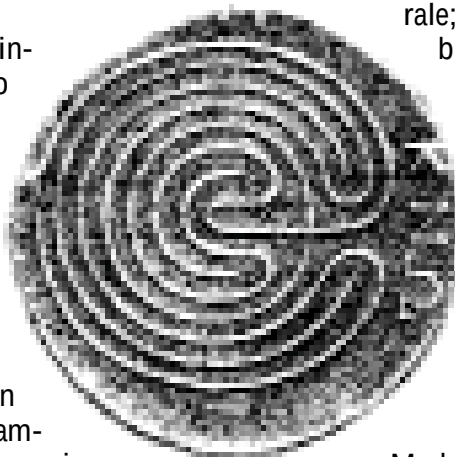
Sul ventre di alcune statuette della Dea

Madre è incisa una spirale; su stele che sembrano raffigurare divinità femminili, come la stele di Teglio, disegni geometrici che alludono alla forma labirintica sono associati a volute spiraliformi.

Il ventre, la Madre, la spirale, l'utero, la caverna: come una gestazione nell'oscurità, una vera e propria venuta alla luce.

La figura femminile è associata al simbolo del serpente. Il serpente allude, come abbiamo detto, al viaggio al centro della terra, avvolto su se stesso, l'*Uroborus* raffigura il moto incessante della creazione, l'infinito, il processo continuo dell'Universo che crea se stesso, ma si riferisce anche alla trasmissione della conoscenza. Esso si presenta avvolto a spirale attorno all'albero della conoscenza del bene e del male, per offrire ad Eva il frutto dell'albero, e, attraverso di lei, consegnarlo all'uomo.

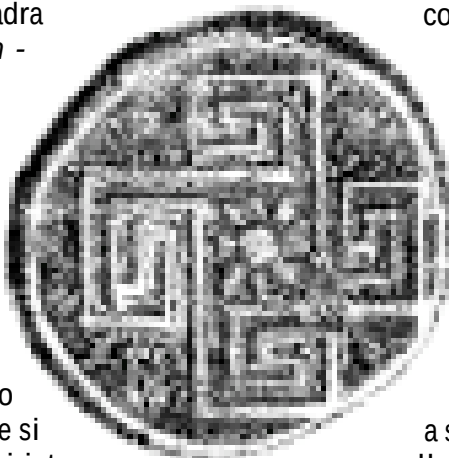
Il serpente è avvolto attorno al Caduceo, al bastone di *Hermes*, talora in forma singola, talora in forma duplice, poiché il simbolo è sempre ambivalente, così come il serpente può rappresentare sia il bene che il male, così come il pavimento a mosaico alterna i quadrati bianchi a quelli neri.





Anche questo pavimento a scacchiera è un'immagine che il labirinto comprende e in cui esso è compreso.

La mossa del cavallo, il percorso a elle, la squadra secondo la quale il *Compagno* si muove, descrive, sulla scacchiera, nient'altro che un movimento alternativamente vorticoso in senso orario e poi antiorario, che ricorda quello delle danze rituali di cui abbiamo detto e lo stesso percorso che si snoda all'interno del labirinto.



Il segno dello *swastika* che troviamo come figura simbolica del moto perpetuo della creazione è una croce i cui bracci, ripiegati all'estremo danno la sensazione del movimento e sembra esprimere geometricamente lo schema formativo del labirinto.

Il *Maestro* sa tracciare la figura del labirinto partendo dalla croce, e quando costruirà la cattedrale costruirà figure che nascono dalla geometria, dall'uso sapiente della squadra e del compasso, il cerchio (Chartres) l'ottagono (Amiens e Reims). Al centro del labirinto il costruttore era rappresentato con gli strumenti del suo sapere.

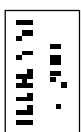
Nel già citato disegno di Tragliatella il segno del labirinto sta tra due cavalieri (sul cui scudo sono delle oche: *il Gioco dell'Oca*) e due coppie che si congiungono. Ancora l'idea della procreazione è collegata alla figura del labirinto.

Sul labirinto si torva la scritta *Truia*. Enea venne da Troia e peregrinò a lungo, prima di giungere alla fine del suo viaggio. La guerra di Troia ebbe come origine un rapimento e come motivo principale la *liberazione* o più precisamente la riconquista di una donna.

Il gioco del labirinto, danza rituale spiraleforme, nei paesi nordici è chiamato *Danza di Troia*. Un gruppo di giovani si muove con un andamento a spirale volteggiando, come nelle danze dei *dervisci*, nelle quali l'abito e il corpo disegnano nell'aria dei vortici. Il primo di essi che raggiunge il centro del percorso disegnato a terra per guidare la danza, trova una fanciulla, con la quale si congiunge a livello simbolico.

Teseo, vincitore del Minotauro, nel viaggio di ritorno ad Atene, eseguì con altri giovani, sull'isola di Delo, la cosiddetta *Danza delle Gru*, una danza che si compie tenendosi per mano, in una fila continua, come quella delle gru in volo, come il filo di Arianna svolgendo un percorso a meandro, una sorta di rito evocativo del cammino vittorioso all'interno del labirinto.

E il nostro Mercurio filosofico è l'uccello di Hermes, al quale si dà anche il nome di Oca, o di Cigno, e qualche volta quello di Fagiano. Sono le sublimazioni che descrive





Callimaco (vv.250-255) nell'Inno a Delo quando afferma, parlando dei cigni: (i cigni) volteggiarono sette volte attorno a Delo [...] ed essi non avevano ancora cantato l'ottava volta, quando Apollo nacque.

Fulcanelli, *Le Mystère des Cathédrales*, 1925

Il classico labirinto cretese, che abbiamo visto rappresentato sulle monete di Cnosso, ha sette circonvoluzioni.

Sette sono i vizi capitali contro i quali l'uomo deve lottare per purificarsi dalle impurità, per allontanarsi da ciò che è *metallico*, e sette sono le virtù che deve perseguire sulla via della perfezione. Sette sono i giorni della Genesi e il ciclo di compimento dell'Opera.

Il Gioco dell'Oca, che Fulcanelli definisce *Labirinto popolare dell'arte sacra, e raccolta dei principali geroglifici della Grande Opera* (*Les Demeures Philosophales*, cit.), si fonda su un tracciato a spirale e forse deriva dal cosiddetto Gioco del Serpente o *mehem* praticato nell'antico Egitto (Roger Bègey, *La Géométrie Sacrée ou la Magie des Formes*, 1995) gioco la cui origine risalirebbe al IV millennio avanti Cristo, scoperto in una tomba della prima dinastia e conservato al museo del Louvre.



L'area del gioco è formata da 135 caselle disposte a spirale, sul corpo di un serpente arrotolato su se stesso. Ritroviamo qui il simbolo della conoscenza, rinforzato dalla nozione di segreto di cui il serpente, avvolgendo il percorso con le sue spire (la cinta sacra, il solco invalicabile attorno alla città o le stesse mura, il cerchio di fuoco) nasconde, impedisce e

protegge l'accesso da chi non è sufficientemente illuminato per scoprirlo.

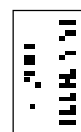
Anche il Gioco dell'Oca (*dans la langue des oiseaux: Jeu de l'Oie = Jeu des Lois*) è l'immagine spiraliforme e dedalica di un viaggio iniziatico, di una ricerca avventurosa.

La leggenda della ricerca del Graal, il vaso della conoscenza ci fa ancora imbattere in un volatile bianco, il Cigno, che Fulcanelli ha raffrontato all'Oca.

A proposito del vaso si può notare come le viscere degli animali cacciati, le impronte del pollice del costruttore di vasi nella creta fresca, probabilmente, sono stati il modello e l'emblema primario del labirinto.

Elohim disse: faremo Adamo (l'uomo fatto di terra; adama è terra in lingua ebraica) a nostra immagine e secondo la nostra somiglianza.

dalla Bibbia di Chouraqui





Il creatore lascia la propria impronta nel corpo di terra. Nel segno del pollice, l'impronta dell'artista che dà forma alla materia è il segno della spirale, il vortice del cosmo, dell'universo creato.

Nella cattedrale di Ferrara l'artista e Fratello maestro Niccolò (XII secolo) rappresenta nell'Atlante, nella figura dell'uomo che regge una delle colonne del portale, l'Artista

creatore del tempio, che porta sulle spalle l'onore e l'onere di dare forma al luogo d'incontro tra il cielo e la terra. Sul ventre dell'Artista è rappresentata una spirale, replica delle sue viscere, del suo centro, dai quali trae simbolicamente il nutrimento all'attività creativa, la cui sede, il cervello, è anch'essa conformata in una serie di meandri.

L'oca (o l'anatra che è un'oca selvatica) è il messaggero dell'al-di-là.

La migrazione da una regione all'altra è piena di sorprese e di difficoltà.

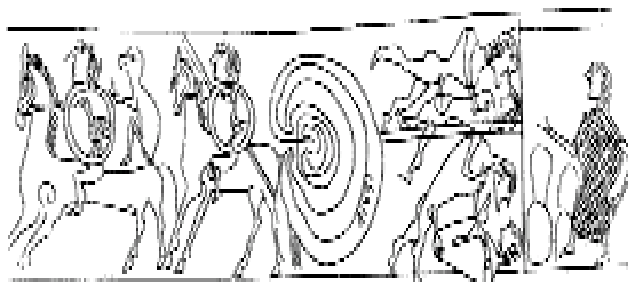
Quando i Faraoni furono identificati con il sole, la loro anima fu rappresentata sotto la forma di un'oca, perché l'oca è il sole uscito dall'uovo primordiale.

In Egitto le oche selvatiche erano considerate come dei messaggeri tra la terra e il cielo.

Il gioco è composto di 63 caselle, collocate a spirale. Per avanzare, il giocatore lancia dei dadi di forma cubica che su ogni faccia portano dei numeri che vanno

da uno a sei. La somma dei punti riportati sulle due facce opposte di questi dadi ($1+6$; $2+5$; $3+4$) dà sempre sette.

Sette, abbiamo detto sono le spire del labirinto.



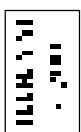
N e i manoscritti medioevali, come nell'*Imago Mundi* di Onorio di Autun si trovano sovente disegni

labirintici e, fa notare Paolo Santarcangeli (*Il libro dei Labirinti*, 1984) mostrando una chiara preferenza di serbare nel numero dei rigiri il sacro numero sette.

La casella 42 (sei per sette) porta il labirinto, la cui difficoltà fa retrocedere di 12 caselle, al numero 30 (12 e 30 sono anch'essi multipli di sei).

Il sei è il numero del Sigillo di Salomone, simbolo alchemico e risultato della compenetrazione di due triangoli (uno con il vertice verso l'alto, l'altro con il vertice verso il basso) simbolo delle forze che vanno verso il cielo e di quelle che scendono sulla terra, dei collegamenti tra ciò che *sta in alto* con ciò che *sta in basso* (come dice Hermete Trismegisto) così come appunto l'oca è il simbolo del messaggero tra i due mondi.

Il sei è inoltre, nell'incontro simbolico tra il triangolo rivolto in basso e il triangolo rivolto in alto, il numero del rapporto tra il bene e il male, il numero della prova, così come il gioco e il labirinto





comportano un simile percorso analogico tra forze contrastanti.

Louis Charpentier (cit. da Roger Begey, cit.) osserva :

63 è la casella della porta. Se il centro avesse un numero il suo numero sarebbe 64. Tante caselle quanto sono quelle della scacchiera.

La casella 64 evoca un frammento perduto, nella cui ricerca l'uomo della stella è impegnato.

È quel pezzo mancante, la chiave della costruzione del tempio, che è detta "la parola perduta".

Ancora Louis Charpentier, a proposito di questo gioco evoca il Dio Egiziano o più esattamente il *neter* Geb, talvolta rappresentato come un uomo che porta un'oca sulla testa: *quest'oca è accompagnata, nel geroglifico del dio, da una gamba*, fatto che rafforza l'idea secondo cui l'oca è associata ad una sorta di marcia simbolica. La gamba, che è rappresentata sinteticamente con la parte verticale dal ginocchio in giù e dalla parte orizzontale del piede, allude verosimilmente al simbolo della squadra; questo avvicina il procedere nel gioco dell'oca, spirale labirintica, alla marcia di colui che, visitando il ventre della Grande Madre, le *interiora*, procede, rettificando, nella ricerca della pietra nascosta.

I ragazzi, un tempo non molto lontano, tracciavano ancora per terra, con il gesso, un reticolo numerato per giocare.

La forma era quella di una figura cruciforme, suddivisa in caselle, che terminava, nella parte superiore, con un semicerchio.

All'interno di tale semicerchio talvolta si scriveva *Paradiso*.

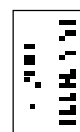
L'immagine è evidentemente simile a quella della pianta di una cattedrale, con la navata, il transetto (i due bracci corti della croce), l'abside a concludere il tempio, a fare da sfondo

all'altare, ad evocare la volta celeste, a ricordare che il tempio è il luogo dove la terra si unisce al cielo, così come la croce segna con l'incontro dei suoi assi, il punto d'incontro tra l'orizzontale e il verticale, tra ciò che sta in basso e ciò che sta in alto.

Il gioco si chiamava *Paradiso*, oppure *Paradiso* e *Inferno*, oppure semplicemente il *Mondo*.

Ai quattro angoli del quadrato nel quale è inscritto il labirinto della Chiesa di Sainte Foy a Sélégat, in Alsazia, sono rappresentati i quattro fiumi della Genesi.

Il Signore Iddio piantò un giardino in Eden, ad oriente, e quivi pose l'uomo che aveva formato; [...] In Eden nasceva un fiume che irrigava





*tutto il giardino e quindi si divide -
va in quattro capi. Il nome del pri -
mo è Fison [...] il secondo fiume si
chiama Gihon [...] il terzo si chia -
ma Tigri [...] il quarto
fiume è l'Eufrate.*

Il gioco del Paradiso
si svolgeva con una
serie di marce dotate di
una sempre maggiore
difficoltà (Paolo Santar-
cangeli definisce molto
bene *peregrinazione
impedita* il viaggio sim-
bolico nel labirinto).

Si lanciava una
pietra sulla casella da
cui partire, la prima, poi
la seconda, poi quella
sempre più lontana, che
doveva essere raggiunta
con un salto.

Il percorso era compiuto, poi, saltando
su una gamba sola (non è proprio questa
la *Danza delle gru* di Teseo?).

Giunti all'altezza della casella cosid-
detta "del riposo", si appoggiavano i due
piedi per terra, poi si ripartiva su un piede
solo e, arrivati sul braccio più corto della
croce, (l'anticamera del Paradiso) si
appoggiavano ancora i due piedi per terra,
allargando le gambe.

Con le gambe si disegnava così un tri-
angolo con il vertice rivolto verso l'alto,
simbolo primo, nei geroglifici egiziani del
capo del Dio (al centro del transetto, nel-
la cattedrale, è l'altare di Dio, luogo del-
l'incontro con la divinità) simbolo
pitagorico della saggezza (si dice *con i*

piedi per terra di chi agisce con prudente
saggezza, come chi deve procedere
essendo giunto al centro del labirinto),
simbolo del fuoco e dell'intelletto creati-
vo (il fuoco dell'Artista).

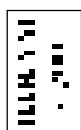
In questa posizione
poteva accadere di
allargare le braccia
alzandole all'altezza
delle spalle: è la figura
con la quale è rappresen-
tato l'uomo di Vitruvio e
il noto disegno dell'Uo-
mo inscritto in un cer-
chio di Leonardo, il cer-
chio del quale il centro è
ovunque e la circon-
ferenza è infinita, l'uomo
al centro dell'Universo,
l'uomo che con il suo
corpo ne è sia una mani-
festazione che la misura,
l'uomo che porta dentro

di sé, nel proprio centro, il centro creativo
dell'Universo, il Grande Architetto, del
quale è fatto a immagine e somiglianza.

Giunti in questa posizione al centro del
Santo dei Santi, dopo aver *posato i piedi
per terra* si faceva un salto invertendo la
posizione, per porsi nella condizione di
tornare indietro (*l'alchimiste* – dice il
fratello di Heliopolis – *refait donc, en
sens inverse, mais avec prudence, lenteur,
persévérance, le parcours rapidement
effectué au début de son labeur*).

*Ma il pié ritrarre e risalire al sole /
questa è l'impresa e la fatica.*

È l'avvertimento della Sibilla.





Il labirinto è il *mundus*, il luogo, lo scenario dove si svolge la vita, è il simbolo della vita stessa.

Il Labirinto della Cattedrale di Chartres era detto *la lieue* (la lega, poiché il tempo per percorrerlo in ginocchio, rappresentando in penitenza il pellegrinaggio a Gerusalemme, era quello che si impiegava per percorrere a piedi la distanza di una lega) ma anche *le lieu*, il luogo per eccellenza, il luogo dove l'iniziato percorre il suo cammino verso la conoscenza.

Un'altro gioco si praticava fino a poco tempo fa, ma lo si trova anche fra le antiche incisioni rupestri, ed è il cosiddetto *gioco del filetto* o *tris* o *il lupo e la pecora*.

Si tratta di un disegno in genere inciso su una pietra che troviamo anche talvolta sul rovescio delle scacchiere, costituito da tre quadrati concentrici (*la triple enceinte des druides*) collegati da quattro linee perpendicolari ai lati e dalle due diagonali (il quadrato, la croce, i raggi del cerchio nel quale è inserito il quadrato: la terra quadrata perché finita, secondo quattro direzioni, il cielo, il cerchio simbolo dell'infinita volta celeste, la croce, simbolo dell'unione tra il cielo e la terra, per il centro della quale passa l'*axis mundi*, l'asse del mondo).

Viene detto "filetto", perché l'abilità primaria in questo gioco consiste nell'allineare le pedine secondo un filo con-

tinuo (il Maestro ha ricevuto da Arianna lo strumento dell'iniziato, il filo del sapere tradizionale); "tris" perché tre sono

i quadrati, tre sono le cinte sacre della città (scrivono Chevalier e Gheerbrant nel *Dictio - nnaire des symboles: la formation par trois est, avec le carré, d'ailleurs en conjonction avec lui, la base de l'organisation urbaine et militaire*).

Tre sono le fasi della Grande Opera, tre sono i suoi elementi determinanti: lo zolfo, il mercurio e il sale, i

tre simboli che l'iniziando trova nella Caverna.

Le pedine sono bianche e nere, il lupo e la pecora, il nero e il bianco del *pavimento a mosaico*, la prova visiva del bene e del male.

Il giardino dell'Eden, il *Paradeisos* è diviso in quattro parti dai quattro fiumi, così come i quadrati sono divisi in quattro nel gioco; al suo centro sta l'albero della conoscenza del bene e del male, l'albero del serpente, l'albero della spirale, il centro del labirinto.

Nel gioco del Mondo o del Paradiso, di cui parlavamo prima, nella prima prova, si getta una pietra sulla casella che si vuole raggiungere, la si raggiunge con un salto e poi si compie il percorso camminando su una gamba sola (la *Danza delle gru*: la gru è un uccello migratore come l'Oca selvatica).





Camminando su una gamba sola, il giocatore percorre il labirinto, cercando *la diritta via*, la strada maestra, la strada del Maestro, e, giunto a metà del viaggio, pone i piedi a terra e inverte la marcia, e nel suo percorso, per il ritorno, si sposta di lato, per seguire la via della luce, e disegna a terra una elle, la mossa del cavallo, il passo del Compagno.

La pietra segna la meta, il viaggio è la ricerca della *via diritta*: *rectificando troverai la pietra*.

Nelle prove successive, sempre più difficili, si cammina ponendo sul piede destro una pietra, e nell'ultima, si rovescia il capo all'indietro per impedire la vista del disegno a terra e si porta la pietra sulla fronte (dal piede, che tocca la terra, la pietra è portata nel cielo, che il capo rappresenta).

Poi bisogna procedere fermandosi ad ogni casella, senza calpestare le linee divisorie.

Per superare la prova occorre controllare il proprio agire, conoscere perfettamente l'andamento del percorso, il suo disegno, la sua forma, la sua misura (sulla porta del Tempio dei Misteri sta scritto: *conosci te stesso*, e insieme *conosci la misura*).

Occorre saper usare la squadra e il compasso, conoscere la geometria.

Al centro della croce, nella posizione dell'uomo Artista, con i piedi, le mani e la testa, abbiamo segnato con il nostro corpo

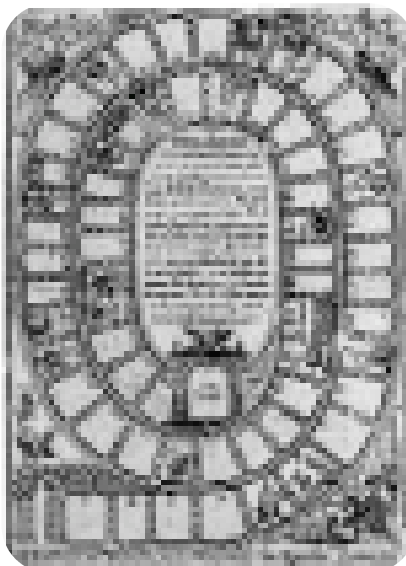
la figura del Pentagramma, della stella a cinque punte, simbolo eccellente di Pitagora (*Nesuno qui entri, che non conosca la Geometria*).

La pietra è stata trovata, ma bisogna saperla portare nel proprio viaggio; l'Artista porta con sé, porta in sé la pietra, per uscire con essa dalle tenebre del labirinto, dal crogiuolo dell'opera, dal fuoco dell'*athanor* (al centro il triangolo simbolo del fuoco: *le second con-*

cerne la mutation, par le secours du feu, de la matière préparée).

Per non far cadere la pietra, il giocatore che la porta sul piede deve tenere la gamba rigida, come nel geroglifico di Geb: è il segno della squadra, il segno di chi lavora la pietra.

Mentre procede, ad ogni passo, l'uomo con la pietra sulla fronte recita una sorta di giaculatoria: *ham*. Il suono è quello dell'ispirazione, il suono sul quale ci si concentra, seguendo mentalmente il suono del proprio respiro per raggiungere uno stato di calma concentrazione, premessa della meditazione (in quella posizione il respiro è più ampio). È lo stato che attiva il processo dell'intuizione conoscitiva, che consente di comprendere il fine del viaggio.





Chi controlla che non vi siano errori nel percorso (il Maestro, la Guida, Virgilio, Arianna) risponde pronunciando "Salam", se non si è commesso un errore, e il cammino può proseguire; risponde invece "Salamon", se il passo o l'operazione sono sbagliati, e quindi bisogna tornare all'inizio, come nel gioco dell'Oca.

A proposito della figura del labirinto, Fucanelli (*Les Demeures Philosophales*, cit.) afferma che :

Ornait frequemment les frontispices des manuscrits alchimiques du moyen âge. On l'appelait communément Labyrinthe de Salomon, [...] elle se trouvait reproduite sur le dallage de nos grandes églises ogivales.

Il dedalo era dunque associato al nome del Costruttore del Tempio.

Al nome di colui per il quale Hiram l'architetto, il figlio della vedova, *esperto in ogni genere di lavoro in bronzo*, fuse le due colonne in bronzo, le due colonne dai nomi diversi *Jachin* e *Boaz*.

Il bronzo unisce lo stagno e il rame, i colori della luna e del sole.

E i due astri evocano il nero delle tenebre della notte e il bianco della luce del giorno.

Al centro del Tempio di Salomone sta il Santo dei Santi, il luogo dell'Arca dell'Alleanza, il luogo dell'inizio e della

fine, il luogo della conoscenza del bene e del male, il luogo della coincidenza degli opposti.



Al centro dello schema del gioco del Paradiso il giocatore salta e inverte il cammino, mostra, arrivando, la faccia verso l'abside, verso il cielo, e poi, invertendo, torna verso la terra.

Al centro si trova lo specchio. *Speculare* è l'Arte del filosofo, l'Arte

Reale è speculativa,

ma insieme deve essere operativa, nel senso più ampio che Guénon ha dato alla parola (René Guenon, *Aperçus sur l'initiation*, trad. it. *Considerazioni sull'Iniziazione*, 1966).

Il lungo e faticoso Lavoro, il lavoro dell'Architetto, il lavoro di Dedalo, il *labor intus*, la fatica e la ricerca paziente dell'Opera.

Speculare è anche esplorare, osservare all'intorno, ricercare, esaminare attentamente (nell'osservare attentamente, l'occhio, insieme alla mente, non percorre forse una spirale, un labirinto?).

Specus è l'antro, la caverna iniziatica. *Speculum* è lo specchio che l'iniziato trova al centro del labirinto, nella prova di mezzo, il *conosci te stesso*, la riflessione, e l'inversione dell'essere.

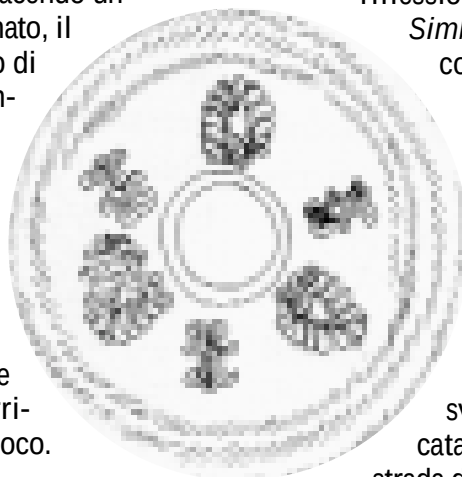




Il salto al centro della croce.
Al centro del LABIRINTO è la parola.
Il lavoro conduce alla parola.
Così basta cercarla, facendo un salto, il salto dell'illuminato, il salto dell'*eureka*, il salto di gioia, e operando un'inversione.

Il gioco è il gioco della croce, la croce è la matrice del labirinto.

Generosamente l'Adepto, figlio di Heliopolis, allude alla croce, quella che ricevette i tre chiodi orribili e indica la via del fuoco.



Post Scriptum

Avrei desiderato che il titolo di queste riflessioni fosse: *Il Simbolo dei Simboli*, poiché il labirinto contiene e riassume tutti gli elementi del linguaggio simbolico.

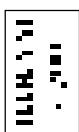
Il percorso che la mente compie attraversando i veli del significato è proprio quella che il labirinto rappresenta.

Ma poi non ho svolto questa tesi: imboccata la porta, ho preso una strada differente, una delle tante possibili, o forse l'unica, quella che porta a vederne molte, a sceglierne alcune, a percorrerne, per finire, una sola.

E così, questo mio lavoro, ha preso esso stesso la forma del labirinto.

La forma corrisponde al contenuto.

Il titolo, allora, era, in fondo, quello giusto.



Centralità dell'Uomo: Dante Alighieri e Cecco Angiolieri Due uomini, due modi di essere, due centralità

di **Pietro Francesco Bayeli**
Università di Siena

In the present article the Author analyzes the radical difference between two famous XIIIth century Tuscanian poets: Dante Alighieri and Cecco Angiolieri. The direct contrast between them shows not only two different characters, but also two incompatible perceptions of the world and of the life; in other words two contrasting spiritual identities.

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

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

Negare questo egocentrismo è negare la verità.

Riferimenti e conferme sia storiche, sia poetiche, sia letterarie di questo egocentrismo si possono evidenziare ad esempio nell'opera principale di Dante: *La Divina Commedia*.

L'uomo è al centro delle Tre Cantiche: *Inferno*, *Purgatorio*, *Paradiso*, cioè i tre aspetti dell'animo umano.

Inferno: l'affermazione dei Sette Vizi Capitali (Superbia, Avarizia, Lussuria, Invidia, Gola, Ira, Accidia), la negazione dei Dieci Comandamenti.

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





Paradiso: l'esaltazione utopica, mistica delle Virtù Teologali: Fede, Speranza, Carità.

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

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

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

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

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

È in questo coacervo di valori filosofici, religiosi, etici, morali, giuridici, politici, che l'Uomo deve essere realmente pre-

miato o punito a seconda di quei meriti o demeriti che il senso più comune della giustizia, il "buon senso", confermano come valori primari, immutabili, eterni e da ritenersi universali.



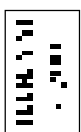
E torniamo a Dante Alighieri (1265-1321), alla sua maestosità, alla sua grandezza e universalità. Nella *Divina Commedia* ha espresso tutta la complessità dell'Uomo e con forza poetica, nella struttura allegorica del Poema, ha dispiegato

ad alto livello l'equilibrio di una grande lezione morale e civile. È un'opera per l'umanità.

Recentemente, a Siena, sono stati pubblicati, a cura di Menotti Stanghellini, i *Sonetti* di Cecco Angiolieri, nato nella stessa città nel 1260 da Lisa de' Salimbeni e da Angioliero, figlio di Angioliero Solafica, famiglia nobile di parte guelfa.

La morte di questo soldato e cittadino, riottoso e ribelle, etero ed omosessuale, appassionato di poesia, pittore di uno scorcio di vita senese medievale, viene fatta risalire al febbraio del 1313.

Cecco, discendente di banchieri arricchiti, ha il denaro nel sangue, è il poeta delle monete d'oro, dell'amore profano, carnale e sanguigno, è il poeta degli istinti umani, odorosi e sudaticci. Il suo scorcio di vita è di basso livello, ma non per questo meno vero e dimostrativo della





complessità della psiche umana.
Ecco alcuni dei *Sonetti*.

Amore e pene d'amore per
Rebecca (Becchina):

3° SONETTO

*Sonetto, da poi ch'io non
trovo messo,
che vada a quella che 'l me
cor disia,
merzé, per Dio! or mi va tu
stesso
da parte mia, e sì che bene
istia;*

*e dille che d'amor so' morto
adesso,
se non m'aiuta la sua cortesia:
e quando tu le parli, sta d'un canto,
ch'io ho d'ogni persona gelosia.*

*Se mi degnasse volermi a servente,
(ancor non mi si faccia tanto bene),
promettile per me: sicuramente;*

*che ciò che a la gentile si conviene,
io lo farò di buon cor, sì, lealmente,
sì che ella avrà pietà delle mie pene.*

Ma Rebecca risponde mostrando una
certa indifferenza:

7° SONETTO

*La mia malinconia è tanta e tale,
ch'io non credo che s'egli 'l sapesse,
un, che mi fosse nemico mortale,
che di me di pietade non piangesse.*



*Quella per cui m'avvien,
poco ne cale,
chè mi potrebbe, se ella
volesse,
guarir in un punto di
tutto il mio male,
se ella pur: "Io t'odio"
mi dicesse.*

*Ma questa è la risposta
che ho da Lei,
che ella non mi vuol né
mal né bene
e che io vada a far li fat -
ti miei:*

*che ella non cura se io
ho gioia e pene,
men d'una paglia che le va*

*tra i piei;
mal grado n'abbi Amor, che a lei mi
diede.*

L'amore di Cecco per Rebecca è così
grande da fargli rifiutare persino l'oro.
Ma è una licenza poetica, una rinuncia
ipotetica, una ipocrisia.

17° SONETTO

*Se tutta l'acqua balsamo tornasse
E la terra oro doventasse a carrate,
e tutte queste cose me donasse
quel che n'avrebbe ben la podestate,*

*per che mia donna del mondo pas -
sasse,
io gli direi: "Missere, or l'abbiate;
ed anziché al patto mi accordassi,
sosterrei dura morte, en veritate.*





*Ché solamente due o pur tre capegli
contra sua voglia non vorrei
l'escisse,
per caricar d'oro mille cammelli.*

*Ma io vorrei che ella mel credesse;
ché tante maitinate e tanti svegli,
come li fo, non
credo ch'io li
perdesse.*

Prosegue così
l'avvicinamento
amoroso:

19° SONETTO

*È son sì altamente
innamorato,
a la merzé d'una
donna e d'Amore,
che non ha al mondo re né impera -
tore,
a cui volesse io già cambiar mio stato;*

*ch'io amo quella a cui Dio ha donato
tutto ciò che conviene a gentil core;
donqua, chi di tal donna è servidore
ben se può dir che in un buon plane -
to è nato.*

*Ed ella ha'l cor tanto cortese e piano
inver di me, la mia gentile manza,
che, sua mercé, basciata li ho la mano.*

*E sì, me diè ancor ferma speranza
Che di qui a poco, se Dio me fa sano,
che compierò di lei mia disianza.*

Scoppia il desiderio sessuale:



18° SONETTO

*Io ho sì gran paura di fallare
Verso la dolce gentil donna mia,
ch'io non l'ardisco la gioia doman -
dare
che 'l mi' coraggio cotanto disia;*

*ma 'l cor mi dice pur d'as -
sicurare,
perché in lei sento tanta
cortesia,
ch'eo non potrei quel dicer
né fare
ch'adirasse la sua segnorìa.*

*Ma se la mia ventura mi
consente
Ch'ella mi degni di farmi
quel dono,
sovr'ogni amante viverò
gaudente.*

*Or va', sonetto, e chielle perdono,
s'io dico cosa che le sia spiacente:
ché s'io non l'ho, già mai lieto non
sono.*

Becchina si è concessa e Cecco ha
avuto quello che desiderava:

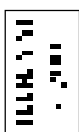
23° SONETTO (dialogato)

Cecco: "Becchin'amore, io ti solevo
odiare

a rispetto ch'io t'amo ora di buon
cuore".

Rebecca: "Cecco, s'ì' mi potesse in
te fidare,

el mie cuor fuòra di te servidore".





Cecco: *"Becchin'amore, piacciati provare*

Se io ti son leal o traditore".

Rebecca: *"Cecco, s'io mi potesse in te fidare, el mie cuor fuòra di te servi - dore".*

Cecco: *"Becchin'amore, or veg - gio certamente Che tu non vuoi che io servir ti possa, da può che mi comandi l'impos - sibile".*

Rebecca: *"Cecco, l'umiltà tua m'ha sì rimossa, che giammai ben né gioia il mi' cor sente, se di te nove mesi non vo grossa".*

Il desiderio è soddisfatto, ora Cecco è sazio e tranquillo.

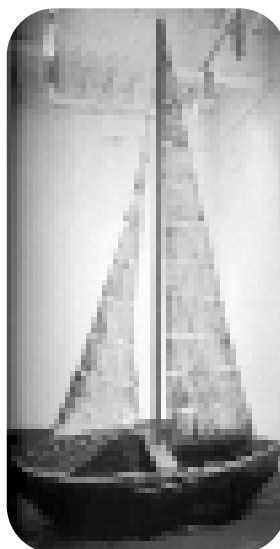
26° SONETTO

Qualunque ben si faccia, natural - mente nasce d'Amor, come dal fior el frutto, ch'Amor fa l'omo essere valente. Ancor fa più: ch'egli non trova sì brutto,

che per lui non si adorni immanti - nente, e non par esso poi, tanto si muta tutto; dunque po' dicer bene veramente: "chi non ama sia morto e destrutto!".

Ch'omo val tanto, quant'ha in sé bon - tate

E la bontà senza Amor non pò stare: dunque, ben ho io usato veritè.



Or va', sonetto, senza dimorare, a tutti innamorati e innamorate, e di' lor che è Becchina che ti fa fare.

Cecco non resiste all'eterno femminile: ha tradito Rebecca per una certa Piera, non meglio identificata dalle cronache dell'epoca:

42° SONETTO (dialogato)

Cecco: *"Becchin'amor".*

Rebecca: *"Che vuo', falso tradito?"*

Cecco: *"Che mi perdoni".*

Rebecca: *"Tu non ne sé degno".*

Cecco: *"Merzé, per Deo!"*

Rebecca: *"Tu vien' molto gecchito".*

Cecco: *"È verrò sempre".*

Rebecca: *"Che sarammi di pegno?"*

Cecco: *"La buona fé".*

Rebecca: *"Tu ne sei mal fornito".*

Cecco: *"No verso di te".*

Rebecca: *"Non scalmar, che io ne vegno".*

Cecco: *"In che fallai?"*

Rebecca: *"Tu sa che l'abbo udito".*

Cecco: *"Dimmel, amor".*

Rebecca: *"Va', fà che ti venga un segno".*





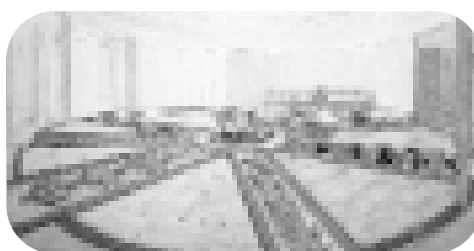
Cecco: "Vuo' pur ch'io muoia?".
 Rebecca: "Anzi, mi par mill'anni".
 Cecco: "Tu non di' bene".
 Rebecca: "Tu m'insegnerai".
 Cecco: "Ed io morirò".
 Rebecca: "Oimé, che tu m'ingan -
 ni!".

*la man di pasqua che si dà la mancia,
 che far pigliar la gru ad un bozzagro.*

Si presenta poi l'avversione per il
 padre, espressa con parole rabbiose:

78° SONETTO

Cecco: "Dio te lo per -
 doni".
 Rebecca: "E ché non te
 ne vai?"
 Cecco: "Or potess'io".
 Rebecca: "Tegnoti per
 li panni?"
 Cecco: "Tu tieni 'l
 cuore".
 Rebecca: "E terrò con i tuoi guai".



*Il pessimo e il
 crudele odio
 ch'io porto
 a diritta
 ragione al
 padre meo,
 il farà vivar
 più che a
 Botadeo,*

*e di ciò, buon Dio, me ne sono accor -
 to.*

Le tre gioie di Cecco:

74° SONETTO

*Tre cose solamente mi so' in grado,
 le quali posso non ben fornire:
 cioè la donna, la taverna e 'l dado;
 queste mi fanno 'l cuor lieto sentire.*

*Ma sì me le conven usar di rado,
 ché la mia borsa mi mette a mentire;
 e quando mi sovvien, tutto mi sbrado,
 che io perdo, per moneta, il mio
 disire.*

*E dico: "Dato li sia d'una lancia!",
 e ciò a mi' padre, che mi tien sì
 magro,
 che tornerei senza indugio anche di
 Francia.*

Trar un denai di man seria più agro,

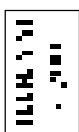
*Odi, Natura, se tu hai gran torto:
 l'altrier li chiesi un fiasco di raspeo,
 che ne ha ben cento cogna il can
 giudeo;
 in verità, vicin m'ebbe che morto.*

*"Se io gli avessi chiesto di vernac -
 cia!",
 diss'io, solamente a lui a provare:
 sì, mi volle sputar entro la faccia.*

*E poi m'è detto ch'io nol debba odi -
 are!*

*Ma chi sapesse ben ogni sua traccia,
 direbbe: "Vivo, il dovresti mangia -
 re!".*

Ma forse tutti i torti il padre non li ha:
 sentite che dissipatore!





93° SONETTO

*I' son sì magro che quasi traluco,
de la persona no, ma de l'avere;
ed abbo tanto più a dar che avere,
che m'è rimaso men d'un
fistuco.*

*Ed émmi sì turato ogni
mi' buco,
ch'io non ho più che dar
né che tenere.
Ben m'è ancora rimasto
un podere,
che frutta l'anno il valor
d'un sambuco!*

*Ma non ci ho forza, ch'io
sono innamorato;
ché s' io avesse più oro che
non è sale,
per me saria in poco tempo dilapida -
to.*

*Or mi paresse almeno pur di far
male!
Ma come più struggo, più son avvi -
ato
di voler far di nuovo capitale.*

Cecco Angiolieri appare anche particolarmente depresso:

97° SONETTO

*Io, ho sì poco di quel ch'io vorrei,
che non so ch'io potesse meno avere;
e sì mi posso un cotal vanto dare,
che s'io toccassi oro, piombo il farei.*

Ché s'io andassi al mar, non credarei

*Gocciola d'acqua potervi trovare:
sì ch'io son'oggi al massimo di sven -
tura,
che se volessi, scender più in basso
non potrei.*



*Però malinconia non
mi darò,
anzi m'allegrerò del
mi' tormento,
come fa del rio tem -
po l'uom selvaggio.*

*Ma' che m'aiuta sol
un argomento:
ch'io aggio udito
dire ad omo saggio
ch'el véne un giorno
che val più di cento.*

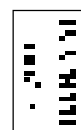
Cecco, spregioso, arrogante, invidioso, litigioso, sguaiato con dileggio si esprime contro Dante Alighieri:

111° SONETTO

*Dante Alighier, s'io son buon bego -
lardo,
tu me ne tien ben la lancia a le reni;
s'io desino con altrui, tu vi ceni;
s'io mordo il grasso, tu vi sughi el
lardo;*

*s'io cimo il panno, tu vi fregghi el car -
do;
s'io so' discorso, tu poco t' affreni;
s'io gentileggio, tu misser t'avvieni;
s'io so' fatto romano, tu lombardo.*

*Si che, laudato Iddio, rimproverare
poco può l'uno a l'altro di noi due:*





sventura o poco senno ce 'l fa fare.

*E se di tal materia vo' dir piùè,
Dante, risponde, ch'io t'avrò a stan -
care,
ch'io son lo pugnerone, e tu se 'l bue.*

Ma Dante dall'alto della propria personalità, del suo carisma, senza neppure nominarlo, perché Cecco è considerato come niente, nessuno, e con un sarcasmo, una satira, un'ironia taglienti, penetranti, urenti, lo pone tra le *Sanesi genti* del Canto 29° dell'Inferno (Girone 8°, Bologna X), condannate a grattarsi rabbiosamente la scabbia, la rogna, per l'eternità: una pena umiliante, dispregiativa. Non una sofferenza dignitosa seppur grave e dolorosa, come indicato dalla "legge del contrappasso" (pene modulate per analogia o contrasto sulle colpe commesse, in modo da punire costantemente la colpa commessa e riproporla, a monito, per l'eternità).

*Ed io dissi al Poeta: Or fu giammai
Gente sì vana come la Sanese?
[...]*

*Onde l'altro lebbroso, che m'intese,
Rispose al detto mio: tranne lo Stric -
ca
Che seppe far le temperate spese;
E Niccolò, che la costuma ricca
Del garofano prima discoverse
Nell'orto, dove tal seme s'appicca,*

*E tranne la brigata in che disperse
Caccia d'Ascian la vigna e la gran
fronda
E l'Abbagliato il suo senno proferse.*

Infine la vera indole di Cecco: provocatorio, sarcastico, aggressivo, irriverente, dissacrante, blasfemo, ma, nello stesso tempo vibrante e originale:

82° SONETTO

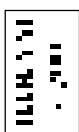
*S'io fosse foco, arderei'l
mondo;
s'io fosse vento, lo tem -
pesterei;
s'io fosse acqua, i' l'an -
negherei;
s'io fosse Dio, mandere il en
profondo*

*s'io fosse papa, allor sarei giocondo,
ché tutti i cristiani imbrigarei;
s'io fosse imperator, ben lo farei:
a tutti taglierei lo capo a tondo.*

*S'io fosse morte, andarei a mi' padre;
s'io fosse vita, non starei con lui:
similmente faria da mi' madre.*

*S'io fosse Cecco, com'i' sono e fui,
torrei le donne giovani e leggiadre,
e vecchie e laide lasserei altrui.*

Una vita di esaltazione del vino, dei piaceri, del danaro, delle donne, una assoluta deprecazione ossessiva della povertà, un odio per i genitori, una dissacrazione della divinità, una maledizione del mondo che gli impedisce la soddisfazione dei propri vizi.





Ma, anche questo è un uomo, infernale per la sua carnalità e visceralità, non certo paradisiaco per mistica e utopia. È un uomo sbilanciato nel suo "essere" e nei suoi desideri, carente di quell'equilibrio, di quella centralità riscontrabile invece su Dante, nelle sue tre Cantiche dell'*Inferno*, del *Purgatorio*, del *Paradiso*.

Non è un confronto letterario quello che desidero fare ma una contrapposizione di caratteri, di personalità, di visione del mondo e dei suoi valori: due diverse centralità dell'uomo.

Cecco: una centralità a livello del tutto viscerale, animale, ferino. Dante: una centralità sublimata da valori culturali, etici, morali, ma non priva di risentimenti umani espressi all'uopo con ironia e finanche sarcasmo.

A parte le intrinseche qualità e potenzialità dell'uno e dell'altro, la figura dantesca si staglia per l'equilibrio interiore, per l'ampiezza delle vedute.

Cecco: uno scorcio di vita Senese; Dante: uno scorcio di Umanità.

Conclusioni:

L'uomo vive, si muove, bascula tra i suoi estremi del Bene e del Male, con perno centrale sulla Indifferenza.

Varianti di personalità, di cultura, di educazione propongono livelli diversi di espressione, di rappresentatività e con-

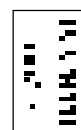
seguentemente di equilibrio. Ecco allora un Cecco indecoroso, indecente, una personalità viscerale alla ricerca di godimenti concreti, di sensazioni fisiche del sesso, del palato, della vanagloria delle vincite al gioco dei dadi, della prevaricante supremazia nella vita di tutti i giorni. Dante dignitoso, decoroso, colto, erudito, intellettuale, teologizzante e tuttavia non scevro di sentimenti, di risentimenti umani, capace di ricorrere alla

ironia, al disprezzo, alla satira, al sarcasmo, in un desiderio meschino ma molto umano di vendetta.

Nell'uno l'equilibrio è spostato sul selvaggio, sull'animalesco, sull'istinto non scevro di sprizzante genialità. Nell'altro l'equilibrio bascula tra la spiritualità, la nobiltà, l'elevazione dell'intelletto e la corposità dei sentimenti umani.

Tramite lo studio di questi due Autori, contemporanei e contrapposti, si concretizzano gli esempi di centralità dell'uomo enunciati altrove in termini storici, generali, socio-politici, teorici. I principi generali riducono, diluiscono l'entità e la percezione dei problemi.

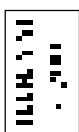
La personificazione, il confronto tra le diverse figure umane, specie se contrapposte, avvicina, rende più percepibile, realizza più concretamente la comprensione filosofica della centralità dell'uomo, o meglio delle differenti centralità degli uomini.





Riferimenti bibliografici:

- D. Alighieri (1914) *La Divina Commedia*. Hoepli Editore.
D. Alighieri (1935) *La Divina Commedia*. Sonzogno Editore.
C. Angiolieri (2003) *Sonetti*. Accademia dei Rozzi, Siena.
P.F. Bayeli (2003) *Centralità dell'Uomo*, Hiram 3/2003, 49-53. Erasmo Editore, Roma.



Genesi ed evoluzione della corrente teosofica all'interno della cultura europea

di Antonio D'Alonzo
Saggista

Through eight sections the Author traces the history and development of the Theosophical thought. First the Author introduces the general argument of the contribution, then He describes the main aspects of this doctrine from its beginning in the XVIth century till its evolution in the XIXth.

1. Introduzione: periodizzazione e cronologia della corrente teosofica

Capita sempre più spesso, specialmente su Internet, di leggere articoli che erroneamente riducono la corrente teosofica alla sola dottrina divulgata dalla Società Teosofica (S. T.), fondata nel 1875 a New York da Madame Helena Blavatsky e dal colonnello Henry Steel Olcott. Al contrario, la corrente teosofica presenta, al suo interno, almeno sei successive stratificazioni storiche ed è profondamente radicata nella cultura europea, in particolare germanica. Nel sostrato culturale tedesco della teosofia deve

essere ricercato il motivo del pregiudizio guénoniano, che diventa addirittura un'ostilità feroce nei confronti della S. T., in particolare della Blavatsky. Il pensiero di Guénon focalizzato, dopo il periodo giovanile, sulle tradizioni medio/estremo-orientali – in particolare sull'esoterismo islamico – avalla così la sua ripulsione per tutto ciò che è d'origine germanica: il silenzio è esteso anche al paracelsismo ed alla *Naturphilosophie*. Per Guénon, la teosofia prima della Blavatsky coinvolge pochi nomi¹; ma la realtà effettiva è diversa, e la corrente teosofica è, al contrario, una delle più importanti nella storia dell'esoterismo occidentale.

1 Guénon, 1921: *Tali sono, per esempio, delle dottrine come quelle di Jacob Boehme, di Gichtel, di William Law, di Jane Leade, di Swedenborg, di Louis-Claude de Saint-Martin, d'Eckarthausen: noi non pretendiamo di dare una lista completa, ci accontentiamo di citare qualche nome fra i più conosciuti.*





Sommariamente, possiamo distinguere nella storia della teosofia occidentale:

Un periodo “proto-teosofico” (prima metà e inizio seconda metà del XVI sec.) che comprende le opere di Gérard Dorn (1530-1584), Valentin Weigel (1533-1588), Johann Arndt (1555-1621), Heinrich Kunrath (1560-1605).

Una prima “età dell’oro” della teosofia (seconda metà del XVI-XVII sec.): Jacob Boehme (1575-1624), Jane Leade (1623-1704), John Pordage (1608-1681), Quirinus Kuhlmann (1651-1689), Johann Georg Gichtel (1638-1710).

Una fase intermedia interrotta dall’opera di Emmanuel Swedenborg (1688-1772).

Una seconda età dell’oro (fine XVIII sec.): Martinez de Pasqually (1727-1774), Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803).

Un periodo (XIX sec.) che va da Franz von Baader (1765-1841) alla *Natur-philosophie* (1815-1847).

Un rapporto di discontinuità oggettiva, la comparsa della già citata Società Teosofica nel 1875 a New York.

Dobbiamo includere in questa sommaria periodizzazione altri nomi illustri: Gottfried Arnold (1666-1714), Aegidius

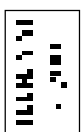
Gutmann, Julius Sperber (morto nel 1616) Karl von Eckartshausen (1752-1803), J. Heinrich Jung-Stilling (1740-1817), Frédéric Rodolphe Salzmann (1749-1821), Michael Hahn (1758-1819), Franz Hoffmann (1804-1881), Julius Hamburger (1801-1884). In Olanda: J.B. Van Helmont (1577-1664), F.M. Van Helmont (1577-1664).

In Inghilterra: Robert Fludd (1574-1637), Henri More (1614-1687), William Law (1686-1761), D. Andreas Freher (1649-1728). In Francia: Pierre Poiret (1646-1719),

Antoinette Bourignon (1616-1680), J.P. D. Membrini (1721-1793). Sono da ricordare, oltre alla Leade, due altre teosofe, che pur non raggiungono la profondità speculativa della prima: Bathilde d’Orléans (1750-1822) e Julie de Krüdener (1764-1824).

2. Caratteristiche e fondamenti dottrinali della teosofia

Ovviamente, tutti questi autori presentano dottrine e speculazioni variegate; tuttavia, i teosofi europei sembrano sempre fare riferimento a tre capisaldi teoretici, in grado di discriminare la teosofia dalle altre correnti esoteriche occidentali: il triangolo *Dio-Uomo-Natura*, il primato del





*mito biblico della Creazione, l'accesso diretto dell'uomo al Mondo Superiore*².

Il triangolo *Dio-Uomo-Natura* caratteristico della speculazione teosofica, rimanda ad una delle classiche triadi dell'esoterismo occidentale. Dio occupa sovente il vertice superiore, mentre alle altre due polarità sono riservati i vertici inferiori. La collocazione dell'Uomo sullo stesso piano (inferiore) della Natura indica la Caduta originaria, la catabasi; ma implica anche che l'esperienza umana non sia un mero essere-nel-mondo, una heideggeriana "gettatezza" nell'inautenticità della dimensione esistenziale: perché l'uomo è paritetico rispetto alla Natura e discende direttamente da Dio. In altre parole, in ogni momento, da qualunque condizione, l'uomo può trascendere il suo destino e ritornare (anabasi) al Principio, senza dover necessariamente patire i limiti ontologici imposti alle altre creature.

Il mito biblico della Creazione indica il recupero dell'Immaginario, dell'elemento narrativo della Genesi e di tutti quei fattori fantastici disconosciuti dalla teologia ufficiale. Mentre quest'ultima si affina sempre più alle raffinate speculazioni

logocentriche, la teosofia si appropria del rimosso teologico, della valenza allegorica del mito cosmogonico e libera il simbolo

– ridotto ormai a mera superstizione – dalla gogna della metafisica scolastica. La teosofia appare dunque come una sorta di "teologia dell'immagine"³.

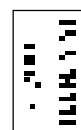


L'accesso diretto ai mondi superiori è garantito, essenzialmente, dal potere dell'Immaginazione creatrice. Questa facoltà di origine divina e presente in maniera latente nell'uomo, assicura: 1) la possibilità di

esplorare i diversi livelli della realtà; 2) di realizzare l'anabasi, la fusione estatica e provvisoria con il piano divino; 3) di rigenerarsi all'interno di un "corpo di luce" in grado di garantire una "seconda nascita" e assicurare così la salvezza personale. Quest'ultima possibilità è prestata alla teosofia dal paracelsismo – da cui in fondo la teosofia discende – ma anche da alcuni passi dei trattati ermetici presenti all'interno del Codice VI di Nag Hammadi, ritrovato nel 1945. La seconda, realizzazione della *vis imaginativa* rimanda invece, in una prospettiva affine, alla questione classica del "luogo mistico", vale a dire del punto d'incontro dell'uomo con il divino denominato, di volta

2 Faivre, 1996.

3 Faivre, 1996: 53.





in volta, *syntéresis (egemonikón)*, *principale mentis*, *apex mentis*, *principale cordis*, *scintilla anima*⁴, etc. Tuttavia tra mistica ed esoterismo esiste uno iato invalicabile. L'esoterista vive di teofanie, di simbologie mediatrici della manifestazione del Sacro; il mistico scavalca tutti i gradini della scala di Giacobbe e realizza l'Unità del suo spirito con quello divino. L'esoterista si sofferma a contemplare le "figurine" del mistero; il mistico dopo aver annichilito l'Io, annienta anche Dio stesso.



La teosofia, nascendo all'interno di una cultura dominata dalla predicazione luterana, si pone fin dall'inizio in una prospettiva alternativa tesa al recupero del simbolismo mitico del *corpus* biblico. All'inizio del XVII sec., la teologia protestante era inevitabilmente inaridita dal sospetto luterano sulla filosofia, considerata una disciplina arrogante ed empia, tesa a sostituire la predicazione di Cristo con la *ratio* umanistica. Sospetto che dovette presto estendersi alla stessa teologia razionale. La teosofia sorge così per colmare un vuoto, per rispondere a una duplice esigenza spirituale: da un lato

recuperare il Mito espulso dalla speculazione scolastica alla fine del medioevo, e dall'altro lato riproporre una metafisica alta, incentrata sul primato dell'interiorità, enfatizzato da Lutero. Se il discrimine principale dei rapporti tra l'uomo e Dio è la Scrittura, allora l'esperienza soggettiva della Lettura diventa prioritaria, alternativa a ogni mediazione ecclesiastica

percepita, adesso, come arbitraria, vessillatrice e superstiziosa. Naturalmente tutto questo avviene all'interno di un piano strettamente teoretico, perché storicamente i pastori protestanti si rivelano fortemente ostili verso quel profetismo, che il loro maestro ha in qualche modo contribuito a forgiare e diffondere. In altre parole l'enfatizzazione dell'interiorità teorizzata da Lutero, inizia a spaventare i suoi stessi accoliti. A Görlitz, nella Slesia, Boehme fu per lungo tempo perseguitato dal pastore luterano Gregor Richter; le sue opere ostracizzate, la famiglia e la sua persona diffamate anche dopo la morte⁵ del teosofo, avvenuta nel novembre del 1624.

4 Vannini, 1999.

5 Indicativo è l'episodio finale della devastazione della sua tomba, da parte delle plebi inferocite, aizzate dagli anatemi di Richter.





Certamente nel *milieu* latino, le cose non andavano meglio per i liberi pensatori, e il rogo di Giordano Bruno nel febbraio del 1600 ne è testimonianza. Tuttavia, la Chiesa romana, fin dall'inizio, si era schierata contro la libertà dell'interpretazione soggettiva, assurgendo al ruolo di mediatrice spirituale e di detentrica della dottrina. Il protestantesimo, al contrario, si pone solo successivamente contro quella "Libertà del cristiano", rivendicata dal titolo stesso dell'opera principale di Lutero e che era stato il cavallo di battaglia del Riformatore.

A tutte queste problematiche, la seconda età della corrente teosofica aggiunge una peculiarità. In modo ancor più marcato rispetto alla prima epoca boehmiana e poi alla fase intermedia di Swedenborg, la teosofia tardo-settecentesca acquista una connotazione eclettica, globalizzante. I teosofi successivi a Swedenborg cercano di elaborare un sistema unitario di pensiero, una scienza universale, capace d'integrare armonicamente le correnti esoteriche del Rinascimento e la scienza moderna. Si ricercano le fondamenta di un sapere totale. Emblematico è il caso di Friedrich Christoph Oetinger, forse il più grande erudito dell'esoterismo occidentale. Tuttavia, la vastissima conoscenza di Oetinger presenta una caratteristica inedita e assente negli altri sapienti. Il "mago del Sud" padroneggiava – oltre alla pluralità delle tradizioni esoteriche – anche la filosofia e la scienza del suo tempo. In

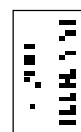
altre parole, la (quasi) totalità dello scibile umano: dalla cabbala alla fisiognomica, dal neoplatonismo alla dialettica, dall'elettrologia fino al magnetismo.



3. Il periodo "proto-teosofico" (prima/seconda metà del XVI sec.)

Come abbiamo detto, la corrente teosofica si forma per colmare un vuoto, per recuperare la dimensione mitica dell'Immaginario religioso occidentale strutturato all'interno dei mitologemi biblici. Se da un lato la continuità oggettiva può essere rintracciata nella scuola di Chartres, o, per restare in ambito germanico, nelle sapienti visioni di Hildegarde di Bingen (1098-1179), dall'altro – per quanto riguarda la vera e propria filiazione esoterica – si deve guardare all'eredità paracelsiana. Nel primo caso si deve ricordare come, prima dell'avvento della Scolastica, la teologia fosse una forma di pensiero molto vicina a quella esoterica. La scuola di Chartres, ad esempio, possedeva una metafisica intrisa di suggestioni simboliche e mitiche. Le stesse visioni di Hildegarde di Bingen sono pervase di richiami gnostici e manichei: in ogni caso, ermetici. Del resto, è Paracelso (1493-1541) a fornire i capisaldi dottrinali, più propriamente qualificabili come "esoterici", alla speculazione teosofica.

La ricerca paracelsiana si esplica nel-





l'elaborazione di una Filosofia della Natura (ancora una volta, rimossa dalla Scolastica), strutturata sulla medicina, sulla cosmologia, sulla corrispondenza simbolica dei piani del Cosmo. È soprattutto quest'ultimo aspetto a diventare prioritario all'interno dell'impianto teoretico teosofico. Mentre l'Antico Testamento presenta il Mondo come effetto della Caduta, dell'incalcolabile distanza/separazione assiologica tra la Natura e Dio, tra il Creato e il Creatore, tra il Padrone e i servi, Paracelso restituisce platonicamente una dignità ontologica al regno della Materia, facendola assurgere a copia, specchio del Cielo. Se la Natura è un riflesso, seppur imperfetto, del Mondo intelligibile, allora essa non può essere considerata soltanto come radicale frattura ontologica generata dal peccato edenico. Il Creato, quantomeno, diventa una mappa per ritrovare il volto nascosto del Creatore-che-giudica.

L'eredità paracelsiana è quindi confluita nella speculazione teosofica, che tuttavia non deve essere pensata come una vera e propria dottrina unitaria, ma, piuttosto, come un complesso di elaborazioni soggettive condivise nel richiamo ai tre postulati sopra descritti (il triangolo Dio-Uomo-Natura, il primato del mito, l'accesso diretto al Mondo Superiore). Come

abbiamo visto, è usuale far coincidere l'avvento della corrente teosofica vera e propria con l'inizio della speculazione boehmiana; quindi ciò che precede la comparsa del "Ciabattino di Görlitz" è solitamente indicato come periodo "proteosofico", senza che questo possa significare la svalutazione intellettuale dei suoi esponenti. Semplicemente,



Gérard Dorn,

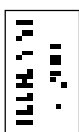
Valentin Weigel, Johann Arndt, Heinrich Kunrath sono più lontani dalla teosofia di Boehme e più vicini a Paracelso, di quanto lo sia, ad esempio, Swedenborg.

Gérard Dorn (1530-1584), infatti, può essere considerato come il vero e proprio epigono e continuatore di Paracelso. Oltre a commentare e promuovere gli scritti paracelsiani, Dorn elaborò una Filosofia della Natura molto raffinata, attenta ai vari postulati alchemici.

Nell'opera di Valentin Weigel (1533-1588), possiamo rintracciare – oltre alla solita influenza paracelsiana – anche l'eredità della mistica renano-fiamminga⁶.

Fu soprattutto Meister Eckhart, tra i mistici medioevali tedeschi, ad influen-

6 Solitamente si tende a ricondurre la mistica renano-fiamminga (XIII-XIV) a Ruusbroec, a Meister Eckhart, a Suso, a Taulero, all'"Anonimo Francofortese", a Cusano.

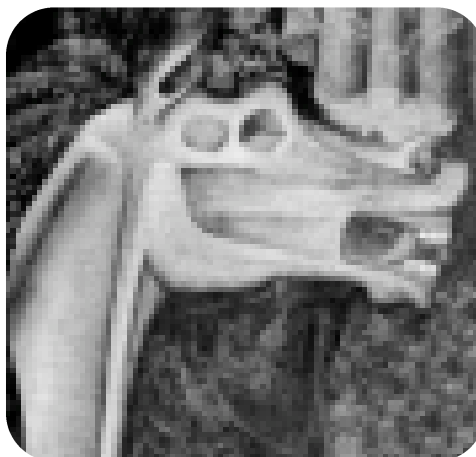




zare il pastore protestante, autore di un trattato intitolato *Gnóthi seautón* (*Conosci te stesso*). Il fulcro della meditazione weigeliana è il rifiuto dell'autorità esteriore, confessionale, dottrinale (egli abbandonò anche le cariche religiose per proseguire le sue meditazioni libere e solitarie). Il principio dello Spirito, la "scintilla divina", si trova all'interno dell'anima stessa, nell'uomo interiore. Allo stesso modo la chiesa storica e la Scrittura, non hanno importanza per Weigel: la Salvezza non proviene dal Cristo storico, ma dal Cristo interiore, immagine perfetta dell'introiezione illuminata e appartata. L'uomo interiore diventa quindi il fondamento del macrocosmo, perché contiene in se stesso la generazione del Logos divino.

Anche John Arndt (1555-1621) fu un pastore protestante tedesco. Redasse diverse opere della mistica medievale; oltre che ad Eckhart s'ispirò ad altre importanti figure religiose, come Angela da Foligno e Bernardo di Chiaravalle. Il capolavoro di Arndt sono i *Sei libri del cristianesimo* (in un primo tempo i libri erano quattro), in cui tenta di armonizzare e combinare la mistica medievale con il paracelsismo e l'alchimia. Troviamo in

Arndt anche la cosiddetta dottrina della "seconda nascita", ossia la formazione di un nuovo corpo all'interno dell'anima, in grado di realizzare la salvezza personale.



Heinrich Kunrath (1560-1605) scrisse l'*Ampitheatrum Sapientiae Aeternae*, un trattato alchemico-teosofico che contribuì a diffondere in Germania il termine "teosofia", soppiantando progressivamente la denominazione più datata e sospetta di "magia

divina"⁷. L'*Ampitheatrum* segna anche l'inizio di un nuovo stile, un modo inedito di scrivere e speculare ricco d'immagini e illustrazioni. Da questo momento, tutti i libri di alchimia si arricchiscono di simboli disegnati all'interno di pagine coloratissime; tuttavia, la ricerca iconografica subisce presto una battuta di arresto ed è soltanto nel secolo successivo che s'impone definitivamente.

4. La prima "età dell'oro" della teosofia (seconda metà del XVI-XVII sec.)

Solo con Jacob Boehme, però, la corrente teosofica acquista la sua connotazione definitiva. Il vero fondatore della





teosofia nasce nel 1575 ad Alt-Seidenberg (Slesia). Nel 1599 si spostò nella vicina Görlitz dove esercitò per tutta la vita il mestiere di calzolaio.

Sposa Caterina Kuntzschmann, figlia di un macellaio. Lo stesso Boehme, era nato in una famiglia molto povera, studiando da autodidatta. Alla nascita del primo

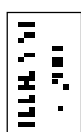


figlio, Boehme inizia ad avere le sue illuminazioni. Il primo testo, l'*Aurora che sorge* è del 1612, ma il manoscritto circola prima clandestinamente, diffondendo la fama di Boehme ed attirando su di lui l'ira di Gregor Richter, pastore protestante a Görlitz. Nel 1613, Richter fa arrestare Boehme con l'accusa di eresia. Boehme viene rilasciato con la condizione di smettere di scrivere. Jacob, tuttavia, ricomincia presto a divulgare il suo pensiero anche fuori della Slesia. Tra il 1619 e il 1623 scrive: *Descrizione dei tre principi dell'essenza divina, la triplice vita dell'uomo, Quaranta questioni sulle anime, L'incarnazione di Cristo, Sei punti teosofici, L'elezione di grazia, De signa-ture rerum, Mysterium magnum*. Ma è la *Via a Cristo*, stampata nel 1624, che risveglia l'ira, mai sopita per la verità, di Richter. Il "ciabattino di Görlitz" è sottoposto ad un nuovo processo: invano cerca di ottenere la protezione del principe. Nel maggio del 1624, Richter scatena le compulsioni delle masse contro la famiglia di Jacob. Il 17 novembre Boehme muore; qualche mese prima, era scomparso anche

Richter. Il funerale religioso viene concesso a Boehme con grosse difficoltà e

tramite la mediazione del consiglio comunale, interpellato da un amico del teosofista. A funerale avvenuto, come ricordato, la sua tomba viene profanata dalla folla inferocita.

Nel 1610 mentre sta contemplando un vaso di stagno, avviene la prima "visione", che svela a Boehme come la realtà sia costituita da diversi corrispondenti piani ontologici, ordinati gerarchicamente da livelli assiologici. Nella storia della filosofia occidentale, l'idea che l'essere sia strutturato da differenti piani di manifestazione, appare per la prima volta nelle "dottrine non scritte" di Platone. Successivamente, la teoria viene rielaborata da Plotino e poi dallo Pseudo-Dionigi. Nella cultura indiana, la ritroviamo, nelle Upaniṣad. Per quanto riguarda il "visionarismo", esiste un filo rosso che riallaccia Boehme a Hildegarda di Bingen. La fenomenologia di queste visioni "divine" – che niente impedisce di equiparare a "semplici allucinazioni" psichiche – rimanda ad un flusso di emozioni e proiezioni inconsce disordinate da parte del soggetto, che disperatamente anela all'unione con il Dio. Unione, tuttavia, destinata allo scacco, perché legata alle dinamiche del sentimento d'amore, all'ineffabile dicotomia tra l'amante/lo e l'amato/Dio: contrappo-





sizione insolubile, perché l'amante ha sempre bisogno della dualità per poter continuare, appunto, ad amare⁸.

Con Boehme si ha, tuttavia, una ripresa del "visionarismo" innescata su di una percezione meno "sentimentale" e più "esoterica" della realtà. Successivamente, Swedenborg, pur mantenendosi sostanzialmente indipendente da Boehme, continuerà quella tradizione del "visionarismo", ispirando a sua volta intere generazioni di poeti, letterati e artisti, tra cui Blake, Goethe, Balzac, Baudelaire, Emerson, Yeats, Strindberg⁹.



alla cabbala ebraica. Importante è anche il richiamo alla interiorità che trasforma

l'esteriorità della Scrittura, attraverso una lenta rilettura dell'anima, in essenza dello spirito. La Redenzione, per Boehme, è il passaggio "dalla storia all'essenza". Il processo di progressiva introiezione dello spirito conduce al di là del fondamento (*Grund*), verso l'abisso senza fondo (*Ungrund*). L'*Ungrund*, è per Boehme, Dio stesso¹⁰, "volere senza fondo"; mentre il "Figlio" è concepito come "volere generato" dall'abisso

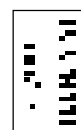
infinito; lo "Spirito" come l'"esito del volere dell'abisso". La contemplazione di questo "Nulla eterno" è la vera Sapienza divina, che dà piacere a Colui che la persegue. Trattandosi di contemplazione pura ed eterna, la Sapienza è identificata da Boehme con lo stesso Logos giovanneo. La Creazione è frutto dell'"ira e dello sdegno" dell'abisso: dalla volontà di Dio scaturisce il Mondo, ma anche il Male, che trova così la sua giustificazione all'interno del processo d'attivazione del

Aurora può essere considerata come l'atto di nascita della teosofia. Scritta in tedesco, essa rappresenta una *Natur-philosophie* di tipo paracelsiano armonizzata dall'influsso della mistica medievale tedesca. Nella teosofia boehmiana si trovano scarse tracce dell'ermetismo alessandrino e della cabbala ebraica. L'impianto dottrinale è imperniato principalmente sul paracelsismo, con qualche riferimento alchemico e timidi accenni

8 Sulla questione della *via amoris*, si rimanda a Vannini 1999: 160-168.

9 Oltre che Yeats, il quale fu direttamente impegnato in diverse organizzazioni magico-iniziatriche, non si può dimenticare la prossimità dell'opera di William Blake all'esoterismo occidentale. Per approfondire mi permetto di rinviare al mio contributo *La poesia ermetica di William Blake*, Hiram 1/03 (si veda anche il sito www.grandettriade.it).

10 Si noti come questa concezione rimandi alla tradizione della teologia mistica: dallo Pseudo-Dionigi a Margherita Porete, a Meister Eckhart, Dio viene sempre pensato con attributi negativi, come "Tenebra luminosissima" o "Nulla", in quanto superiore ad ogni determinazione positiva che finirebbe per limitarne l'essere.





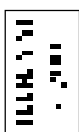
“volere senza fondo”. Processo che porterà, tuttavia, all'estinzione stessa del Male e al Ritorno nell'Unità del Tutto. Uomo, Natura e Dio non sono, infatti, nell'essenza, eterogenei: il mito dell'Androgino testimonia, per Boehme, proprio la possibilità della Reintegrazione finale nell'Uno.

Jane Ward, nacque nel 1623 a Norfolk. Fino all'adolescenza visse nell'agiatazza economica, poi si convertì repentinamente. Si sposò a Londra all'età di ventuno anni con William Leade: ebbe quattro figlie. L'incontro con Pordage (1608-1681; autore di *Teologia Mystica, or the Mystic Divinitie of the Eternal Invisibles*) la avvicinò alla teosofia di Boehme, di cui tradusse in inglese le opere. Ritiratasi definitivamente dalla vita attiva e mondana, scrisse diverse opere (tra le quali si può ricordare, *The Laws of Paradise, given forth by Wisdom to a Translated Spirit*, 1695), successivamente tradotte in tedesco, a testimonianza del successo del suo pensiero. Morì nel 1704. La sua opera ispirò le idee dei “Filadelfi”, una società segreta del XVIII secolo, composta principalmente da avversari politici di Napoleone. Il pensiero della Leade è tutto incentrato sulle tematiche neotestamentarie della Salvezza dell'uomo mediante l'opera del Redentore. Satana è destinato alla dannazione eterna; al contrario Adamo, mediante l'amore di Cristo, si salverà assieme a tutto il genere umano.



Quirinus Kuhlmann (1651-1689) scrisse ben sessantotto opere. Viaggiatore infaticabile, attraversò tutta l'Europa dalla penisola iberica alla Russia zarista, soggiornando a Costantinopoli. Proprio a Mosca fu mandato al rogo dai difensori dell'ortodossia, preoccupati dal suo tentativo di convertire lo zar. Spirito eclettico, coltivò i suoi interessi adattandoli alla cultura dei paesi nei quali soggiornava. A Breslavia studiò gli epigrammi alessandrini; a Iena scrisse i suoi diari di viaggio, componendo sonetti spirituali.

Kuhlmann, dopo Raimondo Lullo e prima di Oetinger, cercò di elaborare una scienza universale, combinatoria, che avrebbe dovuto comprendere l'intero scibile umano, la cultura scientifica del tempo come quella umanistica. Impresa tentata nella stessa epoca anche da Leibniz e Athanasius Kircher. Nella sua opera più conosciuta, *Kühlpсалter*, Kuhlmann mette insieme dei salmi disponendoli in accordo con una particolare aritmologia, mescolando richiami biblici e postulati boehmiani. La descrizione dettagliata dei simboli (“sette spiriti”, “tre principi”, “sette sorgenti”, etc.) è propedeutica all'identificazione di un *Centrum* spirituale, responsabile dell'azione creatrice. Conoscere questo Centro è compito della disciplina enciclopedica che Kuhlmann sta ideando, Scienza delle scienze. Dio è pensato come il Centro di una ruota che gira: le creature ruotano attorno a lui, come le parole attorno al poeta. Ma è un





Dio che non emana pacificamente la sua essenza nel creato; ma – come per Boehme – furiosamente crea il mondo, estendendo la sua azione con la forza di un vulcano in eruzione. Per Kuhlmann l'essenza umana è di natura ignea, il fondo dell'anima è forgiato nel fuoco. Sophia ha abbandonato il mondo visibile e la Natura è destinata alla catastrofe. Le pagine di *Kühlpsalter* sono dense di dolore e angoscia: soltanto alla fine del tempo è possibile il matrimonio spirituale dell'anima con Dio¹¹. L'uomo che voglia salvarsi, sempre secondo Kuhlmann, deve sviluppare la Saggezza divina nell'anima, che sola permette di sfuggire al dolore e all'autodistruzione; Kuhlmann identifica la Saggezza con la sapienza umana: la sola forma di Sophia realizzabile dall'uomo decaduto è la Saggezza divina nell'anima. È evidente

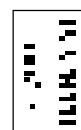


che, per Kuhlmann, la “vera” Saggezza è quella che Dio stesso ha trasmesso all'uomo tramite il Lógos¹². La crescita spirituale dell'uomo è paragonata a quella di un albero: si tratta, per il teosofo tedesco, di usare la Saggezza per bruciare il fogliame selvatico e irrorare i rami più prosperi.

Johann Georg Gichtel nasce nella città di Ratisbona in Bavaria nel 1638, studierà in seguito teologia e diritto a Strasburgo. In Olanda, ad Amsterdam fonda la “Comunità dei Fratelli della Via Angelica” (*Engelsbrüder*). Gichtel, molto influenzato da Boehme, fu anch'egli grande visionario; ritroviamo nei suoi scritti, la tematica delle “nozze spirituali” con Sophia, la Saggezza divina. Secondo il suo pensiero, nella *via amoris* è l'anima dell'uomo ad assumere valenza femminile in rapporto

11 La simbologia delle “nozze mistiche” è stata elaborata per la prima volta da Origene; successivamente la ritroviamo nella spiritualità di Bernardo di Chiaravalle e nel primo francescanesimo. In tutti questi casi, l'anima è sempre equiparata ad una sposa che penetra nella camera nuziale del Lógos divino, lo Sposo celeste. Si noti come questa interpretazione, tendente a effeminare l'anima dell'uomo in rapporto alla *vis* penetrativa dello Spirito divino, abbia portato a quell'erronea concezione che attribuisce alla mistica un carattere “passivo”, in raffronto al carattere ben più “virile”, “attivo”, “maschile”, dell'esoterismo. Tuttavia, basta leggere le pagine dello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete, o il *corpus* di Meister Eckart, o ancora l'opera di Simone Weil, per rendersi conto di come questa concezione sia molto approssimativa.

12 La generazione del Lógos nell'anima umana che rende qualunque uomo simile a Dio e quindi identico a Cristo, è un punto fondamentale del pensiero giovanneo.





alla mascolinizzazione di Sophia; mentre, al contrario, nello gnosticismo antico quest'ultima si presenta come teofania lunare, passiva. Nella mistica del sentimento, l'anima che incontra il Lógos o che riconosce Sophia, non può non farsi penetrare dalla Luce divina, indipendentemente dalla polarità originaria della Sapienza di Dio prima della Caduta terrestre (teofania maschile o, al contrario, femminile).



Un punto fondamentale della teoria gichteliana è la svalutazione, o perlomeno il ridimensionamento, della Scrittura. Questa ha assunto un'importanza capitale in un particolare periodo della storia d'Israele, funzionale al superamento del travaglio spirituale del popolo ebraico. La Bibbia, secondo Gichtel, raccolse e richiamò gli ebrei ai loro doveri religiosi: ebbe quindi una funzione protettrice, preservando il popolo eletto da ricadute "paganeggianti". Gichtel afferma che la sua epoca possa fare a meno della Scrittura e dei sacramenti: essi non sono indispensabili all'anima che voglia realizzare le "nozze mistiche" con Dio. È evidente l'influenza su Gichtel del-

la "sinistra" della Riforma, influenzata a sua volta dal "maestro dell'interiorità",

Meister Eckhart¹³. L'anima deve trovare in se stessa la strada per arrivare a Dio: l'essere profondo che abita l'uomo, è chiamato da Gichtel *Gemüth*, fondo dell'anima e organismo spirituale; allo stesso tempo, Dio elargisce la grazia tramite un processo simile alla emanazione plotiniana. Ma mentre per Eckhart la luce divina nasce dolcemente nell'anima umana, lo stesso processo assume toni molto

drammatici nella meditazione gichteliana. Il lume divino si rivela nell'anima umana con la violenza di un cataclisma, quasi di un'esplosione. Risulta chiaro come Gichtel, da buon cristiano, dovendo ammettere la "personificazione" divina, sia costretto a ricorrere a tutte quelle manifestazioni esteriori, antropomorfe, roboanti, per descrivere la nascita del Lógos nell'anima.

In altri termini, mentre i greci pensavano Dio come sostanza assolutamente impersonale, gli ebrei e, successivamente, i cristiani, trasformano il Principio in persona reale. Nel Nuovo Testamento compare un Dio antropomorfo che soppesa le





singole azioni umane e decide delle sorti individuali; laddove, Platone ancora pensava Dio come Bene in sé, Aristotele come "Pensiero di Pensiero" e Plotino come Uno. Gichtel quindi, sconfessa in questo senso la lezione eckhartiana della quieta luce, e decide di contrassegnare platealmente con l'immagine del "mare di fuoco", la nascita del Lógos nell'uomo. Come per Boehme, anche per Gichtel il processo escatologico è dialettico: l'ira divina è destinata ad essere superata nella sintesi finale. Rimane tuttavia la distinzione boehmiana tra il "fuoco centrale della Trinità", frutto dell'amore divino e la Natura generata dall'ira.

Non possiamo concludere senza ricordare la particolare interpretazione gichteliana dell'Androgino, tema ricorrente nelle opere di Boehme. Per Gichtel, Adamo racchiudeva nella sua natura, le due opposte polarità del maschile e del femminile. Il principio maschile era designato con il nome dello stesso "Adamo" e corrispondeva alla forza dello spirito; il femminile con il nome di "Sophia" e indicava il corpo. Ma nel contesto gichteliano non è presente la svalutazione orfico-pitagorica del corpo, perché è proprio Sophia a temprare e illuminare lo spirito rivelandogli i segreti della saggezza di Dio. Addirittura è Sophia stessa ad assicurare l'unione tra Dio e l'Androgino,

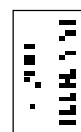
perché essa è insieme il corpo di Dio e quello di Adamo. La Caduta nel mondo della materia, provoca la perdita di Sophia e di conseguenza la frattura ontologica dell'uomo, ormai irrimediabilmente scisso dal corpo divino del Creatore. È evidente, in questa concezione, l'influenza del mito gnostico della Caduta.



5. L'intermezzo swedenborghiano (1688-1772)

Emanuel Swedenborg nasce a Stoccolma nel 1688, da una famiglia molto colta. Fin dall'infanzia mostra una spiccata propensione allo studio della matematica, della fisica, delle scienze naturali. Compì viaggi frequenti in Inghilterra, Francia, Olanda. Negli anni della formazione s'interessa alla paleontologia, all'ingegneria mineraria, alla filosofia. Solitamente si usa suddividere il pensiero di Swedenborg in tre fasi.

Nella prima rientra l'iniziale propensione di Swedenborg per lo scientismo e il razionalismo. Tuttavia, questa fase deve essere accomunata da forte conflittualità speculativa o, quantomeno, da ambivalenti slanci verso l'Immaginario. A questo periodo risalgono, infatti, le sue opere più marcatamente irrazionalistiche: *Oecono* -





mia Regni Animalis; Clavis Hieroglyphy - ca arcanorum naturalium e spritualium per viam Repraesenta - tionum et Corrispon - dentiarum.

La seconda fase è caratterizzata invece da una spiccata tensione verso l'ascetismo platonizzante e dallo sviluppo delle capacità visionarie. In questo periodo scrive *De Cultu et Amore Dei*; opera in cui Swedenborg richiama una concezione platonizzante dell'eros¹⁴, mutuata dal *Simpso*, innestata, tuttavia, all'interno di un impianto teoretico strettamente dualista¹⁵. Il dualismo tipico è quello biblico-gnostico tra bene e male; dicotomia, tuttavia, esteriorizzata e incarnata dall'interno di una sorta di "animismo psichico". Esistono angeli del "bene" e del "male", entità reali – non semplicemente nominali – che abitano l'uomo e sono responsabili



delle sue compulsioni. Allo stesso tempo, ogni idiosincrasia o predisposizione del soggetto è riconducibile all'azione benefica o perturbante di queste entità. Ci troviamo di fronte, quindi, ad una concezione "animistica" dell'etica e della psiche. Le torve degli angeli sono infine ricondotte alla contrapposizione fondamentale tra Dio e

Satana, rispettivamente principi degli spiriti del bene e di quelli del male. Ogni fenomeno naturale o anche intellettuale è per Swedenborg riconducibile alle entità spirituali dell'Universo; la realtà terrena è quindi la risultante delle influenze delle entità soprannaturali; la vera sapienza umana è la conoscenza di queste stesse entità.

L'ultimo periodo della vita di Swedenborg è quello più propriamente "teosofico". Le sue visioni, infatti, iniziano dopo i cinquanta anni. La sua opera principale

14 Platone nel *Simpolio* (o *Convito*) identifica nella *scala amoris* uno strumento per percorrere un progressivo cammino di perfezionamento e distacco dalle cose terrene; percorso che conduce fino alla conoscenza del "Bello in sé", riconducibile, mediante un passaggio successivo, all'amore per l'idea del "Bene in sé". Ipostasi identificabile con il concetto stesso di Dio. Il neoplatonismo vide nell'eros uno dei tre mezzi – gli altri sono l'arte e la dialettica – per pervenire al ricongiungimento con l'Uno. Vale la pena di ricordare che l'enfazzazione platonica e neoplatonica dell'amore ha avuto un importante seguito nelle dottrine dei "Fedeli d'Amore"; dove, tuttavia, più che di anabasi erotica, si deve parlare di allegorie iniziatiche incentrate sul linguaggio dell'amore sotteso ad indicare la gnosi segreta, al riparo dalle persecuzioni ecclesiastiche. Si deve ricordare anche che il più interessante tentativo di trasformare il neoplatonismo in una religione, si ebbe con Giamblico (251-270 d.C.).

15 La concezione dualistica della realtà contrasta nettamente con il monismo emanazionistico di Plotino, ma non del tutto con il pensiero di Platone. La lettura del filosofo ateniese deve risolvere per ogni lettore un problema decisivo. Considerare il mondo visibile formato da copie imperfette come frattura ontologica, scissione irriducibile del mondo intelleggibile. Oppure, in alternativa, vedere nella copia un segnava per raggiungere l'originale. Il primo atteggiamento è caratteristico della devozione religiosa, il secondo delle dottrine esoteriche.





di questo periodo è gli *Arcana Coelestia*. Il dualismo psico-animistico è adesso superato all'interno di una prospettiva escatologica e soteriologica. Il teosofo e visionario svedese fonda addirittura una chiesa (a lui stesso intitolata) in grado di preparare gli uomini all'era finale celeste. Il peccato originale, per Swedenborg genera la coscienza razionale da quella semplicemente intuitiva. La temporalità diventa così lo spazio diacronico che separa la caduta della prima chiesa originale dalla progressiva ascensione dell'umanità, che si riunisce con Dio. Il millenarismo swedenborghiano fu oggetto di molte critiche, da Kant a Blake.



un'altra angolatura, si potrebbe rovesciare il giudizio considerando il visionario svedese come un teosofo "incompiuto", giunto alla teosofia in età ormai avanzata.

In entrambi i casi, l'opera dello svedese funge da collante tra l'era boehmiana e la *renaissance* del XVIII secolo. Anche se quest'ultima fase non può certamente essere completamente equiparata alla prima.

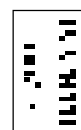
Mentre l'epoca boehmiana e pre-boehmiana è costituita da grandi visionari – ricordiamo, per esempio, oltre a Boehme, anche Gichtel, Kuhlmann, Jane Leade – la seconda è formata per lo più da commentatori delle Scritture, in cui il pensiero teorico prevale sullo sguardo profetico.

Possiamo cercare l'inizio di questo nuovo modo di fare teosofia nel primo libro di Saint-Martin, *Des erreurs et de la vérité* del 1775; ma non si deve dimenticare che Saint-Martin fu a sua volta allievo di Martinez de Pasqually, iniziato da quest'ultimo allo stesso Ordine, da lui fondato, gli *Eletti Cohen* ("Prete Eletti")¹⁶. *Cohen* è un termine ebraico e significa

6. La *renaissance* teosofica alla fine del XVIII sec.

Abbiamo visto come l'opera di Swedenborg oltrepassi i confini della teosofia propriamente detta, per attingere trasversalmente ai più svariati ambiti della cultura del tempo. In questo senso Swedenborg può essere considerato qualcosa di più di un "semplice" teosofo. O, forse, da

¹⁶ Di solito si usa distinguere il sistema iniziatico di Martinez de Pasqually con il termine *martinezismo*, da quello ispirato a Saint-Martin – denominato invece *martinismo* – e fondato da Papus nel 1891 a Parigi. Semplificando, in questo senso, il "martinezismo" è la dottrina esoterica dell'Ordine degli Eletti Cohen; così come, per fare un esempio, la scolastica è la teologia ufficiale della Chiesa cristiana medievale post-Chartres. Sulla stessa falsariga, il "martinismo" è la filosofia iniziatica dell'Ordine Martinista. Ma al di fuori di queste considerazioni teoriche, è ovvio che un sistema di pensiero non si forma dal nulla o per mano di un singolo pensatore, ma deve necessariamente disporre dialetticamente al suo interno le tendenze dell'epoca e la filiazione intellettuale del suo autore. È evidente, quindi, che nel sistema martinista è ben presente, oltre all'eredità speculativa di Saint-Martin, anche l'influenza martinista e quella di Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824).





“sacerdoti”. I Cohen erano una famiglia sacerdotale fondata da Aronne e in grado di trasmettere e conservare gli insegnamenti segreti della Thorà.

La vita di Martinez de Pasqually (1727-1774) è circondata da una spessa coltre di mistero, alimentata dalle stesse leggende di cui l'autore amava circondarsi. Jacques de Livron de la Tour de la Case Martinez de Pasqually nasce nel 1727 a Grenoble, da una famiglia portoghese



o spagnola. Esistono dubbi sulla sua eventuale origine ebraica¹⁷: in ogni caso, in età molto avanzata sposa Marguerite Anglique de Callos con rito cattolico. Il padre di Martinez aveva avuto da Carlo Eduardo Stuart, nel 1738, una patente massonica che, ereditata dal figlio, consentiva d'iniziare “a vista” massoni e di fondare Logge. Nel 1760, la patente di

Martinez ottenne il riconoscimento ufficiale del Grande Oriente di Francia. Martinez godette fama di mago e teurgo: reputazione che rese possibile la fondazione di numerosi ordini iniziatici d'impronta massonica. Il più celebre di tutti, rimane, il già citato Ordine degli Eletti Cohen fondato nel 1750. L'Ordine degli Eletti Cohen era strutturato nella sua esteriorità secondo l'ordinamento massonico, ma l'impianto dottrinale s'ispirava al grande lasci-

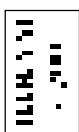
to della magia cerimoniale e teurgica; l'ordinamento gerarchico degli esseri, paragonabile a quello presentato dallo Pseudo-Dionigi nel suo *Corpus dionysianum*: 2400 angeli e arcangeli, pronti per essere invocati e associati a segni e geroglifici¹⁸.

Il sistema di Cohen era modellato su quello creato da Swedenborg nel 1720¹⁹.

17 Robert Amadou, il più grande specialista del martinezismo-martinismo, è propenso a negare la discendenza ebraica di Martinez.

18 L'evocazione teurgica praticata dagli Eletti Cohen si basava su un complesso gioco di corrispondenze semiologiche tra l'uomo e l'entità. Disegnando un segno sopra un tappeto di lino, il teurgo si preparava ad assistere all'apparizione del geroglifico inviato dall'entità corrispondente. Se il geroglifico apparso non corrispondeva a quello atteso dal teurgo, era necessario ridisegnare il segno corrispondente all'entità che si era manifestata. Per approfondimenti, si consulti Faivre, 1996: 255-256.

19 Il teosofo svedese, a sua volta si proponeva d'integrare i gradi della Massoneria Operativa con quelli delle “Logge di Perfezione” e con quelli istituiti nel *Venerando Ordine dell'Aurea Rosa+Croce*. Il sistema era denominato “Massonico-Illuministico”.





Brevemente, riportiamo sinteticamente la struttura gerarchica in vigore nell'Ordine dei Preti Eletti:

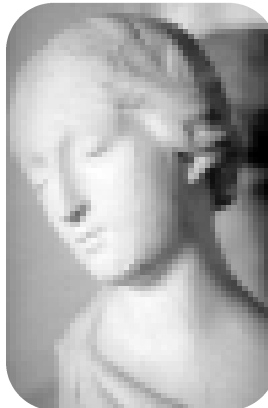
1° classe: Apprendista, Compagno, Maestro (Massoneria c.d. "azzurra");

2° classe: Apprendista Cohen, Compagno, Maestro Eletto Cohen, Maestro Particolare (classificazione c.d. "del Portico");

3° classe: Gran Maestro Eletto Cohen o Grande Architetto, Cavaliere d'Oriente (classificazione c.d. "del Tempio");

4° classe: *Reaux Croix* ("segreta")²⁰.

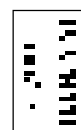
Nella prima classe erano impartiti i normali insegnamenti massonici della Massoneria c.d. "azzurra". Nella seconda, erano trasmesse più specificatamente le dottrine Cohen; nella terza, i riti di passaggio iniziatici erano sospesi e l'adepto era direttamente ordinato alla ricezione dei poteri sacerdotali. Nel grado di Grande Architetto erano insegnati gli esorcismi. Nel grado supremo di *Reaux Croix*, l'adepto praticava la teurgia e completava il processo anabatico di reintegrazione nell'archetipo dell'Uomo Universale, l'Adam Qadmon cabalistico. La teurgia consisteva nella materializzazione di un glifo luminoso oppure nella manifestazione di un suono: solitamente la



ierofania era interpretata come un segnale positivo, attestante la rettitudine del cammino iniziatico. I *Reaux Croix*, durante le loro pratiche teurgiche, erano sottoposti a due gravi pericoli. Il primo concerneva i contatti occasionali con le entità angeliche, che potevano apportare gravi conseguenze al corpo dell'operatore. Nel secondo caso, il pericolo veniva direttamente dalle potenze demoniache, in grado di ingannare il teurgo con un falso corpo di gloria.

L'Ordine degli Eletti Cohen fu legato alla fama di Martinez. Nel 1774 – in seguito alla scomparsa di Martinez avvenuta a Santo Domingo – l'Ordine inizia la sua parabola discendente, sfiorando la definitiva estinzione. Logge degli Eletti Cohen sono ancora oggi presenti in Francia e in Italia.

Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), nasce ad Ambroise, da una famiglia nobile. Rimasto orfano della madre, è allevato dalla seconda moglie del padre. Studia giurisprudenza a Parigi, ma successivamente preferisce la carriera militare. A Bordeaux conosce nel 1769 Martinez de Pasqually. Due anni dopo abbandona la vita militare e si ritira a vita contemplativa. Nel 1773 a Lione, conosce J. Baptiste Willermoz, altro allievo martinista. Nello stesso anno scrive la sua prima opera, *Des erreurs e de la verité*,





pubblicata soltanto nel 1775. In quest'opera, Saint-Martin cerca di far risalire tutto l'elaborato intellettuale, morale e religioso dell'uomo ad una causa attiva presente nell'anima²¹, combattendo l'ateismo e gli eccessi meccanicistici e materialistici della giovane scienza moderna. Saint-Martin, diventato ormai Reaux Cohen, abbandona tuttavia l'ordine fondato da de Pasqually, ritenendo quest'ultimo eccessivamente sbilanciato verso l'esteriorità, a detrimento della via interiore, la sola, a suo avviso, che merita di essere percorsa²².

Saint-Martin, uomo elegante e raffinato, inizia a frequentare i salotti aristocratici di Parigi, mantenendosi però rigorosamente casto. In questo periodo scrive *Tableau Naturel des rapports entre Dieu l'homme et l'univers*, opera ideata nel segno del martinismo. Per Saint-Martin nell'uomo è presente una facoltà superiore responsabile delle idee archetipe, in grado di guidare verso il retto agire e sottrarre l'essere umano al determinismo naturale. Le compulsioni e le sensazioni empiriche sono da Saint-Martin attribuite alla Caduta originaria. Se l'uomo non si fosse macchiato del peccato originale, non avrebbe conosciuto il male e non

sarebbe stato soggetto al turbinio dei sensi che determina le azioni empie e malvagie. Soltanto con il processo di reintegrazione finale nel principio divino, l'uomo riacquisterà la padronanza perduta del

retto agire e pensare, divenendo in grado di annullare completamente il *pathos* sensoriale.

Al 1778, a Strasburgo, risale l'incontro con madame de Boeclin, che gli fa scoprire

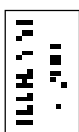
l'opera di Boehme. Nel 1802, pubblica *L'Homme de Désir*, opera che costituisce il pilastro teoretico del martinismo, successivamente fondato da Papus nel 1891. L'opera è formata da 301 cantici, inneggianti al desiderio umano di reintegrazione divina: ritorno nell'Unità reso possibile soltanto dalla perfezione della vita spirituale.

Alla stessa maniera dell'ermetismo alessandrino, l'anabasi è resa possibile dalla discesa catabasica della Luce divina; la risalita verso il Principio è conseguenziale all'Illuminazione spirituale, conseguita attraverso due tipi di preghiera, esteriore e interiore. La prima racchiude tutte le azioni quotidiane orientate alla gloria del Regno dei Cieli, la seconda è riconducibile all'alchimia spirituale.



21 Si tratta, probabilmente, della stessa risoluzione medievale che colloca il "luogo mistico" nell'interiorità dell'uomo, facoltà chiamata anche "sinderesi".

22 Turchetti, 1995.





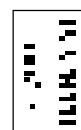
Nel 1789, Saint-Martin scrive *Ritratto storico e filosofico*. La Rivoluzione lo costringe alla fuga.

Il 4 luglio del 1790, Saint-Martin si dichiara in “sonno” nei riguardi della Massoneria francese e inizia ad accentrare intorno a sé, gruppi di amici e discepoli, dando vita ad una conventicola denominata, appunto, *Intimi di Saint-Martin*. Nel 1792 pubblica *Le nouvelle homme*, in cui teorizza la possibilità di uniformare il flusso dei pensieri al pensiero di Dio, mediante un “deposito” divino insito nell'uomo; dottrina, questa, che chiaramente rimanda sempre alla problematica medievale della “sinderesi” e del “luogo mistico” nell'anima umana.

Sempre nello stesso anno pubblica *Ecce homo*, pamphlet indirizzato verso il basso spiritualismo dell'epoca che favorisce il diffondersi della moda della parapsicologia e del *channeling*. Con il poema in prosa e in versi *Le crocodile ou la guerre du bien contre le mal*, Saint-Martin affronta le teorie materialistiche di Joseph Dominique Garat, professore di “analisi dell'intendimento umano”. Garat sosteneva il primato della sensazione sull'intellezione: tesi – ovviamente – respinta dal “filosofo incognito”. Saint-Martin insiste piuttosto sull'emanazione diretta

dell'Uomo Primordiale dal Principio divino; proiezione metafisica provvisoriamente interrotta a causa della Caduta terrestre. Per Saint-Martin la sola maniera per ripercorrere il cammino anabatico della Reintegrazione nell'archetipo è il potenziamento del Desiderio, inteso platonica-mente come trascendentalismo erotico volto all'affinamento progressivo dello spirito umano nel distacco dai beni sensibili; o anche come riconoscimento agostiniano della Verità interiore dell'anima: Verità, che altro non è che Dio stesso.

Nel *De L'Esprit de le chose*, Saint-Martin riprende l'idea classica dell'esoterismo occidentale, che assomma l'uomo ad una sorta di specchio vivente in grado di riprodurre l'immagine divina nel creato. Già la Natura è supporto simbolico, segno e rimando della perfetta e celata disvelatezza del mondo intelligibile: l'uomo – microcosmo e *imago dei* – è lo specchio più terso e lucido. Siamo in presenza dunque della concezione platonica classica che garantisce dignità metafisica alla Natura sensibile, proprio in quanto copia – seppur imperfetta – delle entità intelligibili. Nella tradizione giudaico-cristiana assistiamo invece ad una raffigurazione assolutamente negativa e discriminante dell'*aphysis*, concepita come irriducibile





frattura ontologica e regno della forza bruta e del male. Nessuna salvezza è possibile per le creature non umane e per il mondo sensibile: la redenzione è solo per gli uomini giusti e mai per gli altri esseri viventi appartenenti alla natura animale o vegetale. L'esoterismo occidentale rovescia questa lugubre concezione cristiana d'impronta antropocentrica: anche le piante e gli animali, seppur ridimensionati nella scala assiologica, sono proiezioni imperfette e rimandi al mondo divino. Copie inferiori di enti soprannaturali, o comunque, in ogni caso, tracce del disegno intelleggibile. Anche la dignità ontologica è conquistata dall'essere, mera ombra e riflesso della perfezione del Cielo.

In *Le ministre de l'Homme-Esprit*, Saint-Martin continua nell'elaborazione teoretica della sua gnosi dell'introiezione. La Rivelazione divina, abita nell'uomo spirituale, nell'individuo convertito alla via della conoscenza e dell'ascesi. Cammino spirituale carico d'angoscia per l'uomo della Caduta terrestre, costretto a rincorrere la Verità divina, un tempo appannaggio dell'uomo edenico. Costretto a ritrovare la propria essenza nella reintegrazione archetipa, il proprio volto sovrasensibile nell'identità primordiale.

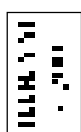
Il 13 ottobre del 1803, Saint-Martin scompare.

Dell'eccezionale erudizione di Friedrich Cristoph Oetinger (1702-1782), abbiamo già parlato. È forse il caso di aggiungere soltanto, che in lui l'eclet-

tismo assume la forma coerente e coordinata di un progetto sistematico, volto ad integrare i campi del sapere all'interno di una conoscenza sintetica e allo stesso tempo universale. Un sapere del sapere, quindi, una scienza della scienza, tesa ad armonizzare le conclusioni divergenti della filosofia moderna e della teologia, della fisica e dell'esegesi biblica. L'assunto di un sapere unitario che raccolga all'interno dei suoi postulati, *in nuce*, la sommaria contrazione sintetica dei principi delle c.d. scienze "seconde", costituisce forse l'idea "esoterica" per eccellenza, coltivata anche da R.

Lullo e da Leibniz. In pieno Ottocento, Fichte ribattezzò "metafisica", la dottrina "prima" che racchiude nelle sue proposizioni i principi fondanti delle scienze derivate o "seconde". Enunciati declamatori sull'andamento conflittuale della dialettica Io/Non-Io (Mondo), a loro volta sviluppabili consequenzialmente nei fondamenti teorici delle discipline applicative. Evoluzione e sviluppo senza superamento della metafisica nelle scienze dedite alle cause seconde: chimica, fisica, economia politica, etc.

Attraverso questo sistema unitario del sapere, Oetinger si proponeva di oltrepassare la conoscenza intellettualistica fondata sulla dicotomia soggetto-oggetto, fenomeno-noumeno. Esoterico o mistico è lo sguardo che ritrova nel Tu la cifra identificativa dell'Io, mettendo fine all'inganno fenomenico sotteso al Mondo del-





la Caduta terrestre, o, in ambito indiano, all'illusione samsarica della molteplicità del manifestato. Oetinger, membro attivo della Chiesa Evangelica, non poteva e non voleva oltrepassare la Scrittura: la dicotomia del transeunte è conseguenza del peccato originale. Adamo era perfettamente in grado di tramutarsi nell'ente, con la realizzazione della fusione conoscitiva con l'oggetto della conoscenza stessa.



cando il fondamento della fisica nella speculazione metafisica. Muovendosi all'interno di questa prospettiva, non ci si deve stupire più di tanto che Baader sia riuscito ad armonizzare senza difficoltà alcuna l'interesse per il mondo degli effetti con quello per il "regno dei fini". La completa e finale trasformazione del pensiero metafisico nel totalitarismo tecnocentrico, avverrà soltanto nel Novecento.

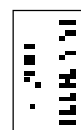
Nell'era di Baader è ancora possibile l'approccio rinascimentale e aristotelico alla conoscenza, in grado di risalire induttivamente o anche sistematicamente dalle cause seconde alle cause prime. Baader può così continuare ad essere, senza sofferenza, fisico e metafisico. Proprio la sua cultura scientifica lo porta alla corte dello zar Alessandro I.

7. La teosofia nel XIX sec.: Franz von Baader

Franz von Baader (1765-1841), rientra nella categoria dei teosofi alla Martinez de Pasqually e Saint-Martin, cattolici e massoni allo stesso tempo²³. Nato a Monaco di Baviera, si dedica in un primo tempo allo studio della medicina. Successivamente studia anche mineralogia a Freiberg. Durante il suo soggiorno in Sassonia si avvicina alla mistica medievale: sicuramente legge Meister Eckhart e Teodorico di Freiberg. Soprattutto è influenzato da Boehme. Nel 1797 diventa consigliere delle miniere in Baviera, cer-

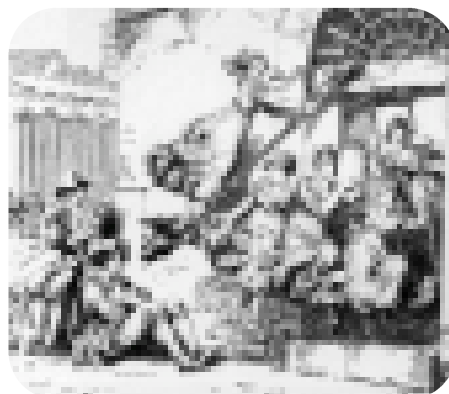
Nel 1786, Baader, come abbiamo già visto, poco più che ventenne, inizia a studiare mineralogia a Friburgo. La sua prima opera, del 1792, è *Du calorique, de sa répartition, de son association e de sa dissolution, particulièrement dans la combustion des corps*. La peculiarità del trattato è nel tratto stilistico estremamente lirico di Baader, e nel tentativo di coniugare la concezione herderiana e schellinghiana

²³ In realtà nei paesi anglosassoni, l'anticlericalismo massonico è sempre stato marginale, al contrario di quanto è avvenuto nei paesi latini, dove la polemica con la Chiesa romana ha prodotto sovente reazioni esasperate e toni infervorati.





della Natura come Spirito vivente con le acquisizioni della scienza moderna. Non si deve dimenticare, che il secolo che sta per finire schiuderà le porte a quel positivismo che cerca nel dominio della Natura il compito assegnato da Dio all'uomo. Baader, quindi, persegue – come a suo tempo Oetinger – un progetto olistico e sistematico volto ad integrare i dati della *Naturphilosophie* con il moderno metodo scientifico. In *Fermenta Cognitionis*, Baader paragona lo *Spiritus Mundi* all'oceano cosmico, punto di partenza e d'arrivo dell'esistenza individuale. In *Cours de Philosophie*, Baader teorizza il collegamento dei sensi di tutti gli esseri viventi con un'unica visione centrale ed universale²⁴: lo "Spirito Animale del Mondo". Questo spirito astrale non va confuso con lo Spirito del Mondo, d'ordine celeste. Lo Spirito Animale del Mondo funge da catalizzatore di tutte le coscienze individuali: la percezione di sé di ogni vivente dipende da quest'unica matrice universale. Baader si serve qui di una metafora di Tommaso d'Aquino per spiegare il complesso rapporto tra Spirito



superindividuale e soggettività. Due uomini che possedessero un occhio comune, percepirebbero una sola visione, pur essendo due osservatori distinti²⁵.

Baader aggiunge anche l'esempio di due sorelle siamesi, unite dal corpo, che percepiscono gli stessi stimoli sensoriali del piacere e del dolore²⁶. Esistono quindi, sempre per Baader, due tipi di Spirito del mondo, astrale e celeste. Quest'ultimo è identificato dal teosofo tedesco con la stessa Sophia, intesa come istanza superiore e universale. Il significato etimologico della parola "filosofia" non va tanto cercato nel classico "amore per la sapienza", quanto nella *sottomissione* alla Sophia, pensata come un'entità super-umana o – che è lo stesso – come la matrice di tutti gli archetipi, in grado di dirigere le azioni umane. L'uomo può accettare o rifiutare i "suggerimenti" di questa Ragione universale, ma in ogni caso non può essere identificato completamente con essa. Baader chiama questa Sapienza universale con sinonimi diversi: Saggezza, Sophia, Idea, Idea formatrice, Vergine²⁷. Essa, denominata anche *spiri* -

24 Faivre, 2000.
25 Faivre, *ibid.*
26 Faivre, *ibid.*
27 Faivre, *ibid.*





tus mundi divini, è eterna e deve essere distinta dall'Anima del Mondo, collocata al livello inferiore della manifestazione. Soltanto la religione cristiana, per il teosofo tedesco, può stabilire un contatto diretto – inorganico e intellettuale – con il Principio primo. Sophia, o Saggezza, è appunto la mediatrice universale in grado di realizzare il contatto tra la creatura ed il Principio e la scienza che se n'occupa è detta *Sophiologia*.

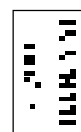


8. La Società Teosofica è assimilabile alla grande corrente teosofica europea?

La Società Teosofica è stata fondata nel 1875 a New York, dall'incontro tra Madame Blavatsky ed il colonnello H. Steel Olcott. Helena von Hahn nasce il 12 agosto 1831 in Ucraina, discendente di una famiglia in parte russa, in parte francese e tedesca. Il padre era un colonnello e la madre, una scrittrice di novelle. Helena inizia a interessarsi di esoterismo, venuta a contatto con la biblioteca dei nonni. È assodato, peraltro, che Helena era in possesso di una personalità alquanto magnetica, e, probabilmente, anche di poteri medianici. A diciotto anni si sposa con Nikofof Blavatsky, ma dopo tre mesi rompe il matrimonio. Inizia un *tour* spirituale per l'Europa, l'Africa e l'Asia, finché non decide di soggiornare a New York (la leggenda vuole sotto la direzione di una misteriosa organizzazione). Henry Steel Olcott (1832-1907), nasce nel New

Jersey e si arruola presto nell'esercito, esercitando in seguito anche l'avvocatura. Fin dall'adolescenza Olcott mostra uno spiccato interesse per Swedenborg e per le tradizioni religiose. A vent'anni inizia a frequentare i circoli spiritistici, fino all'incontro con Madame Blavatsky nel 1874. Una menzione particolare merita anche William Q. Judge (1851-1896), che nella S. T. rivestì la carica di legale interno fino alla morte della Blavatsky nel 1891, quando divenne presidente della "Scuola Orientale di Teosofia", sezione americana. È d'importanza centrale anche la figura della presidentessa della "Scuola Orientale di Teosofia", per il resto del mondo: Annie Besant.

Ella nasce a Londra nel 1847 da una famiglia colta e benestante. Si sposa precocemente con il reverendo Frank Besant, ma il matrimonio dura poco, anche se nascono due figli. Annie inizia a interessarsi alla politica e alle idee socialiste, ma anche all'occultismo e al soprannaturale, finché nel 1889 legge *Secret Doctrine* della Blavatsky. Dalla lettura del libro all'incontro con la fondatrice della S. T., il passo è breve. Rapidamente, Annie Besant brucia le tappe e sale nella scala gerarchica della S. T. Se Madame Blavatsky emana un magnetismo animale capace di affascinare e conquistare gli scettici, la Besant possiede doni intellettuali differenti, ma altrettanto importanti. La Besant ha doti non comuni, per le donne dell'epoca. Ella è una straordinaria





oratrice e la sua eloquenza riesce ad ammaliare e convincere qualsiasi platea. Sovente vestita con abiti orientali, alle sue conferenze attira un pubblico numeroso, che resta stupito di fronte alla facilità con la quale questa donna coltissima riesce a spaziare dalla religione, alla politica, alla scienza. Se la Blavatsky ha poteri medianici e magnetismo animale, la Besant, dal canto suo, possiede esperienza politica, grandi capacità oratorie ed intellettuali, e cultura scientifica. In altre parole, è nata per essere *leader*.



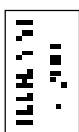
Il grande errore della Besant fu, molto probabilmente, nell'aver accordato la sua totale fiducia ad un giovane ragazzo indiano adottato, Krihnamurti. La Besant vedeva in questo giovane il probabile maestro spirituale della nuova era, un novello Gesù o Buddha. Creò, appositamente per lui, l'Ordine della Stella d'Oriente, sciolto nel 1929 dallo stesso Krishnamurti, diventato maggiorenne, e poco persuaso del progetto. Krishnamurti diede inizio ad una serie di scismi interni, fondando ulteriori ordini, a suo avviso, maggiormente in grado di trasmettere i suoi insegnamenti.

Sotto il profilo teoretico, la S. T. si presenta come erede di quell'universalismo religioso d'impronta romantica, che guar-

da con interesse alle religioni indiane ed estremo-orientali. La S. T. non si limita più come la teosofia europea a recuperare l'immaginario testamentario, ma si apre a tutte le religioni e a tutte le tradizioni del mondo. Alla fine del settecento cominciano a circolare in Europa le prime traduzioni dal *corpus* vedico, gli eruditi iniziano a studiare le filosofie e le religioni dell'India e dell'Oriente. Nell'Ottocento, l'idea di una "religione universale", le cui vestigia sono

rintracciabili in tutte le religioni della terra, inizia a farsi largo. Anche la Massoneria ricorre alle genealogie mitiche per acquisire prestigio e blasone iniziatico; nei loro libri, i due eruditi massonici, J.P. Ragon e J. Yarker, incedono sovente in un sincretismo appassionato, nel tentativo di accreditare le presunte radici egizie della Libera Muratoria moderna. Anche negli Stati Uniti, con il Trascendentalismo si diffonde il sincretismo dottrinale: si attende una "nuova era" in cui tutte le religioni del mondo saranno fuse in un'unica "Religione dell'Umanità"²⁸.

In questo clima culturale la S. T. ricerca nell'India le radici di tutte le religioni e tradizioni: *Un giorno dovremo apprendere che tutte le antiche tradizioni sfuggate dall'emigrazione e dalla leggenda*





appartenevano alla storia dell'India (Isis Unveiled).

Sincretismo, quindi. E sostituzione dell'impianto mitologico della Genesi con la letteratura vedica. In altre parole, la S. T. rovescia il primato bibliocentrico, relegando e subordinando il cristianesimo, pur nella continuità oggettiva, alle sue radici indiane. Al contrario la corrente teosofica europea era stata eminentemente cristiana, nelle sue ramificazioni cattoliche o protestanti.

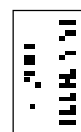
Inoltre, uno dei capisaldi dottrinali della S. T. è la teoria della reincarnazione. L'individuo è pensato come composto da una coscienza immortale che si evolve attraverso innumerevoli vite: la reincarnazione è il passaggio del Sé in un nuovo corpo e in un nuovo destino. Il Karma è la "legge della Causa e dell'Effetto". Il comportamento genera degli effetti che determinano gli eventi della vita presente e di quella futura, nel caso che l'individuo non riesca ad esaurire il "debito karmico" prima della morte fisica. Nel suo complesso, l'intera umanità si evolve attraverso sette periodi, o Razze Radici, a loro volta divise in sette sotto-razze. Al vertice della piramide iniziatica, l'universo e il destino degli uomini, sono guidati da una Gerarchia Cosmica. Il tempo non è più lineare come nel *corpus* biblico (e nell'annalistica



romana), ma è ciclico: l'Universo è destinato a dissolversi e rigenerarsi infinitamente. L'evoluzione spirituale dell'anima trova il punto d'arrivo nell'identificazione con l'Anima Superiore Universale, al termine del ciclo delle rinascite.

Come si può notare, l'impianto concettuale della S. T. è indiano, non giudaico-cristiano. Si può concludere quindi, con un certo margine di sicurezza, che la S. T. ha ben poco in

comune con la grande corrente teosofica europea. Ovviamente, questo non significa disconoscere la dignità culturale e filosofica. Al contrario, la S. T., soprattutto con le figure della Blavatsky e della Besant, è molto importante e innovativa nel panorama dell'esoterismo occidentale. Si tratta soltanto di riconoscere la "frattura epistemica", o la discontinuità oggettiva, rispetto al pensiero di Boehme, Saint-Martin, Oetinger, Baader, etc. In altre parole – almeno su questo punto – la pretesa di ricondurre qualunque fenomeno culturale alla filiazione da un unico Centro, si rivela errata. La S. T. e la corrente teosofica europea – proprio in quanto fenomeni culturali eterogenei – contribuiscono a smantellare il postulato della grande Tradizione, da cui tutto deriva e a cui tutto deve fare ritorno.





Bibliografia essenziale

- Blavatsky, H.P. (1947) *La Dottrina Segreta. Sintesi della scienza, della religione e della filosofia*. Bocca, Milano.
- Blavatsky, H.P. (1958) *Iside Svelata. Chiave dei misteri antichi e moderni della scienza e della teologia*. Sirio, Trieste.
- Faivre, A. (1992) *L'esoterismo*. Sugarco, Carnago (Varese).
- Faivre, A. (1996) *Accès de l'ésotérisme occidental*, I°-II° voll. Gallimard, Parigi.
- Faivre, A. (2000) *Philosophie de la Nature*. Albin Michel Idées, Parigi.
- Faivre, A. (1999) *Symboles et Mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVII°-XIX° siècles: Filiations et emprunts)*. Edidit La Table d'Emeraude, collection Aries, Parigi.
- Gomes, M. (1994) *Theosophy in the Nineteenth Century: An Annotated Bibliography*. Garland Publishing Inc., New York.
- Guénon, R. (1921) *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*. Parigi.
- Santucci, J. (1999) *La Società Teosofica*. Elledici, Torino.
- Simonetti, C. (2002) *Annie Besant, autobiografia. Una mistica femminista fra '800 e '900*. Le Lettere, Firenze.
- Turchetti, P. (1995) *Il Filosofo Incognito*. Arktos, Carmagnola (Torino).
- Vannini, M. (1999) *Il volto del Dio nascosto*. Mondadori, Milano.



Solve et Coagula*

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

The concept of war is approached in the framework of the sociological theories of conflict, as the Author believes war to be a particular and extreme form of conflict. The relationship between war and conflict is the same as that between genre and species in the classifications. In phenomenology, moreover, conflict is highlighted as veritable structure of reality in general, and of living beings in particular. Living beings are transformed by natural selection, the food chain decrees the death of the weakest link, the struggle for survival informs every existential relationship and life thrives amid the death of other living beings. The Author uses the recent conflict in the Middle East to illustrate Max Weber's thought by drawing the cultural and religious analogies that exist between Islamic and Calvinist thought, reaching the conclusion that the legitimisation of human actions derives from material success. It follows that a war that is won becomes a legitimate, right war. If the structure of life is struggle and war, then death, as the immediate fate of at least part of the adversaries, ineluctably and inevitably awaits all living beings, be they vegetable, animal or human, and the positive aspects of this structure seem to need to be noted, in the interest of avoiding a lapse into Gnostic pessimism. Conflict is also the quest for freedom; war, as the functional equivalent of death, frees the field of the conservative political and institutional fossilisations of the past and opens the way towards the future and social transformations; death then takes the form both of the end of old life stories and of the beginning of new ones.

Guardare fisso negli occhi il volto della vita, senza ingannare se stessi e gli altri per paura dell'orrore che tale visione può produrre, è certo esercizio sconvolgente,

ma questa sgradevole sensazione non può giustificare mistificazioni o fughe dal reale, se si intende procedere sulla strada della descrizione degli eventi, dei fatti. Prima di porsi il tema del bene e del male,

* Come già indicano il nome di arte spagirica da loro scelto o il motto spesso ripetuto solve et coagula, gli alchimisti ritengono che l'essenza della loro arte stia, da un lato, nella separazione e nella soluzione e, dall'altro, nella combinazione e nella coagulazione. Si tratta per essi, da un lato, di una condizione iniziale, in cui lottano tra di loro tendenze e forze contrapposte, e dall'altro del grosso problema di un procedimento che dovrebbe essere in grado di ricondurre nuovamente ad unità gli elementi e le proprietà tra loro ostili, che dapprima erano stati separati (Jung 1989: 6).





del dover essere, dei valori, della giustizia pare opportuno osservare ciò che accade, i meccanismi che reggono da sempre la vita umana, ma anche animale, in genere, e persino vegetale. La natura ha un suo modo essenziale di esistere, di



essere che, sebbene sia distinguibile con difficoltà e difficilmente separabile dagli aspetti culturali costruiti, sovrapposti, stratificati dall'opera umana, tuttavia continua ad emergere con prepotenza quasi fosse, per così dire, una ontologia, una struttura del reale vivente mascherabile, ma non eliminabile. Quest'ombra, questo fantasma perseguita la nostra e l'altrui esistenza, condannandoci a considerarlo ineliminabile, in quanto si manifesta da sempre, da quando vi è memoria umana,

ed oggettivo, poichè produce effetti che coinvolgono tutti. Il giovane Ludwig Feuerbach nelle sue *Rime sulla morte* ben sintetizza questa dinamica strutturale della vita:

*Il sangue tuo, tuo figlio ti deruba
il bene della vita, ma ai viventi
nuovi luce tu togli per il tempo*

*durante il quale l'essere tuo permane.
Perchè il figlio pervenga alla sua luce,
varca il padre il sentiero della morte:
e, morto, gli divien scala alla luce¹.*

Non si tratta solo di evidenziare la pulsione di morte presente nell'essere vivente e descritta con tanta chiarezza da Sigmund Freud², quanto piuttosto di prendere atto della lotta per la vita, dell'omicidio, per parlare in modo non eufemistico, come mezzo ineliminabile di sopravvi-

1 Feuerbach 1993: 55.

2 *Se possiamo considerare come un fatto sperimentale assolutamente certo e senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi interni, ebbene, allora possiamo dire che la meta di tutto ciò che è vivo è la morte, e considerando le cose a ritroso, che gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi. In un certo momento le proprietà della vita furono suscitate nella materia inanimata dall'azione di una forza che ci è ancora completamente ignota. Forse si è trattato di un processo di tipo analogo a quello che in seguito ha determinato lo sviluppo della coscienza in un certo strato della materia vivente. La tensione che sorse allora in quella che era stata fino a quel momento una sostanza inanimata fece uno sforzo per autoannullarsi; nacque così la prima pulsione, la pulsione a ritornare allo stato inanimato. In quel tempo morire era ancora una cosa facile, per la sostanza vivente, [...] possibile, così, che per molto tempo la sostanza vivente fosse continuamente ricreata e morisse facilmente, finché decisive influenze esterne provocarono mutamenti tali da costringere la sostanza sopravvissuta a deviare sempre più dal corso originario della sua vita, e a percorrere strade sempre più tortuose e complicate prima di raggiungere il suo scopo, la morte (Freud 1977: 224).*





venza: dall'equilibrio ecologico tra enti viventi alla catena alimentare, dalla selezione naturale³ al simbolismo del Figlio di Dio sacrificato sulla croce e dato in pasto ai credenti⁴, tutto narra con ineludibile precisione la storia del nostro mondo, governato dal principio che decreta la morte di alcuni per garantire la vita di altri, principio più descrittivo che prescrittivo, più scientifico che etico. In altre parole, la struttura del mondo vivente sembra riconducibile a due semplici, ma evidenti e fatali leggi: la prima, *mors tua vita mea*; la seconda, *mors omnibus est parata*. Chiaro che la preferenza dei più, come anche di chi scrive, non si allinea certo con queste leggi; ma i desideri, le aspettative e i valori degli esseri umani, purtroppo, molto frequentemente non corrispondono a ciò che accade nel mondo naturale, ai fatti e solo una cieca quanto vana speranza può confondere gli uni con gli altri. Bello sperare che il mondo sia felice, eticamente apprezzabile e a lieto fine, ma se la storia



non narra questa favola il credere in essa non solo ci sprofonda in fantasie, in mitologie prescien-

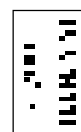
tifiche, ma ci lascia anche indifesi di fronte al vero volto del reale. Il discorso descrittivo si distingue da quello pre-

scrittivo proprio in quanto si limita ad enunciare ciò che avviene, senza presunzione di formulare giudizi etici sugli accadimenti; il discorso che intendo svolgere in questa sede è proprio di questa natura, di natura descrittiva.

Le teorie sociologiche si dividono in due grandi gruppi: quelle che fanno prevalente riferimento al fenomeno dell'integrazione sociale e quelle che, al contrario, colgono e valorizzano gli elementi di conflitto. Le une descrivono una società in perenne, o quasi, equilibrio, cristallizzata entro valori generalmente condivisi, propensa a riprodursi in modo sempre eguale a se stessa, autoconservatrice, in una

3 [...] Se per alcuni le sofferenze possono essere talvolta assai gravi, tali sofferenze sono assolutamente compatibili con la dottrina della selezione naturale, la quale non è perfetta nella sua azione, ma tende soltanto a dare a ogni specie il massimo della possibilità di successo relativamente ad altre specie nella lotta per la vita, in condizioni mirabilmente complesse e mutevoli (Darwin 1964: 71-72).

4 La religione cristiana è la religione della sofferenza. Le immagini del crocefisso che ancor oggi incontriamo in tutte le chiese non stanno a rappresentarci un redentore, bensì soltanto Dio sulla croce, il sofferente (Feuerbach 1971: 83). Ed ancora: l'oggetto dell'eucarestia è il corpo di Cristo, un corpo reale, a cui però mancano gli attributi essenziali della realtà [...]. Con le labbra afferro il corpo di Dio, con i denti lo sminuzzo, l'esofago lo porta allo stomaco, lo assimilo non spiritualmente, bensì materialmente (ibidem: 256).





parola, statica. Le altre sottolineano l'incessante divenire della storia, le contrapposizioni di valori e di interessi, le trasformazioni sociali ora rapide, violente, rivoluzionarie, ora lente, indolori, riformistiche o evolutive, in sintesi, dinamiche. Poiché nella storia si susseguono momenti di stasi e momenti dinamici, anzi, ogni attimo rimescola in quantità diverse entrambe queste tendenze, nessuna delle due teorie può essere considerata sempre correttamente applicabile in termini assoluti, ma sia l'una, sia l'altra interpretano i molti volti, i volti prevalenti nei singoli istanti della storia. Certo la scelta della teoria interpretativa da applicare implica preferenze e convinzioni soggettive, individuali del ricercatore, ma questo è il limite invalicabile di qualsiasi visione metodologica della conoscenza. Si tratta di garantire, in ogni caso, il massimo possibile di onesta autoconvinzione, di sincera illusione del ricercatore di descrivere ciò che percepisce e non ciò che vorrebbe percepire, di narrare gli eventi e non di cambiarli, di fornire un resoconto dei fatti, un resoconto scientifico e non di svolgere opera persuasiva,

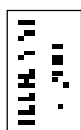


politica nei confronti di chi lo legge o lo ascolta.

Entro le teorie del conflitto trova collocazione anche la guerra; infatti la guerra altro non è che un conflitto estremo che fuoriesce dalle normali regole, giuridiche e non, di gestione dei conflitti con un esito che tende alla completa eliminazione dell'avversario, del nemico sino alla sua estinzione, alla sua morte anche fisica. Non stupisce, dunque, che la guerra manifesti caratteristiche comuni alle altre forme di conflitto e, soprattutto, che possa godere di molti aspetti negativi e positivi

non dissimili da quelli propri di qualsiasi altro conflitto, in quanto tra conflitto e guerra vi è il medesimo rapporto che intercorre nelle classificazioni tra il genere e la specie. Tale rapporto risulta particolarmente evidente nel pensiero di Herbert Spencer, il quale descrive i processi di natura come un continuo passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo attraverso il susseguirsi di movimenti disintegrativi e integrativi, con il conseguente esito di produrre alternativamente ora evoluzione e ora dissoluzione⁵. In questo quadro di livello cosmologico si collocano coeren-

5 Il processo o di disintegrazione o di integrazione nel corso del quale si ha la ridistribuzione della materia e del movimento presenta cioè una infinità di momenti, di parti. Tutti questi momenti sono soggetti, in ultima analisi, ad una legge generale: quella che governa i processi della evoluzione e della disso-





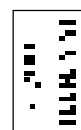
temente anche tutte le entità viventi, non escluso l'essere umano, concretizzando il passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo attraverso la lotta per l'esistenza e il processo di selezione naturale, nonché il ritorno dall'eterogeneo all'omogeneo attraverso la morte. La guerra, dunque, si presenta come una particolare forma di lotta per l'esistenza e produce, al pari di ogni altra forma di lotta, selezione naturale⁶. La visione di Spencer porta alla luce in modo evidente l'alternarsi in natura di momenti statici a momenti dinamici. Le lotte, le guerre rompono le cristallizzazioni, superano le stasi, producono movimento, si oppongono alla conservazione, propongono equilibri sempre nuovi. Poiché l'essere vivente è una cristallizzazione in movimento,



vive la profonda antinomia tra stasi e dinamismo, che, nell'essere umano, in particolare, si esprime nel dramma esistenziale della continua, contemporanea e inappagata ricerca sia di sicurezza, sia di libertà. La sicurezza è certezza, conoscenza dogmatica, stasi, quiete, conservazione, cessazione della lotta; la libertà, al contrario, è incertezza, ricerca continua, movimento, curiosità, progresso, lotta; ma sullo sfondo di tutto campeggia la morte, che simultaneamente presenta il duplice volto dell'estremo livello sia di immobilità, sia di trasformazione. L'essere umano, morendo si colloca immobile, come la fotografia di se

luzione. È nei termini generali della evoluzione o della dissoluzione che può infatti essere dato conto da una parte dei processi – evolutivi – nel corso dei quali la materia è integrata e contemporaneamente il moto è dissipato allorché viene superato il livello della omogeneità compressa originaria; dall'altra, dei processi – dissolutivi – nel corso dei quali l'assorbimento del movimento conduce alla contemporanea disintegrazione della materia, conseguente alla rottura dell'equilibrio tra eterogenei raggiunto dalla evoluzione. Il perenne richiamarsi della evoluzione e della dissoluzione connota, nel modo più generale e coordinato possibile (la mente umana non può coglierne certo l'intima essenza), l'intero dispiegarsi dei processi di natura (Poggi 1999: 100).

6 Considerando che la lotta per l'esistenza che Darwin aveva posto come base della selezione naturale era una delle vie indispensabili dell'evoluzione e rilevando che nella vita dell'umanità questa lotta ha trovato la sua specifica espressione nella guerra, Spencer attribuisce anzitutto alla medesima il merito di aver compiuto una funzione civilizzatrice nell'umanità stessa. La guerra, egli dice, ha spinto infatti gli uomini a uscire dallo stato di primigenia omogeneità dell'orda e della relativa eguaglianza delle società semplici, ha formato le prime differenziazioni nell'organismo sociale specializzando organi e funzioni (Trevies 1987: 45).





stesso, nella storia, ma la sua morte, al contempo, rimette in movimento tutto ciò che lo circonda, produce un vuoto che deve essere nuovamente riempito da nuove entità umane, nuove azioni, nuovi valori, etc. Non a caso i sistemi sociali evolvono, si modificano spontaneamente con il passare delle generazioni e, se sollecitati da



istanze politiche, si trasformano per iniziative riformatrici o rivoluzionarie, rimuovendo dal controllo del potere gruppi dirigenti, ceti o classi sociali. Le rivoluzioni, soprattutto se cruento, e sono la maggior parte, per altro, non si distinguono dalle guerre se non per la direzione dell'impegno trasformatore, rivolto verso l'interno delle singole società, dei singoli Stati, nel primo caso, e verso l'esterno nel secondo. Risulta difficile valutare positivamente l'impegno politico progressista e non vederne le sue espressioni estreme della rivoluzione e della guerra, ma risulta ancora più difficile non percepire lo spirito di libertà che soffia dietro la fase iniziale di qualsiasi trasformazione sociale. Purtroppo il vento della libertà male si concilia con la sicurezza dell'acquisito e con la certezza del futuro. Emergono con prepotenza in questo contrasto gli interes-

si contrapposti di gruppi, di ceti, di classi e anche di individui; in sintesi, riemerge

l'irriducibile lotta per l'esistenza e la conseguente selezione. Certamente questo non è il migliore dei mondi possibili, ma è quello in cui siamo nati senza volerlo e nel quale, ancora senza volerlo, viviamo.

La nostra psicologia rifiuta la fine, la morte, eppure è solo la

morte, come nella simbologia della tredicesima carta dei Tarocchi, che segna la trasformazione, ossia la libertà di agire, di modificare noi stessi e ciò che ci circonda. Anche nella narrazione della Bibbia viene affrontato a livello di metafora religiosa questo tema, che Hans Kelsen percepisce in tutta la sua drammaticità e rilevanza per il diritto e, soprattutto, per la giustizia, ma ne sottolinea solo il risvolto giusnaturalistico: *Se è la ragione conoscitiva a statuire norme, su cui si fonda il valore del bene e quindi il disvalore del male, allora la distinzione fra bene e male è una funzione della conoscenza che statuisce norme, cioè della ragion pratica. [...] In questa versione, il concetto risale fino al mito dell'albero della conoscenza: è infatti la conoscenza del bene e del male che è data a chi gusta i frutti di quest'albero. Il serpente disse alla donna: Dio sa*





che, se voi ne mangiate, i vostri occhi si apriranno e diverrete eguali a Dio e saprete quello che è bene e quello che è male⁷. Ma la metafora biblica non si limita ad evidenziare il tema gnoseologico della giustizia, essa si estende anche all'antinomia tra giustizia e libertà o, se si preferisce, tra conoscenza e vita: *Del frutto degli alberi che sono nel paradiso, ne mangiamo; ma del frutto dell'albero che è in mezzo al paradiso, Iddio ci ha comandato di non mangiarne e di non toccarlo, che non ne abbiamo a morire*⁸. Di fronte alla trasgressione del divieto Dio emise una sentenza di condanna alla fatica, al dolore ed alla morte, nonché tracciò in modo chiaro l'eterna separazione tra conoscenza e vita o, la qualcosa è equivalente, pose la morte, sino ad allora ignota agli abitanti del paradiso, come conseguenza della conquistata conoscenza umana: *Ecco Adamo è divenuto quasi uno di noi, e conosce il bene ed il male: ch'ei non abbia a stender la mano, e prendere anche dall'albero della vita, e mangiare e vivere in eterno!*⁹.

I miti religiosi spesso esprimono con simboli e metafore problemi, disagi e domande umane prive di risposta. L'essere umano cerca sicurezze, certezze e intra-



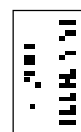
prende la strada della ricerca, della conoscenza per edificare tali sicurezze, ma la libertà, espressa nella ricerca, rende sempre più instabile il suo castello di certezze sino all'estrema frana, all'ultima sfida dell'ignoto, all'incertezza massima, alla morte. Sicurezza e libertà, dunque, come

situazioni antitetiche, come ulteriori metafore di stasi e di movimento, di conservazione e di trasformazione, di pace e di guerra, in sintesi, di vita e di morte. Quest'ultima antitesi, se vissuta culturalmente in modo negativo, diviene sempre meno naturale quanto più si avvicina, incombe sulla persona fisica dell'individuo il suo termine estremo, lo scoccare dell'ora fatale della fine. Il movimento, in astratto, piace, a tutti, ma molto meno a chi si trova bene in un dato luogo; le trasformazioni affascinano, ma mettono in allarme i gruppi sociali dominanti; la guerra godeva di iconografia eroica, ma ormai in occidente tende ad identificarsi *tout court* con la morte; la morte nella

7 Kelsen 1975: 91.

8 *La Sacra Bibbia*, Salani Editore, Firenze 1963, Genesi 3,3.

9 *Ibidem*, Genesi 3,22.





nostra cultura viene rimossa, quasi dimenticata come evento possibile, ma non necessario. *Di questo passo – scrive Antoine Garapon – vi sarà sempre qualcuno che, per ogni morte, cercherà di chiamare in causa la responsabilità penale di un prefetto per mancata manutenzione delle strade, se si tratta di un incidente stradale, o per malasanità, per non citare che le principali cause di mortalità. [...] Occorrono non solo dei responsabili, ma anche dei colpevoli. Occorre trovare un responsabile per tutto; a cominciare dal fatto più assurdo, la morte [...]. Quasi che l'evoluzione della società democratica facesse nascere l'idea che nessuna morte è naturale e che può essere sempre imputabile a una negligenza. È necessario sviluppare il nostro diritto della responsabilità, ma a condizione che questa estensione non nasconda il ritorno dei meccanismi più arcaici del capro espiatorio e della legge del taglione¹⁰. Giustamente Garapon intuisce "il ritorno di meccanismi arcaici", forse, più correttamente, si dovrebbe dire: vede il riemergere dell'inspiegata e inspiegabile struttura mortale della vita umana, dell'irrisolto problema della morte. Già Lucien Lévy-Bruhl, infatti, notava che [d]appertutto,*



nelle società inferiori, la morte richiede una spiegazione diversa dalle cause naturali. Secondo un'osservazione che è stata fatta spesso, quando vedono morire un uomo, sembra che per loro questo fatto si verifichi per la prima volta, e che non ne siano mai stati testimoni altre volte. Possibile, si dice l'europeo, che questa gente non sappia che ogni uomo deve necessariamente morire un giorno o l'altro? Ma il primitivo non ha mai considerato le cose da questo punto di vista. Ai suoi occhi le cause che portano infallibilmente alla morte di un uomo in un numero di anni che non può oltrepassare certi limiti, l'usura degli organi, la degenerazione senile, il rallentamento delle funzioni, non sono collegate in modo necessario con la morte. [...] Se dunque, a un dato momento, sopravviene la morte, è perché è entrata in gioco una forza mistica. [...] La morte è sempre attribuita all'azione dell'uomo. Quando un indigeno muore, giovane o vecchio che sia, si ammette che durante la notte, un nemico gli abbia fatto un'incisione al fianco e gli abbia tolto il grasso dei reni¹¹. Volontà del nemico e forze mistiche, quali la magia, dunque, determinano e spiegano nel modello cul-

¹⁰ Garapon 1997: 88.

¹¹ Lévy-Bruhl 1966: 22-23.



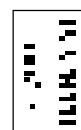


turale arcaico la morte. L'essere umano moderno tende a ripercorrere i vecchi sentieri, dato che i nuovi non gli hanno fornito risposte migliori, più soddisfacenti; anzi, non gli hanno fornito nessuna risposta. La struttura del vivente resta avvolta nel mistero della lotta per la vita, della guerra e della morte; paradossalmente, quindi, nella realtà vivente, al di là del ciclico riemergere di antichi pensieri, non vi è nulla di più naturale della lotta, della guerra e della morte, anche se esse sono vissute dall'essere umano come dolori, ingiustizie, negatività, irrazionalità, interrogativi, misteri e quant'altro di inquietante e di sgradevole si possa immaginare. Con ciò non si intende dire che queste realtà siano un bene o un male, ma solo che, per quanto ne sappiamo, esse esistono da sempre e, forse, esisteranno per sempre. Conseguentemente per parlare dei conflitti e della guerra, che del conflitto è una forma estrema, si deve partire da questi dati di fatto, da queste constatazioni, spiacevoli, ma purtroppo reali.



Il diritto cerca di porre delle regole, di costruire artificialmente dei limiti, degli argini, se non alla morte, almeno alla lotta, al conflitto, alla guerra; limiti, argini che contengano, indirizzino, disciplinino, per quanto è possibile, questi fenomeni, senza, per altro, presumere di riuscire a estinguerli, a farli scomparire dalla storia. Infatti, non può che essere vano il tentativo di eliminare i principali e più evidenti caratteri della struttura del vivente; ma oltre che vano, forse, non sarebbe neppure desiderabile, in quanto è proprio questa dolorosa struttura che garantisce la dinamicità, il movimento, la trasformazione e, a livello di volontà consapevole, anche la libertà degli esseri viventi. Tuttavia, se il diritto non riesce a evitare il conflitto e la guerra, cerca, almeno, di legittimarli attraverso i binari normativi che predispone loro¹². Correndo su questi binari, la lotta si

12 Le Legittimazioni [...] sono sempre e per definizione culturalmente condizionate. Legittimo può essere detto solo un operato che sia in armonia o quanto meno conciliabile con le norme culturali [...]. Quando occorre opporsi al malvagio e alla sua aggressione distruttrice, si deve uccidere. Risparmiarlo significherebbe favorire il malvagio e produrre per gli uomini una sciagura anche maggiore. Così o similmente argomentano le tipiche legittimazioni culturali dell'omicidio. Dipendono dai rispettivi costrutti culturali del male e della specie di consapevolezza del pericolo ad essi connessa. La distinzione fra l'uccisione legittima e illegittima si esprime nella differente valutazione dei corrispondenti sentimenti che la sollecitano: ira e odio. Non esiste probabilmente società che non valuti negativamente questi due sentimenti. D'altra parte sono però anche pochissime quelle che li condannano in toto e che non solo ammettono ma prescrivono e premiano addirittura certe forme di ira giusta e di odio giusto (Assmann 2002: 73-74).





ritualizza nel diritto con effetto tranquillizzante per gli esseri umani¹³. Ovviamente il successo del diritto nella regolamentazione della lotta è inversamente proporzionale al grado, al livello di conflittualità espresso nella situazione: quanto più la conflittualità cresce, tanto meno il diritto riesce a disciplinarla sino al limite estremo della guerra, che, se si presenta



come equivalente funzionale della morte, non tollera altre regole che quelle sue proprie, autonome di completa distruzione. Del resto, molti ostacoli si presentano all'attività del diritto sia di contenimento, sia di legittimazione della guerra.

In primo luogo, la guerra, in quanto fenomeno naturale e risolutivo di nodi storici, economici, politici e sociali, che vengono tagliati piuttosto che sciolti, secondo la metafora del nodo gordiano, come la morte si sottrae alle velleità di regolamentazione eteronoma, che gli esseri umani tentano di imporle. Gli eventi naturali, come il sorgere e il tramontare del sole, non solo sono di difficile, per non dire impossibile, regolamentazione

esterna, ma non sembra abbia neppure senso cercare di fornire loro una qualche

legittimazione; essi esistono in quanto tali e possono venire interpretati e anestetizzati ad uso delle paure umane, ma non certo cambiati nella loro natura essenziale, strutturale. Inoltre, in secondo luogo, il diritto non può essere in grado di

fornire legittimazione alla forza, al potere, in quanto ne è frutto: è il diritto che viene imposto dalla forza, dal potere e non questi ultimi ad essere legittimati dal primo. Nota acutamente Franco Cordero: [...] *nessun ordinamento legittima se stesso: la questione se sia o meno valido ha senso in quanto valido significhi qualcos'altro rispetto ai contesti in cui discutiamo la validità delle singole norme*¹⁴. Anche nelle società democratiche contemporanee, che pure tentano di mascherare la forza in vario modo e, in particolare, attraverso l'uso prevalente del diritto come strumento organizzativo e di comando, il quesito intorno alla legittimità di tale strumento permane e le possibili risposte conducono

13 È così che certi riti sono potuti nascere dal desiderio di preservare da ogni attacco l'ideale di una vita interamente diretta da regole, di una vita senza imprevisti e senza angoscia, in breve di una condizione umana stabilizzata, definita, che non porrebbe più problemi (Cazeneuve 1996: 40).

14 Cordero 1981: 105.



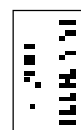


sempre all'esterno del diritto stesso, in ambito politico, ossia in quell'ambito ove si trova il potere sociale dominante¹⁵. Senza mascheramenti e ipocrisie Karl Olivecrona identifica il diritto con il monopolio statale dell'organizzazione e dell'uso della forza e pone la sua legittimità nella dimensione psicologica degli individui, radicata nell'abitudine all'obbedienza, al rispetto, alla reverenza verso la costituzione e le leggi, in altre parole, orientata verso l'accettazione delle norme statali come vincolanti. Nelle nostre società democratiche prima di esclamare "Il Re è nudo!", come ha fatto il bambino della nota favola, il pudore umano interpone molte mediazioni al potere, alla forza e impone



loro il vestito del diritto, ma tale comportamento nulla toglie alla nuda realtà sociale. *In tutto il dominio del diritto – afferma Olivecrona – le disposizioni legislative vengono, in ultima analisi, applicate per mezzo della forza fisica e della violenza. Occorre tuttavia notare che la violenza viene tenuta il più possibile nell'ombra. Quanto più è nascosta, tanto meglio la macchina della giustizia riesce a funzionare, dolcemente e senza scosse. Molti Stati moderni sono riusciti ad ottenere a questo proposito dei risultati che hanno del prodigioso, se si tien conto della natura degli uomini. In condizioni normali l'uso manifesto della violenza nel senso vero e proprio della parola è così ridotto da passare quasi inosservato. Tale stato di*

15 Danilo Zolo, descrivendo la distinzione compiuta da Niklas Luhmann tra sistema politico e procedimenti organizzati dal diritto sintetizza in modo chiaro il tema della legittimità nelle società contemporanee: *La legittimità assicurata dai procedimenti non è più una giustificazione già data esternamente, da cui consegue una limitazione della variabilità del sistema politico, ma è una diretta prestazione del sistema: è il sistema politico che legittima se stesso assumendo il ruolo di variabile indipendente, mentre le procedure di legittimazione vengono funzionalizzate in modo che la convinzione circa la validità di norme o di valori possa essere trattata (e manipolata) come una variabile dipendente. [...] Una volta accettato il proprio ruolo entro la procedura formalizzata, il contributo comunicativo del singolo cittadino alla formazione della decisione finale viene stilizzato come comportamento scelto liberamente [...]. Ne consegue che dopo aver compiuto la loro autorappresentazione nel procedimento, i cittadini non hanno più alcuna chance di mobilitare per la propria causa una solidarietà politica di terzi, qualunque sia l'esito finale del procedimento. È a questo punto – conclude Luhmann – che l'amministrazione può decidere con la pretesa che la sua decisione corrisponda alle aspettative dei terzi, sia cioè legittima. In altre parole il procedimento svolge la funzione di isolare e di circoscrivere i temi e gli attori del conflitto sociale prima della decisione e della eventuale applicazione della forza fisica, in modo che il dissidente resti neutralizzato politicamente* (Zolo, in Luhmann 1979: XX-XXI).





cosa tende a creare la convinzione che il diritto rifugge dalla violenza, o quanto meno che quest'ultima abbia un'efficacia secondaria. Ma si tratta di una illusione fatale. Una delle condizioni essenziali per ridurre l'impiego della violenza a tali limitate proporzioni è proprio la possibilità da parte dei pubblici poteri di disporre di una forza organizzata molto superiore a quella degli eventuali oppositori e trasgressori delle leggi¹⁶.



archetipi concettuali della teologia politica dell'antico Egitto – è continuamente minacciata di dissoluzione in un mondo spaccato, ed è mantenibile soltanto da una forma di potere che disponga delle potestà di uccidere: del fuoco e della spada¹⁸. Poiché, a livello internazionale,

L'identificazione del diritto con la forza esplode in tutta la sua evidenza a livello internazionale e trova icastica espressione proprio nella guerra, ossia nell'attimo in cui due forze organizzate, eguali e opposte, si scontrano; evidentemente ciò può avvenire non solo all'esterno, ma anche all'interno dell'entità statale e, in quest'ultimo caso, il fenomeno, come è noto e si è già detto, prende il nome di rivoluzione¹⁷. Il fondamento della pace, dell'ordine e della sicurezza, la giustizia, – come correttamente ricorda Jan Assmann, rifacendosi addirittura agli

non esiste una organizzazione sovrastatale che sia riuscita ad ottenere, con la forza o in altro modo, il monopolio della forza e a convincere i vari e molti Stati che tale forza sia incondizionatamente legittima, le istanze rivendicative dei singoli Stati non trovano limiti, freni giuridici e i presunti diritti degli Stati vengono rivendicati e difesi dagli Stati medesimi con la violenza, in rapporto alla relativa forza di ciascuno Stato rispetto agli altri Stati ed, in particolare, a quelli considerati nemici. Un tentativo di porre rimedio a questo stato di cose fu fatto con la creazione della Lega delle Nazioni e con il sistema col -

16 Olivecrona 1967: 106.

17 Le nozioni di diritto e di dovere vengono usate anche in mancanza di qualsiasi connessione con il meccanismo giuridico. Questo ad esempio nelle relazioni internazionali. Le nazioni rivendicano l'una contro l'altra i loro sacri e inviolabili diritti alla autodeterminazione, all'eguaglianza, al risarcimento dei danni subiti, etc. Ma questi diritti non possono essere associati ad un apparato giuridico perché in campo internazionale non esiste nulla del genere. Sovente anche all'interno dello Stato viene proclamata l'esistenza di sacri diritti che non sono garantiti dalla legge, anzi che alle volte sono addirittura in contrasto con le norme in vigore, come ad esempio accade nella lotta di classe (Ibidem: 99).

18 Assmann 2002: 83.





*lettivo di pace. Lo scopo dichiarato era di porre fine alla guerra e di conseguenza di eliminare l'uso della minaccia della guerra, cioè la cosiddetta politica di potenza. La forza avrebbe dovuto essere sostituita dal diritto internazionale cui sarebbe spettato il compito di regolare le relazioni tra i popoli secondo giustizia*¹⁹. Queste parole, scritte da Olivecrona nel 1939, oggi anche più di allora, alla luce dei recenti fatti medio orientali e, ancor più, della generale situazione mondiale, che vede, come endemiche presenze, numerose, durature e dimenticate guerre locali, nonché un terrorismo internazionale sempre più deciso, organizzato ed efferato, suonano di una ironia inquietante, in quanto fanno riemergere dal mare delle fantasie e delle speranze umane la vera, reale struttura del vivente con tutte le sue contraddizioni e antinomie di morte. Il diritto cerca disperatamente di sostituirsi alla violenza, ma ne è solo la maschera, riesce esclusivamente, data la sua natura profonda di forza, a sostituire una violenza ad un'altra violenza. Per quanto poi riguarda la legittimità di queste violenze, è difficile pensare che

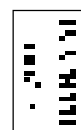


essa possa fondarsi su qualche cosa di diverso dal mero prevalere di una forza sulle altre, dalla pura prevalenza fattuale di una violenza sulle altre. Se tutti i soggetti in campo, siano essi individui o Stati, godono di pari, di eguale dignità, come presuppone la dottrina democratica, allora il diritto di libertà dell'uno equivale a quello dell'altro, gli interessi degli uni si pongono sul medesimo piano di legittimità degli interessi degli altri. Nessuno può presumere di possedere una ragione, un diritto intrinsecamente più giusto di quello posseduto dagli altri; nessuno può porre se stesso o il proprio modo di vedere, di giudicare e di vivere come valore assoluto.

*Quando ognuno salta nella mischia, vantando un titolo eguale rispetto ai concorrenti, le singole sfere di liceità collidono; egualmente giusti tutti gli esiti; chi prevale non acquista, in jure, perché aveva già tutto*²⁰. Il relativismo dei valori evidenzia, da un lato, l'arbitrarietà degli interessi, ma, dall'altro lato, anche la loro equivalenza. Nessuno può aspirare ad una

19 Olivecrona 1967: 168-169.

20 Cordero 1981: 115.





sovranità assoluta, ma neppure nessuno può mettere in discussione la sovranità altrui. Il paradosso si materializza proprio nella fattualità del diritto legittimo; ossia in quel diritto che, avendo raggiunto un livello di maggiore forza rispetto agli altri diritti, ha anche accumulato maggiore legittimità: semplice accumulo di forza sotto forma di consenso numerico, come avviene nei sistemi democratici, o detenzione di quantitativi di violenza maggiore e incoercibile da parte del potere dominante rispetto agli altri, come si verifica nei sistemi non democratici. In entrambe i casi la legittimità si presenta come direttamente proporzionale alla forza o alla violenza che la sostiene.

La recente guerra tra Iraq, da una parte, e Stati Uniti d'America e Gran Bretagna, dall'altra parte, può essere presa ad occasione per sollecitare alcuni spunti di riflessione weberiana, che si presentano utili per comprendere i possibili esiti futuri della guerra, in rapporto alla correlazione tra forza e legittimità, e che conducono alle origini del capitalismo moderno e al guadagno, inteso non come strumento per soddisfare le necessità materiali dell'individuo ma come vero e proprio scopo della vita umana. Secondo Weber, – scrive



Roberto Guiducci, – *ciò che ha stimolato e fecondato questa apparente assurda posizione dell'uomo è stata la concomitanza di determinate condizioni strutturali di sviluppo economico e dell'etica calvinista e protestante*. Calvino introduce l'idea della predestinazione per cui ogni uomo è già salvo o dannato dall'origine, portando a conseguenza estrema il rigorismo della riforma protestante iniziata da Lutero nel 1517. Questa concezione,

apparentemente, avrebbe dovuto portare alla staticità totale. I giochi erano già stati fatti in partenza. *Ma, in realtà, il risultato è stato esattamente l'opposto, perché la prova per sapere se il proprio destino era quello della salvezza o della perdizione consisteva, per Calvino nel successo nella vita pratica*²¹. Max Weber stesso sottolinea come la dottrina della predestinazione possa avere esiti opposti: l'operosità capitalistica o l'apatia. Mentre la prima ipotesi si è realizzata nell'occidente europeo e nord americano e, in particolare, nei paesi anglosassoni, al contrario, nei paesi musulmani ha preso corpo la seconda ipotesi. *Nell'Islam sono apparse queste conseguenze fatalistiche; ma perché? Perché la predestinazione islamica agiva come predeterminazione sui destini della vita*





terrena, e non come predestinazione sulla salute ultraterrena, e perché, in conseguenza di ciò, l'elemento eticamente decisivo, la *Bewehrung del predestinato* non aveva alcuna azione nell'Islam; e ne poteva perciò scaturire come conseguenza solo l'intrepidezza in guerra, come nella *moira*, ma non metodi di vita, per i quali mancava appunto la ricompensa religiosa²². Calvinismo e Islam, dunque, convergono su una predestinazione testimoniata dalle opere e la testimonianza delle opere risiede proprio nella fattualità degli eventi, degli accadimenti: ciò che accade doveva accadere ed è giusto che sia accaduto a dimostrazione della presenza o assenza di grazia divina nel soggetto dell'accadimento²³. In altre parole, chi vince ha sempre ragione, in quanto è proprio la vittoria medesima a dimostrare la sua ragione. Tale posizione trova poi rafforzamento in entram-



be le religioni dall'assenza di una autorità centrale istituzionalizzata, unificatrice, superiore al singolo credente e depositaria dell'interpretazione dottrinale²⁴. Del resto, questa situazione si manifesta anche nel mondo del diritto, ove il *cadì*, giudice monocratico religioso, sentenzia senza possibilità di appello, ma nel contesto di un diritto islamico che non conosce l'autorità della cosa giudicata²⁵. Dunque, l'assenza di autorità indiscusse produce in concreto un relativismo valoriale che trova limiti solo nella fattualità degli eventi. Se il calvinismo intravede la grazia divina dietro il velo deterministico di una vita coronata dal successo, anche l'Islam percepisce le affermazioni come espressione della benevolenza divina. In breve, sia l'una, sia l'altra dottrina tendono ad attribuire legittimità metafisica ai comportamenti vincenti; conseguentemente questa

22 Weber 1965: 188 n. 2.

23 È tuttavia vero che, come insegnano i maestri dell'Islam, in qualche modo i contemplativi riconoscono in ciò che realizzano la propria predisposizione ontologica (*isti'dad*), al di là del fatto che appartengano o meno alla categoria di coloro che sanno anticipatamente ciò che gli è destinato (Ahmad 'Ahd al-Quddus Panetta 2002: 89).

24 Cfr. 'Abd al-Wahid Pallavicini, 2002.

25 Da solo, il *cadì* decideva pertanto cause civili e penali e contro la sua decisione non v'era appello, bensì soltanto il ricorso – spesso puramente teorico – al sovrano. Questo rigore veniva mitigato dal fatto che il diritto islamico non conosceva l'autorità della cosa giudicata[...]. Lo stesso fatto poteva essere deciso da un altro giudice, ovvero il *cadì* poteva emettere una nuova sentenza sul medesimo caso, in presenza di certe condizioni (Losano 1988: 261).





posizione favorisce l'interpretazione del benessere materiale come segno della grazia divina, legittima le sentenze e l'ordinamento giuridico che si impongono al rispetto popolare e trasforma la guerra vittoriosa in guerra giusta. Lo scenario in questo contesto culturale manifesta tutta la sua lugubre realtà: quanto più la violenza dilaga in modo risolutivo, tanto più la ragione, la legittimità e la giustizia del vincitore si affermano in modo indiscutibile.



Come non vedere che i contendenti dell'attuale guerra in Iraq sono portatori moderni, più o meno consapevoli, di questi modelli culturali tanto diversi, ma anche tanto simili in quanto equivalenti e contrapposti? L'esito della guerra, appare scontato, segnerà un vincitore, il più forte e costui sarà anche detentore di legittimità e di giustizia; la struttura del vivente non si smentisce.

Certamente, come si è già fatto cenno, l'essere umano attribuisce al diritto la funzione, tutta artificiale, almeno di contenere, se non proprio di correggere, tale struttura, ma l'opera appare sostanzialmente consacrata all'insuccesso. La categoria

giuridica dei diritti umani e le sue numerose elaborazioni nei contenuti e nella forma,

che hanno condotto, tra l'altro, anche alla formazione del concetto di diritti fondamentali²⁶, hanno trovato materializzazione nella storia attraverso dichiarazioni universali, accordi internazionali e normative costituzionali, che affermano tali diritti, nonché organizzazioni sovranazionali di natura sia legislativa, sia giudiziaria, che tentano sia di produrli, sia di applicarli, di farli rispettare. Sarebbe

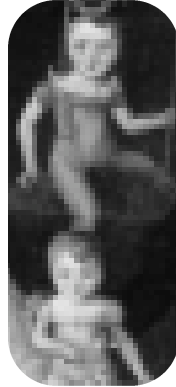
miopia non notare una certa

trasformazione del contesto internazionale a seguito di queste elaborazioni dottrinali ed iniziative giuridiche, tuttavia, quando si giunge alla vera contrapposizione degli interessi, all'effettivo scontro delle forze in campo il diritto è costretto a cedere il passo a conflitti che si manifestano tanto meno governati da regole, quanto più sono radicali, profondi ed esprimono contrasti insanabili e interessi inconciliabili. Nei casi estremi, la guerra rappresenta la completa rottura della continuità giuridica, l'azzeramento delle situazioni precedenti, come la morte è l'azzeramento della vita. A questo punto





riemergere la dimensione sacra, in quanto misteriosa, ignota, inspiegata, della morte e della guerra, ossia quella dimensione strutturalmente antinomica che contrappone fratellanza umana ed inimicizia, libertà individuale e sopraffazione, bisogni materiali e scarsità di risorse, amore per la vita ed ineluttabilità della morte, desiderio di pace e necessità di guerra; dimensione antinomica che viene spesso esorcizzata a livello psicologico attraverso comportamenti ritualmente regolamentati (tabù)²⁷ e che si aspira a controllare, a livello sociale, attraverso il diritto. L'impressione che prevale di fronte a questa analisi è quella che, da un lato, ribadisce l'intangibilità strutturale dell'antinomia, ma, dall'altro lato, evidenzia la continua, indomabile tensione umana verso il superamento della stessa struttura antinomica. Le forme della sopraffazione, dell'omicidio, della

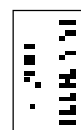


guerra variano, diventano sempre meno cruenta, sempre meno visibili, forse, anche più miti, ma la sostanza della violenza e della morte permane immutata ed immutabile, quasi la migliore regola proponibile, raggiungibile, auspicabile fosse: uccidete, ma senza fare soffrire le vittime.

I vincoli strutturali pongono sempre ostacoli insormontabili al loro superamento e, probabilmente, è possibile proporsi di aggirarli, più che di rimuoverli, solo attraverso delle reinterpretazioni dei vincoli stessi; ovviamente tali reinterpretazioni non possono che avere carattere filosofico o religioso e questi caratteri hanno sempre manifestato, nell'alterna visione ora pessimista e ora ottimista, ora negativa e ora positiva del mondo, la loro relativa, instabile e transitoria natura²⁸.

27 Se mai siamo propensi ad attribuire ai popoli selvaggi e semiselvaggi una crudeltà sfrenata e priva di pentimenti verso i loro nemici, apprenderemo con grande interesse che anche nel loro caso l'uccisione di un uomo obbliga al rispetto di una serie di prescrizioni, classificate tra gli usi imposti dal tabù (Freud 1969: 71).

28 Nel nostro mondo, nato dall'aborto informe, inquieto e inconscio di Sapienza, lo gnostico vive nell'angoscia. Tutto ciò che lo sfiora è degrado: il Demiurgo, gli astri, gli angeli, il tempo, il corpo umano, gli animali. Il Demiurgo è un essere maledetto, imperfetto, cieco, debole, ignorante. Il firmamento, le stelle e i pianeti, che agli occhi di uno stoico formano un ordine meravigliosamente armonico, gli appaiono come un meccanismo monotono e tirannico: le sfere planetarie sono posti di dogana, dove guardiani demoniaci si sforzano di trattenere le anime che cercano di scampare al divenire; e lassù egli scorge il Destino tessere la rete tremenda della vita. Il mondo gli sembra una fortezza ermeticamente chiusa, circondata da muri e fossati invalicabili (Citati 1996: 124-125).





Riferimenti bibliografici:

- Assmann, J. (2002) *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*. Einaudi, Torino.
- Cazeneuve, J. (1996) *Sociologia del rito*. Est, Milano.
- Citati, P. (1996) *La luce della notte. I grandi miti nella storia del mondo*. Mondadori, Milano.
- Cordero, F. (1981) *Riti e sapienza del diritto*. Laterza, Bari.
- Darwin, C. (1964) *Autobiografia*. Einaudi, Torino.
- Feuerbach, L. (1971) *L'Essenza del Cristianesimo*. Feltrinelli, Milano.
- Feuerbach, L. (1993) *Rime sulla morte*. Mimesis, Milano.
- Freud, S. (1969) *Totem e tabù*. Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1977) *Opere*, vol. 9. Boringhieri, Torino.
- Garapon (1997) *I custodi dei diritti*. Feltrinelli, Milano.
- Guiducci, R. (1977) *Le sette capitalistiche in Max Weber e le sette politiche moderne, introduzione a Marx Weber, Le sette e lo spirito del capitalismo*. Rizzoli, Milano.
- Kelsen, H. (1975) *Il problema della giustizia*. Einaudi, Torino.
- Jung, C.G. (1989) *Opere, Mysterium coniunctionis*, vol. XIV, Tomo II. Boringhieri, Torino.
- Lévy-Bruhl, L. (1966) *La mentalità primitiva*. Einaudi, Torino.
- Losano, M.G. (1988) *I grandi sistemi giuridici*. Einaudi, Torino.
- Olivecrona, K. (1967) *Il diritto come fatto*. Giuffrè, Milano.
- Pallavicini, 'Abd al-Wahid (2002) *Islam Interiore*. Il Saggiatore, Milano.
- Panetta, Ahmad 'Ahd al-Quddus (2002) *Predestinazione e libero arbitrio*, in *Il Messaggio*, Rivista di studi metafisici, Anno II, n. 6.
- Peces-Barba, G. (1993) *Teoria dei diritti fondamentali*. Giuffrè, Milano.
- Poggi, S. (1999) *Il Positivismo*. Edizioni Laterza, Bari.
- Treves, R. (1987) *Sociologia del Diritto*. Einaudi, Torino.
- Weber, M. (1965) *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Sansoni, Firenze.
- Zolo, D. (1979) *Complessità, potere, democrazia*, saggio introduttivo a N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*. Il Saggiatore, Milano.



Il concetto di Libertà nell'evoluzione del pensiero scientifico

di **Marcello Mafucci**

R.:N.: Nuova Italia N. 871 Oriente di Torino

The Author proposes a synthetic but also a complex reflection on the concept of "freedom" not only from the point of view of the history of the philosophical thought but also in the framework of neuro-sciences with close attention for the researches developed by Gerald Edelman.

Secondo J.P. Sartre l'unica cosa che non possiamo scegliere è la nostra libertà. Aggiunge John Searle: *anche se non totalmente, l'uomo è necessariamente libero.*

La domanda sull'origine della libertà se la ponevano già i filosofi nei secoli più antichi della cultura occidentale. Solo in tempi molto recenti, però, gli scienziati hanno rinunciato a considerarla un problema intrattabile e a ricercarne le basi biologiche. La domanda cui si cerca una risposta è semplicemente: "di cosa è fatta la libertà"? Il problema, così come è posto, appare molto pragmatico, e si corre il rischio di vedere i tentativi di risoluzione mentre naufragano in un mare di colto misticismo o si arenano in un deserto di rozzo materialismo.

Già si intravedono i primi risultati, anche se incompleti, provvisori e, a volte, contraddittori. Il libero arbitrio per Lucre-

zio nasceva dal caso; per Socrate nasceva dalla virtù e dalla conoscenza. Ma, probabilmente, si tratta di due risposte non esaurienti: la libertà nasce soprattutto dalla storia e dall'evoluzione biologica.

Secondo Epicuro e Lucrezio, è il caso che fa deviare gli atomi dal loro *clina-men*, interrompendo la legge causale del fato e permettendo l'inizio di nuovi percorsi indicati dalla volontà. Con Zenone, gli stoici obiettano che il caso non esiste: la parola "caso" esprime solo la misura della nostra ignoranza; tutto, anche nel microcosmo, è rigidamente determinato dalle leggi della natura. Casomai la libertà è il frutto della virtù.

Socrate aggiungeva che la virtù nasce dalla conoscenza; è, quindi, la conoscenza che ci rende liberi. Naturalmente Platone concorda con il maestro: agire liberamente significa seguire la ragione e conseguire il bene. Platone sostiene pure





che virtù e conoscenza si formano nell'anima o, se vogliamo, nella mente. È la mente, dunque, che sovrintende alla libertà. Delle tre parti

che costituiscono la psiche (la Ragione, lo Spirito e l'Appetito), solo la Ragione conosce il bene. Dunque, solo se lo Spirito si lascia governare dalla Ragione, l'uomo può esercitare la sua volontà e agire liberamente. Aristotele appare, invece, più

polemico. Non è affatto convinto che libertà e virtù siano sinonimi: si è liberi di fare del bene quanto di fare del male o di non fare del bene. Fu proprio Aristotele che, per la prima volta, collocò l'anima e, quindi, il libero arbitrio in un posto ben preciso: nel cuore. L'assunto può apparire bizzarro a noi che siamo abituati a situare le nostre capacità astratte nel cervello, ma possiede qualcosa di vero. Prima di tutto perché non ci sono ragioni del cuore che il cervello non conosca, poi perché significa che la mente si trova nel corpo e che la libertà è frutto sia della ragione che dell'emozione, come oggi afferma Antonio Damasio.

Il problema del libero arbitrio e della sua origine biologica torna di attualità nell'era moderna. La nuova scienza di Galileo e Newton riscopre il determinismo rigido delle leggi causali che governano la natura: ad ogni causa deve corrispondere almeno un effetto (e viceversa).

Le leggi universali non ammettono eccezioni. La metafora dell'"universo meccanico" esemplifica la nuova visione del mondo che accompagna lo

sviluppo, rapido e geniale, della nuova scienza, e che viene definita, appunto, meccanicismo. La sintesi cartesiana completa questo principio e getta le basi del pensiero meccanicista. Ma la coscienza e il libero arbitrio dell'uomo spezzano le catene causali, violando le leggi

deterministiche. Queste due certezze, quella della libertà connessa alla coscienza di sé e quella della necessità connessa alla visione scientifica della natura, sono entrambe irrinunciabili. Il problema, anzi l'aporia, viene risolto da Cartesio semplicemente separando la *res cogitans* dalla *res extensa* ponendo, cioè, la mente al di fuori del corpo. Ad ognuno il suo campo di lavoro: gli scienziati si dedicheranno allo studio della *res extensa*, i filosofi e i teologi faranno proprie le indagini sulla *res cogitans*, mantenendo nell'ambito della fede il rapporto conflittuale fra il libero arbitrio dell'uomo e l'onniscienza onnipotente di Dio.

Non più nel cuore, ma nella ghiandola pineale Cartesio pone l'anima, con la coscienza e la libertà. Nonostante l'aporia apparentemente irriducibile fra determinismo e libero arbitrio, Cartesio non sacrifica la libertà dell'uomo al determinismo.

La posizione di Spinoza ci appare più





moderna. Afferma, infatti, che il corpo e la mente non sono separati. Sono la stessa cosa. L'aporia, però, rimane: mente e corpo restano soggetti alle stesse leggi deterministiche della fisica. Il sogno di Cartesio, di un mondo mentale separato dal mondo materiale, e perciò libero, è, appunto, un sogno. Chi crede di parlare, o di starsene in silenzio, o di fare una qualsiasi altra cosa per un libero comando della mente, sogna a occhi aperti. La libertà d'azione, per Spinoza, non esiste: è solo un'illusione.

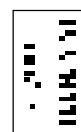
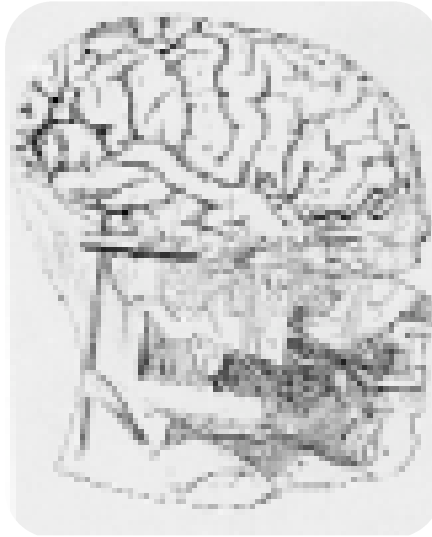
Fino alla metà del ventesimo secolo, i problemi relativi alla mente, alla coscienza e alla libertà rimangono intrattabili. Solo negli ultimi decenni assumono piena dignità scientifica. Filosofi, sociologi, fisici, matematici, biologi, esperti di intelligenza artificiale si sono impadroniti di tutti i possibili filoni di ricerca, anche se, quando parla di coscienza e di libertà, ognuno di loro si riferisce ad un concetto diverso.

Ancora oggi c'è chi sostiene che il problema dell'origine biologica del libero arbitrio non si pone, semplicemente perché un arbitrio, libero di rompere le catene causali della fisica, non esiste. Si ritorna al determinismo, con René Thom, il padre della teoria delle catastrofi, con il biofisico Henry Atlan e con il neurobiologo Humberto Maturana, che pongono

l'uomo a metà strada tra la libertà assoluta e l'assoluta necessità. Il primo non intende rinunciare al determinismo delle leggi fisiche, per questo rinuncia alla libertà. Il secondo, rivisitando la proposta di Spinoza, afferma che la libertà coincide con la conoscenza della causalità. Il terzo, sostenendo insieme la libertà totale e la necessità completa dell'agire umano, pone l'uomo in un mondo totalmente determinato.

Poiché, per il nuovo determinismo, l'esistenza umana è un'esistenza cognitiva, la realtà stessa è opera dell'uomo e, se vogliamo guadagnare spazi di libertà, occorre procedere verso la conoscenza infinita. Ma da sola la conoscenza ha le forze sufficienti per sostenere tanta responsabilità? E, soprattutto, se l'uomo non potesse agire in modo diverso da come agisce, pur essendo conscio delle sue azioni, non potrebbe sentirsi anche irresponsabile? È questo un problema nuovo, con aspetti nuovi, poiché vengono coinvolti in un tutto unico realtà, conoscenza, libertà, volontà e responsabilità.

Con Steven Weinberg siamo in pieno riduzionismo. Dopo aver conquistato l'unificazione dell'interazione elettromagnetica e dell'interazione debole, il grande fisico si prefigge uno scopo di ordine





superiore: una formula matematica che descriva la teoria del tutto. Non include nella sua ricerca la libertà, affermando semplicemente che la libertà esiste, ma non appartiene alla scienza. La libertà dell'uomo, come la sua coscienza o la sua ontologia, sono temi che riguardano la filosofia, non la fisica.

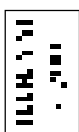
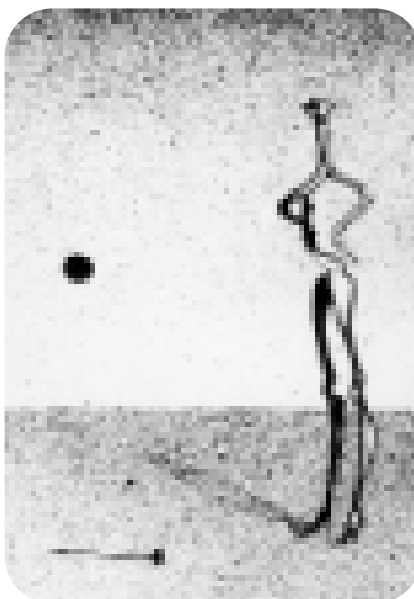
Importante e controverso appare il contributo fornito allo scioglimento delle aporie attorno alla mente e al cervello da parte delle neuroscienze. Si va dalla bizzarra frenologia di Gall all'olismo mistico di Flourens, al nuovo meccanicismo di Wernicke, fino alle ultime indagini di anni recenti. Spingendo alle estreme conseguenze questo nuovo meccanicismo, d'accordo con i fautori dell'intelligenza artificiale forte, si può concludere che la libertà sia un algoritmo, un normale processo computazionale. Il meccanicismo, nella sua versione cognitivista, porta all'uomo-macchina, così come la logica di Alan Turing e John von Neumann ha portato alle macchine intelligenti. Sull'onda di questi sviluppi il giovane David Chalmers afferma che la libertà è elaborazione dell'informazione, senza fornire, però, una teoria fondamentale dell'informazione.

Interessante, raffinata e originale è la posizione di Roger Penrose: la libertà non è un algoritmo; è l'espressione di stati

quantistici della mente. L'origine della libertà va ricercata nel principio di indeterminazione di Heisenberg, in quel limbo di stati permessi e non permessi al contorno di situazioni deterministiche. E questo è vero (con grande probabilità). La mente presenta forti analogie con i sistemi quantistici: dall'effetto tunnel che caratterizza il conseguimento di risultati inspiegabili, ai margini di indecisione che si manifestano negli scambi di comunicazione. Non siamo ancora al livello di Epi-

curo e alla sua teoria del caso, ma gli assunti probabilistici della meccanica quantistica lo ricordano molto da vicino. Quella di Penrose è un'ipotesi assai suggestiva, ma siamo in attesa dei nuovi Einstein che sappiano indagarla con le corrette teorie.

Tutte le ipotesi che abbiamo analizzato mostrano uno stesso limite: estraggono la mente dell'uomo dalla storia e la ripongono in un luogo senza tempo. Se non si vuole negare la libertà dell'uomo e se non la si vuole ritenere di origine miracolosa, estranea al campo d'indagine razionale, occorre elaborare una teoria materialistica della coscienza. Occorre tener conto che il libero arbitrio, poiché ha la capacità di rompere la causalità deterministica,





non può essere spiegato da leggi deterministiche; che la coscienza e la libertà presentano forti caratteristiche di individualità; che la coscienza e il libero arbitrio emergono da una base biologica che è possibile e doveroso indagare con metodo scientifico; che la coscienza ha possibilità semantiche tali da non poter essere spiegate semplicemente in termini di cervello, inteso solo come un insieme di neuroni; che la coscienza e il libero arbitrio non sono oggetti fisici, ma sono un prodotto dell'evoluzione biologica e rappresentano, quindi, un'emergenza evolutiva. Per tener conto al loro interno di tutti questi fattori, nascono le teorie darwiniane della mente. La mente e la libertà, infatti, sono apparse a un certo punto della storia evolutiva della materia biologica, ma non sono il frutto solo dell'evoluzione biologica. Lo sviluppo della mente e le trasformazioni che hanno fatto emergere la libertà nascono anche da una parallela evoluzione della cultura, cioè di una particolare capacità tutta umana di interagire con l'ambiente.

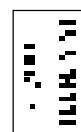
Merlin Donald afferma che la cultura umana è un modello integrato di adattamento, una strategia di sopravvivenza che può definirsi completa. Lo sviluppo culturale non procede contro il modello darwiniano di evoluzione, ma lo supera, inglobandolo e piegandolo alle proprie

modalità. La libertà della specie uomo è, quindi, un prodotto, forse inatteso, ma spettacolare dell'evoluzione

biologica. La singolarità di questa emergenza evolutiva risiede nel fatto che la libertà non appartiene alla specie, ma è patrimonio del singolo individuo. La libertà è una conquista personale. Ogni teoria scientifica sull'origine del libero arbitrio deve, quindi, spiegare non solo come la specie umana abbia conquistato la capacità di scegliere, rompendo le catene causali, ma anche come ciascun individuo conquista la sua libertà di giorno in giorno; poiché, se i tempi

evolutivi della specie si misurano in molte migliaia di anni, quelli dell'individuo si misurano in pochi decenni. Se la libertà emerge come caratteristica evolutiva e se l'evoluzione viene attualmente intesa come un processo che interessa non la specie, ma il gene, ci sarà qualcuno che vorrà collocare l'anima nel DNA?

Splendida l'idea che Gerald Edelman ha elaborato per spiegare l'emergenza del libero arbitrio, partendo dalle sue competenze in materia di sistemi complessi. Con grande rigore scientifico e brillante intuizione, Edelman ha saputo intravedere analogie tra il funzionamento del cervello e quello del sistema immunitario, basandosi sull'osservazione dell'eccezionale capacità di adattamento mostrata da





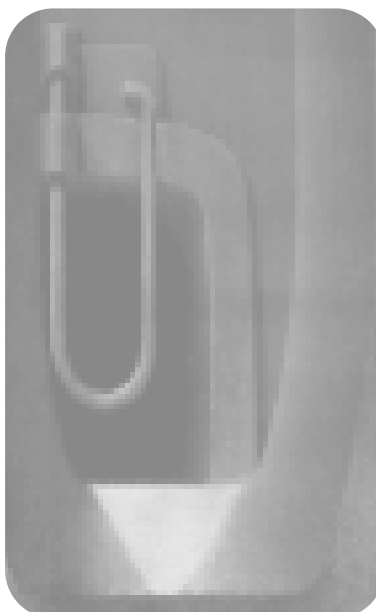
entrambi. La sua teoria sul funzionamento cerebrale e sull'origine della mente è interessante non solo perché non è in contrasto, ma perché fornisce un'ipotesi coerente della doppia natura evolutiva della mente umana: lo sviluppo della mente nella specie e lo sviluppo della mente in ogni individuo. La novità più interessante è stata l'intuizione da parte di Edelman che la mente funziona come un sistema complesso e, come tale, anch'essa è non lineare, sensibile alle condizioni iniziali, ridondante, stocastica. Nello sviluppo della dinamica del sistema mente e nella continua

emergenza di caratteristiche nuove dalla complessità, si è passati dalla coscienza semplice ad una coscienza di ordine superiore: la coscienza della propria coscienza. *È ormai troppo tardi per la filosofia ed è ancora troppo presto per la scienza*, sostiene il neurogenetista Edoardo Boncinelli. No, non è davvero facile parlare della coscienza, la fase suprema nello sviluppo nella mente ed è pressoché impossibile parlare dell'autocoscienza, della coscienza di sé, la fase suprema della coscienza. Con l'autocoscienza, scrive Edelman, *i rapporti causali sono alterati ancora una volta, in questo caso nei termini di azioni pianificate oltre che di ricordi passati*. Pianificare il futuro è un'azione che si avvicina molto a quella

di "scegliere". Dal sé consapevole di sé, dall'io cosciente, dall'io intenzionale è emersa l'autocoscienza, capace di rompere le catene causali che governano l'universo fisico, di coniugare l'oggettività alla soggettività, di dare consapevolezza all'io e di generare, così, il libero arbitrio.

Tutto il costrutto teorico di Edelman è affascinante, ma ha dei limiti. L'autocoscienza può divenire autoreferenziale e manifestare pericolose tendenze all'incoerenza e incompletezza, proprio in quel limbo di indeterminazione che Heisenberg aveva definito nei

sistemi quantistici e che Penrose ha individuato nelle fasce di funzionamento della coscienza che sfuggono al determinismo. Già, ma cosa può succedere in queste fasce sfumate? Semplice: si possono commettere errori. Poiché in futuro diventerà sempre più importante copiare la saggezza della vita, fra gli insegnamenti della natura ne citiamo uno solo che sembra particolarmente interessante: il valore evolutivo degli errori. Partendo da esempi biologici, Christine von Weizsäcker ha dimostrato come la produzione, la tolleranza e, addirittura, lo sfruttamento degli errori sia una caratteristica importante di tutti i sistemi complessi evolutivi. In un sistema evolutivo gli errori rappresentano un potenziale di adattamento, un serbatoio





di diversità cui attingere quando l'ambiente cambia. In un ambiente stabile gli errori sono ovviamente dannosi, ma se l'ambiente si dimostra altamente dinamico, gli errori di oggi possono diventare le soluzioni di sopravvivenza di domani e costituire il terreno fertile per l'emergenza di nuove importanti caratteristiche del sistema complesso. Il libero arbitrio è l'emergenza più sconcertante di quel processo evolutivo che ha visto protagonisti sia la specie che l'individuo

uomo, in tempi di durata enormemente diversa, ma di significato speculare. Nel quadro di questa nostra ultima interpretazione il libero arbitrio non sarebbe altro che la nostra fortunata attitudine a commettere errori. Circostanza questa che si verifica con probabilità tanto maggiore quanto più il nostro comportamento è quantistico, situato cioè nel limbo di indeterminazione di Penrose. In altre parole, se volessimo definire la libertà secondo i paradigmi appena illustrati, diremmo che *la libertà è autocoscienza con la probabilità di commettere errori.*

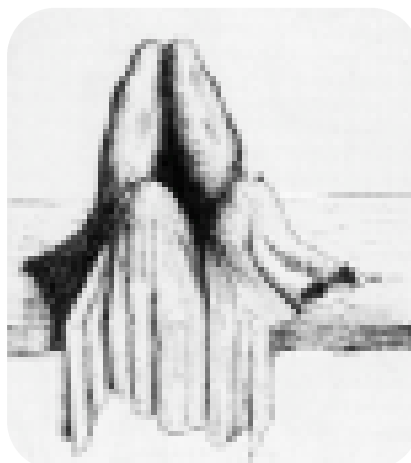
Un'altra caratteristica fondamentale della storia dell'evoluzione umana è che essa non si trova collocata solo nello spazio-tempo, dove Edelman l'aveva riportata, ma procede con una traiettoria che, per essere individuata, ha bisogno di uno spazio a molte dimensioni; di fronte

al quale lo spazio-tempo è solo una mera rappresentazione limitata e semplificata. Tante sono le espressioni della mente umana che possiamo identificare come

dimensioni in uno spazio delle fasi con il quale individuiamo la nicchia evolutiva; fra le tante: fisicità, intelletto, morale, cultura etc. Non mutano solo le proprietà acquisite e non nascono solo le proprietà emergenti, ma si evolve anche lo stesso spazio multidimensionale in cui tale storia viene vissuta. L'uomo si trasforma insieme al suo spazio evolutivo: ogni volta che si

giunge ad una complessità critica, nel nostro modello di crescita non deve aumentare solo il numero delle biforcazioni possibili nella traiettoria dell'evoluzione, si deve estendere anche il numero delle dimensioni spaziali che descrivono tale traiettoria e che sono tutte necessarie per rendere ragione delle nuove, continue emergenze.

Negli anni Settanta gli esperti discutevano di una macchina sociale in formazione, alla cui realizzazione stavano contribuendo, con l'aiuto di informatica, elettronica, cibernetica, i cosiddetti "nuovi utopisti". Si prospetta la necessità di introdurre nei nuovi modelli descrittivi della traiettoria evolutiva, di un ulteriore ignoto insieme di dimensioni in grado di variare ulteriormente (anche ampliandolo) lo spazio in cui tale traiettoria è definita e che permette di identificare qualcosa





di altro e di più misterioso, al di là della specie, dell'individuo, della società, della cultura ... Questo insieme di dimensioni emergenti è determinato attualmente e in un prossimo futuro dall'affermarsi di una tecnosocietà del tutto inedita, che incorpora *software* sia individuale che collettivo e che non parla in termini di determinismo, ma di programmazione; che non offre libero pen-

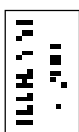
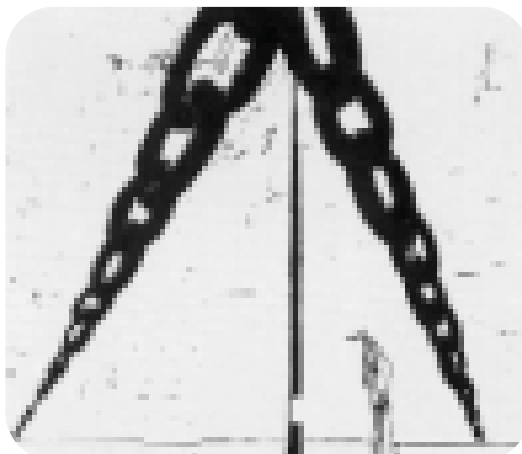
siero e libere scelte, ma realtà virtuali. Il nuovo spazio in cui dovranno avanzare le prossime tappe del cammino evolutivo dell'uomo sarà una mutazione di quello vecchio, a causa di queste ulteriori, inattese dimensioni che saranno imposte dal mondo tecnologico e dalla globalizzazione; in un oscuro cyberspazio dotato di nuovi arconti, nuova *élite* e nuovi sudditi. In questa futura, sconosciuta nicchia

ecologica in cui la specie umana e l'individuo uomo dovranno collocarsi, non sarà facile determinare cosa sia la libertà e di che cosa essa sia fatta.

Proprio perché li stiamo vivendo dinamicamente, ci troviamo forse sperduti e inquieti di fronte a questi cambiamenti. Stiamo ancora solo osservando ciò che potrà succedere dello spazio evolutivo dell'uomo e dell'uomo stesso. Per questo e anche per il desiderio di contemplare ancora

per qualche tempo un'identità umana che pare destinata a importanti metamorfosi a breve termine, in un tumultuoso processo a valanga, è stimolante pensare che, interpretando Edelman e allo stesso tempo esprimendo lo spirito della Libera Muratoria, possiamo ancora identificare l'autocoscienza con la libertà.

O la prima sarà sempre una proprietà emergente della seconda?



L'esoterismo in Sicilia

di **Bent Parodi**
Giornalista

The Author describes the main recurrences of the phenomenon of esoterism in the Italian island of Sicily from the ancient times till nowadays. The Author speaks about some natural aspects of the Sicilian land and He also quotes the most important literary works in which Sicily has been involved.

La stessa forma geografica ne rivela il destino: un triangolo rovesciato, raffigurazione che nel simbolismo esoterico e tradizionale allude e rinvia alla dimensione spirituale. La Sicilia, da sempre terra privilegiata di misteri, in tal senso ha una storia che risale al Paleolitico superiore (VIII-VI millennio a.C.); non v'è dubbio, infatti che i graffiti dell'isola di Levanto e delle grotte dell'Addaura vadano oltre il segno di una semplice e pur pregevole arte rupestre; essi tradiscono un pensiero sostanziato di soffusa religiosità misterica. Alle scene di iniziazione alla caccia si aggiunge in un antro del Monte Pellegrino, a Palermo, una cerimonia complessa incentrata, ad esempio, su un rituale di morte propiziato da sciamani col volto coperto da strani berretti o con una maschera che riproduce la sembianza di un uccello dal becco prominente. Né a

queste incisioni è estranea una sottesa e comune idea di fecondità e sessualità; nella fenomenologia storico-religiosa la caverna è l'utero della Grande Madre, archetipi dell'eterno femminile che crea e distrugge i suoi figli. Essa dà sicurezza a chi vi si rifugia, ma può dare altresì la morte seguita da nuove nascite; le viscere della Terra prefigurano uno stato di latenza e virtualità che preannuncia continui processi cosmogonici.

Questo simbolismo è strettamente connesso a quello della montagna, per lo più sentita come sacra.

Anche in Sicilia, come del resto in altre culture su tutto il pianeta, i monti sottintendono l'idea arcaica dell'*axis mundi*, naturale collegamento fra gli inferi, il piano terrestre e quello celeste, destinato a riaccostare gli uomini e gli dei già vissuti in promiscuità nel tempo acronico del mito. Perché questa associazione?





Alla evidente maestosità dei rilievi che ispira un vago sentimento di trascendenza, occorre aggiungere la loro modalità litica: la pietra è quanto di più durevole possa darsi sulla terra. La sua resistenza è a prova di logoramento, sfida il tempo e suggerisce il presentimento dell'eternità che gli architetti egiziani in un paese sprovvisto di monti riprodussero con i loro magnifici templi (ma si potrebbero anche ricordare le ziqqurat mesopotamiche, le cosiddette "torri di Babele"): il simbolismo della pietra è radicalmente sostanziale a quello della montagna, esso si lega strettamente all'idea del Sacro che in definitiva si identifica nelle nozioni di essere, significato e verità.

I monti incarnano per lo più la potenza femminile: la rocca di Cerere ad Enna da tempo immemorabile era il santuario della Madre Terra, la vetta di Erice segnò invece la presenza prestigiosa di una divinità femminile dalla struttura uranica, variamente definita nelle varie stagioni culturali: Astante, Tanit, Afrodite, Venere.

Altri rilievi, come la rocca di Cefalù, finirono animati da ninfe delle acque, epifanie e propaggini della Grande Dea mediterranea. E montagna sacra fu pure il Pellegrino di Palermo la cui celebre grotta di Santa Rosalia, prima dell'avvento

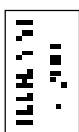
cristiano, aveva già ospitato altre fanciulle divine come la cartaginese Tanit. Uniche durevoli eccezioni in controtendenza: l'Etna, sacro al dio Adrano, e il promontorio di Capo d'Orlando dove molti indizi convergenti fanno supporre già sul finire del secondo millennio a.C. la presenza d'un culto di tipo dionisiaco.

Ancora ad una religiosità misterica femminile ci riporta, nel tardo mondo antico, una notevole raffigurazione del *navigium Isidis* con una scritta in neopunico, "avanti vada Iside". Il graffito è stato scoperto in una caverna di Capo

Gallo, a pochi km da Palermo,

che fu santuario iniziatico per millenni, a partire dal Paleolitico. Per concludere l'analisi dedicata alla Sicilia antica, occorre infine ricordare gli orfici (laminette sono state ritrovate a Siracusa e Contessa Entellina, con la funzione di "passaporti" tombali per l'aldilà) e i pitagorici, come Empedocle ad Agrigento ed il fondatore di Catania, Caronda.

Il trionfo del Cristianesimo e la fine dell'impero romano interruppero le dinamiche del pensiero iniziatico per alcuni secoli. Esso sopravvisse nell'alto Medioevo camuffato dal simbolismo alchemico ed ermetico per sfuggire ai rigori delle autorità ecclesiastiche, prima, e della nascente Inquisizione, poi. Pare che,





nell' "età di mezzo", fossero attivi in Sicilia i Templari; la loro presenza ha riscontri indiziari a Palermo, Trapani, Enna, Caltagirone, etc.

sotto forma di *stationes*, così come indiziaria è, ovviamente, la loro attività esoterica. Di certo, pullularono nel Medioevo i laboratori alchimistici in cui si celava, dietro il simbolismo del "vil metallo" e

dell'oro, l'ansia di una trasformazione interiore dell'uomo, la sua concreta spiritualizzazione in vita. A parte il singolare fenomeno dei Beati Paoli e, a Messina, dei "cavalieri della stella", che di occulto avevano solo i comportamenti sociali, le pratiche esoteriche, camuffate per secoli dagli alambicchi e dal linguaggio criptico dei testi, conobbero nuove modalità espressive nel Settecento. Erano gli anni in cui, rinata la moda per l'antico Egitto e i suoi simboli, l'Illuminismo diede vita alla Massoneria speculativa (Londra 1717). In pochi anni, la neonata Libera Muratoria fiorì di un grande iniziato e dirigente della monarchia borbonica, il principe Raimondo Sangro di San Severo, singolare figura di alchimista e di scienziato; in Sicilia, personalità del mondo aristocratico, come l'archeologo e principe Ignazio Biscari, Gran Maestro, e come

il principe Gravina, committente della "Villa dei mostri" a Bagheria.

Nell'isola, la prima Massoneria, d'importazione inglese e reinterpretata nello spirito della Tradizione mediterranea (più misterica, meno ritualistica), ebbe per lo più carattere aristocratico, d'élite. Al

secondo Settecento ci rimanda l'umana vicenda di Giuseppe Balsamo da

Palermo, *alias* del celebre conte Cagliostro. La sua vita ha fruttato fiumi di inchiostro senza che il suo personale mistero sia mai stato violato. Pare che si fosse specializzato nell'arte spagirica a Caltagirone (CT); le sue imprese internazionali e il suo destino sono fin troppo noti. Basti qui ricordare che nel 1787 il massone Goethe, durante il suo viaggio italiano, visitò la casa natale del gran cofito, conversando con la famiglia di colui che è passato alla storia come l'inventore del Rito egiziano della Massoneria. E già poco prima nell'isola si era recato un altro illustre libero muratore, il danese Federico Munter, anch'egli alla ricerca della segreta origine delle cose. Che cosa si nascondeva di così importante nell'isola? Non sappiamo con certezza. Di certo nel suo *Viaggio in Italia*, l'iniziato Goethe, che nella Villa Giulia di Palermo aveva





cercato la “pianta originaria”, ci ha lasciato scritto: *L'Italia senza la Sicilia non lascia immagine alcuna nello spirito. Qui è la radice di ogni cosa.* Si pensi ciò che si vuole, la testimonianza è più che autorevole.

Con gli inizi dell'Ottocento, l'esoterismo siciliano (come, in gran parte, quello italiano) subisce una netta trasformazione sull'onda delle idee promosse dalla Rivoluzione francese. Si afferma il trionfo “Libertà, uguaglianza, fraternità”, ai “muratori” nobili si aggiungono borghesi, commercianti, patrioti: prevale su quello speculativo l'aspetto sociale; nasce la Massoneria risorgimentale, con essa, la Carboneria, la Giovane Italia, che della Libera Muratoria furono dirette emanazioni. L'evento non rimarrà privo di conseguenze, tuttora visibili.

Giuseppe Garibaldi, alla cui impresa non è affatto estranea la Massoneria internazionale, si autoproclama a Palermo (1860) “Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia”. L'Italia è finalmente una, a partire dalla Sicilia. Nasce il laicismo che vede accomunati nobili ed aristocratici del censo sul pregiudizio anticlericale, si affermano anche negli ambienti iniziatici dell'isola le prime istanze socialiste e libertarie in buona parte legate al movimento massonico che diventa potenza politica.

Bastino due nomi: Francesco Crispi e

Filippo Cordova. Si moltiplicano le Logge, anche nei piccoli paesi.

Nel 1908, proprio sul tema dell'insegnamento religioso nelle scuole, si verifica una drammatica scissione. Saverio Fera con

un gran numero di Fratelli lascia Palazzo Giustiniani e fonda “Piazza del Gesù”, di orientamento più monarchico e cristiano. Lo strappo sarà ricucito ufficialmente solo nel 1973 con la riunificazione voluta dalla Gran Loggia d'Inghilterra. Sull'onda delle personali ambizioni,

delle gelosie dei gradi, avrà solo parziale attuazione e già, poco tempo dopo l'intesa fra i due Gran Maestri, Lino Salvini e Francesco Bellantonio, le due “obbedienze” recuperano in gran parte la propria, rispettiva, autonomia. E la separazione è resa ancor più traumatica dalla presenza, scusa dagli antichi rituali, nelle neonate Logge di Piazza del Gesù.

Oggi, dopo la tempesta dello scandalo della P2 e le varie inchieste giudiziarie che ne sono seguite, la Massoneria si è con orgoglio rialzata quale unica e legittima erede dell'esoterismo tradizionale: si contano in Sicilia una quarantina di Logge all'obbedienza di Palazzo Giustiniani e una ventina legate ai cosiddetti “discendenti di Piazza del Gesù”, ma pur sempre orgogliosamente Fratelli, in tutto circa tremila iniziati. A questi vanno aggiunti gli





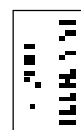
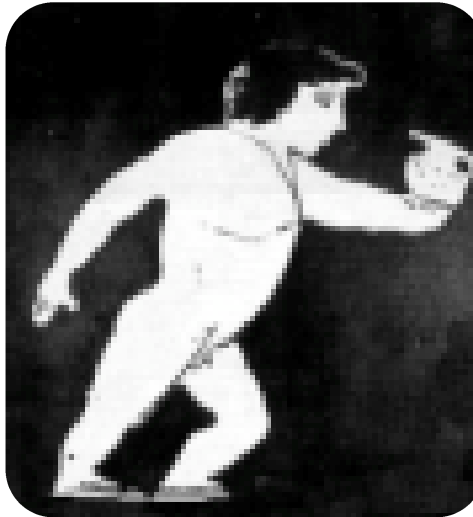
a ffiliati di due rami dell'Ordine Martinista (anch'esso di discendenza massonica), gli iscritti alla Società Teosoofica, ai movimenti rosacrociati (AMORC, ARCO, di derivazione americana; il *Lectorium Rosi-crucianum* di matrice olandese). Si tengano inoltre presenti altri ristretti e non facilmente controllabili gruppi di innocui spiritisti e neotemplari, adesso perfino riconosciuti e protetti dalla Chiesa cattolica, che li ospita in alcune chiese, comunità che si ispirano a forme di misticismo orientale (buddhismo e induismo vedanta). Insomma, quanti sono davvero e chi sono gli "iniziati" della Sicilia? Un calcolo esatto è impossibile, ma non si è lontani dal vero considerandoli diverse migliaia: professionisti, commercianti, docenti, impiegati, tutti accomunati dal gusto del mistero, dal desiderio di una forma speciale di conoscenza privilegiata, dall'ansia di comunione fraterna.

Fin qui il variegato universo dell'esoterismo siciliano, quello innocuo e in pace con le leggi dello Stato. Per completare

l'analisi, è opportuno accennare almeno all'altra faccia, al lato più oscuro del mondo occulto isolano.

Già nel 1988 l'allora Gran Maestro di Palazzo Giustiniani, Armando Corona, denunciò in una conferenza stampa, a Taormina, che in Sicilia operavano (e in parte ancora operano) decine di associazioni indipendenti a struttura iniziatica, che si definiscono massoniche, senza averne legittimità e riconoscimenti. E,

fra queste, vanno ricordate la CAMEA e la Loggia Scontrino di Trapani, entrambe al centro di inquietanti inchieste giudiziarie negli anni Ottanta. Per non parlare della stessa mafia, almeno quella storica e tradizionale, che paradossalmente ha preso in prestito alcuni elementi della religiosità misterica dell'antico Mediterraneo (ammiccamenti, gesti allusivi, la prova del sangue, il carattere di assoluta segretezza, il triplice bacio, la comunicazione criptica, il vincolo di solidarietà e di mutuo soccorso).





Fornitore del
Grande Oriente d'Italia

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

Attualità

PAOLO OGNIBENE
(UNIVERSITÀ DI BOLOGNA)

Riflessioni sui fatti di Beslæn.

Considerazioni storico-politiche sul ruolo dell'Ossezia nella Regione Caucasica.

Le tragiche notizie provenienti da Beslæn, città del Caucaso Centrale, hanno portato in questi giorni l'Ossezia sulle prime pagine dei nostri quotidiani¹. Dell'Ossezia non si è mai parlato molto nel nostro Paese: fino agli inizi degli anni Novanta sarebbe stato difficile per molti persino indicarla su una carta geografica. Si tratta di uno dei tanti Paesi di cui si è sentito il nome, ma quando si tratta di dire concretamente dove si trova si prova solo dubbio ed incertezza.

Ad oriente del mar Nero e d'Azov e ad occidente del Caspio si estende quella Regione che fin dalla più remota antichità i geografi hanno chiamato Caucaso. Il Caucaso, secondo un'etimologia poco scientifica, ma molto suggestiva **kaufa As*, *xox As* - "la montagna degli As", ovvero degli Alani – attraversa questa Regione da Nord-Ovest a Sud-Est. Il Caucaso è stato a tutti gli effetti una barriera che ha separato popolazioni. Con le sue vette, di quasi mille metri più alte del Bianco, ed i rari passi ha rappresentato a lungo un ostacolo alle comunicazioni fra i popoli dei due versanti: non a caso il Caucaso fino ad oggi non è attraversato da alcuna ferrovia. L'El'brus, il Syrxubærzon, il Teplic-xox e il Gimara-j-xox – solo per citare le vette più note – rendono estremamente difficoltoso il passaggio fra i due versanti. La "spinta" russa verso il Caucaso portò alla fine del XVIII secolo alla costruzione di quella che venne chiamata *gruzinskaja voennaja doroga* – via magistrale di penetrazione militare della Russia zarista verso la Georgia e l'Armenia. Tutti i contatti fra versante settentrionale e meridionale fino all'Ottocento facevano capo principalmente al passo di Dar'jal – il *bāb al-Lan* dei geografi arabi, *dar-e Alanan* di quel-

¹ Beslæn si trova a circa venti km da Vladikavkaz, capitale della Repubblica di Ossezia del Nord-Alania.



li persiani, ed a Derbent, ovvero le famose “porte di ferro”. Il Caucaso fin dal X secolo veniva chiamato dagli Arabi *ġabel al-alsun*, “la montagna delle lingue” e proprio la linguistica caucasica dimostra chiaramente come la dorsale sia stata una formidabile barriera naturale.

La zona centrale del Caucaso è abitata dagli Osseti. Gli Osseti chiamano sé stessi Ir e Digor². Il primo termine è di provenienza caucasica ed ogni tentativo di avvicinare Ir ad *aryana-*, termine che ha dato origine al nome dell’odierno Iran è destinato al fallimento, nonostante i brillanti tentativi di alcuni studiosi quali Harmatta³. L’esito di *arya - na-* in osseto è *allon*⁴, ovvero alani. Quanto al nome Digor non è difficile associarlo agli Aš-tigor della versione lunga dell’*Ašxarhac’oyc’* dello Šrakac’i⁵ o di chi compose questa tanto discussa geografia armena forse risalente al VII secolo.

Il territorio osseto è attraversato da un confine che separa la parte settentrionale, il Cægat Irystony Respublikæ – Alanyston in osseto o Respublika Severnoj Osetii-Alanija in russo con capitale Vladikavkaz, da quella meridionale, il Xussar Irystony Avtonomon Bæstæ o Jugo-osetinskaja avtonomnaja oblast’ con capitale Cxinali. I confini fra questi territori, tracciati negli anni venti e poi successivamente modificati fino agli anni cinquanta erano puramente simbolici ed amministrativi poiché entrambi i Paesi rientravano all’interno dell’Unione Sovietica. Il primo come Repubblica all’interno della RSFSR, il secondo come Regione Autonoma all’interno della Repubblica Socialista Sovietica di Georgia. L’Ossezia confina con la Kabardino-Balkarija, la Regione di Stavropol’, l’Ingushezia e la Georgia.

In Unione Sovietica negli anni Ottanta si riteneva che i cosiddetti “problemi nazionali” fossero stati definitivamente risolti. Il potere centrale forte di Mosca, pur nel rispetto delle identità nazionali ed indipendentemente da quanto oggi si voglia dire sulla russificazione del Paese, garantiva il “soffocamento” delle ondate più forti di nazionalismo all’interno dell’Unione. Lasciando da parte misfatti ed eccessi del periodo staliniano che portarono alla “deportazione” di interi popoli per circa settanta anni popolazioni appartenenti alle più svariate etnie sono riuscite a vivere le une accanto alle altre all’interno dell’Unione. La caduta del muro e lo sgretolarsi del blocco comunista ebbe fin dal 1989 ripercussioni interne al sistema dell’URSS. Alcune Repubbliche manifestarono chiaramente l’aspirazione a liberarsi dal “giogo” moscovita seguendo il vento

2 Si veda V.I. Abaev, *Istoriko-etimologičeskij slovar’ osetinskogo jazyka*, t. I, Moskva-Leningrad, 1958: 379-80; 545-46.

3 J. Harmatta, *Studies in the Language of the Iranian Tribes in South Russia*, Budapest, 1952.

4 V.I. Abaev, *op. cit.*: 47-48.

5 R.H. Hewsen (ed.) *The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac’oyc’)*. The Long and Short Recensions, Wiesbaden, 1992.



della *perestrojka* che stava scuotendo il sistema sovietico dalle fondamenta. In tutta l'Unione si respirò un'aria nuova dal Baltico al Caucaso: le Repubbliche Baltiche, forzatamente sovietizzate a seguito dei tragici sconvolgimenti della seconda guerra mondiale e dell'equilibrio che venne a crearsi alla sua fine, furono le prime a proclamarsi indipendenti, prima ancora dello scioglimento ufficiale dell'URSS. A sud la Moldavia, fin dall'impostazione della questione della lingua nell'agosto 1989 stava seguendo la stessa linea. Nel Caucaso questi avvenimenti ebbero ripercussioni molto più tragiche. Gli anni dal 1989 al 1991 dimostrarono chiaramente che il "problema nazionale" non era affatto superato e che il processo che aveva portato al crollo del blocco sovietico ed allo scioglimento del patto di Varsavia non si sarebbe arrestato a questo livello. Nell'Ossezia del Sud il nuovo clima politico indusse la classe dirigente locale a ritenere possibile l'uscita dalla Georgia e l'unione con l'Ossezia del Nord. Nella classe politica georgiana stavano invece maturando pensieri opposti: il timore del disgregarsi di uno stato nel quale convivevano svariate etnie. Fu così che nel 1991 venne presa la decisione di togliere all'Ossezia del Sud lo *status* di Regione Autonoma. Quindi mentre da un lato si aspirava all'unione coll'Ossezia del Nord dall'altro veniva negata la stessa autonomia alla Regione. Ciò provocò gli incidenti che ancora al giorno d'oggi, nonostante la presenza di osservatori internazionali, continuano e non possono considerarsi risolti. Il Governo georgiano, dopo avere liquidato la questione dell'Adžarija, vuole ora "chiudere i conti" coll'Ossezia meridionale e con l'Abchazija, da qui i recenti scontri in Ossezia del Sud e gli strani proclami di agosto sulla violazione del territorio nazionale da parte delle imbarcazioni russe dirette verso le coste dell'Abchazija. In contemporanea si ripresentava il problema di Regioni come il Nagorno-kharabagh. La frontiera armeno-azera è il prodotto di una mente malata, o meglio ancora è una costruzione artificiale ideata in un momento in cui non aveva alcun valore politico effettivo. E non è il solo caso. Chi si sposta in auto nella *Odesskaja oblast'* fra Tatarbunary e Odessa seguendo la strada principale si trova a dovere entrare ed uscire dopo alcuni km dal territorio moldavo per raggiungere due località dell'Ucraina⁶. Chi da Reni si sposta verso la Romania deve attraversare alcune centinaia di metri di territorio moldavo e sulla strada incontra un regolare posto di controllo di confine. Anche l'Ossezia del Nord fu toccata da problemi di questo tipo. Negli anni cinquanta una parte del territorio ingusheto fu ceduto all'Ossezia. Questa Regione, chiamata *Prigorodnyj kraj*, vedeva una forte concentrazione di popolazione ingusheta. Quando allo svanire del blocco sovietico seguì il disgregarsi della stessa Unione, comparvero casi in cui sembrava che la stessa

6 In seguito ad un accordo sulle corriere di linea e mezzi leggeri con targa ucraina non viene effettuato il controllo dei passaporti.



Federazione russa fosse sul punto di smembrarsi. Da qui i proclami di indipendenza della Cecenia. La proclamazione di indipendenza della Cecenia e la guerra con Mosca lasciò per un certo periodo il territorio ingusheta privo di un qualsiasi *status*. Non era più Repubblica ceceno-ingusheta e non era ancora Repubblica ingusheta. In questo momento scoppiarono i disordini nella regione di confine e parte della popolazione ingusheta fu costretta a spostarsi verso Narzan, mentre nella Regione arrivavano Osseti fuggiti dalla guerra nell'Ossezia del Sud⁷. Come si può intuire il panorama è complesso, il tutto inoltre avviene in un territorio di dimensioni ridotte. L'Ossezia non è più grande delle Marche, la distanza fra Groznyj e Vladikavkaz è di gran lunga inferiore alla distanza fra Milano e Bologna⁸... Alla luce dei tragici avvenimenti della guerra russo-cecena e dei ripetuti attentati sul territorio osseto e nel vicino Dagestan ci si può chiedere se tutto ciò avvenga semplicemente perché queste sono le Regioni più vicine alla "zona di guerra" o se vi siano altre ragioni per colpire in particolare l'Ossezia. Le ragioni esistono. Si è visto chiaramente che quando si vogliono compiere atti terroristici Mosca stessa non è abbastanza lontana per esserne esente. Lo dimostrano senza ombra di dubbio i recenti attentati alla metropolitana e i numerosi atti criminali che hanno insanguinato la capitale russa in questi ultimi anni, esplosioni e sequestri tutti riconducibili direttamente alla lotta cecena. L'Ossezia viene colpita perché è l'alleato più fidato di Mosca nel Caucaso Settentrionale, il Dagestan perché è la zona più facilmente destabilizzabile. Il *feeling* Ossezia-Russia ha ragioni storiche risalenti al XVIII secolo. Per comprenderlo meglio è necessario chiarire alcuni punti della storia osseta e delle particolarità di questo popolo. Nel 1822 Julius Klaproth pubblicava la sua "Mémoire dans lequel on prouve l'identité des Ossètes, peuplade du Caucase, avec les Alains du moyen age"⁹. Dopo i secoli bui del Caucaso Settentrionale (dal XV al XVII sec.) e dopo una serie di lavori usciti nella seconda metà del XVIII secolo, si cercava di dare una soluzione al problema alano¹⁰. Il problema della sorte degli Alani, stava molto a cuore agli studiosi di fine Settecento. Il conte Ian Potocki sintetizza chiaramente il problema in un passo del suo *Nelle steppe di Astrakhan e del Caucaso*¹¹. Una lunga serie di viag-

7 Si veda l'articolo di Kasaev, "Ossetia-Ingushetia" reperibile all'indirizzo internet: www.rand.org/publications/CF/CF129/CF-129chapter1.html.

8 129 km per ferrovia.

9 J. Klaproth, "Mémoire dans lequel on prouve l'identité des Ossètes, peuplade du Caucase, avec les Alains du moyen age" // *Nouvelles Annales des Voyages, de la géographie et de l'histoire*, XVI: 243-256.

10 P. Ognibene, "The Ossetic Studies in 17th and 18th Centuries: from the Travel Notes to the First Ossetic Grammars" // *Melammu symposia IV*, Milano, 2004: 197-207.

11 J. Potocki, *Nelle steppe di Astrakhan e del Caucaso*, Milano, 1996: 154: *Ho trovato alla can -*



giatori aveva attraversato il Caucaso dalla fine del XVII secolo ed in particolare nella seconda metà del XVIII secolo. Gli Osseti avevano attirato l'attenzione di molti di loro, ai quali non era sfuggita la profonda differenza della loro lingua rispetto alle altre della Regione. In questi anni in cui l'indoeuropeistica muoveva i primi passi non si tardò a constatare che nonostante l'osseto fosse nel lessico fortemente influenzato dalle lingue caucasiche e che questa influenza si fosse estesa in alcuni casi anche all'ambito fonologico e grammaticale non si era di fronte ad una lingua caucasica, ma ad una lingua iranica. Miller negli anni Ottanta del XIX secolo mostrò chiaramente che l'ipotesi di Klaproth era fundamentalmente corretta e che negli Osseti si dovevano vedere i discendenti degli Alani¹², una popolazione iranica che compare in fonti latine, greche, cinesi e poi successivamente arabe, persiane e mongole a partire dal I secolo d.C.¹³. La presenza dell'elemento iranico nei territori a nord del Caucaso non meraviglia particolarmente se si tiene conto delle descrizioni contenute nel IV libro di Erodoto relative a Sciti e Sarmati. Nonostante la polemica aspra che ha scosso il mondo scientifico dalla fine dell'Ottocento sul valore geografico e non etnico dei termini scita e sarmato – polemica che ha in parte investito anche gli studi alanici sulla base di alcuni passi di Ammiano Marcellino, Procopio e al-Mas'ūdī – i lavori di Miller e poi di Latyšev, Justi e Zgusta¹⁴ relativi ai nomi di persona iranici hanno chiaramente mostrato come nelle iscrizioni delle colonie greche del Ponto fra i nomi "barbari" l'elemento iranico sia predominante. Per avere un'ulteriore prova della diffusione di popolazioni iraniche nei territori della Russia Meridionale ed Ucraina basta considerare la toponomastica ed in particolare i nomi dei fiumi principali: Don, Dnepr, Dnestr¹⁵ si spiegano tutti coll'iranico. Senza addentrarci nei problemi relativi agli spostamenti degli Alani verso l'Europa Occidentale in seguito alla pressione unna - spostamenti che li videro attraversare il Reno nel

celleria circassa delle prove dell'esistenza degli Alani, che oggi sono ridotti ad un migliaio di anime. Se si potesse comunicare con gli ultimi appartenenti a questo popolo e conoscere la lingua che parlano, si avrebbe sicuramente la soluzione di un grande problema storico.

12 V.F. Miller, *Osetinskie etjudy*, č. III, Moskva, 1887.

13 Si veda il lavoro di A. Alemany, *Sources on the Alans*. A Critical Compilation, Leiden-Boston-Köln, 2000.

14 V.F. Miller, "Epigrafičeskie sledy iranstva na juže Rossii" // *Žurnal ministerstva narodno - go prosvěščenija*, 9/1886: 232-283; B. Latyšev, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti euxini graecae et latinae*, t. I: inscriptiones Tyrae, Olbiae, Chersonesi Tauricae aliorum locorum a Danubio usque ad regnum Bosporanum, Sankt Peterburg, 1885; F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963 [I ed. Marburg, 1895]; L. Zgusta, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste*, Praha, 1955.

15 M. Vasmer, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, t. I, Moskva, 1986: 548-49, 528-29.



406 e li portarono fino nella Penisola Iberica, dalla quale assieme ai Vandali su pressione dei Visigoti si spostarono nell'Africa Settentrionale e nella quale si perdono le loro tracce dopo la riconquista bizantina¹⁶ – e senza soffermarci sulla tormentata questione dell'esistenza o meno di un forte stato unitario alano nel Caucaso Centrale, chiamato nei lavori di parte della storiografia sovietica *Srednevekovaja Alanija*¹⁷, sottolineiamo che il passaggio dei Mongoli per il Caucaso nel 1222 e gli scontri successivi nella Regione fecero calare su tutto il Caucaso Settentrionale un buio profondo che si manifestò nella completa scomparsa di notizie sugli Alani dalle cronache russe, georgiane ed armene¹⁸. Gli Alani furono costretti ad abbandonare le pianure e rifugiarsi sulle montagne nel Caucaso Centrale, dove si indebolirono sempre più e finirono sotto il giogo kabardino dal quale ormai sotto il nome di Osseti furono liberati solo dai Russi a fine Settecento. Da allora l'Ossezia e gli Osseti sono stati l'alleato più fedele dei Russi nella Regione caucasica.

Colpire l'Ossezia è dunque altamente simbolico per i rapporti che la legano a Mosca e, forse, non ultimo anche per la confessione religiosa. E' difficile in ogni caso cercare di capire anche strategicamente il senso di quanto è avvenuto a Beslæn. Tutto questo può avere un "significato" solo all'interno di una diffusione di massa della strategia del terrore, ovvero se si vuole dimostrare che non c'è niente di inviolabile e intoccabile, che chiunque può essere colpito nelle cose che più ci toccano, come la famiglia, i figli. Non a caso si è scelto il primo settembre, primo giorno di scuola in tutta la Federazione Russa, festa per i bambini e le loro famiglie e non a caso le vittime sono prevalentemente bambini ... Se invece l'obiettivo era quello di attirare l'attenzione sugli avvenimenti di Cecenia, l'azione oltre che degna della più totale riprovazione indipendentemente da qualsiasi motivazione la possa avere indotta è stata politicamente sbagliata. La causa di nessun popolo giustifica l'azione intrapresa. Inoltre gli avvenimenti di Mosca, mi riferisco in particolare al caso del teatro con la sua lunga scia di morti sarebbero dovuti essere di ammonimento. Non si può pensare che l'opinione pubblica inverta il senso degli avvenimenti e faccia ricadere la responsabilità di quanto è successo sulle forze speciali russe che hanno fatto solo il loro dovere cercando di salvare più vite possibili fra il migliaio di persone sequestrate. Il messaggio era stato chiaro fin dall'anno scorso: la Russia di Putin non tratta con i terroristi e chi lo avesse dimenticato poteva ripassare la biografia del suo Presidente.

16 B.S. Bachrach, *A History of the Alans in the West*, Minneapolis, 1973.

17 Z.N. Vaneev, *Srednevekovaja Alanija*, Stalinir, 1959.

18 P. Ognibene, "Pochod Džebe i Sube deja na zapad: istočniki pervogo alno-mongol'skogo sraženiya2 // in stampa su *Nartamongaæ*, Vladikavkaz; P. Ognibene, "Gli Alani nelle cronache russe" // *Slavia* 3/2001: 27-38.





Segnalazioni editoriali

Jean Barles

Storia dello scisma massonico inglese del 1717

Fondazione della Gran Loggia di Londra

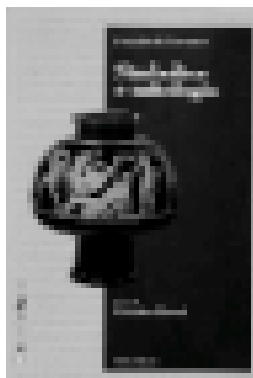
Edizioni PiZeta, San Donato (MI) 2000. € 20,66

Jean Bales, al termine di un'onorata carriera in qualità di Ispettore Generale delle Poste Francesi, si ritira nel 1926 nel paesino di Trans-en-Provence. Appassionato di storia, scopre negli archivi comunali una ricchissima documentazione risalente al XVII secolo. Un episodio della storia di Trans lo spinge ad occuparsi dei protestanti, della loro persecuzione sotto Luigi XIV culminata con la revoca dell'Editto di Nantes (1685), del loro esodo soprattutto in Olanda e in Inghilterra.

Fondata la rivista *Archivi di Trans-en-Provence*, Jean Barles ha modo di pubblicare i risultati dei suoi studi. In particolare – ed è questo il contenuto della presente opera – sul turbolento periodo a cavallo fra Seicento e Settecento in Europa, con l'analisi della dissennata politica anti-protestante del Re Sole, del suo conflitto con Guglielmo d'Orange e delle funeste conseguenze per la Francia. A queste vicende s'intrecciano quelle della Massoneria inglese che, secondo l'Autore, venne coinvolta suo malgrado, subendo l'infiltrazione della politica e dello spirito scientifico, che determinarono una rottura con le antiche tradizioni della venerabile confraternita.

Fra i personaggi di spicco promotori dello "scisma massonico inglese", emerge Jean-Théophile Désaguliers, figura complessa descritta dall'Autore con dovizia di particolari. Di famiglia protestante emigrata in Inghilterra a causa delle persecuzioni, Désaguliers, pastore anch'egli come il padre, scienziato, amico di Newton e membro della Royal Society, fu uno dei principali fondatori della Gran Loggia di Londra nel 1717, di cui divenne anche Gran Maestro. Gli studi di Jean Barles (il quale sempre sottolineò la sua non appartenenza alla Massoneria), costituiscono una ricerca preziosa per l'assoluta imparzialità di giudizio, che ebbe a meritare i lusinghieri apprezzamenti di Albert Lantoin e di René Guénon, riportati alla fine dell'opera.





FRIEDRICH CREUZER
Simbolica e mitologia
A cura di Giampiero Moretti
Editori Riuniti, Roma 2004. € 14,00

Erwin Rohde, che nel 1896 curò l'edizione del carteggio tra Creuzer e la poetessa Caroline von Günderode, presentava Creuzer come un "poligrafo d'antico stile", con un animo romantico.

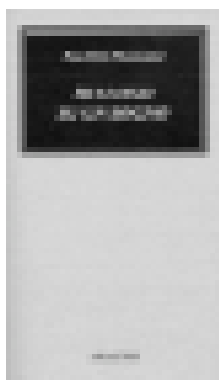
E in effetti la sterminata opera di Creuzer sul simbolismo e la mitologia della Grecia e dell'Oriente, di cui si presenta la parte introduttiva, è tutta pervasa dalla tensione romantica verso l'As-

soluto, ed è una fondamentale ricostruzione del significato del mito agli arbori delle civiltà, quando il simbolo non aveva bisogno di interpretazioni, ma dischiudeva nella mente dell'uomo un universo direttamente riconoscibile, denso di significati sacri.

Lo scontro tra discipline che si inaugurò con l'apparire di questo testo, nel 1810, si ripeté a distanza di anni prima con la pubblicazione del *Matriarcato* di Bachofen (1861) e poi con *La nascita della tragedia* di Nietzsche (1872), ripresentandosi, questa volta su di un orizzonte ben più ampio e fatale, nell'età di Weimar e, infine, ai nostri giorni, caratterizzati così profondamente dalla discussione sull'ermeneutica del mito in filosofia e in letteratura.

Creuzer considera il simbolo come l'immagine suprema di un'originaria rivelazione religiosa, la cui manifestazione per vista e udito richiama una realtà la cui conservazione e cura è un compito di una classe ben precisa, quella sacerdotale.

dall'introduzione di Giampiero Moretti



ENEA SILVIO PICCOLOMINI
Dialogo su un sogno
Editore ARAGNO, Torino 2004. € 15,00

Il *Dialogo su un sogno* fu ispirato dall'emozione per la caduta di Costantinopoli, un avvenimento agghiacciante. L'Occidente che vi vedeva i prodromi della sua fine a fronte della espansione turca ed islamica. Quando Enea Silvio Piccolomini inviò il racconto di questo sogno interrotto a Juan de Carajal erano già passati più di tre anni senza che i Principi cristiani fossero riusciti a reagire all'umiliante sconfitta del 1453.



Ed in una lettera aggiungeva: *Ho ancora un'amica, un'amica che non mi delude mai, quando ricorro a lei. Vi chiedete chi sia mai questa amica? È un'amica nobile e potente e gradita a Dio: il suo nome è Filosofia. Lei insegna all'uomo ad accontentarsi di ciò che ha; e a volere ciò che può accadere, se ciò che vuole non può accadere. Non parlo di quella filosofia di cui oggi molti si vantano, parolaia e ciarlieria, ma di quella filosofia che Socrate richiamò dal cielo e che fu amata dal vostro compatriota di Cordova, Seneca [...].*

Francesco Galluzzi

Roba di cui sono fatti i sogni. Arte e scrittura nella modernità
MIMESIS eterotopie, Milano 2004. € 16,00

Questo libro prende il via dal rovente rapporto tra la parola e l'immagine a partire dall'età greca classica, mutuando poi il discorso verso l'origine della definizione del concetto di bellezza, fino al dibattito settecentesco circa la nascita dell'Estetica e lo statuto dell'opera d'arte nel Novecento. Il discorso si apre sul "mostruoso" nel moderno, evocando figure come Frankenstein o Dracula, pregne di connotazioni oniriche e valenze teoretiche.



Bertossa, Besa, Caronia, Casetta, Consonni, D'Alessandro, Ferrari, Ferraris, Formenti, Giacobbe, Longo, Marconi, Oliverio, Paternoster, Polizzi, Redi, Sini, Tursi, Varzi, Vassallo
Dentro la matrice. Filosofia, scienza e spiritualità in Matrix
A cura di Massimiliano Cappuccio
Edizioni AlboVersorio, Milano 2004. € 18,50

La trilogia di *Matrix* si è conclusa ma molte domande suscitate da questa eccezionale saga sono rimaste senza una risposta: come possiamo essere sicuri di non trovarci prigionieri all'interno di una simulazione interattiva? Qual è la logica della famosa "pillola rossa" e quale verità circa la natura del mondo esterno? L'Oracolo, l'Architetto e gli altri programmi del mondo di *Matrix* sono senzienti e provano autentici sentimenti? Come hanno fatto le macchine a riprodurre un'esperienza virtuale indistinguibile dalla realtà? È tecnicamente possibile interfacciare il cervello umano con un computer tramite uno "spinotto"? Quale rivo-





luzione antropologica aspetta l'umanità di Zion, che vive sempre più in simbiosi con le macchine e con le nuove tecnologie informatiche?

Ci si prospetta un futuro in cui saranno le macchine a coltivare piantagioni di uomini? E, se Neo è davvero l'Eletto immortale, quale nuova missione spirituale lo attende?

Sviluppando le numerose suggestioni teoriche contenute nel celebre film di fantascienza, una straordinaria selezione di filosofi, scienziati e studiosi italiani ha dedicato la propria riflessione a questi e a molti altri interrogativi, esplorandone i significati più attuali e scottanti con enorme competenza e autorevolezza ma anche con intrepida curiosità. Questa raccolta non rappresenta soltanto un momento di incontro interdisciplinare tra saperi diversissimi: è un'esperienza di approfondimento avvincente ed emozionante come una serata al cinema, ma anche metodica e rigorosa come un congresso accademico. Un'audace opportunità di coniugare proficuamente la più alta divulgazione scientifica con i temi e con il linguaggio del cinema popolare.



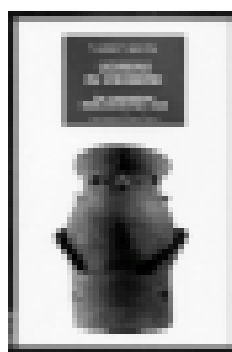
Federico Leoni

L'inappropriabile. Figure del limite in Kant

Mimesis Transiti, Milano 2004. € 14,00

Lo statuto dell'immagine, del sensibile, del corpo. Il nesso tra tempo e immaginazione, senso e riconoscimento, evento ed esperienza. L'ambigua implicazione di misura e dismisura, legge e violenza, storia e rivoluzione. Sono nodi che l'inappropriabile interroga a partire da Kant e dal "sublime" di Kant, questa figura speculativa trasversale, evidente e segreta, metamorfica e ossessiva nelle pagine del filosofo tedesco. Con un progetto di fondo: affrontare ciascuno di quei territori *sub specie*

liminis, e riportarlo a quella soglia che ne chiude e, insieme, ne riapre di volta in volta la fisionomia, la possibilità, il senso.



Cesare Capone

Uomini in cenere. La cremazione dalla preistoria a oggi

Postfazione di Remo Cacitti

La cremazione è uno dei più antichi e diffusi riti funebri nella storia dell'umanità, tanto che le prime testimonianze certe risalgono al Neolitico. Greci ed Etruschi la consideravano un atto di purificazione e di separazione totale dell'anima dal mondo dei vivi. In epoca romana, dove per un lungo periodo

3/2004

HIRAM



la cremazione prevalse sull'inumazione, i ricchi e i potenti celebravano funerali sontuosi con pire di legni pregiati. Con l'instaurazione ufficiale del Cristianesimo la cremazione fu abolita perché considerata un rito pagano, e anche l'Islam impose l'inumazione. Sarà dopo la Rivoluzione francese che movimenti illuministi e anticlericali cercheranno di promuovere la cremazione in contrasto con il monopolio della Chiesa sulle cerimonie funebri. L'avvento della rivoluzione industriale portò a riproporla per motivi igienici e per l'insufficienza dei cimiteri tradizionali. Oggi è diffusa in tutto il mondo. Anche in Italia, il consenso della Chiesa cattolica, l'emanazione di leggi che favoriscono la pratica crematoria e, di recente, la dispersione delle ceneri, non vincolano più la coscienza religiosa e rendono la cremazione una scelta autonoma e consapevole. *Uomini in cenere* ricostruisce la storia di questo rito, anche nei suoi aspetti curiosi o stravaganti, come le avventurose vicende capitate alle ceneri di personaggi famosi, o le bizzarrie americane di ceneri disperse con i fuochi artificiali o trasformate in diamanti.

La guerra civile americana vista dall'Europa
Con antologia di testi

A cura di Tiziano Bonazzi e Carlo Galli

Società Editrice il Mulino, Bologna 2004. € 38,00

La fine della guerra civile americana coincise con la presa di coscienza in Europa del tendenziale emergere degli Stati Uniti come una grande potenza sul piano della politica mondiale. Il volume presenta il dibattito sorto in Europa in seguito allo scoppio della guerra civile americana. Introdotta e conclusa da due saggi dei curatori che riflettono sul punto di vista l'uno dell'Europa, l'altro degli Stati Uniti sull'evento della guerra civile statunitense, quella che si propone è una raccolta di documenti, in molti casi presentati per la prima volta al pubblico italiano, redatti da importanti pensatori politici del XIX secolo, da John Stuard Mill a Mazzini, da Victor Hugo a Černyševskij, da Garibaldi a Proudhon, da Treitschke a Lord Acton, ma anche da giornalisti e intellettuali europei, che commentarono e analizzarono nell'immediato gli avvenimenti americani. Attraverso un'indagine ad ampio raggio condotta all'interno delle principali aree europee (Inghilterra, Germania, Francia, Italia, Spagna e Russia), il volume ricostruisce e documenta il dibattito teorico-politico che ne scaturì.





Antonio Panaino

I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente
Longo Editore, *I Quaderni di Flaminia*, Ravenna 2004. € 10,00

L'Autore propone una circostanziata indagine sul significato storico-religioso, ideologico e simbolico dei Magi in Matteo, 2, 1-12. Questo studio, infatti oltre a soffermarsi sulla complessa elaborazione del ciclo dei Magi evangelici, anche attraverso l'analisi delle fonti apocriefe posteriori e della letteratura patristica, analizza il profondo messaggio interculturale proposto dal Cristianesimo primitivo mediante la sottile evocazione, senza

altri confronti nei Vangeli, di una categoria sacerdotale, verisimilmente estranea al mondo giudaico ed associabile ad un culto iranico mazdaico da tempo in attesa del "Salvatore-Rinnovatore" del mondo, ovvero il figlio di Zaratustra, il quale nascerà da una vergine e verrà a resuscitare i morti alla fine dei tempi.

Tali riferimenti vengono vagliati alla luce dell'intricata situazione politica di Israele tra I secolo a.C. e I secolo d.C., quando la civiltà giudaica, posta sotto la dominazione romana, poteva al contempo guardare con speranza verso l'unico potenziale liberatore dal giogo romano, ossia quel regno dei Parti, presso i quali la comunità ebraica già godeva privilegi significativi. In questa breve sintesi, il lettore si ritroverà inoltre a riflettere su diverse altre questioni: dal numero dei Magi (tre, dodici, quattro, etc.) alla loro provenienza, dalla valenza simbolica dei loro doni all'origine dei loro nomi tradizionali, nonché verrà indotto a interrogarsi sul significato esoterico-spirituale della stella di Betlemme e sui diversi (quanto infruttuosi) tentativi di identificarla con un determinato fenomeno astronomico.



Giuseppe Maino - Luca Ciancabilla

Progettare il restauro. Tre secoli di indagini scientifiche sulle opere d'arte

Edifir Edizioni Firenze, Firenze 2004. € 20,00

L'interesse per una più approfondita conoscenza degli eventi legati alla Conservazione e al Restauro avvenuti nel passato e per una riflessione sui suoi fondamenti teorici attuali, sta progressivamente crescendo; questo grazie alla consapevolezza di dover fondare gli studi e l'attività di restauro su basi storiche più solide.



La collana *Storia e Teoria del Restauro* vuole rivolgersi agli addetti ai lavori e al mondo delle Università, fornendo sia una adeguata sede dove sviluppare la ricerca e il dibattito, sia la possibilità di reperire importanti materiali di studio. La collana è articolata su due serie: gli “Studi”, destinati a presentare ricerche e studi in forma monografica o antologica e i “Documenti” in cui verranno pubblicati o ri-pubblicati importanti materiali di studio.

Francesco Petrarca

De non interrumpendo per etatem studio

Traduzione a cura di Giulio Cesare Maggi

Solei Gruppo Editoriale Informatico s.r.l., Milano 2000

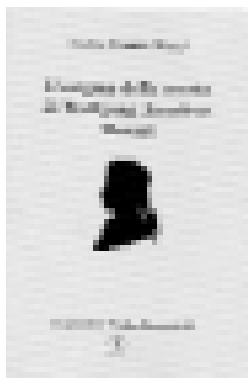


Non certo una *gravitas senilis* mi ha spinto a por mano, per gli amici e per me, alla traduzione dell'epistola 2 del libro XVII delle *Senili* di Francesco Petrarca, quanto piuttosto uno stimolo ed un'esortazione a perseverare negli studi malgrado l'età, come titola questa lettera del Nostro all'amico e sodale Giovanni Boccaccio *De non interrumpendo per etatem studio*.

Tutto il libro XVII delle *Senili* è dedicato a Boccaccio e quattro ne contiene, la terza delle quali è la traduzione latina, ad opera del Petrarca, della novella del Decameron X, 10 che avrà per titolo *De insigni obedientia et fide uxoria*: la famosa storia di Griselda ebbe una fortuna incredibile in tutta l'Europa. Ma quella che qui interessa è la lettera 2, che da molti è considerata il testamento spirituale del poeta. Tutte le quattro lettere che compongono il libro XVII giunsero a Boccaccio che Petrarca era già morto, e ciò a causa delle vicende di guerra tra Padova e Venezia, che resero assai difficile il reperimento e l'invio di un messo sicuro. Non c'è dubbio che la lettera sia stata scritta di suo pugno da Francesco, senza riscrittura, in una stesura definitiva e ciò anche per il fatto che essa esprime concetti che Petrarca vuole trasmettere alla posterità. L'uomo che era stato un grande *peregrinus ubique*, in questa lettera ricca al contempo di citazioni classiche e di *pathos* moderno, considera con contenuta emozione l'arco della propria vita di umanista e nel contempo di agostiniano, augurando a sé e agli amici di morire scrivendo o leggendo, continuando lo studio fino all'ultimo.

Il rispetto del testo latino è stato assoluto, solo qualche modifica di punteggiatura si è resa necessaria al fine di rendere più agevole la lettura: l'originale di riferimento è quello ripreso da G. Fracassetti (1869-70) basato, con qualche menda, sulla *Editio Princeps* di Basilea (1554).

dalla presentazione del Curatore



Giulio Cesare Maggi
L'enigma della morte di Wolfgang Amadeus Mozart
Fondazione Emilio Bernardelli, Paderno Dugnano 1997.

Non è senza emozione e “tremore di vene e polsi” che mi accingo a parlare dell’enigma della morte (e perciò anche della vita e delle malattie) di Wolfgang Amadeus Mozart, e ciò per un duplice motivo: il primo è che, pur provvisto di una incredibilmente vasta documentazione, Mozart ci rimarrà sempre enigmatico ed inaccessibile; il secondo è che di fronte a me ho un uditorio altamente qualificato, al quale fin d’ora chiedo venia per la pochezza di quanto sarò capace di presentare.

E se della vita, della quale inevitabilmente dovremo parlare al fine di tentare una “cartella clinica” del Nostro, non manca, come s’è detto, una documentazione enorme, sterminata come dice Hildesheimer, forse il più acuto e sensibile dei biografi mozartiani, agonia e morte del Genio sottostanno anche ad una censura estetica: “per un’ammirata posterità devono rispettare un minimo di bello enfatico, di “momenti da tramandare, di ultime parole, ultimi gesti”: e qui, come vedremo, le cose non sono così semplici. [...]

dal testo dell’Autore



Antonio Gualano
Nunzio Nasi il Ministro massone
Trapani 2004

La storia di Nasi, illustre uomo politico trapanese, ancora non è stata definitivamente scritta e archiviata per i posteri, per la mancata valutazione di alcune scelte di vita dello stesso, ignorate, che pure così profondamente incisero sul suo percorso umano e politico. Il suo vivo desiderio di partecipare alla lotta per il trionfo dei principi di libertà, di fratellanza e di uguaglianza, in un momento storico certamente difficile del popolo italiano, lo spinse a bussare alla porta del Tempio massonico memore del-

l’insegnamento del suo amico Can. Vito Pappalardo che già il 30 settembre 1891 gli scriveva: “So ben considerare tutti, tutti i suoi travagli di spirito nella condizione di Deputato onesto ed intelligente in Italia, dotato di sensibilità non ordinaria. Ma ci siamo in questa lotta, che si chiama vita pubblica, e non si può indietreggiare, però non è vero che sia una lotta inutile e vana. Guai a tutti, se restassero sicuri padroni del campo i furbi e i disonesti” [...]

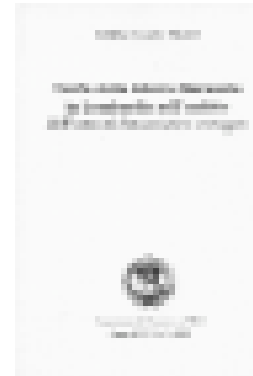
dalla introduzione dell’Autore



Giulio Cesare Maggi

Storia della Libera Muratoria in Lombardia nell'ambito dell'attività latomistica europea

Stampato in proprio, edizione fuori commercio, 2003



[...] Milano vide apparire la Libera Muratoria per la prima volta sul proprio territorio nella prima metà del Settecento, la data esatta è incerta, forse il 1735; sicuramente nel 1756 esisteva una Loggia in Milano, della quale restano tracce nei fascicoli, ormai distrutti, di un antico processo intentato contro i suoi componenti. La Libera Muratoria italiana non avrebbe avuto motivo di celare l'identità dei propri appartenenti se essi da sempre non fossero stati perseguitati per le loro idee libertarie e democratiche. In ogni caso i nomi che girano intorno a questi primi nuclei muratori rappresentano il meglio dell'Illuminismo lombardo: forse il padre stesso di Cesare Beccaria, il Conte Giambattista Biffi, Andrea Appiani, la famiglia dei Conti Belgiojoso e quella dei Pallavicini: nella cappella crematoria di questi ultimi presso il cimitero Monumentale di Milano, ancora oggi è possibile ammirare le insegne libero-muratorie della squadra e del compasso, etc. L'Ottocento lombardo è attraversato dal turbine non solo politico ma anche muratorio di Napoleone I. E da questo turbine inizia la tempesta del nostro Risorgimento. Il 5 marzo 1805 segna la nascita in Milano del Grande Oriente d'Italia e l'elenco dei fratelli che ne illumineranno la strada può solo essere iniziato non certo concluso: Romagnosi, Vincenzo Monti, Ugo Foscolo, forse il giovane Alessandro Manzoni, e via via Maroncelli, i fratelli Bandiera, Bixio, Missori, Crispi, Giuseppe Garibaldi ... [...]

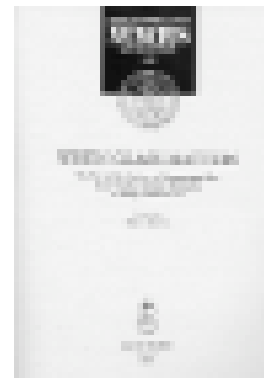
dall'introduzione di Morris L. Ghezzi

Biblioteca di Nuncius, Studi e Testi LIII

When Glass matters. Studies in the History of Science and Art from Graeco-Roman Antiquity to Early Modern Era

Edited by Marco Beretta

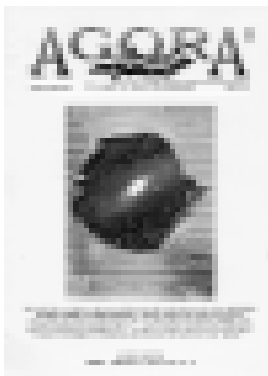
Leo S. Olschki, Firenze 2004



[...] Il volume raccoglie gli Atti del seminario tenutosi tra Dicembre 2002 e Gennaio 2003 organizzato dalla cattedra di Storia della Scienza e della Tecnologia della Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna. Non tutti i contributi qui pubblicati erano inseriti nel programma originale e non tutte le relazioni presentate al convegno sono state incluse nella presente raccolta [...].



- M. Beretta, *Between Nature and Technology: Glass in Ancient chemical Philosophy*
G. Di Pasquale, *Scientific and technological use of Glass in Graeco-Roman Antiquity*
E.M. Stern, *The Glass Banauso of Sidon and Rome*
G. Strano, *Glass and heavenly Spheres: Astronomic Refraction in Ptolemy's Optics*
F. Dell'Acqua, *Glassmakers in the West between Late Antiquity and the Middle Ages*
C. Fiori and M. Vandini, *Chemical Composition of Glass and its Raw Materials: Chronological and Geographical Development in the First Millennium A.D.*
F. Tolaini, *De tinctio omnium musivorum. Technical Recipes for Glass in the so-called Mappae Clavicula*
F. Dell'Acqua, *Lux et vitrum: the Evolution of Stained Glass from the late Roman Empire to the Gothic Age*
M. Beretta, *From the Eye to the Eye-Glass. A Pre-History of Spectacles*
M. Neve, *Glazy Reflections. Notes on the Role of Glass as a sensorium communis in the Formation of some Geographical Paradigms*
F. Camerota, *The Perspective Glass: from the Pictorial Metaphor to the Invention of the Telescope*



Nea Agorà

Rassegna di Studi Tradizionali

Rivista bimestrale, numero doppio Gennaio-Marzo 2004, Anno
Ixxn. 1/2 – 04, € 7,50

Spiritualità laica nel dolore e nella morte; Il fenomeno dei cerchi nel grano; La ricerca della felicità; La croce, il cerchio e la decade pitagorica; Musica e magia: due finestre sull'indicibile; Cronache di vita ordinaria a Nasiriyah; L'arcana dimensione dei "Sogni Lucidi" (seconda parte); Geometria esoterica nell'iconografia sacra; F.S. Salfi dal periodo napoleonico alla restaurazione; Tolleranza e rispetto delle diversità, principi fondamentali per il nuovo umanesimo; La presenza dei pitagorici a Metaponto; Spiritismo ed altre storie: se c'è un "Altrove" ...; Attentato a Madrid; Attentato ad Istanbul; Attualità scientifiche.



Il Pensiero Mazziniano — Democrazia in azione

Anno 59° - Nuova Serie – Gennaio-Aprile 2004

Quadrimestrale n° 1. Periodico dell'Associazione Mazziniana Italiana. www.associazionemazziniana.it



La politica come religione civile, Galante Garrone e Norberto Bobbio: le ragioni della libertà, la religione come ideologia, l'ideologia come religione, Repubblicanesimo cosmopolita, Antiamericanismo e islamismo nel dibattito politico culturale francese

Editoriale e commenti

Commiato di *Sauro Mattarelli*

Dove andare di *Roberto Balzani*

Lettera di *Maurizio Viroli*

Ai lettori; A un amico *note dell'Associazione Mazziniana Italiana*

Incontri e discussioni

La politica come religione di *S.M.*

La viva memoria

La religiosità di Bobbio di *Paolo Bonetti*;

Norberto Bobbio negli Stati Uniti di *Aaron Thomas*;

A. Galante Garrone e N. Bobbio, ovvero le ragioni della libertà di *Paolo Bagnoli*

Saggi e interventi

Antonio Doria, un amico di Mazzini di *Laura Piccardo*

Mazzini nella critica di un giornale di "liberi pensatori" razionalisti di *Antonio De Lauri*

La religione come ideologia, l'ideologia come religione: due percorsi a confronto con il Novecento di *Alberto Guasco*

Le leggi antisemite e le responsabilità del partito di governo ungherese nel 1938 di *Claudia K. Farkas*

L'evoluzione dello Stato di diritto nel sistema costituzionale e nel contesto dell'Unione Europea di *Marcello Peracco*

Le sfide globali a cura di *Thomas Casadei*

Repubblicanesimo cosmopolita di *James Bohman*

Antiamericanismo e islamismo nel dibattito politico e culturale francese di *Michel Ostenc*

Cultura e società

Galileana. Commento alle "sensate esperienze" ed altre metafore di *Armando Brissoni*

La memoria dei Caduti della Grande Guerra nelle scuole fiorentine di *Iacopo Nappini*



Rassegne

Lettera da un professore di *Marco Cattaruzza*; Diritti umani: istruzioni per l'uso a cura di *Claudio Giusti*; Guy Héraud di *Andrea Chiti-Batelli*; Buenos Aires vista da una prospettiva mazziniana di *Agostino Pendola*

Libri

L'opzione La Costituzione della Repubblica Romana del 1849 di *Marco Severini*

Scelta ragionata

Nient'altro che storia. Note a un saggio di Giuseppe Galasso di *Luigi Alonzi*

Fra gli scaffali a cura di S.M.



Bent Parodi

L'avventura della vita

Armando Siciliano Editore, Messina 2004. € 10,00

Che cosa sia la vita e come essa si manifesti è domanda che ricorre nella storia dell'uomo da epoche immemori.

Religione e filosofia hanno cercato, ciascuna a suo modo, di rispondere all'interrogativo; poi, col metodo sperimentale ci ha provato la scienza.

Tre approcci al problema cruciale della vita e tanti tentativi di risposte accettabili ma, al di là di convergenze e differenze,

filosofia, religione e scienza hanno continuato ciascuna ad operare nelle proprie "torri d'avorio", con rari confronti: l'una in sostanza estranea alle altre.

Eppure, mai come oggi si è offerta la possibilità di uno scambio di informazioni e di esperienze: il grande progresso compiuto dalla cosmologia e dalla fisica, nonché dalla biochimica e dalla paleontologia, consente una ridefinizione unitaria del problema al di là delle differenze di linguaggio.

Sono proprio queste a costituire la strettoia del pensiero, a impedire una visione finalmente universale del grande mistero della vita.

Un esempio: se le religioni e i miti parlano ripetutamente di un'unica, immensa forza, che permea di sé tutto l'universo (cioè, il Sacro), perché non pensare all'energia e che cosa vieta, infine, di pensare che lo spirito sia una espressione o il principio dell'energia cosmica?

Anche la cosmologia e la fisica contemporanee accettano ormai l'idea che l'unità sia al fondo di tutte le cose: ma non è quanto hanno insegnato le filosofie e le religioni?

3/2004

HIRAM



Einstein fino alla morte cercò di disegnare una “teoria unificata del campo” e anche questo è un modo di essere “mistici”.

Siamo figli del Cielo o della Terra? O di entrambi? La vita è una produzione terrestre o è piovuta dall'alto?

Gli iniziatori orfici dell'antichità si erano già data la risposta (“Sono figlio di Cielo e di Terra stellante”, affermano le laminette ritrovate in Calabria, III-IV a.C.) e gli antichi miti insistono ovunque sulla primordiale ierogamia fra Cielo e Terra (Urano e Gaia), come principio della generazione.

Ma che la Terra sia stata letteralmente fecondata dalle stelle è proprio ciò che oggi insegna, sia pure con diverso linguaggio, la scienza.

“L'avventura della vita” che qui si presenta, ripercorre l'itinerario della biogenesi, sulla scorta delle più recenti acquisizioni scientifiche: un lungo viaggio dal big-bang, l'esplosione primordiale che segnò la nascita dell'universo, al futuro presumibile dell'uomo.

Questo libro, in parte frutto di una inchiesta giornalistica, vuol tentare un approccio interdisciplinare ed in tal senso è proposto; si basa su nozioni rigorosamente verificate, ma, al contempo, non disdegna di porre in rilievo le convergenze con le intuizioni mitiche. Il linguaggio è volutamente semplice, tale da accattivare un'ampia fascia di lettori. Per non appesantirlo ho rinunciato alle note a pie' di pagina, del resto non necessarie data la natura del lavoro. Non mi resta che licenziarlo nella speranza che esso possa incontrare la simpatia del pubblico.

dalla prefazione dell'Autore



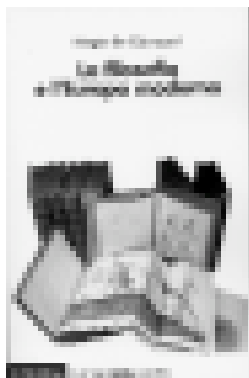
A cura di Marco Novarino

L'Italia delle minoranze. Massoneria, protestantesimo e repubblicanesimo nell'Italia contemporanea

Edizioni L'Età dell'Acquario, Torino 2004. € 19,50.

In Italia i rapporti tra Massoneria, Protestantesimo e Repubblicanesimo furono molto stretti nell'età liberale, non solo a causa del comune anticlericalismo. La Chiesa cattolica era sì l'avversario forte e agguerrito ma c'era anche, tra queste minoranze, la volontà di incidere sul progetto di laicizzazione del nostro Paese, sviluppando l'associazionismo nella società civile e definendo un assetto istituzionale che privilegiasse la dimensione statuale

dell'intervento politico. La difesa delle libertà democratiche e di culto, il sostegno a uno stato laico, democratico e riformatore, la convinzione che il progresso scientifico e l'educazione fossero alla base dell'emancipazione dell'uomo, furono i contributi fondamentali da esse offerti alla modernizzazione dell'Italia.



Biagio de Giovanni

La filosofia e l'Europa moderna

Società ed. il Mulino, *Le vie della civiltà*. Bologna 2004. € 19,00.

Questo volume inaugura una nuova serie, curata da Carlo Galli, dedicata ai fondamenti dell'identità europea. Dalle geografia alla religione, dalla filosofia alla politica, dalla letteratura al diritto, alla sociologia e all'economia, l'intento è quello di identificare gli elementi forti che contribuiscono a modellare lo spazio culturale dell'Europa. Qui Biagio de Giovanni propone un'ambiziosa visione unitaria della filosofia moderna come essenza dell'identità europea. L'Europa è la sua filosofia: ripercorrendo

il pensiero europeo dal Cinquecento ad oggi, l'Autore mette in luce i concetti cardine attraverso i quali il "vecchio continente" è giunto alla propria autocoscienza riflettendo sul mondo e sulla storia.

Un'essenza filosofica che risulta dall'intreccio di ragione e potenza, dalla dialettica di egoismo e di universalità. In questa identità l'Europa può trovare le ragioni di un proprio futuro che la veda al tempo stesso singolare come esistenza politica e aperta alla pluralità delle culture globali.



Luigi Luca Cavalli Sforza

L'evoluzione della cultura

Codice Edizioni. Torino 2004. € 14,00.

Per la prima volta un affresco generale dell'evoluzione proposto attraverso l'indagine delle profonde analogie fra l'evoluzione delle culture e l'evoluzione biologica. Il grande genetista di Stanford presenta in questo agile e denso volume il manifesto della sua prospettiva storica sulla cultura umana. L'ipotesi, emersa dopo decenni di studi comparati di genetica, antropologia fisica, archeologia e linguistica è che, pur con notevoli differenze, alcuni meccanismi e fattori evolutivi, come la

mutazione, la selezione naturale, la migrazione, la trasmissione e la deriva possano essere comparabili. Un affresco dell'innovazione e della conservazione culturale alternativo alle ricostruzioni incentrate esclusivamente sulla selezione genica, con conseguenze di grande rilievo per i nostri modi di concepire le differenze culturali, la presunta esistenza di "razze" umane, le culture nazionali e le loro relazioni.



Riteniamo che la parola “evoluzione” sia equivalente a “storia”. Siamo convinti che la storia, e quindi l’evoluzione, siano la chiave per capire il presente. L’evoluzione è anche meglio della storia, essendo una teoria ben collaudata in un numero di discipline sempre crescente.



Donatella Restani

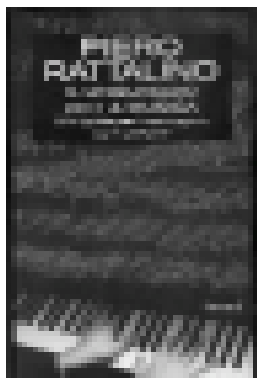
Musica per governare. Alessandro, Adriano, Teoderico.

Longo Editore. Ravenna 2004. € 15,00.

Tre personaggi, senza particolari legami storici tra loro, sono i protagonisti di tre momenti, non gli unici, di rinascimento della musica dei Greci oltre la Grecia e di rappresentazione della musica come parte di un’identità culturale e politica, nelle capitali della cultura e della politica del Mediterraneo, dal II al VI secolo d.C.

Il primo capitolo (*Il canto di Alessandro*) è dedicato alle funzioni e ai significati attribuiti, in prospettiva etica e politica, agli elementi dell’universo sonoro di Alessandro il Grande. Il secondo capitolo (*I miraggi sonori di Adriano*) mette in relazione il patrimonio di conoscenze, pratiche e teoriche, che si potrebbe definire “musica alla greca”, con la costruzione del progetto politico e culturale adrianeo. Il terzo capitolo (*Un manuale per Teoderico*) considera, da un lato, il valore di propaganda politica attribuito alla corte di Teoderico, a Ravenna, a quelle meraviglie sonore inviate in dono ai sovrani dei regni vicini e, dall’altro, il *De institutione musica* di Boezio in relazione alle esigenze politiche e anche culturali della ideale *ciuilitas* di Teoderico.

Gli eventi sonori in cui il sovrano era rappresentato in ascolto o, più raramente, come esecutore, o come committente, sono al centro di questa prima indagine su alcune modalità di rappresentazione delle relazioni tra la musica e il potere politico instauratesi nell’Occidente antico e tardoantico.



Piero Rattalino

Il linguaggio della musica. Una guida per i non-esperti.

Garzanti Editore. Milano 1997

Come ogni linguaggio, anche quello dei suoni è un codice. Per comprendere la musica è dunque necessario conoscerlo e capirne le regole. Mettendosi nei panni del “non-esperto”, Piero Rattalino conduce passo dopo passo (o, meglio, nota dopo nota) alla comprensione della musica anche chi non ha approfondito la teoria musicale.

Con il tono del sapiente conferenziere, offrendo aneddoti e curiosità senza mai rinunciare a precisione e completezza, Rattalino ci guida alla scoperta di scale e accordi, figurazioni ritmiche e modulazioni, armonia e contrappunto, spiegandone uso, valori e significati. Un semplice accorgimento nella notazione musicale facilita la lettura dei 350 esempi inseriti nel testo, e permette di seguire agevolmente il centinaio di essi inciso nel CD unito al libro.

Il linguaggio della musica offre una educazione all’ascolto completa e chiarificatrice. Partendo da concetti intuitivi come quello di “tensione musicale” mette in rapporto le architetture formali delle partiture con la dinamica dei sentimenti che suscitano, e ci permette di apprezzare appieno la ricchezza dei grandi capolavori della musica.



Recensioni

Luigi Sessa

I Sovrani Grandi Commendatori e breve Storia del Supremo Consiglio d'Italia del Rito Scozzese Antico ed Accettato - Palazzo Giustiniani, dal 1805 ad oggi.

Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 2004

di Giuseppe Capruzzi

Questa nuova opera di L. Sessa merita non soltanto una semplice segnalazione, ma qualche necessaria annotazione.

È, anzitutto, da premettere che il lavoro dell'Autore ha avuto inizio nella fase di preparazione per il sito internet nel contesto volto alla formazione dell'elenco dei Sovrani Grandi Commendatori del RSAA.

Tuttavia, l'intento di origine si è, poi, esteso in un più ampio lavoro, molto accurato e di notevole rilievo, considerando che ogni valutazione obiettiva emergente dal testo va inserita nel più esteso quadro della Storia della Massoneria in Italia: ed è merito di Sessa avere pienamente realizzato questo intento.

Da qui, ogni giudizio del lettore, inevitabilmente, spazia in due campi diversi, comunque, entrambi di evidente rilievo: da una parte, quello dei brevi quanto puntuali "profili" dei Sovrani Grandi Commendatori succedutisi dal 1805 (data del documento, 16 marzo 1805, manoscritto francese di chiara provenienza napoleonica) sino ad oggi; dall'altra, quello della Storia (a lettere maiuscole) del Rito Scozzese nella più ampia dimensione della vicenda massonica in Italia, attraverso i due secoli, a partire dall'inizio dell'Ottocento ai tempi attuali.

La serie di medaglioni ha, chiaramente, comportato un impegno notevole da parte dell'Autore, a causa della limitata disponibilità delle fonti: ma, già nell'ambito di tale valutazione, va affermato che gli uomini riesumati, molto spesso, dall'oblio, emergono in tutta la loro incisività sia nel campo massonico, sia nella vasta estensione della realtà italiana.

Si distinguono, quindi, nella loro indubbia rilevanza, uomini di forte personalità, i quali hanno lasciato un segno nella Storia massonica ed in quella del Paese: da Adriano Lemmi ad Ettore Ferrari, da Tito Signorelli a Giovanni Pica, a Vittorio Colao, a Manlio Cecovini, per ricordarne soltanto alcuni, unitamente a quanti altri dal 1805 ad oggi, hanno conferito il loro notevole contributo alla vita della Istituzione.

Ma l'irreprensibile onestà intellettuale dell'Autore non si è fermata alla descrittiva successione dei medaglioni dei Sovrani RSAA ed ha investito, attraverso l'esame dell'esperienza del Rito Scozzese, molti aspetti della Storia della Massoneria in Italia, ponendo in evidenza, in un quadro puntuale e del tutto obiettivo, anche la famosa "svolta" storica avvenuta, dapprima, il 1° ottobre 1920, con il Decreto n. 97 del Gran Maestro Domizio Torrigiani, con cui il GOI promulgava le nuove Costituzioni, che contengono "il principio della netta separazione dell'Ordine dai Riti" e, quindi, con il successivo Decreto n. 227 del 18 dicembre 1922 (sempre del G.M. Torrigiani) che prendeva atto della "rinunzia" da parte dei Riti allora esistenti (Rito Scozzese e Rito Simbolico) ai privilegi contenuti nelle Costituzioni dell'Ordine.

Il superamento (storico) del dualismo tra Ordine e Riti, attraverso la lezione di Torrigiani, mentre, da un lato, riportava la Massoneria alle sue più attente e precise radici storiche, dall'altro, attraverso l'affermazione e il superamento di ogni irrazionale forma di antagonismo tra le diverse strutture, evitava in via definitiva ogni ipotetica sovrapposizione ed interferenza dei Corpi Rituali sull'Ordine e sulle Logge, nella loro originaria conformazione e struttura: il che emerge anche dal lavoro di Sessa.

Vale ripetere, per concludere, le parole di un grande Massone (fra l'altro "Scozzese") Arturo Reghini che, in uno scritto famoso (*Considerazioni sul ritualismo*) affermava che "la Massoneria deriva dalla Massoneria".

