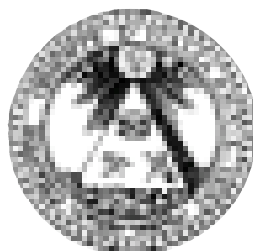


HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 4/2004

• EDITORIALE

- 3 Duecento anni di storia: qualche passo indietro, ma solo per andare avanti
Gustavo Raffi
- 9 Tempo, mito, storia e fine della storia nell'escatologia zoroastriana
Antonio Panaino
- 31 Che cos'è l'iniziazione
Bent Parodi

• MEDICINA DEL CORPO – MEDICINA DELLO SPIRITO

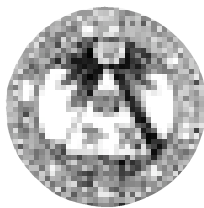
- 43 Salute del corpo e salute dell'anima nella Medicina di Età classica
Gabriella Poma
- 61 L'Omeopatia secondo Empedocle
Michele Bellin
- 67 Stregoni, guaritori e ciarlatani
Filiberto Ponzetti
- 71 Diritto di morire?
Michele C. del Re
- 83 Considerazioni sulla medicina ufficiale o alternativa e sugli organismi
biologici e geneticamente modificati
Pietro F. Bayeli

• SEGNALAZIONI EDITORIALI

91

• RECENSIONI

105



HIRAM, 4/2004

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 e 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

Duecento anni di storia qualche passo indietro, ma solo per andare avanti

di **Gustavo Raffi**

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia

Few months before the beginning of the official celebrations for the bicentenary of the foundation of the Grand Orient of Italy (Milan, March 5th 1805), the most Venerable Grand Master of the G.O.I. (Palazzo Giustiniani), Gustavo Raffi desires to recall all the Brethren that this important moment of right happiness cannot be interpreted as a simple occasion of remembrance. The Craft has, in fact, the duty to remember its past not in order to cry on its beautiful past, but in order to be proud of the role played by the Freemasonry in the Italian and European societies, assuming its duties and behaving as a living body, full of new ideas and projects. The tantalizing reality of this time, in a period of complex mundialization, with a serious number of social struggles in the World, compels the Craft to have care of the new kinds of sufference and misery, which cannot be considered out of our consideration. The very history of our Craft and its background represent a kind of memory we must follow according to the needs of present times, always following the Landmarks, as Freemasons able to be protagonist of the society as well as our fathers.

 Il momento della pubblicazione di questo articolo mancheranno solo pochi mesi da quel 5 di marzo che ci porterà a celebrare ufficialmente il bicentenario della nostra Obbedienza. Che non si tratti di una semplice ricorrenza è da molto tempo evidente a tutti; siamo, infatti, usciti dalle muffle della borsa *laudatio* dei tempi passati, dove sembrava tanto bello (anche se talora patetico)

crogiolarsi tra i cimeli del passato, tra i quadri di grandi protagonisti della storia di ieri ma senza aver nulla da dire al presente ed al futuro incombente. Come qualche Fratello un giorno mi ha detto, noi non dobbiamo avere né nostalgia né malinconia per il nostro glorioso passato, solo una forte coscienza ed un sincero orgoglio per quanto di fondamentale e di costruttivo è stato fatto; se cadessimo, invece, nella nostalgica





rimembranza del “come eravamo”, saremmo come vecchi sconfitti, fuori da un tempo che non ci appartiene più, privi di idee, fuori posto per le sfide che ci si presentano, solo orientati verso quel che non potrà più ritornare in attesa dell'estinzione. Il passato

che, invece, si erge alle nostre spalle è sì tale da farci sentire come nani sulle spalle di giganti, ma solo al fine di poter esserne fieri ed al contempo capaci di interpretare i nostri tempi e le loro esigenze. Il riscatto, non solo di immagine, che abbiamo portato alla nostra Comunione, ma al

contempo anche a tutta la Massoneria italiana, è un fatto, peraltro, sancito attraverso atti legali, che abbiamo fortemente voluto e che sono andati positivamente in giudicato in Europa ed in Italia. Non è un caso che molte Obbedienze europee in difficoltà, anche e soprattutto tra quelle che non ci riconoscono ancora, siano oggi costrette a prendere ad esempio proprio il modello del Grande Oriente d'Italia. Ad esse, lo si sappia con chiarezza, non mancherà mai, se richiesta, la nostra assistenza fraterna, perché, dove la Massoneria è ingiustamente in difficoltà, il nostro soccorso non verrà mai meno. Il nostro passato ci ha insegnato anche questo; che la fraternità vera si misura sugli atti e non sulle parole delle quali ci si può facilmente dimenticare.

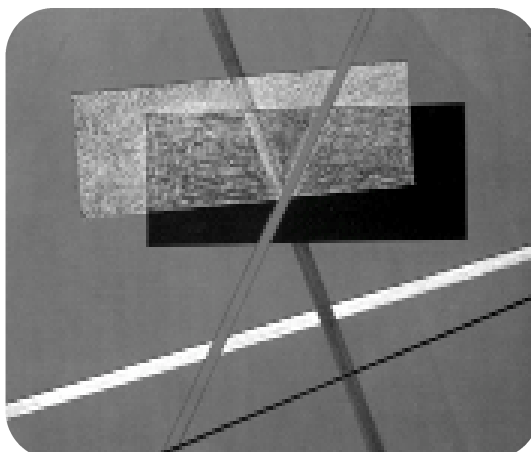
Duecento anni fanno di noi una Obbedienza storicamente imprescindibile nella storia d'Italia e d'Europa, tanto profana quanto massonica; per questa ragione noi non mendichiamo riconoscimenti di sorta né saremo mai disponibili a forme di qual-

sivoglia prostrazione nei confronti di altre potenze massoniche certamente anche più antiche della nostra, ma non per questo capaci di ordinarci cosa fare o meno, quasi fossimo nati dal nulla e buoni solo a ricevere qualche onoreficienza di second'ordine; noi abbiamo

una storia ed una tra-

dizione, frutto di sofferenze, di lotte, di discriminazioni ed in qualche caso, anche di insulti e di ingiustizie significative che hanno sensibilmente pesato sino a qualche anno or sono; noi siamo pronti a guardare avanti, se necessario, perdonando gli errori che molto ci hanno nociuto, anche se allo stato presente non è più così, soprattutto per lo sforzo di tutti noi.

Chi può dimenticare, quando ci dicono che la nostra Obbedienza è così etica da sconfinare nella “politica”, che Mazzini, Garibaldi, Cavour, e migliaia di altri cittadini e patrioti italiani legati in forme e modi diversi alla Massoneria italiana hanno sacrificato la loro esistenza per creare uno stato unitario che fosse all'altezza degli altri e che realizzasse ideali di tolleranza e di





eguaglianza, tutti valori che, forse, in altri Paesi erano da tempo acquisiti? Celebrare può anche essere un'ottima forma per imbalsamare e liquidare il

passato, ma non così per noi. Quando ancora ci dicono che siamo stati polemici con la Chiesa Cattolica, dovremmo forse dimenticare che nel nostro Paese, sino al XX Settembre 1870 (ma anche oltre), i contrasti con la Massoneria erano di natura sostanzialmente politica, ossia legati al fatto che la nostra sociabilità metteva in discussione, come elemento di modernità e di democrazia, i regimi arcaici, la loro illiberalità e intolleranza, mentre al contempo

essa favoriva, palesemente anzitempo, il dialogo interreligioso e quello tra i censi attraverso un messaggio di fratellanza universale, mai ateo o irreligioso? Dovremmo forse celebrare il passato irrigiditi dietro i nostri grembiuli e tutti gli altri paramenti, in modo da sfoggiare lustrini e pennacchi, gingillandoci come in uno *yacht club* pseudo-esoterico? Noi non lo crediamo affatto!

Questo bicentenario sarà piuttosto uno strumento per insistere sul presente e sul futuro attraverso la rivisitazione critica e aperta del passato, affinché le scelte intraprese attraverso il lavoro straordinario compiuto da tutta l'Obbedienza possano splendere di luce propria e non semplicemente per glorie antiche, la cui grandezza dobbiamo però custodire e saper valorizzare. Cosa

avrebbero voluto i nostri grandi? Delle riservatissime cerimonie di rimembranza oppure una presenza serena, illuminata, trasparente, aperta e vitale?

Siamo convinti che la risposta la sapiate già e la condividiate pienamente.

Non è, infatti, un caso che una inappropriata autocelebrazione, in qualche caso un po' masochistica dell'antico, abbia fatto sì che, anche in Italia, i tesori di valori etico-morali da noi custoditi siano per anni rimasti di fatto celati alla società civile,

quasi che ci si vantasse di un vano (e finto) potere, che mai abbiamo realmente avuto, ma che faceva vaneggiare coloro che, tolto il grembiule, nulla hanno veramente contato, ben poco contano e nulla conterebbero. Abbiamo voltato pagina e questa occasione ci offre l'opportunità di chiamare a raccolta la forza dell'Ordine, la sua capacità di essere corpo vitale, pieno di discorsi e di fermenti, luogo di educazione e formazione delle giovani generazioni che sempre più desiderano affrontare un percorso di maturazione non attraverso sequele di dogmi e di certezze, ma che, nel dubbio, siano disponibili a cercare (e, speriamo, a trovare) la loro strada grazie anche al confronto ed all'incontro con alterità prima ignote. Tra i pregi della Libera Muratoria vi è proprio quello di





non fare a nessuno il lavaggio del cervello; di aprire i Templi affinché chi partecipi ai riti ed alle tavole non creda né obbedisca a quanto possa venire lì presentato, ma possa farsi una sua idea in libertà, portando i propri dubbi, le proprie incertezze, ma anche la propria voglia di migliorare e di crescere. Questo modo di essere da due secoli, ma – carissimi Fratelli – anche da prima, già nel XVIII secolo, ha fatto paura e dato fastidio a molti; in tanti hanno pagato duramente per questo, a partire da semplici e innocenti poeti, come Tommaso Crudeli, per arrivare sino ai martiri caduti durante il Fascismo ed il Nazismo ed a coloro che in forme diverse si sono trovati *non* un comodo posto di lavoro (come tanti credono), ma, a seguito delle campagne sulla P2 – quando tutto ciò che era massonico divenne sinonimo di mafia e di criminalità – hanno perso il proprio e con esso dignità e rispetto. Da queste nebbie e da questi pantani siamo da tempo usciti senza dover ricorrere ad alcuna forma di respirazione artificiale per stare in piedi; può essere che per qualche momento abbiamo anche barcollato, ma oggi i piedi stanno ben saldi a terra e la testa guarda verso il cielo, con gli occhi rivolti verso il futuro.

A livello internazionale abbiamo potuto contare sulla fiducia e l'amicizia di tante

Obbedienze antiche e prestigiose tanto quanto o ben più della nostra, mentre qualche altra Comunione riteneva opportuno girarci le spalle nella convinzione che quello fosse il momento migliore per fomentare lotte intestine, mettendo in campo un *hobby*

horse al posto di un cavallo vero, per riconoscerlo come un vero puledro.

Duecento anni al servizio di ideali costruttivi, che hanno determinato il passaggio verso una modernità democratica ed egualitaria, verso una società libera in cui religione e potere secolare fossero ben separati e distinti; che la Massoneria sia stata una presenza imbarazzante è solo titolo d'onore per noi, poiché il fastidio recato nasceva dai valori e non dagli interessi, dal desiderio di portare una voce costruttiva e non dal desiderio di costituire un potere "altro". Se qualche errore è stato compiuto, come inevitabile in una storia secolare, noi non ci sottrarremo al giudizio della storia: non a caso le nostre celebrazioni mireranno a discutere e sviscerare le dinamiche, i meriti, gli errori, le grandezze ed i limiti della nostra storia con il coinvolgimento di studiosi, massoni e non, come abbiamo sempre fatto negli ultimi anni.

Resta però il giudizio inequivocabile sul fatto che quando abbiamo cercato di imitare altri, di diventare più "liturgici", gettando nel pattume la memoria e l'esempio del





nostro passato – che non deve affatto essere ripetuto stupidamente, ma tenuto ben presente nella nostra memoria –, ci siamo trovati con personaggi che godevano di credito e di prestigio senza meritargli affatto. Nessun pennacchio vale la virtù, neppure la coda di qualche elegante abito da sera.

Duecento anni sono ancora pochi per la costruzione del Tempio e per la realizzazione di tutti quei valori che vediamo sempre meno riconosciuti attraverso gli alienanti processi di un certo tipo

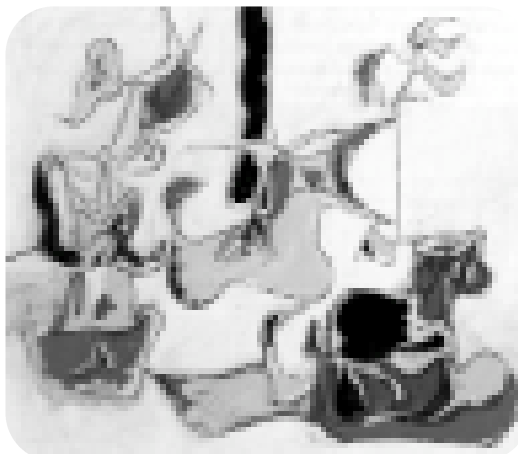
di globalizzazione; la Massoneria non deve criticare forse il mercato, l'insorgere di nuove povertà e ingiustizie, l'emarginazione e la riduzione dei cittadini a consumatori? Qualcuno la può pensare così; ma allora quali oscure prigioni al vizio ed alle tenebre noi potremmo mai scavare attraverso i nostri riti esoterici, quali ideali potremmo effettivamente costruire, se non ci interrogassimo sul presente, se la nostra Comunione non fosse fatta di uomini capaci di riflettere sui *realia* e di esprimere dubbi sullo *status quo*, soprattutto di fronte ad un mondo profano che non conosce fratellanza ed ignora i diritti umani in molte sue parti. La volta dei nostri templi è scoperta perché non abbiamo il possesso della verità; d'altra parte abbiamo alzato colonne e pavimenti su cui poggiamo ben salde le nostre gambe e cerchiamo di fare il nostro lavoro muratorio

come parte vivace e intelligente della società e non come corporazione elitista, dimentica del mondo.

Lo spazio della Massoneria è fatto inanzitutto di libertà,

di pensare di confrontarsi, di unire diversità e non di omologazione o di conformismo; è uno spazio che può, però, chiudersi se il nostro messaggio non è chiaro; per questo nei nostri rituali pretendiamo che il neofita dichiari di conoscere la

storia e le finalità della Libera Muratoria. Non vogliamo persone capitate lì per sbaglio o per ignoranza, ma soggetti coscienti e responsabili, protagonisti di un percorso e non oggetti passivi di una nostra elucubrazione. Non a caso essere e dichiararsi massoni è oggi un gesto che può risultare ancora estremamente provocatorio, soprattutto in una società che sino a poco tempo or sono ci considerava come "cattivi soggetti" o, nei casi migliori, come anticaglie del passato, che avevano concluso la loro funzione storica. Queste celebrazioni, questo anniversario così importante e per il quale chiederemo a tutti i Fratelli contributi straordinari, dovranno sottolineare il fatto che il nostro compito, il senso del nostro stare insieme, non sono affatto esauriti e che la capacità di offrire nelle nostre Logge un momento di ricerca, di educazione civile





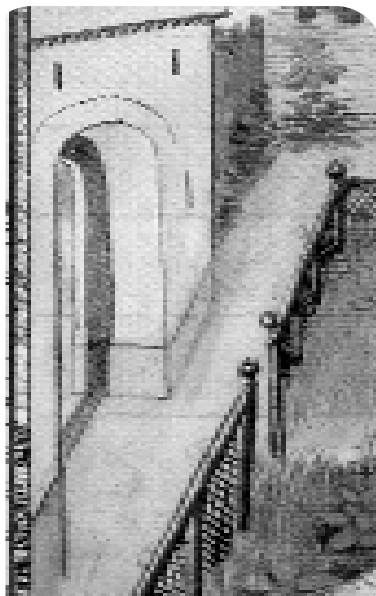
etica e morale, costituisce una ricchezza che accresce i valori su cui il Paese marcia e non una palla al piede. La conferma alla giustezza di queste considerazioni arriva non solo dai riconoscimenti pubblici, ma anche dall'attenzione che ci è prestata dalle altre Massonerie mondiali, talora in crisi, con un'età media molto alta e senza ingressi di giovani; nuove generazioni si affacciano, invece, ai nostri templi perché dal nostro passato, da una storia gloriosa traiamo gli spunti necessari per andare avanti con entusiasmo e con idee forti, che poi

sono, *mutatis mutandis*, quelle dei nostri fondatori. Ai nostri padri dobbiamo molto; ma l'Oriente eterno ove tutti dovremo andare prima o poi non è un cimitero con tante lapidi su cui piangere le disgrazie presenti, ma un luogo dello Spirito abitato da anime

forti, pieno di esempi, di testimoni, di martiri che non hanno vacillato, ma che hanno saputo testimoniare i valori di una cultura che oggi ci permette di essere quel che siamo. Rendere omaggio a queste anime forti vuol dire vivere il presente e affrontare il futuro, come contemporanei della posterità. Solo così avremo reso il dovuto omaggio a chi ci ha preceduto.

Senza rimpianti, senza malinconia, il futuro ci attende gravido di incognite e di sfide, ma noi siamo Liberi Muratori e bravi costruttori; le grandi opere non ci spaventano anche se ne conosciamo la difficoltà; anzi, le cose semplici – diciamolo con franchezza – non ci piacciono troppo, altrimenti non ci saremmo trovati dove siamo, né ci saremmo messi in discussione come abbiamo fatto.

Fratelli, allora, alla via così.



Tempo, mito, storia e fine della storia nell'escatologia zoroastriana

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

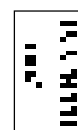
In this article the Author proposes an introduction to the main patterns of the Zoroastrian religion, starting from the earliest Avestan sources to the theological approach as attested in the Pahlavi texts. In the framework of a peculiar kind of Monotheism, the ethical dualism of the Mazdeans strictly involved a special role of the concept and function of the historical time and of the Creation as a battle-field against Ahreman and the darkness.

La letteratura scientifica storico-religiosa¹, nonostante le non poche controversie relative all'evoluzione dell'impianto teologico della dottrina mazdaica nel suo sviluppo ininterrotto dalle origini sino ai giorni d'oggi, concorda quasi unanimemente nel ritenere lo Zoroastrismo come una delle poche culture religiose presso le quali la "creazione" non risulta essere il frutto di un incidente – fatta eccezione per la variante zurvanita sul-

la quale ritorneremo – e soprattutto dove l'azione dell'umanità trova una sua funzione – potremmo dire usando una terminologia hegeliana – "cosmico-storica", legata alla lotta del principio "buono" contro le forze della menzogna e dell'oscurità.

Il male, infatti, non scaturisce da una contraddizione insita nel dio creatore-organizzatore dell'universo – ed uso nella definizione di "creatore-organizzatore" una terminologia deliberatamente "sorvegliata",

¹ Non sarà possibile in questa sede esporre in modo sistematico tutto il necessario apparato bibliografico; rimando pertanto per un'introduzione generale alla tradizione mazdaica ai due contributi di Gnoli, 1994: 455-498 e 499-565; idem, 1991: 105-147; si veda inoltre la mia postfazione (Panaino, 1990: 235-300) al volume di F.A. Cannizzaro, *Vendidad* (Messina 1916, nella ristampa anastatica di Milano 1990), dal titolo *La Religione zoroastriana. Guida critica e bibliografica*.





giacché l'idea di una "creazione" *ex nihilo* è estranea alle più antiche tradizioni del mondo indo-iranico² – ma, secondo l'impianto formulato nella più antica letteratura avestica, ovvero nelle *Gāthā* (attribuite allo stesso Zaratuštra), esso è frutto di una libera scelta³ da parte di un ente spirituale, Aṇra Mainyu, il cui nome è approssimativamente traducibile come "lo Spirito Antagonista". In principio due Mainyu, uno detto Spənta⁴, "benefico", l'altro Aṇra⁵, "ostile, cattivo", "scelgono" (*var-*) rispettivamente, l'uno per *aša-*, il principio della "verità" e dell'"ordine cosmico", l'altro per *druj-*, ossia "la menzogna", "il disordine". Come garante di *aša-* si erge Ahura Mazdā, il "Saggio Signore", o forse, in modo molto più puntuale, il "Signore che dispiega (la creazione) col" o "nel pensiero". Se, infatti, la concezione dualistica del-



l'antagonismo primordiale tra i due principi impersonali dell'ordine e del disordine già appartiene al mondo indo-iranico, ove ad *aša-* e *druj-* dell'*Avesta* (o anche *arta-* e *drauga-* delle iscrizioni antico-persiane) corrisponde quella tra *ṛtā-* e *druh-* dei *Veda*, la loro sublimazione in entità mentali/spirituali e soprattutto l'irrisolta necessità di una separazione tra tali polarità costituisce la netta peculiarità della fede mazdaica, nella quale la dimensione della lotta contro *druj-* diviene essenziale. Ahura Mazdā dispiega pertanto una creazione conforme ad *aša-*, concetto che di fatto diviene una sua manifestazione, un suo aspetto, sempre più personificato (*Aša*), ovvero uno dei cosiddetti Aməša Spənta, i "Benefici Immortali"⁶.

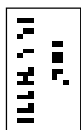
2 Cfr. Gnoli, 1962: 95-128, in particolare pp. 117-118, n. 99; idem, 1963: 163-193; Kellens, 1989: 217-228. Secondo la letteratura pahlavi, Ohrmazd estrae la sua creazione come "forma infinita", *asar kir-bag*, dalla sua propria essenza, che è "la luce senza principio", *asar rōšnīh*, così come dalla sua "ipseità" (*xwadhīh*), che si manifesta come luce allo stato "vitale", *gētīg*, egli dispiegò la forma delle sue creature (*kirb ī dāmān ī xwēš*).

3 Sulla questione e sulle controversie relative al concetto di "scelta" nella tradizione zoroastriana si veda ora il mio articolo del 2002: 145-171.

4 Cfr. ancora av. *spən-*, agg., "benefico" e scr. *śuná-*; alla stessa radice appartengono il comparativo *spāniia-* e il superlativo *spāništa-*. Cfr. Mayrhofer, 1976: 355-356. Si veda anche Benveniste, 1976: 420-423, 440-441.

5 In antico avestico *aṇgra-*, agg., giacché *aṇra-* è la forma attestata solo nell'*Avesta* recente (cfr. scr. *asra-*), "cattivo".

6 Per un primo approccio a tale categoria di entità avestiche si rimanda a Narten 1982.





L'impianto teologico dell'*Avesta* e soprattutto delle *Gāthā*, si presenta pertanto come una sorta di monoteismo, in quanto l'unica vera divinità suprema, degna di sacrificio e di venerazione, è Ahura Mazdā⁷; un monoteismo contrassegnato però da un forte dualismo etico non solo nella polarità tra *aša-* e *druj-*, ma soprattutto nella contrapposizione prodotta dalla "scelta" operata dai due "Spiriti" primordiali, Spənta Mainyu e Angra Mainyu. Tale atto diviene quindi il presupposto, il "senso", della missione di tutte le creature chiamate a ripeterlo, e fonda la dinamica dello scontro nella creazione stessa⁸. Mi sembra peraltro innegabile, in siffatto contesto, la presenza anche di una dimensione profondamente arcaica e sacri-



ficale, la quale risulta ben visibile nel linguaggio avestico e soprattutto nella valenza rituale rappresentata dalla necessità di fondare un sacrificio giusto e corretto, contrapposto invece ai riti di altre comunità (quali quelle dei *daēvayasna-* contrapposti ai *mazdayasna-*)⁹, le cui divinità sembrano essere state ridotte, nel pensiero di Zaratustra, allo status di "falsi déi" (*daēva-*, ma cfr. il vedico *deva-*, che indica la categoria divina per eccellenza) e quindi di esseri demoniaci¹⁰. Tale aspetto è stato fortemente rivendicato dalla scuola di Erlangen, soprattutto da H. Humbach¹¹, e ripreso con estremo vigore da J. Kellens¹². Il limite di tale impostazione, per molti versi non solo significativa ma effettivamente meritoria in tale campo di studi, resta però, a mio avviso, in

7 Il "pensare" è indicato in avestico e sanscrito attraverso la radice verbale *man-* (< indoeuropeo *men*, cfr. scr. *mān-ya-te* "egli pensa"); in avestico, troviamo espresso il concetto di "pensiero" (su cui però si veda oltre) come *manah-*, neutro (derivato di *man-* + suffisso *-ah-*; cfr. ancora scr. *mānas-*), categoria che viene addirittura ipostatizzata nell'*Avesta* in una figura divina, Vohu Manah "Il Buon Pensiero", che rappresenta uno degli Aməša Spənta, ovvero uno degli aspetti di Ahura Mazdā. A sua volta, il nome di tale figura divina (*mazdā-*, m.) contiene un derivato della stessa radice *man-*, poiché *mazdā-* si spiega come un composto da **m̥s-dhē-*, "che crea con (o nella) mente" (in cui *maz*^o come *m̥dh̥ng* è una variante combinatoria preverbale di *manah-*).

8 Gershevitch, 1964: 12-38, in particolare pp. 12-61, 32-33; Lommel, 1930: 155 ss.; Gnoli, 1994: 481-482.

9 Ovverosia "gli adoratori dei *daēva*" rispetto ai fedeli del culto di Ahura Mazdā.

10 Vedi una sintesi della questione in Panaino, 1992: 199-209; idem, 2002 *passim*; cfr. inoltre Kellens, 1994 *passim*, ove sono presentate alcune nuove ipotesi sull'argomento.

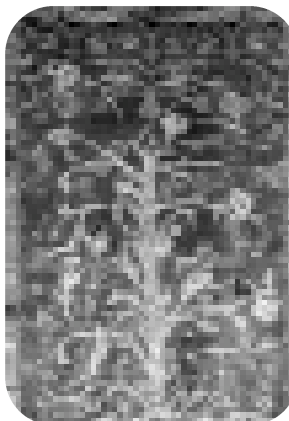
11 Humbach, 1959: 66-74; vedi anche idem, 1998: 27-41.

12 Kellens - Pirart, 1988: 3-39; Kellens, 1991: 41-55.





una certa sottovalutazione della dimensione “intellettuale”, “mistica” ed “estatica”¹³, che una rifondazione/sovversione di un rito sacrificale quale quello avestico ha necessariamente implicato rispetto al più antico modello indo-iranico e vedico. Se il sacrificio garantisce, in un certo qual modo, la regolarità della vita, anzi serve ad assicurare la prosperità presente ed a prefigurare quella futura (ovvero l’eternità), secondo l’idea rappresentata dalla concezione zoroastriana del *saošyant-*, “colui che farà prosperare”¹⁴, ma che poi diverrà addirittura “il salvatore”, esso rappresenta, fonda e trasmette un pensiero, una visione della realtà¹⁵. Ovvero non si dà, a mio avviso,



riforma del rituale, senza una profonda ridiscussione delle fondamenta teologiche stesse del “mondo spirituale” di una civiltà¹⁶, e quindi continuerò a considerare la letteratura *gāthica* come uno dei massimi momenti di espressione “teologico-filosofica” del mondo indo-iranico, fermo restando il fatto che le modalità di espressione di tale cultura non sono (e non devono essere) ridotte a quelle del pensiero occidentale né di una esposizione “sistematica”, come se si trattasse di un “sistema” filosofico pensato secondo termini e canoni a noi più familiari. Vi è infatti nell’*Avesta* una

13 Si rimanda alla discussione offerta da Gnoli, 1986-87: 206-209; Piras, 1998: 163-185; vedi anche Kuiper, 1964: 96-129.

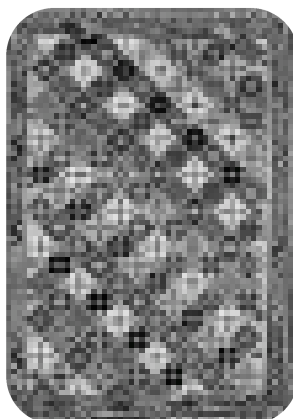
14 Kellens, 1974: 187-209; Hintze, 1995: 77-97.

15 Mi sembra peraltro opportuno notare l’esistenza nella letteratura pahlavi di una “metafisica” del sacrificio, il quale viene fondato da Ohrmazd in forma *mēnōg* (vedi *Bd.Ir.*, III, 21): *ohrmazd abāg amah-raspandān pad rapihwin gāh mēnōg ī yazišn frāz sāxt* “Ohrmazd con gli Amahraspand al tempo di Rapihwin (‘il pomeriggio’) predispose l’idea del sacrificio”.

16 L’esaltazione del valore eminentemente rituale della letteratura antico avestica, a detrimento della componente speculativa, ridotta a fatto secondario o posteriore, costituisce in verità un falso problema, giacché nella mente del o dei compositori delle *Gāthā* e dello *Yasna Haptanhāiti*, l’elaborazione di un sistema religioso non fu certamente slegata dalla sfera del rito e del sacrificio. Sarebbe infatti come supporre l’esistenza di “pensatori laici” contrapposti ad un clero puramente “operativo”. La tradizione antico avestica ci mostra invece un sistema religioso, che, per quanto ci appaia sotto molti aspetti problematico, fu sicuramente innovativo; l’elaborazione spirituale si è tradotta pertanto in un testo (in origine orale) ambivalente, sia speculativo sia operativo. Peraltro, dobbiamo considerare che la stessa innologia vedica, per quanto rituale essa sia stata, ha trasmesso categorie di pensiero che rappresentano una concezione del divino e della mediazione necessaria agli uomini per avvicinarsi ad esso; il rituale è quindi il mezzo essenziale per questo approccio, ma all’origine resta l’elaborazione intellettuale e poetica di coloro che hanno fondato il rito e allo stesso tempo il suo valore simbolico e concettuale, producendo un “tutto” indivisibile.



palese atmosfera “iniziatica”¹⁷, che presupporrebbe non solo il dominio delle regole della filologia e della sintassi indo-iranica antica, ma soprattutto una conoscenza ininterrotta della dimensione semantica e speculativa offerta in origine nei testi a noi tramandati; purtroppo tale linea sapienziale appare interrotta o comunque profondamente viziata a causa delle traversie alle quali il mondo religioso zoroastriano si è trovato esposto nel corso della sua storia. È però altresì vero che, sebbene una tale dimensione “esoterica”¹⁸ ci sfugga inevitabilmente – così come, per fare un esempio puntuale, la comprensione effettiva, pragmatica, della condizione spirituale prodotta dallo stato di *maga*, secondo il tentativo di spiegazione proposto da Gherardo Gnoli¹⁹ –, sarebbe perlomeno opportuno prenderne almeno in considerazione l’esistenza e con essa anche il sospetto che una concezione “rituale” non implichi necessariamente una bolsa ripetitività, né alluda ad una sorta di meccanicismo sacrificale privo di idee e di elaborazioni profonde.



Ritornando quindi alla concezione sopra esposta del principio del “disordine” e della “menzogna”, si danno, sempre all’interno della speculazione mazdaica, alcune possibili riflessioni. La *druj*-, che di fatto diverrà una potenza demoniaca insieme ad Anra Mainyu, non sembra affatto essere stata, in prima istanza, una “persona”, né soprattutto una entità seduttrice, quanto piuttosto una polarità del pensabile. Il male cioè si fonda al di fuori di Ahura Mazdā, al di fuori della – ma probabilmente non contro la – sua volontà²⁰; esso è una possibilità libera del pensiero, una scelta, sebbene il male si estrinsechi come tale in quanto non-ragione, “non-vita” (*ajyāiti*-), o altrimenti come una sorta di follia dello spirito-pensiero. Intendo asserire che il Mainyu Anra, nel momento in cui *sceglie* di parteggiare per *druj*-, non risulta essere stato contrastato da Ahura Mazdā, così come Spənta Mainyu non è favorito o indotto al bene, ma lo persegue liberamente dopo aver conosciuto Mazdā (vedi *Yasna*, 30, 3-4). Potremmo allora dire che ci troviamo

17 Vedi A. Panaino, *Few remarks upon the Initiatic Transmission in Later Avesta*, in *Jamshid Soroush Soroushian Memorial Volume*, ed. by C.G. Cereti and F. Vajifdar, 2003.

18 Vedi anche Humbach, 1991: 86-88.

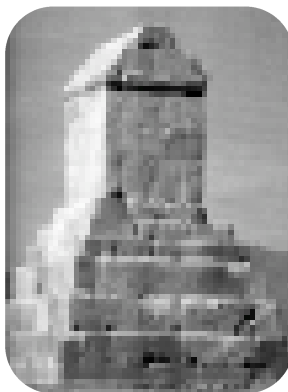
19 Cfr. Gnoli, 1965: 105-117.

20 Nel senso che non abbiamo argomenti testuali per asserire che Ahura Mazdā abbia contrastato il manifestarsi del pensiero antagonista; anzi, ammessa la libertà della scelta, dovremmo asserire che di fatto anche Ahura Mazdā sia stato libero di scegliere, anche se tale opzione è forse più logica che necessaria.





dinanzi ad una sorta di “razionalismo” zoroastriano *ante litteram* (anche se il termine è *assolutamente* improprio), in cui il “mistero” della libertà e dell’origine del bene e del male sia stato affrontato mediante la collocazione del male al di fuori della sfera di dio, non per sua impotenza, ma come libera, folle alternativa, da cui far scaturire l’inevitabilità di uno scontro senza quartiere tra le forze del bene e quelle del male. Da



questo punto di vista, la creazione di Ahura Mazdā si spiega probabilmente come la necessità logica di “ordinare” un informe stato preesistente, in cui *aša-* e *druj-* esistono sia come principî immanenti, fatti emergere attraverso la scelta dei due primordiali “spiriti-pensiero” (*mainyu-*), i quali risultano non solo “pensabili” da parte dell’uomo, ma, a loro volta, anche capaci di pensare (in quanto “pensiero riflettente” o “pensiero pensante”)²¹ grazie alla libertà della scelta. L’estrinsecazione dei due Mainyu, ovvero

21 Preciso che la terminologia qui utilizzata coincide solo in parte con quella proposta da Jean Kellens ed Eric Pirart (1997: 31-72, in particolare alle pp. 60-61) i quali suggeriscono di tradurre *mainyu-* come “stato di spirito” o “pensiero pensante” contrapposto a *manah-*, n., “contenuto di pensiero” (*La strophe des jumeaux* ..., pp. 65-66, n. 63). Essi però escludono per l’avestico *mainyu-*, m., il significato di “spirito”, nonché ogni forma di sua personificazione. Tale asserzione è stata giustificata sulla base dell’assenza di sue attestazioni al vocativo, nonché per via della mancanza, segnatamente in avestico antico, di titoli divini e di metafore familiari. Ho già espresso in altre sedi le mie riserve su tale interpretazione restrittiva, in quanto a mio parere è da *Y.* 45, 2 che si può evincere con chiarezza quali siano i Mainyu primordiali, detti rispettivamente *spānyā* “più benefico” (nom. sg. m. di *spānīia-*, comparativo di *spānta-*) e *aṅgrām*, acc. sg. m. dell’agg. *aṅgra-* “malvagio” (av. rec. *aṅra-*). Il fatto poi che i due *mainyu* abbiano “intelligenze, scelte, parole, azioni, coscienze” e soprattutto “anime”, come attestato in *Y.* 45, 2, è una prova lampante di tale personificazione; si può ovviamente discutere (introducendo anche diverse sfumature) sul suo grado in antico avestico, ma tale processo è comunque divenuto definitivo nella letteratura avestica recente (cfr. *Yt.* 19, 44). Inoltre, così come il *manah-* può essere personificato dualisticamente (Vohu Manah “il Buon Pensiero” *versus* Aka Manah “il Cattivo Pensiero”), non vi è dubbio che il concetto di *mainyu-* sia ancor più soggetto ad una sorta di deificazione dall’attività libera del pensare (può essere infatti inteso anche come una “potenza mentale” di Ahura Mazdā); al di sopra della dimensione del *mainyu-* si pone, all’interno del sistema gāthico, solo l’Ahura Mazdā, cioè l’unico essere capace di “disporre la creazione” (rad. verb. *dā-*) attraverso il (o nel) *manah-* (si ricordi che *maz°* è forma compositiva di *manah*). Inoltre la doppia dimensione creativa, *mainyava-* e *gaēiθīia-*, si fonda proprio sulla concezione avestica di un “pensiero”, che, nella sua libertà, possa anche permettere la follia della “non-vita”, mentre un tale “accidente” è escluso dalla dimensione vitale; se il male è pertanto considerato solo come una conseguenza ontologica o come una possibilità di un “avviso, di un’intenzione” umana (vedi la teoria dell’ipallage emessa da Kellens, 1990: 97-123, in particolare p. 105), verrebbe meno anche il senso della limi-



del principio di reciproca contraddizione, provoca un antagonismo *in re*, che viene a fondare, secondo la cosmologia zoroastriana, il senso dell'esistenza terrena e che nei testi pahlavi giustificherà la necessità della storia umana.

Noteremo inoltre che il dualismo zoroastriano non contrappone, ma articola la creazione su due livelli, sentiti come armoniosamente complementari²²: il primo è quello del “mentale” (e quindi solo secondariamente “celestiale”), definito in avestico *ma'nyava-* [dalla rad. verbale *man-* “pensare, che ritroviamo nell'av. *man-ah-* “pensiero” (in quanto oggetto dell'attività pensante, ma anche facoltà mediante la quale Mazdā dispiega la sua creazione²³, peraltro personificata in uno degli Aməša Spənta), ma anche in *main-yu-* “pensiero/spirito” (in quanto attività libera del pensiero riflettente e pensante”, personificata nei due Spiriti primordiali antagonisti)]²⁴ e continuato in pahlavi con il termine *mēnōg*; il secondo è invece quello del



“vitale” (e non riduttivamente del “corporeo”), costruito sul sostantivo *gaēθā-*, f., “creatura”, ma derivato in ultima istanza dalla rad. verbale *jī-* “vivere” (cfr. anche av. *gaya-*, m., “vita”, *ajyāiti-*, f., “non-vita”, *jiyātu-*, m., “sussistenza”), e reso in pahlavi come *gētīg*.

La dimensione dello stato o esistenza “mentale” è comune sia ad Ahura Mazdā (insieme alle sue creature) sia ad Anra Mainyu (unitamente ai *daēva-* ed alle altre creature demoniache), ma non quella del “vitale”, la quale è preclusa alle forze del male; esse infatti si pongono come “negatività” assoluta, come “non-vita” (*ajyāiti-*) in contrapposizione alla vita (*gaya-*). Il demone, quindi, è assolutamente impotente sul piano della creazione vitale, a-spermatico e mortifero; una sorta di anti-materia, il cui fine ultimo è quello di azzerare l'esistenza nel suo nichilismo totale. L'origine del male risulta allora nello Zoroastrismo come extra-mondana²⁵ – poiché la negazione radicale della vita si pone fuori dal *cosmos*, inteso come *ratio*

tazione della contro-creatività del male nel “mentale”; da un'ontologia malvagia si attenderebbe anche una *hyle* malvagia e non una dimensione eterea del contro-pensiero negativo.

22 Vedi già Gnoli, 1962: 180-190; cfr. Shaked, 1971: 59-61.

23 Cfr. Gnoli, 1962: 167-169.

24 Ma si veda ancora la serie comprendente *manahya-*, agg. (scr. *manasyá-*) “del pensiero”; *mainī-* f., “comprensione”, *mañtu-*, m. (scr. *māntu-*) “intenzione”, sub Kellens - Pirart, *TVA*, II, 1990: 278-281. Si veda ancora la lunga discussione in nota riguardo alla tematica del *mainyu-* e del *manah-*.

25 Vedi già Bianchi, 1958: 24 e *passim*.





dispiegata secondo *aša-* –, né può derivare da esso (e dalla sua vitale corporeità), ma solo da uno spirito/pensiero “negativo”, o altrimenti da una sorta di allucinazione dello spirito/pensiero, che si fonda come antagonista primordiale. Da questo punto di vista la presenza del male nella realtà vitale è frutto *a posteriori* di un’aggressione, di un pensiero negativo, di una “follia”. Varrà allora la pena di puntualizzare che in *Yasna* 30, 3, la strofe della scelta, i due Spiriti primordiali (*tā mainyū paouryē*)²⁶ vengono percepiti da *Zarathuštra*, come “sogni gemelli” (*yāmā xʷafənā*)²⁷, descrizione che – al di là di ogni possibile artificio retorico-poetico connesso ad una tale immagine – sottolinea la dimensione “intellettualistica, mentale, e spirituale” di tale evento. Il richiamo al tema del “sogno”, rimanda infatti ad una dimensione percettiva – pur tenendo assolutamente con-



to dei limiti di questa terminologia moderna –, differente da quella normale, ad uno stato alterato e sublimato di conoscenza, ma non per questo opposto alla realtà e alla coscienza, ovvero ad una sorta di “visione”, di “percezione superiore”²⁸, per nulla priva di ragione né opposta ad essa, quanto piuttosto elevata al di là dei limiti imposti dall’esperienza fisica del “mescolamento” (*gumēzišn*)²⁹ tra forze del bene e del male.

In tale contesto risulta pertanto evidente come per la tradizione zoroastriana la “vita” (*gaya-*) sia assolutamente positiva e con essa l’operare nella realtà. Si spiega allora, al di là degli influssi mesopotamici e delle tradizioni indo-iraniche più antiche su una tale tematica³⁰, l’attenzione rivolta nella letteratura mazdaica, già avestica ma soprattutto pahlavi, per la categoria del “tempo”, ove è ben marcata la distin-

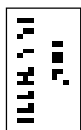
26 Cfr. Humbach, 1959: 84-84; idem, 1991: 123-124; Insler, 1975: 32-33; Kellens e Pirart, *TVA*, I, p. 110-111.

27 In questo caso l’av. *xʷafənā*, m., “sonno, sogno”, andrebbe comparato con il ved. *svápna-* “sonno, sogno” (cfr. Bartholomae, 1904: col. 1863); forse l’accezione di tale occorrenza è metaforica, con il senso quindi di “apparizione, visione onirica” (ma si veda Gershevitch, 1964: 12-38, in particolare le pp. 32-33, che però non esclude il significato di “sogno”, inteso come visione; vedi anche idem, *Approaches to Zoroaster’s Gathas*, “Iran”, 33, pp. 1-29, in part. pp. 17b-18b); differente la soluzione proposta St. Insler (1975: 32-33, 165), che interpreta *xʷafənā* come loc. sg. di un tema *xʷafni-* “rivalità” (ved. *duṣvāpn-ya-*); cfr. Kellens - Pirart, *La strophe des jumeaux: stagnation, extravagance et méthodes d’approches*, pp. 58-60.

28 Gnoli, 1965: 105-117.

29 Su questo concetto si veda oltre nel testo.

30 Zaehner 1955 (ristampa New York 1972); ulteriore bibliografia *apud* Gh. Gnoli 1991a; cfr. anche Panaino, 1999: 127-143.





zione tra un “Tempo senza origine”, av. *Zrvan akarana* [in pahlavi *Zurwān* (o *zamān*) *ī akanārag*] ed un “Tempo dal lungo dominio”, av. *Zrvan darəγō.x^vaδāta* [in pahl. *Zurwān* (o *zamān*) *ī dagrand-xwadāy* o ancora *zamān ī kanāragōmand* “tempo finito”, *zamān ī brīn* “tempo limitato”]³¹. Ma se nell’Avesta queste due forme del tempo, già divinizzate, non sono – o almeno non risultano sulla base della documentazione trasmessaci – al centro di una elaborazione chiara ed esplicita, esse si pongono come elementi centrali della cultura religiosa e filosofica del mondo sasanide (III-VII sec. d.C.) e post-sasanide. Dobbiamo però premettere che, in quest’epoca, il monoteismo religioso mazdaico ha già conosciuto una forte evoluzione; attraverso una fase rappresentata dall’Avesta recente (durante la quale viene tributata la venerazione anche a divinità mai menzionate nelle *Gāthā* e nello *Yasna Haptaŋhāiti*³², ma della cui eventuale “scomunica” da parte di Zoroastro nulla sappiamo), essa è ormai giunta ad un vero e proprio dualismo radicale (in parte anticipato nel *Widēwdād* avestico)³³. In siffatto

contesto si fronteggiano direttamente Ohrmazd (< Ahura Mazdā) e Ahreman (< Aŋra Mainyu), divenuti di fatto due esseri ontologicamente opposti, ma senza che vi sia alcun riferimento al tema avestico dei due “spiriti” primordiali emergenti dalla libera scelta tra *aša-* e *druj-*. In altre parole, la più complessa articolazione gāthica, in cui Ahura Mazdā troneggiava al di sopra della coppia primordiale costituita da



Spənta Mainyu e Aŋra Mainyu, ha lasciato posto ad una opposizione diretta tra Ohrmazd ed Ahreman, ovvero si è determinata di fatto una promozione della figura del “Maligno”, che ora può contrapporsi direttamente al Saggio Signore.

All’interno di questo nuovo sistema, elaborato in modo compiuto (o forse solo esplicitato) nei testi pahlavi, in particolare nel I capitolo del *Bundahišn*, ma probabilmente di origine molto più antica, viene costruita una cosmologia mitica (e quindi fondatrice) nella quale il tempo “limitato”, circoscritto in un ciclo di 12.000 anni³⁴, appare come uno strumento divino, distinto dell’eternità e dell’infinito. Infatti Ohrmazd,

31 Zaehner, 1955: 106-111.

32 Sullo *Yasna Haptaŋhāiti* si veda l’edizione di J. Narten (1986) e quella di Kellens - Pirart, *TVA*, I, pp. 131-140.

33 Gershevitch, 1964: 24-32. Per una traduzione italiana, purtroppo datata, del *Widēwdād*, si rimanda alla monografia del Cannizzaro, *Vendidad*, Messina 1916 (ristampa Milano 1990).

34 Per una disamina della tematica dell’anno cosmico in contesto zoroastriano cfr. Panaino, 1998: 163-164. Vedi anche il mio *Cronologia e storia religiosa nell’Iran zoroastriano* (1999), pp. 129-140.





dotato com'è di "onniscienza e bontà" assolute (*harwisp-āgāsīh ud wēhīh*), nel momento in cui percepisce l'esistenza del principio opposto, interrompe "il tempo infinito". Tale atto preventivo impedirà che il confronto tra le due forze si potesse dispiegare sul piano dell'infinito spazio-tempo.

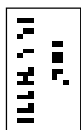
Il tempo "finito" quindi inizia e procede con la creazione, come atto autonomo, frutto dell'autocoscienza di Ohrmazd, nel momento in cui egli si prepara ad affrontare il demonio, di cui ha avvertito l'esistenza. Sotto questo profilo tale "tempo" non è ancora il "tempo storico", ma certamente lo presuppone e lo sussume come necessità³⁵. Infatti il duello tra le due forze primigenie è già iniziato con tale operazione di interruzione del tempo infinito e con la prima fase del dispiegamento della creazione (che simbolicamente occupa un periodo di 3.000 anni) nel suo *statomēnōg*. Bisogna però attendere che si verifichi un nuovo evento che possa sancire definitivamente le regole dello scontro tra i due principî contrapposti.

Riassumendo in breve, Ahreman, venuto a colloquio con Ohrmazd si vedrà proporre la pace; a causa della sua ignoranza, ovvero della sua conoscenza a posteriori (*pas-dānišnīh*, lett. "post-scienza"), egli però non sarà in grado di concepire tale gesto come un vero e proprio atto disinte-

ressato. In modo conforme al suo pensare distorto, Ahreman interpreta tale offerta di pace come una palese manifestazione di debolezza e ne approfitta per dichiarare la sua irrisolta volontà distruttrice.

A questo punto, Ohrmazd, che già si aspettava una tale reazione da parte dello Spirito del male, gli propone di combattere, come farebbero due guerrieri, in un tempo ed in uno spazio limitati, ovvero in un tempo finito (il ciclo di 12.000 anni) e nella creazione terrestre. Ahreman stupidamente accetta questo patto e si trova, sempre per via della sua ignoranza, messo in trappola e condannato a combattere in uno spazio-tempo finito dal quale non potrà più uscire, anzi dove sarà, alla fine del ciclo dei 12.000 anni, distrutto. Al momento della sanzione del patto, inoltre, Ahreman sarà messo fuori combattimento per altri 3.000 anni grazie alla preghiera *Ahunwar* pronunciata dallo stesso Ohrmazd.

In questo secondo periodo la creazione divina (*bundahišn*) verrà attualizzata in forma vitale (*gētīg*), pur rimanendo immobile (ossia in uno stato definibile di *mēnōg* nel *gētīg*). Al termine di questa seconda fase di 3.000 anni, si chiuderà la prima metà del ciclo cosmico mazdaico dei 12.000 anni ed inizierà propriamente quella *gētīg* (per altri 6.000 anni).

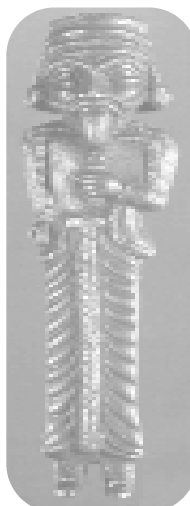




Finalmente svegliatosi dal torpore in cui era caduto grazie all'azione della demones-sa *Īeh*³⁶, Ahreman attaccherà la creazione, sfondando dall'esterno la volta celeste e penetrando nel mondo; la sua irruzione darà al contempo inizio anche all'attualizzazione *gētīg* del tempo limitato, che finalmente diverrà visibile (e numerabile) grazie al movimento delle stelle, le quali inizieranno a ruotare ostruendo il foro da cui Ahreman era penetrato nel mondo insieme alla sua armata di demoni. Da questo momento in poi, secondo la cosmologia zoroastriana, trascorreranno i restanti 6.000 anni del *gētīg*, fino a quando Ahreman non sarà annichilito ed il "tempo infinito" verrà nuovamente ripristinato.

Ci troviamo così dinanzi ad un ciclo cosmico di 12.000 anni diviso in due grandi fasi di 6.000 ciascuna, una *mēnōg* ed una *gētīg*, entrambi scindibili a loro volta in due sottoperiodi di 3.000 anni; troviamo però anche un'articolazione triadica della cosmologia zoroastriana, che viene scandita in una prima fase precedente allo scontro, *bundahišn* "la creazione", in una seconda, *dettagumēzišn*, "il mescolamento", ovvero il momento dello scontro tra i due principi opposti, seguita infine dal *fraš(a)gird* [dal-l'av. *frašō.kərati-*, f., lett. "l'atto di rendere

splendida (l'esistenza)"]], ossia "il rinnovamento" finale.



La storia dell'umanità è quindi al contempo la storia del "mescolamento", ovvero del dolore prodotto dall'irruzione del male. Essa è scandita dal moto del Sole, della Luna e delle stelle, appartenenti alla buona creazione, ma anche da quello dei pianeti, esseri demoniaci per eccellenza. Il tempo storico è però positivo, in quanto non costituisce affatto una dimensione di caduta, di allontanamento da un "Eden" perduto, ma rappresenta un luogo di lotta finalizzato alla salvezza ed al riscatto finali. Possiamo pertanto affermare che l'esi-

stente, e soprattutto "l'esserci nella storia", insomma il *Dasein*, fosse inteso, all'interno del sistema mazdaico, come assolutamente positivo, in quanto strumento operativo essenziale per conseguire la vittoria totale su Ahreman.

Tale concezione, in cui la percezione del male da parte di dio, genera il tempo limitato – la cornice essenziale per la trappola –, mi sembra centrale nella storia del pensiero iranico tardo antico e medievale, e per certi versi essa risulta di una modernità impressionante nonostante la sua costruzione sostanzialmente mitica e cosmogonica. L'alterità negativa, l'antagonismo, produ-

36 Panaino, A. (1994) *Figure femminili e demoniache nell'Iran antico*, in *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa. XXXII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 14-18 settembre 1992)*, a cura di G.L. Prato, pp. 47-70, in particolare pp. 63-68.





cendo l'interruzione dell'infinito, ha indotto il dio supremo al dispiegamento di una creazione che si struttura innanzitutto come "spazio-tempo" circoscritto; essa è la base della storia umana, tutta *gētīg*, nell'accezione positiva che già conosciamo, e di cui è ben chiaro il fine ultimo: la distruzione del male e di Ahreman. Il fine della storia è quindi – si perdoni il *calembour* – la fine stessa della storia, cioè la fine del dolore, la liberazione dalla dialettica del conflitto tra bene e male, il ritorno al tempo infinito, ove l'umanità vivrà finalmente il *tan ī pasēn*, ovvero il *corpus resurrectionis*, che non abolirà o negherà lo status *gētīg*, ma lo riporterà alla sua dimensione archetipale³⁷.

Un argomento a parte sarebbe poi quello della vicenda finale di Ahreman, al quale la trattatistica zoroastriana di impianto filosofico, segnatamente aristotelico, attribuisce la sospensione in uno stato di *in-potenza* dal quale il Maligno non tornerà più in atto³⁸. Altro ancora potrebbe dirsi sulle tematiche dell'apocalittica mazdaica di epo-

ca sasanide e post-sasanide, le quali, pur riposando su dottrine escatologiche arcaiche, conoscono un profondo influsso, soprattutto nell'elaborazione di un *genere letterario* strettamente apocalittico, che i recenti studi di Philippe Gignoux³⁹ e Carlo Cereti⁴⁰ hanno ricondotto alla letteratura giudaico-cristiana ed islamica: argomenti certamente affascinanti e di enorme ampiezza e complessità, ma sui quali in questa sede non mi sembra di poter entrare con la dovuta sistematicità.

Un altro fatto molto rilevante per la storia del rapporto tra l'infinità del tempo e la sua limitazione nel periodo della lotta tra Ohrmazd ed Ahreman emerge da una recente riflessione di J. Kellens⁴¹, il quale, ridiscutendo le lezioni di un passo del *Tištār Yašt*,⁴² su cui egli ha proposto un piccolo quanto significativo emendamento (che condivido nella sostanza)⁴³, ha notato che gli Yazata avestici, ovvero le divinità minori dello Zoroastrismo post-gāthico possono entrare e uscire dal tempo infinito in cui



37 Panaino, 1999: 129 (con ulteriore letteratura).

38 Zaehner, 1956: 131-150 (tr. it. 1976, pp. 101-109).

39 Gignoux, 1985-88: 67-78; idem, 1986: 334-346; idem, 1990: 72-84; idem, 1999: 213-227.

40 Cereti, 1995a: 321-327; idem 1995b; idem, 1995c: 33-81; idem, 1996: 629-639. Si rimanda inoltre alla trattazione che Cereti propone nell'ambito di una sua *Letteratura Pahlavi* (2002).

41 Kellens, 2001: 127-131.

42 Vedi in generale sul ciclo di Sirio nell'Iran antico Panaino 1990a e 1995 (Serie Orientale Roma 68, 1-2).

43 Si veda più nei dettagli Panaino, 2002a: 195-200, in particolare le pp. 197-200.



dimorano normalmente per portare aiuto, nella creazione, all'umanità direttamente coinvolta nella lotta quotidiana contro il male. Apparentemente Ahura Mazdā resterebbe invece al di fuori di questo possibile scarto intra- o meta-temporale, in un superiore stato di intangibilità ancorata all'eternità paradisiaca che lo distingue nettamente dai suoi campioni; in altre parole, egli dimora in un tempo che è *aka-rana*- "senza confini". Ciò a mio avviso sembra allora significare che l'interruzione del tempo infinito, di cui dettagliatamente trattano i testi pahlavi, e soprattutto l'attuazione della dimensione *gētīg*, finisce con l'imprigionare Ahreman nel tempo limitato, giacché l'Arcidemone per eccellenza, lo Spirito Antagonista, invadendo la creazione di Ohrmazd è rimasto intrappolato in essa. Nulla di simile è invece detto nel caso di Ohrmazd, che è piuttosto l'inventore della trappola spazio-temporale. Questa sostanziale differenza di tipo anche temporale tra Dio e demonio contiene *in nuce*, a mio avviso, una delle condizioni essenziali per la distruzione totale di Ahreman, che al termine dell'ultimo millennio sarà annientato definitivamente. D'altra parte, come le divinità minori, ope-



ranti nell'ambito della strategia di Ohrmazd, possono agire nel tempo limitato e ritornare in quello infinito, dove risiede la divinità suprema, lo stesso, in un certo qual modo, è concesso anche all'uomo, o meglio ai sacerdoti che, durante il rito, possono mentalmente abolire la dimensione limitante e imperfetta creata nel mondo *gētīg* in seguito all'irruzione di Ahreman ed alla conseguente fase di *gumēzišn*. Essi entrano infatti in uno stato di *maga*, ovvero in una sorta di esperienza "mistica" non soggetta però alla perdita di coscienza, come ha sottolineato Gnoli⁴⁴, ma, se mai, implicante la sua completa realizzazione; tale esperienza apre loro le porte di una visione sublime, che, facendoli incontrare sulla strada del sacrificio con le divinità, li porta così ad anticipare l'esperienza della perfezione finale. Sotto questo punto di vista l'idea di un ritorno al tempo eterno, come sostenuto dallo stesso Corbin⁴⁵, nonostante un suo far riferimento in modo forse fuorviante al concetto di tempo ciclico, risulta più che accettabile. Il tempo limitato è infatti lineare⁴⁶, giacché esso deve estinguersi con la vittoria di Ohrmazd e con l'annientamento di Ahreman, già prigioniero di uno spazio-tempo finito e da cui non potrà affatto sottrarsi.

44 Cfr. Gnoli, 1965: 105-117.

45 Corbin, 1952: 250-257 (ristampato in idem, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris 1982, pp. 9-69, in particolare p. 12).

46 Cfr. Panaino, 1999: 129.





Merita ancora un breve accenno la diversa soluzione teologica rappresentata dalla tradizione zurvanita, secondo la quale Ohrmazd e Ahreman sarebbero stati generati dal dio del tempo, Zurwān, sorta di *deus otiosus* primordiale, il quale, desideroso di avere un figlio, avrebbe celebrato un sacrificio della durata di 1000 anni. Zurwān, però, proprio sul finire di questo sacrificio avrebbe concepito un dubbio relativo all'efficacia del rito compiuto. Sarebbero allora nati, nel grembo di Zurwān (essere che, pertanto, andrebbe concepito come androgino), due gemelli: Ohrmazd, frutto del sacrificio e Ahreman, come prodotto del dubbio. Tale dottrina, che probabilmente contiene un tentativo di rispondere al dualismo radicale della cosmologia elaborata nell'ambito del Mazdeismo post-gāthico e sasanide mediante l'introduzione di una nuova istanza monoteistica e di un principio unificante riguardo la dinamica del conflitto tra luce e tenebre, si distingue in modo netto da quella tradizionalmente "ortodossa". Infatti, in questo caso, l'origine del male risulterebbe



ingenerata da un incidente, cioè proprio dal dubbio, sorto nella mente di Zurwān. Per giustificare l'origine dell'antagonismo bene/male, si parte quindi da un'oggettiva imperfezione divina, da un desiderio divino che ha prodotto, oltre al sacrificio primordiale, il dubbio sulla sua reale efficacia. Toccherà allora ad Ohrmazd, nato ontologicamente buono (in quanto discendente dal sacrificio), riscattare questa imperfezione divina e ripristinare un ordine nuovo e superiore.

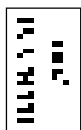
Non vorrei addentrarmi nelle sofisticate problematiche connesse con questa dottrina, peraltro attestata soprattutto in fonti classiche⁴⁷, nonché armene (Eznik di Kolb e Elišē Vardapet), e siriane (Teodoro bar Kōnay e Yohannān bar Penkayê) di ambito cristiano⁴⁸, né soffermarmi sulle sue controverse origini⁴⁹, né sul suo significativo impatto in ambito manicheo⁵⁰; mi sembra invece più interessante, nel presente contesto, sottolineare che, nonostante le tendenze fatalistiche e pessimistiche di cui fu venato l'orientamento zurvanita, la sua cosmologia prevedesse in ogni caso la scon-

47 Per una raccolta delle fonti greche (Eudemo di Rodi apud Damascio; Plutarco, Teodoro di Mop-suestia, Ippolito, San Basilio, Psello) vedi Zaehner, 1955: 447-450.

48 Vedi Zaehner, 1955: 419-429.

49 Certamente antiche per Gnoli (1991a: 9-16), ma recenziori per Ph. Gignoux (1981: 101-115) e Sh. Shaked (1979: XXXIV). Sulle possibili ascendenze di origine indo-iranica, come conferma la letteratura indiana dedicata a Kāla, cfr. Scheftelowitz 1929. Sono da tenere inoltre presenti le influenze delle tradizioni astromantiche di origine mesopotamica, alle quali si sono aggiunti elementi ellenistici – in particolare le speculazioni sul concetto di Αἰών (cfr. Junker 1923; Degani 1961) – e gnostici (cfr. Gnoli, 1994: 544-545).

50 Cfr. Gnoli, 1984: 31-54, in particolare pp. 49-53.





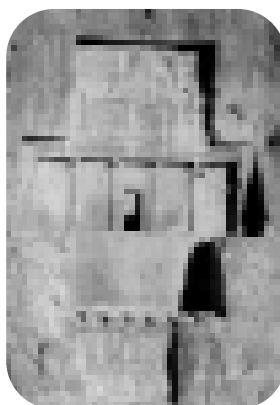
fitta finale di Ahreman e l'attribuzione al mondo fisico di una valenza sostanzialmente positiva. Anche in questo caso, il tempo ha infatti mantenuto la sua dimensione lineare⁵¹, in cui il male è un ostacolo da superare – attraverso la vita e la creazione – almeno per una volta.

D'altro canto l'atteggiamento positivo dello Zoroastrismo e di gran parte degli orientamenti teologici da esso scaturiti è visibile nella sorte finale dell'umanità. Infatti, sebbene la letteratura pahlavi menzioni l'esistenza di un inferno (*dušox*), di una sorta di purgatorio (*hammistagān*) e di un paradiso (*garōdmān*)⁵², con l'apocatastasi del ferro e del fuoco, che sarà scatenata con la venuta dell'ultimo figlio di Zoroastro, il Saošyānt per eccellenza (*Sōšyans* in pahlavi), tutti gli esseri umani, risorti anche corporalmente (dottrina questa già attestata nei testi dell'*Avesta* recente), saranno perdonati e ammessi al godimento della beatitudine finale⁵³. Infatti, secondo la concezio-

ne zoroastriana sarebbe inammissibile una condanna definitiva ed eterna per colpe, per quanto gravi, commesse nel tempo storico (e quindi in sé limitate), poiché vi sarebbe una oggettiva sproporzione tra devianza e sanzione. D'altro canto una tale concezione è coerente con la dottrina della scelta, compiuta dalle Fravaši (*Frawahr* in pahlavi)⁵⁴, ovvero una sorta di doppio animico femminile, preesistente ad ogni uomo e donna, le quali ancora nella fase *mēnōg* della creazione scelgono di rischiare l'incarnazione, sapendo di poter

incorrere nella seduzione del male, ma allo stesso tempo con la garanzia di accedere alla salvezza finale⁵⁵.

Bisognerà altresì ricordare che, nei testi pahlavi i 12 millenni, suddivisi in due grandi fasi, e dei quali abbiamo già trattato, quella *mēnōg* "mentale" e quella *gētīg* "vitale" (e corporea), a loro volta scandite in due sottoperiodi, saranno posti sotto la "cronocratoria" zodiacale dei dodici segni dello Zodiaco, in modo tale che proprio il



51 Sull'accezione di tempo lineare e tempo ciclico nel mondo iranico, rimando alla mia trattazione in *Cronologia e storia religiosa nell'Iran zoroastriano*, 1999, p. 129.

52 Se ne veda la descrizione contenuta nel testo pahlavi noto come *Ardā Wirāz Nāmāg*; cfr. Gignoux 1984; idem, 1969: 219-245. Si veda anche Pavry 1929. Per quanto concerne più strettamente l'incontro della componente maschile dell'anima, l'*urvan*-, con la *daēnā*-, ovvero l'anima visione femminile, che si presenta bella o brutta a seconda dei meriti e delle colpe accumulati in vita dal defunto, si rimanda a Kellens, 1995: 19-56, Panaino, 1997: 831-843, nonché alla monografia di Piras 2000.

53 Zaehner, 1956: 131-150 (tr. it. 1976: 101-109).

54 Si veda il *Bundahišn* iranico, cap. III, 1-22; cfr. Zaehner, 1955: 324, 336.

55 Zaehner, 1956: 41 (tr. it. 1976: 29).





settimo millennio, quello indicante l'inizio del "mescolamento", coincide con il millennio posto sotto il dominio di Saturno (Kēwān), il pianeta malefico per eccellenza, e quello del segno della Bilancia⁵⁶. Si deve ancora rammentare che la cultura sasanide svilupperà l'impianto ellenistico della cosiddetta "astrologia continua", una dottrina pienamente rappresentata da Doroteo Sidonio⁵⁷ secondo la quale – come ha riassunto elegantemente Pingree⁵⁸ – il tema natale resta valido in generale, anche se un nuovo diagramma oroscopico (ἀντιγενέσις) deve essere redatto ad ogni anniversario e confrontato con quello natale. Molta fortuna avranno inoltre le speculazioni apotelesmatiche, che troviamo già esposte da Vettio Valente⁵⁹, concernenti il sistema del-



le "sorti" (κλήροι)⁶⁰, l'utilizzo del *prorogator*, l'ἄφετης, in pahlavi *hilāg*⁶¹ (ovvero di un punto sull'eclittica determinante la lunghezza della vita che avanza nella misura di un grado di ascensione obliqua all'anno e che indica la morte quando raggiunge il punto sull'orizzonte al momento nel diagramma oroscopico)⁶², oppure del "Signore dell'anno" o ἐνιαυτοκράτωρ, in pahlavi *sāl-xwadāy* (il pianeta più importante nel diagramma oroscopico che procede come l'ἄφετης, ma determina gli eventi di ogni anno)⁶³. È inutile dire che le opere astrologiche di Doroteo Sidonio e di Vettio Valente furono ben conosciute nell'Iran sasanide⁶⁴. Queste tecniche astrologiche, non senza significativi apporti indiani⁶⁵ (come nel caso dell'astrologia interrogativa [*praśnājñāna*]⁶⁶ e militare [*yātrā*]⁶⁷, nell'uso

56 Panaino, 1996: 235-250.

57 Cfr. Pingree 1976.

58 Pingree, 1973: 118-126, in particolare le pp. 120-121. Si veda anche Raffaelli, 2001: 28.

59 Cfr. Pingree 1986.

60 Pingree, 1973: 120; cfr. Bouché-Leclercq, 1899: 288-296. Si veda inoltre Bezza, 1995: 963-1012.

61 Pingree, 1997: 49 e *passim*.

62 Bouché-Leclercq, 1899: 413-429; Bezza, 1995: 1013-1014.

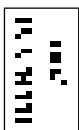
63 Pingree, 1997: 74.

64 Si veda: Pingree, 1987: 858-862 e 868-871; idem, 1989: 227-239. Cfr. Nallino, 1922: 345-363.

65 Pingree, 1973a: 118-126.

66 Si tratta di una tecnica specifica che, pur derivando dall'astrologia catarchica (la quale ha come scopo la determinazione del miglior momento futuro per intraprendere un'attività), mira a predire al cliente se un determinato evento accadrà o meno sulla base dell'oroscopo computato per il momento in cui l'interrogazione è stata formulata. L'attribuzione agli astrologi indiani di questa tecnica è ampiamente confermata da Pingree (1997a: 133-136). Vedi ancora Pingree, 1981: 110-114.

67 Pingree, 1981: 107-108.





dei *nakṣatra*,⁶⁸ oppure dei *navāmsa* “la nona parte di un segno”⁶⁹, concorreranno all’elaborazione di una complessa forma di astrologia continua e storica⁷⁰, in cui avranno un peso notevole le congiunzioni di Giove e Saturno⁷¹. È ben noto che questi due pianeti, secondo i loro moti medi, entrano in congiunzione ogni 20 anni circa, e che tale congiunzione si ripete per 12 (o talora 13) volte nella stessa triplicità astrologica. Dopo 240 anni (o 260 se le congiunzioni sono 13) si verifica un cambio di triplicità che fu presto messo in connessione con un sommovimento politico, in genere la caduta di una dinastia, mentre con la conclusione del ciclo, ovvero in occasione di una grande congiunzione, dopo quattro mutazioni di triplicità, ovvero ogni circa 960 o 980 anni, sarebbe apparsa una nuova rivelazione religiosa. Non è un caso che molta letteratura astrologica bizantina, araba e medievale faccia riferimento a tale concezione che aveva direttamente mutuato dalla tradizione sasanide. D. Pingree ha sottolineato come tale schema astro-



logico, ad esempio in modo evidente in un autore come Māšā'allāh⁷², potesse essere in un certo qual modo sincronizzato con il ciclo zoroastriano dei 12.000 anni. Altre tecniche dell’apotelesmatica sasanide svilupperanno inoltre la pratica dell’astrologia continua, di cui si è già detto, applicando le previsioni tipiche della divinazione astrale alla storia politica, pratica questa, che, ad esempio, fu rigorosamente vietata nell’Occidente romano⁷³. Ricorderemo ancora che in contesto sasanide furono conosciuti, oltre al più antico e schematico ciclo di 12.000 anni, che da un punto di vista astrologico poteva essere inteso come una rappresentazione del fato del cosmo (rappresentato a un punto avanzante sullo zodiaco di 30° [= un segno dello zodiaco] ogni millennio), ben altri e più complessi cicli temporali, senza dubbio di origine indiana e palesemente legati alle diverse scuole astronomiche sorte nel subcontinente. Tali anni cosmici di proporzioni gigantesche, fondati sulla dottrina dei *kalpa* e degli *yuga*, fissavano, anche se con parametri differenti, l’inizio del *Kaliyuga*



68 Pingree, 1997: 40.

69 Panaino, 1993: 417-433, in particolare p. 427; cfr. Pingree, 1997: 73-74.

70 Pingree 1968; si vedano in particolare gli oroscopi storici tratti dal *Kitāb al-qirānāt wa taḥāwīl sinīal al-‘ālam* di al-Sijzī raccolti da Pingree in questo volume (pp. 78-121 e *passim*). Cfr. Pingree, 1997: 43.

71 Kennedy, 1964: 30-38. Cfr. Pingree, 1963: 229-246; idem, 1997: 55-62 e *passim*.

72 Kennedy - Pingree, 1971: 72-75.

73 Cramer 1954.





nel -3101 (ovvero nel 3102 a.C.) in coincidenza con una Grande Congiunzione di tutti i pianeti a 0° di Ariete, che avrebbe indicato un evento straordinario corrispondente o al diluvio universale o ad una grande conflagrazione. Si deve però precisare che l'importanza di tali cicli nel mondo sasanide⁷⁴ fu abbastanza limitata e



circoscritta all'ambiente degli astronomi che ne fecero uso per via dei parametri astronomici con cui redigere le Tavole astrologiche dei Sovrani, i famosi *Zīg*, che saranno poi utilizzati dagli Arabi ed influenzeranno sia l'astrologia che l'astronomia medievale, ma questo è ormai divenuto il tema di un'altro contributo.

Riferimenti bibliografici:

- Bartholomae, Chr. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
- Benveniste, E. (1976) *Il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* e. Vol. II. *Potere, diritto, religione*. Edizione italiana a cura di M. Liborio, Torino. [edizione originale *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969]
- Bezza, G. (1995) *Arcana Mundi*. Antologia del pensiero astrologico antico, vol. II. Milano.
- Bianchi, U. (1958) *Zaman i Ōhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*. Torino.
- Bouché-Leclercq, A. (1899) *L'astrologie grecque*. Paris.
- Cereti, C. (1995a) *Padīriftan ī dēn and the Turn of the Millennium*, "East and West", 45, 1/4, pp. 321-327.
- Cereti, C. (1995b) *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*. Roma.
- Cereti, C. (1995c) *La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani; aspetti dell'evoluzione di un mito*, "AION", 55/1, pp. 33-81.
- Cereti, C. (1996) *Again on Wahrām ī warzāwand*, in *La Persia e l'Asia Centrale da Alesandro al X secolo*, Atti dei Convegni Lincei 127, pp. 629-639. Roma.
- Cereti, C. (2002) *Letteratura Pahlavi*. Milano.
- Corbin, H. (1952) *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*, "Eranos-Jahrbuch", 2.
- Cramer, F.H. (1954) *Astrology in Roman Law and Politics*. Philadelphia.

74 Su tutta la questione si veda Panaino, 1998: 161-179.



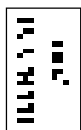


- Degani, E. (1961) *Αἰών da Omero ad Aristotele*, Padova.
- Gershevitch, I. (1964) *Zoroaster's Own Contribution*, "Journal of Near Eastern Studies", 23, pp. 12-38.
- Gignoux, Ph. (1969) *L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies*, "Journal Asiatique", 256, pp. 219-245.
- Gignoux, Ph. (1981) *La conception du temps dans l'Iran ancien*, in *Cinquième et sixième Colloques d'Histoire des Religions*. Orsay.
- Gignoux, Ph. (1984) *Le Livre d'Ardā Vīrāz*. Paris.
- Gignoux, Ph. (1985-88) *L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres apocalypses?* "AAASH", 31.
- Gignoux, Ph. (1986) Nouveaux regards sur l'apocalyptique iranienne. *Comptes-rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*. Paris.
- Gignoux, Ph. (1990) *Hexaéméron et Millénarisme: Quelques motifs de comparaison entre Mazdéisme et Judaïsme*, in *Irano-Judaica II*, pp. 72-84. Jerusalem.
- Gignoux, Ph. (1999) *L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment ancienne?*, "RHR", 216/2, pp. 213-227.
- Gh. Gnoli, (1962) *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, "AION", N.S. 12, pp. 95-128.
- Gh. Gnoli, (1963) *Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione*, "AION", N.S. 13, pp. 163-193.
- Gnoli, Gh. (1965) *Lo stato di «maga»*, "AION", N.S. XV, pp. 105-117.
- Gnoli, Gh. (1984) *Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo*, in *Incontro di Religioni in Asia tra il III e il X secolo d.C.*, a cura di L. Lanciotti, pp. 31-54. Firenze.
- Gnoli, Gh. (1986-87) *L'expérience extatique dans l'Iran ancien*. "Annuaire de l'École pratique des Hautes Études", XCV, pp. 206-209.
- Gnoli, Gh. (1991) *L'Iran antico e lo Zoroastrismo*. In *L'uomo indeuropeo e il sacro*, a cura di J. Ries, pp. 105-147. Milano.
- Gnoli, Gh. (1991a) *Considerazioni sulla concezione del tempo e sul dualismo nell'Iran antico*, in *Il Tempo e l'Uomo. Atti della IX Settimana di Seminari Interdisciplinari (Arcava - cata 11 - 14 giugno 1990)*, Cosenza.
- Gnoli, Gh. (1994) *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro; La Religione Zoroastriana*. In *Storia delle religioni*, a cura di G. Filoramo. 1. *Le religioni antiche*, pp. 455-498, pp. 499-565. Roma - Bari.
- Hintze, A. (1995) *The Rise of the Saviour in the Avesta*, in *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, herausgegeben von Chr. Reck und P. Zieme. Wiesbaden.
- Humbach, H. (1959) *Die Gathas des Avesta*. 2 voll. Heidelberg.
- Humbach, H. (1991) *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*. Part I, Wiesbaden.





- Humbach, H. (1998) *Zarathushtra, Prophet and Poet*. In *Proceedings of the First Gāthā Colloquium*, ed. by F. Vajifdar. Whyteleafe.
- Insler, St. (1975) *The Gāthās of Zarathustra*. Acta Iranica 8, Téhéran – Liège.
- Junker, H.F. (1923) *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, Leipzig.
- Kellens, J. (1989) *Ahura Mazdā n'est pas un dieu créateur*. In *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, Cahiers de Studia Iranica, 7, pp. 217-228. Paris. M.
- Kellens, J. (1974) *Saošiiaṇt-*, "Studia Iranica", 3, pp. 187-209.
- Kellens, J. (1990) *Un avis sur vieil-avestique mainiiu-*, "MSS", 51, pp. 97-123.
- Kellens, J. (1991) *Zoroastre et l'Avesta ancien*. Quatre leçons au Collège de France. Paris.
- Kellens, J. (1994) *Le panthéon de l'Avesta ancien*. Wiesbaden.
- Kellens, J. (1995) *L'âme entre le cadavre et le paradis*, Journal Asiatique, 283/1, pp. 19-56.
- Kellens, J. (2001) *L'ellipse du temps*, in *Anusantatyai*. Dettelbach.
- Kellens, J. - Pirart, E. (1997) *La strophe des jumeaux: stagnation, extravagance et méthodes d'approches*, "Journal Asiatique", 285, 1, pp. 31-72.
- Kellens, J. - Pirart, E. (1988) *Les textes vieil-avestiques*. (TVA) Vol. I. Wiesbaden.
- Kennedy, E.S. (1964) *Ramifications of the World-Year Concept in Islamic Astronomy*. In *Actes du dixième Congrès International d'Histoire des Sciences*, Ithaca 26 VIII 1962 - 2 IX 1962, pp. 23-43. Paris.
- Kennedy, E.S. - Pingree, D. (1971) *The Astrological History of Māshā'allāh*. Cambridge (Mass.).
- Kuiper, F.B.J. (1964) *The Bliss of Aša*, "Indo-Iranian Journal", 8, pp. 96-129.
- Lommel, H. (1930) *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*. Tübingen.
- Mayrhofer, M. (1976) *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen (= KEWA)*, Bd. III. Heidelberg.
- Nallino, C.A. (1922) *Tracce di opere greche giunte agli arabi per trafila pehlevica*, in *A Volume of Oriental Studies Presented to Professor E.G. Browne*, pp. 345-363. Cambridge.
- Narten, J. (1982) *Die Aməša Spəntas im Avesta*. Wiesbaden.
- Narten, J. (1986) *Der Yasna Haptanḥāiti*. Wiesbaden.
- Panaino, A. (1990) *La Religione zoroastriana. Guida critica e bibliografica*. In *Vendidad*, pp. 235-300. Milano.
- Panaino, A. (1990a) *Tištrya*. Vol. I. *The Avestan Hymn to Sirius*. Roma.
- Panaino, A. (1992) *Philologia Avestica I. ahuraδāta- /mazdaδāta-*, "Aula Orientalis", 10, pp. 199-209.
- Panaino, A. (1993) *Considerazioni sul lessico astronomico-astrologico medio-persiano*, in *Lingue e Culture in contatto nel mondo antico e altomedievale*. In *Atti dell'VIII Convegno internazionale dei Linguisti (Milano 10-12 settembre 1992)*, pp. 417-433. Milano.
- Panaino, A. (1995) *Tištrya*. vol. II. *The Iranian Myth of the Star Sirius*. Roma (Serie Orientale Roma 68, 1-2).
- Panaino, A. (1996) *Saturn, the Lord of the Seventh Millennium (with a contribution of D. Pingree)*, "East and West", 46, 3-4, pp. 235-250,



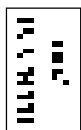


- Panaino, A. (1997) *nāirikā- e jahikā- nell'aldilà zoroastriano*. In *Bandhu. Scritti in onore di Carlo Della Casa*. Vol. 2, pp. 831-843. Alessandria.
- Panaino, A. (1996) *Saturn, the Lord of the Seventh Millennium (with a contribution of D. Pingree)*, "East and West", 46, 3-4, pp. 235-250.
- Panaino, A. (1998) *Tessere il cielo*. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscofi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo, Manicheismo e Mandeismo. Roma (Serie Orientale Roma LXXIX).
- Panaino, A. (1999) Cronologia e storia religiosa nell'Iran zoroastriano, in *Presentazione e scrittura della Storia: Storiografia, epigrafi, monumenti. Atti del Convegno di Pontignano (aprile 1996)*, a cura di E. Gabba, Biblioteca di Athenaeum 42, pp. 127-143, Como.
- Panaino, A. (2002) *Il contributo di Ugo Bianchi allo studio del pensiero religioso dell'Iran antico*. In *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, a cura di G. Casadio, pp. 145-171. Roma.
- Panaino, A. (2002a) *Short Remarks about Ohrmazd between limited and unlimited Time*, in *Iranica Selecta. Studies in honour of Professor Wojciech Skalmowski on the occasion of his seventieth birthday*, ed. by A. Van Tongerloo, Turnhout.
- Panaino, A. (2003) *Few remarks upon the Initiatic Transmission in Later Avesta*, in *Jams - hid Soroush Soroushian Memorial Volume*, ed. by C.G. Cereti and F. Vajifdar.
- Pavry, C. (1929) *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life. From Death to the Individual Judgment*. New York.
- Pingree, D. (1963) *Astronomy and Astrology in India and Iran*, "ISIS", 54, part 2, No. 176, pp. 229-246.
- Pingree, D. (1968) *The Thousands of Abū Ma'shar*. London.
- Pingree, D. (1973) s.v. Astrology, in *Dictionary of the History of ideas. Studies of Selected Pivotal ideas*, ed. by Ph.P. Wiener, Vol. I, pp. 118-126. New York.
- Pingree, D. (1973a) *Indian Influence on Sasanian and Early Islamic Astronomy and Astrology*, "The Journal of Oriental Research", 34-35 (1964-65, 1965-66), pp. 118-126.
- Pingree, D. (1976) *Dorothei Sidonii Carmen Astrologicum*. Leipzig.
- Pingree, D. (1981) *Jyotiḥśāstra*. Astral and Mathematical Literature. Wiesbaden.
- Pingree, D. (1986) *Vettii Valentis Antiocheni Anthologiarum libri novem*. Leipzig.
- Pingree, D. (1987) s.v. *Astronomy and Astrology in Iran*, i. *History of Astronomy in Iran*, pp. 858-862; iii. *Astrology in Islamic Times*, pp. 868-871, entrambi in *Encyclopædia Iranica*. Ed. by E. Yarshater, Vol. II, 9. London - New York.
- Pingree, D. (1989) *Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia*, "Dumbarton Oaks Papers", 43, pp. 227-239.
- Pingree, D. (1997) *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bīkāner*. Roma (Serie Orientale Roma, LXXVIII).
- Pingree, D. (1997a) *Māshā'allāh: Greek, Pahlavī, Arabic and Latin Astrology*. In *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Actes du





- coloque de la SIHSPAI, Paris, 31 mars - 3 avril 1993*, édité par A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad, (Orientalia Lovaniensia Analecta 79). Leuven – Paris.
- Piras, A. (1998) *Visio Avestica I. Prolegomena à l'étude des processus visuels dans l'Iran ancien*, "Studia Iranica", 27/2, pp. 163-185.
- Piras, A. (2000) *Hādōxt Nask II. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima. Edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione e commento*. Roma (Serie Orientale Roma).
- Raffaelli, E. (2001) *L'Oroscopo del Mondo*. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana. Milano.
- Shaked, Sh. (1971) *The Notions «mēnōg» and «gētīg» in the Pahlavi Texts and their relation to Eschatology*, "Acta Orientalia", 33, pp. 59-61.
- Shaked, Sh. (1979) *The Wisdom of the Sasanian Sages*, Boulder (Colorado).
- Scheftelowitz, J. (1929) *Die Zeit als Schicksalgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart.
- Zaehner, R.Ch. (1955) *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*. Oxford (ristampa New York 1972).
- Zaehner, R.Ch. (1956) *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, London (tr. it., *Il Libro del consiglio di Zarathushtra e altri testi*. Compendio delle teorie zoroastriane, Roma 1976, pp. 101-109).



Che cos'è l'iniziazione

di **Bent Parodi**
Giornalista

The Author wants to take the notion of "initiation" out of the "culture of suspect" which is deeply permeating our society. He traces the history of the term since the pre-historic period and speaks about its prominent usage: initiation as a rite of passage aiming at entering in another "dimension" of life (marriage, baptism etc.). The A. quotes also the opinion of the historian of religions M. Eliade who considers initiation as an ontological mutation in our own existence, underlining the correspondances between the internal and spiritual character of this rite and its external and public dimension.

La fragilità dell'odierna società planetaria ha creato un fenomeno abnorme. L'uomo post-moderno, desacralizzato, depotenziato è divenuto una sorta di re Mida alla rovescia, un alchimista al contrario: la nostra specializzazione, in questi anni, è trasformare l'oro in piombo. Esattamente l'opposto di ciò che facevano una volta gli alchimisti autentici; quel che tocchiamo quasi sempre rischia di insozzarsi nutrendosi e facendo nutrire la collettività di pregiudizi, di diffidenze, di sospetti; d'altra parte è uno *slogan* giornalistico parlare di cultura del sospetto, che ormai traligna in tutti gli strati della società. Non poteva essere diversamente rispetto all'argomento che affrontiamo

adesso, l'iniziazione, anche perché di solito questa parola viene accostata a qualche cosa di oscuro, qualcosa da cui ci si debba necessariamente guardare; si pensa a trame, a comitati d'affari, a tentazioni golpiste e cose di questo genere. Invece, il termine ha una sua nobilissima storia e ovviamente nelle varie culture può essere interpretato in tanti modi; è chiaro che non vi è una sola "iniziazione", vi sono tante tipologie iniziatiche. Sin dall'età preistorica, sono attestati i cosiddetti riti di passaggio, ancor oggi presenti nei popoli privi di scrittura (c'erano, soprattutto, in antico). Riti di passaggio come quello dall'età puberale all'età adolescenziale, quando un bambino diventa ragazzo, quando un ragazzo diventa





uomo. Ancora oggi nella liturgia cristiana, alcuni sacramenti hanno conservato, di là dalla lettera, una struttura esoterica originaria: cos'altro è, infatti, il battesimo se non un rito iniziatico (a suo modo) di tipo, ovviamente, molto particolare?

E, ancora, analogo senso rivestiva il matrimonio religioso correttamente inteso come iniziazione alla vita di coppia. E si pensi anche al noviziato ecclesiastico, gli esempi potrebbero facilmente moltiplicarsi.

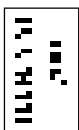
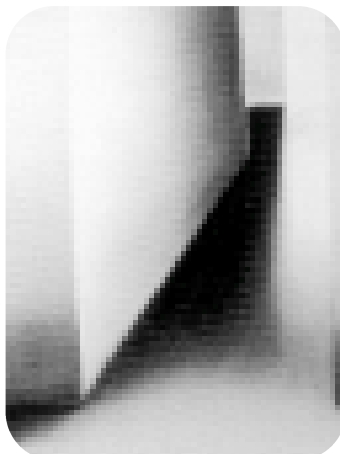
Si consideri inoltre la ragazza che diventa donna tramite determinate cerimonie; vi sono poi le iniziazioni cosiddette colte, come quella di Osiride, quella degli Orfici, quella di Eleusi in Grecia, e così via. E ancora ci sono iniziazioni che discendono da corporazioni di mestiere. Ad esempio – non tutti lo sanno – a livello mitico il nome di Dedalo è un nome comune, più che di persona. *Daidalos*, in antico greco significa semplicemente “architetto”, “costruttore”. C'erano tanti *dedali*, come c'erano tanti minosse. Minosse pare che significhi, semplicemente, “re”, nella lingua dei minoici. Curiosamente il termine riflette radici rappresentate un po' ovunque; il Faraone capostipite della I Dinastia egiziana, Narmer, è piuttosto conosciuto come Menes (ca. 3100 a.C.). Ricorre curiosamente sempre lo stesso tema: Menes – Minosse; il legislatore primordiale dell'India si chiamava Manu e

verrebbe forte la voglia di pensare alla radice indoeuropea MEN che indica l'uomo in quanto creatura pensante, e capace di misura (latino *men-sura*) laddove, invece, il termine “uomo” proviene dal latino *humus* e, quindi, “uomo nato dalla terra”, “legato alla terra”, che alla polvere tornerà.

Il vocabolo moderno “iniziazione” deriva dal latino *initiatio*, da *inire*: “entrare dentro”. Dentro dove? Evidentemente nella propria interiorità. Vi è tutta una letteratura filosofica che sottolinea quanto sia importante questo viaggio all'interno di sé, che tro-

va ancora un riflesso nelle parole del poeta Lucio Piccolo, laddove egli intervistato per il Tg1 (*Il favoloso quotidiano*, 1968) discute con il giornalista Vanni Ronsisvalle; richiesto della spiccata propensione che i siciliani, soprattutto quelli colti, hanno verso la dimensione onirica, la vita notturna, affermava: *Ma questa mia predilezione per l'oscurità non è come potrebbe sembrare un atteggiamento esteriore, risponde bensì di un'esigenza interna, comune a noi siciliani quasi a contrasto della troppa luce che ci circonda, quella del sole, ovviamente. Rifiugiarci nell'oscurità di noi stessi per ritrovare ciò che abbiamo perduto, per esorcizzare il tempo, la morte.*

E in realtà lo scopo dell'iniziazione è proprio questo: sconfiggere il tempo, la morte, per ritrovare una dimensione altra e più alta. Essa presuppone uno scarto, una rottura di livello. Un grande storico delle religioni, che di queste cose era molto com-





petente, Mircea Eliade (1907-1986), scrisse nel volume *La nascita mistica*, tradotto in italiano dalla Morcelliana di Brescia, che *l'iniziazione*, propriamente parlando, *consiste in una mutazione ontologica del regime esistenziale*; "mutazione" è parola ripresa, ovviamente, dalla filogenetica; si applica, di solito, al concetto di evoluzione, e definisce la modalità per cui ad un certo punto una determinata specie acquisisce caratteristiche totalmente diverse, e non nel corso di milioni di anni, bensì in modo quasi del tutto istantaneo. Di solito si dice che *natura non facit saltus*, ma talvolta la natura il *saltus* lo fa.

L'iniziazione mira ad entrare in una dimensione interna; d'altronde un grande filosofo come Plotino di Licopoli, il padre del neoplatonismo, ricordava a tutti: *panta éiso*, "tutto è dentro"; gli faceva eco il cristiano S. Agostino: *in interiore homine habitat veritas*, oppure *noli foras ire, sed in te ipsum redi*, cioè "nell'interiorità dell'uomo si cela la verità, torna in te stesso"; non occorre cercare all'esterno, bisogna rivolgersi, soltanto, all'interno, nella solitudine del rapporto fra l'io e il Sé, all'interno del soggetto stesso.

L'iniziazione può avere un carattere fortemente individuale; questo attiene, soprattutto, a forme iniziatiche proprie della mistica di ogni tempo, esattamente a quelle ascetiche. Pensiamo ai santoni indù, ai guru dell'India, ma anche a tanti monaci del tardo mondo antico, e ancora di età medievale.

Possiamo pensare, anche, a forme cristiane presenti nella Chiesa ortodossa come quella tipica di Gregorio di Palamas, ovvero l'esicasmo, una sorta di yoga cristianizzato, ancor oggi praticata nella repubblica del monte Athos, in cui le donne non hanno tuttora facoltà di accesso.

Esistono, poi, forme di iniziazione collegiali, applicabili alla vita quotidiana, cioè forme iniziatiche che non presuppongono, necessariamente, la

fuga dalla realtà quotidiana, ma implicano, semmai, un maggior impegno sociale per la costruzione di un mondo che si vorrebbe profondamente rinnovato.

Ma per capire, davvero, l'anima dell'iniziazione bisogna rifarsi, necessariamente, alla nostra tradizione greca e non vi parlerò di quella egizia, se non di straforo, o di quella babilonese, o di altre. Conviene partire dalla Grecia, perché noi, anche se non ce ne rendiamo conto, siamo ancor oggi greci; perché proprio questo è l'autentico collante dell'identità europea: il polacco, lo svedese, l'olandese, l'irlandese, lo spagnolo, l'italiano sono greci nella misura in cui hanno ereditato, una volta per sempre, le categorie del pensiero greco, quelle di Aristotele o di Platone che sono i veri padri dello spirito europeo. Una forma di pensiero, quella discorsiva, razionale, che ovviamente non è immune da difetti, ha avuto una sua indubbia utilità, ma costituiva e costituisce una semplice modalità della





coscienza. Ci sono tanti modi per comprendere la realtà, dal latino *cumprehendere*, ovverossia “prendere insieme”.

V'è, per esempio, la conoscenza simbolica che per secoli e secoli si è trasmessa grazie ad un lavoro sotterraneo degli alchimisti, degli ermetisti, di alcuni pensatori e che si è recuperato, a livello anche scientifico e filologico, soltanto da un secolo e mezzo a questa parte. Ciò è avvenuto pure con la nascita di nuove discipline universitarie, come l'etnologia, lo studio delle tradizioni dei popoli, cioè del folklore; la sto-

ria comparata delle religioni; la simbolica generale dello spirito, le forme astratte di arte, soprattutto, la psicanalisi freudiana prima e junghiana dopo. Ci siamo, così, riappropriati di una preziosa possibilità; la conoscenza simbolica si distingue infatti da quella discorsiva e razionale per il suo carattere fortemente sintetico che tende a stabilire una fortissima correlazione, anzi (addirittura) un'identità, fra il soggetto che vuol conoscere una cosa o più cose e la totalità del reale, ciò che si vuol conoscere, dunque il conosciuto, e l'atto stesso del conoscere, la conoscenza in quanto tale.

Tre elementi che diverrebbero uno, con una sorta di visione simultanea, che potremmo definire *panossia*, cioè la “visione del tutto” (un neologismo nuovo di zecca, ma che credo lecito sotto il profilo filologico e linguistico). Era questo, per esempio, il traguardo conclusivo dei cosiddetti Misteri di

Eleusi, che venivano gestiti dallo stato ateniese. Non erano misteri privati affidati a

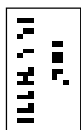
società occulte; erano sì segreti nelle loro modalità interne, ma la loro struttura organizzativa aveva carattere pubblico, persino (quasi) obbligatorio; vi erano infatti ammessi anche i servi liberati, gli schiavi, i non cittadini, ovvero i meteci.

In greco “iniziazione” si traduce con *myesis*. *Mystes*, il “miste” è l'iniziato, che nel processo conoscitivo riservato nel contesto eleusino è destinato, alla fine, a

diventare un *epopta*, cioè

“colui che contempla la visione del tutto”, che contempla la luce, poiché la luce è il traguardo di ogni forma iniziatica. Ma si tratta, evidentemente, di una luce molto particolare. Molti ricorderanno *Lucio o dell'asino d'oro*, il racconto di Apuleio di Madaura, a proposito della luce isiaca, in cui è dato a Lucio di vedere il sole a mezzanotte. Ma, ci si potrebbe chiedere, come è possibile una simile circostanza? Quando, apparentemente, c'è più scuro? È proprio questo il paradosso, direi un divino paradosso del processo iniziatico.

Myesis è normalmente un termine che dai filologi, dai linguisti e dai grecisti, in particolare, viene accostato ad una radice MU che si vorrebbe legata all'idea del “chiudere gli occhi” o “chiudere le labbra”, quindi, con evidente riferimento al tanto chiacchierato segreto o silenzio iniziatico. Ma si tratta davvero, di un segreto e di un





silenzio letterale? La radice MU è la stessa di *mythos*, che è parola nel senso forte, la parola fondativa come diceva il filosofo tedesco Heidegger, *das sagende Wort*, “la parola che dice”, “la parola di potenza”.

A differenza del *logos* che pure è “parola”, o di *resis*, o di *parresia* (che è la parola che “si dicono addosso” i politici) ovvero *pan resis*, “dire tante cose, dire tutto, parlarsi addosso”. I Greci, in realtà, non prediligevano i sinonimi e ogni termine aveva una sua precisa sfumatura di significato. Dunque *mythos* alle origini era qualcosa di diverso. Si tratta, come suggerito da molti indizi, di una radice collegata ad altre tradizioni culturali di grandissimo rilievo, in particolare quella babilonese, per esempio nell'*E nūma elish*, “Quando lassù”, il nome del poema della creazione degli antichi Sumeri e poi dei Babilonesi. Vi è detto che Marduk, il capo del Pantheon mesopotamico, equivalente al Giove latino: *Marduk mu-mu*, ovvero “Marduk creò le cose dando ad esse un nome”. Ciò perché creare e nominare nella “terra dei due fiumi” e in altre tradizioni arcaiche hanno lo stesso valore semantico, si scrivono allo stesso modo: *mu-mu*. Dunque, ci troviamo di fronte ad un reperto acustico di venerabile antichità.

Quando parliamo di iniziazione cerchiamo di compiere un tentativo di archeologia dello spirito. Il concetto di segreto, di silenzio iniziatico, nasce storicamente all'interno della scuola pitagorica e anche lì, ci sovviene, il rilievo che ha la lingua greca a pro-

posito di significati; quando un greco voleva parlare di silenzio nel senso letterale del termine conosceva una

parola: *sighé*, che significa semplicemente “star zitti”. Il silenzio iniziatico aveva invece un'altra definizione, *echemythia*, che letteralmente significa “il possesso del mito, il possesso della parola”. Ma di che parola si tratta? Evidentemente della parola in senso forte (come si diceva prima a proposito del *mythos* nell'accezione più generale): dunque, di una

parola sacra, di una “parola di passo” che non va sottaciuta ma che va piuttosto proferita con un particolare sibilo sonoro e, dunque, con un processo che in qualche modo riflette la capacità creativa dell'Assoluto. Fu anche Pitagora ad inventare il termine assieme a quello notissimo a tutti di “filosofia”, ovvero “amicizia per la sapienza”, perciò distinta dalla sapienza in quanto tale, che in greco si dice *sophia*, da *sa-* e *phos* “molta luce”. Dunque, la conoscenza come illuminazione, questo il significato di sapienza originario. Inventò anche il concetto di essoterismo; difatti gli uditori di Pitagora erano divisi in due classi: quella degli esoterici e quella degli essoterici o acroamatici, gli uni che erano ammessi all'interno e che avevano diritto alla parola, ad intervenire nel dibattito; gli altri, viceversa, che avevano soltanto il diritto-dovere di ascoltare senza intervenire. Vuole la tradizione raccolta dai tardi dossografi





come Diogene Laerzio, autore di *Le vite dei filosofi*, Giamblico con *La vita pitagorica*, etc., che gli apprendisti pitagorici tacessero per sette anni.

Nasce, dunque, già 2500 anni fa il grande equivoco, il fatale fraintendimento che arriva fin sulle soglie del mondo moderno per proiettarsi in quello secolarizzato, desacralizzato, depotenziato, in cui propriamente consiste il nostro mondo moderno, il "villaggio globale", perché i fraintendimenti sono duri a morire e possono resistere anche a millenni di storia.

Questa parola, il *mythos*, ci dice che al centro di ogni struttura iniziatica vi è un racconto sacro attorno agli dei, alla creazione del mondo, o di una parte del mondo. Per il teologo olandese ed egittologo Gerardus van der Leeuw, *il mito propriamente parlando, non è che la parola stessa; la parola che ripetuta ritualmente possiede la potenza decisiva*. Va inoltre precisato che il mito, il rito ed il simbolo sono in realtà strettamente congiunti fra loro: non si può parlare di rito senza simbolo, non si può parlare di simbolo senza rito e senza un complesso mitico. Laddove le leggende sono cosa ben diversa; anche in tal caso si sono creati, talvolta, dei fraintendimenti e le leggende come le fiabe che noi raccontiamo ai bam-

bini che hanno di solito il consueto *incipit* "C'era una volta", ci dicono di un tempo senza tempo: il tempo, cosiddetto astorico, anicronico, in cui vennero ad essere determinate realtà, o la realtà nel suo complesso, poiché per gli antichi l'estremamente piccolo corrisponde all'estremamente grande, la nascita di una spiga equivale ad una cosmogonia nel suo insieme. Il meccanismo non muta, poiché, rispetto all'uomo moderno, l'uomo arcaico, tradizionale, sentiva forte la sua solidarietà con il

Tutto e con i processi cosmici. Da lì l'idea della santificazione della natura, la considerazione che la natura sia sacra nel suo complesso, da lì l'idea che in ogni albero possa esserci un dio e un ruscello. Come diceva Talete, il primo dei filosofi ionici: *panta plére theòn*, "Tutto è pieno di dei"; rincalzando Eraclito affermava: *Entrate, anche qui sono dei*. Poi sul finire del mondo antico, con il crollo della religione greco-romana e con l'avvento del primo Cristianesimo, si dovette pagare un prezzo elevato. Poiché i Greci e i Romani avevano divinizzato la natura, per imporre il culto di un Dio unico era necessario far sparire tutto, quindi demonizzare la natura, considerarla rea del principio della generazione e delle nascite¹.



1 Ricordate perfettamente che il massimo desiderio dei primi cristiani era quello di ritirarsi nel deserto, si pensi ai monaci anacoreti: Sant'Antonio Abate, per dirne uno, Sant'Onofrio anacoreta, il cui



La nascita di un bambino non era vista di buon occhio dai primi cristiani, come non erano viste di buon occhio nemmeno le donne. Pensate ad alcuni Vangeli che sarebbero diventati poi, successivamente, apocri-fi, processo che si è svolto lungo l'arco dei secoli e non di pochi anni.

Il Vangelo di S. Tommaso, per esempio, afferma che la donna non ha anima, la donna vi è di fatto considerata un animale perché genera figli, e generare figli significa perpetuare il "maledetto flusso delle nascite", il "mobile flusso dell'impermanente", laddove la più genuina aspirazione era quella di sfuggire al ciclo delle nascite per indarsi e tornare all'Assoluto, nella "casa del Padre". E ce n'è voluto prima di riabilitare la natura, abbiamo dovuto aspettare qualcosa come 1200 anni con S. Francesco d'Assisi, per recuperare una visione non nevrotica, non distorta, più equilibrata del rapporto dell'uomo con la natura.

Ci si potrebbe domandare: ma erano e sono più religiosi gli uomini del monoteismo o quelli del politeismo tradizionale ?



Considerate che già a partire dalla prima conquista culturale dell'umanità, quella dell'*homo erectus*, il primo ominide che riuscì a sollevarsi sulle gambe, a guardare il cielo, la volta stellata, ebbe evidente che alcuni processi vitalistici dell'universo avevano un particolare rilievo. Videro che c'era un astro, per esempio, nella volta del cielo notturno la Luna, che cresceva e decresceva, per sparire all'apparenza per tre notti. Vi dirò dell'origine

della sacralità del numero 3². La luna che sparisce per tre notti la ritroviamo nel simbolismo della morte del Cristo, il quale per tre notti giace morto nel sepolcro per rinascere il quarto giorno.

L'uomo delle origini, l'*homo erectus*, per non parlare dell'uomo culturale della prima età storica, notò anche un altro astro persino più evidente, più abbagliante: il Sole, che apparentemente nasce sempre ad oriente e tramonta sempre ad occidente, cosicché ad un certo punto si cominciò a pensare che il regno dei morti fosse "il giardino degli

nome, paradossalmente, riflette un attributo culturale dell'antico Osiride, ovvero "colui che è sempre felice", o piuttosto "il risorto". Oppure si mirava a tornare per sempre nella casa del padre: cioè la nascita celeste che oggi si riflette nelle date degli onomastici.

2 Sapete che i numeri possono avere un carattere esoterico, sacro etc., perché questo è avvenuto in tutte le latitudini, non sono elucubrazioni nate solo nel Mediterraneo; i numeri rappresentano, piuttosto delle costanti nella vita dello spirito che sottolineano il carattere fortemente unitario della storia del pensiero umano.





occidentali” perché i defunti sono quelli che vanno ad occidente, come il sole a riposare per rinascere il mattino seguente, giacché ad ogni giorno, ad ogni alba, il sole è sempre nuovo.

Si accorse quel nostro lontano progenitore che alcune specie vegetali hanno una particolare caratteristica: non appassiscono mai, ci sono gli alberi sempreverdi, e questo è esattamente l’archetipo del cosiddetto “albero della vita”. Poi spingendosi più in là, l’uomo culturale, a questo punto non più l’uomo della preistoria, immaginò che questo albero potesse avere le radici invertite, anziché verso il basso, verso l’alto, esposte in tutte le direzioni verso il cielo, per un’altra forma di costruzione fortemente simbolica. Notò pure che la maggior parte delle specie vegetali sono destinate a morire e che tuttavia in prossimità dell’equinozio di primavera, quasi per una sorta di meccanismo interno della natura, una sorta di orologio svizzero, giorno più, giorno meno, la natura rinasce con nuovi germogli.

Tutto questo suggerì a quel povero uomo, così lontano dal nostro tempo, così tremante di fronte all’ignoto, una intuizione molto confortante: *Ma se tutto muore e tutto rinasce, perché dovrei morire io? Proba- bilmente, siccome sono inserito nella natura e faccio parte strettamente della natura, anche io, piccolo uomo, avrò una possibilità di resurrezione.*

Nacquero così, nelle teologie del mondo mediterraneo e arcaico, le figure degli dei

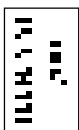
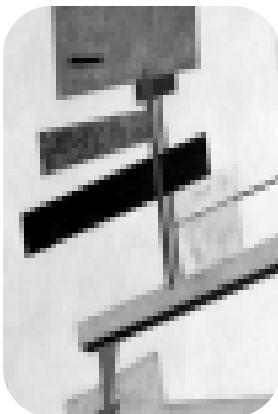
dolenti, di solito compagni della grande dea. Nella storia delle religioni si usa un termine tecnico di difficile assimilazione:

“paredro”, che sarebbe l’“assessore”, letteralmente “colui che si siede accanto”, una figura maschile in posizione secondaria rispetto a quella primeggiante della “Grande Madre”; a questo punto è bene ricordare che prima dell’invasione degli indoeuropei la maggior parte delle culture religiose era strutturata sul principio materno del matriarcato. Erano le donne che comandavano, e ancora nei rituali dionisiaci non riformati, alla luce dell’orfi-

simo, c’era di che avere paura: le Menadi o Baccanti riflettono ancora le forme più crude di questo predominio dell’elemento femminile su quello maschile; i mariti, gli uomini in genere, si dovevano chiudere in casa perché le donne invase che correvano vestite solo di una pelle di cerbiatto con la fiaccola accesa, sbranavano il primo maschio che trovavano. C’era il rito dello *sparagmòs* e dell’*omophagìa*, il laceramento della carne cruda, il divorare la carne cruda. L’unico modo per salvarsi era chiudersi fra le mura domestiche.

Ancora questa cultura del matriarcato ci viene in qualche misura ricordata sotto forma mitica, per esempio, con le Amazzoni, di cui si diceva che si tagliassero un seno per poter più facilmente tirar frecce con l’arco.

Con l’avvento della cultura indoeuropea vi fu un rimescolamento delle carte e tuttavia, in ambito esoterico, dunque, iniziatico

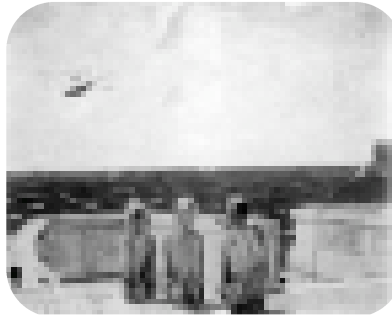




con i rituali eleusini, con i rituali dei Cabiri in Samotracia, con l'orfismo, con il pitagorismo, con i rituali osiriaci, si mantennero determinate coordinate, proprio per perpetuare il ricordo vivente e partecipato di un certo modo di vedere la realtà, che poi è scomparso col tracollo del mondo antico. Vi fu la caduta della sapienza; si vuole che già a partire da Pitagora la *sophia* sia diventata filosofia, ciò che costituiva oggettivamente una frattura, un indebolimento: una cosa, infatti, è essere amici della sapienza, una cosa è essere sapienti. Povera sapienza, che nel mondo latino è diventato "sapere". E noi cosa intendiamo comunemente, ogni giorno, con "sapere"? Un processo di continua acculturazione di dati e di nozioni. Badate bene che in latino *sāpere* significa, sì, "sapere" ma anche "ciò che ha sapore", perché i Latini attribuivano alla sapienza (si trattava di un popolo di agricoltori, di pastori, poi divenuti abili giuristi, ma dotati di un grande spirito pratico) quasi un carattere palatale, di ciò che aveva appunto sapore. Mentre per i Greci la *sophia* era, come si è detto, *sa phos*, ovvero "molta luce", dunque illuminazione; non diversamente altrove, per esempio in India: una nobilissima radice indoeuropea VID, da cui *vidya* e *Veda*, riflette il senso di conoscenza, sapienza, conoscenza visionaria perché una qualsiasi iniziazione presuppone una visione. Qualcuno dirà: "Vedere che cosa?" Questo dipende dalla sensibilità di ciascuno; la sensibilità può essere raffinata,

o affinata piuttosto nel tempo, gradualmente, ma bisogna avere una naturale qualificazione per giungere a tanto perché è possibile vedere al di là dei propri occhi, ma pertanto si richiede un rivolgimento interno, una *epistrophé* avrebbero detto i Greci antichi, un ritorno, un avviluppo in se stessi; dicevano i neoplatonici "dall'Uno si ritorna all'Uno".

Il processo della manifestazione si irradia nella molteplicità dei fenomeni e da questa molteplicità bisogna ripartire per tornare all'unità primordiale. In certe tradizioni iniziatiche è detto che compito dell'iniziato è *radunare ciò che è sparso*, riportarlo alla condizione di unità; non si tratta di un'opera di poco conto. E certamente non è un impegno pericoloso per le istituzioni governative, tutt'altro: è un impegno notevole solo per chi si accolla una responsabilità di questo genere. Ma è il caso di andar più oltre, perché questo ci sembra il tasto più importante. Come afferma Aristotele in un celebre frammento, tramandatoci da un erudito del tardo mondo antico, Stobeo (V secolo d.C.), l'iniziazione, la *myesis* greca non è una forma di apprendimento, men che mai libresca. Certo leggere dei libri, soprattutto se di qualità, è utile, può rappresentare una base, un sostegno, com'è detto anche in India per le *upadhi* delle *Upaniṣad*. Dunque non una forma di apprendimento, ma un'esperienza, un modo di sentire, un'emozione, ovvero il *pathos*, la capacità pura e semplice di emozionarsi.





Cos'è in realtà che distingue un iniziato da un non-iniziato o se preferite un iniziato da un profano, "colui che sta di fronte al tempio", all'esterno (dal latino *pro fanum*): esattamente questo, la capacità di provare un'emozione di fronte ai processi naturali. E se davvero riuscirà a provare un'emozione, e se ciò accadrà, quell'uomo è già, in qualche misura, sulla via giusta; si pensi ad un'alba, quanti di noi sarebbero disposti ad alzarsi alle 5.30 di mattina solo per il piacere di vedere sorgere il sole col suo sfavillio di colori. Purtroppo noi andiamo di fretta, corriamo incessantemente; caratteristica di questo nostro "villaggio globale" è la corsa continua verso il nulla, una rappresentazione efficiente dell'insignificante che avanza ed al quale bisogna pur opporsi con ogni mezzo perché nel nostro mondo vige l'entropia, come in tutto l'universo, prevista e sistematizzata dal secondo principio della termodinamica. Ogni cosa tende al disordine, ma poiché *fummo fatti non per vivere come bruti ma per seguir virtute e conoscenza*, come ci ricorda Dante Alighieri, noi dobbiamo sforzarci di creare delle sacche di neghentropia, ovvero l'opposto dell'entropia. Si tratta propriamente di trasformare il caos in ordine, questa è l'opera che va compiuta e questo è il compito tipico di una struttura iniziatica, sia essa di tipo individuale e quindi, a carattere soggettivo, sia essa a livello colto, di elaborazione interiore, e dunque, gradualizzata nel tempo, sia essa mirata al sociale, sia essa mirata alla vita ascetica.



Come si diceva all'inizio ci sono tante tipologie, ed è evidente che in Occidente noi non siamo tagliati per comportarci come i guru indiani. Se proprio dovessimo scegliere un modello nell'India antica lo troveremmo, agevolmente, nel cosiddetto *karma yoga*, lo yoga dell'azione. L'uomo occidentale d'oggi non è adatto alla muta contemplazione, ha bisogno di sentirsi concretamente impegnato tutti i giorni.

Il *karma yoga*, letteralmente "unione con l'Assoluto tramite l'azione", è efficacemente rappresentato e descritto in una sezione di appena 800 versi che fa parte integrante di un poema assai più vasto, il *Mahābhārata*. Si tratta del "Canto del beato", la *Bhagavadgītā*, illuminante per l'orientamento iniziatico, che tratteggia in modo esemplare un esoterismo di pretta marca sociale, che indica la priorità dell'impegno nella vita di tutti i giorni.

Arjuna, un grande condottiero, dal cocchio vede sul campo di battaglia schierati, oltre ai suoi naturali alleati, i fratelli, anche i cugini contro i quali dovrà misurarsi in combattimento; viene colto da un senso profondo di sgomento: *Ma perché devo uccidere?* Ha la fortuna di ritrovarsi un'auriga un pò speciale che gli guida il cocchio, addirittura una diretta emanazione dell'Assoluto. È un *avatar* come si dice in India, incarnazione o, letteralmente "discesa nel mondo" di *Viṣṇu* nella speciale forma di *Kṛṣṇa*. Questi lo scuote, e gli spiega: *Ma tu*



*sei nato per fare il guerriero, sei un aristocratico. Devi essere te stesso, non puoi essere qualcosa di diverso da ciò per cui sei nato, per le tue qualificazioni naturali devi combattere. Qual è l'insegnamento che se ne ricava ? Ciò che importa ai fini della salvezza individuale, interiore, non è ciò che si fa, ma piuttosto il modo in cui si fanno le cose; noi dobbiamo uccidere il desiderio, compiendo l'azione distaccata dall'idea dei frutti, il dovere per il dovere, null'altro. D'altronde lo afferma anche il Vangelo: *Fate il vostro lavoro, tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù*. Noi non dovremmo svolgere una qualsiasi attività professionale in vista della retribuzione economica, sarebbe come dire che uno decide di fare l'ingegnere solo perché così è più facile non restare disoccupati, è più facile guadagnare soldi, e così l'avvocato e così l'insegnante etc. E nessuno, ovviamente, vorrebbe più insegnare lettere nelle scuole medie soltanto perché si guadagna poco, ed è oggi divenuta un'attività peculiare delle donne.*

Tutto ciò è profondamente sbagliato; già aveva avvertito questo disastro imminente un grande commediografo dell'antica Grecia del V secolo a.C., Aristofane, laddove ci ammonì: *Vogliano gli dei che ciascuno faccia il suo mestiere*. Morale: il mestiere va fatto e bene, poi il resto si vede, viene spontaneamente. Il *karma yoga* non mira ad ottenere dei risultati di carattere immediato, mira semplicemente allo svolgimento di ciò che è il dovere di ciascuno. E questa – va

precisato – è un pò anche l'anima dell'esoterismo occidentale: il dovere, la glorificazione del lavoro, oggi così mal tollerato nella nostra società.

Si sa, come si suol dire nella vita di ogni giorno: lo stipendio è un diritto acquisito, il lavoro si paga a parte. Triste segno dei tempi, anche ciò riflette in modo evidente l'anomalia di questa nostra società (usiamo il termine *anomia* nel senso proprio che gli fu dato dal grande esoterista francese Renè Guènon). Ciò che importa davvero è lavorare in vista del perfezionamento individuale.

Ognuno di noi dovrebbe sempre chiedersi con il cantautore Franco Battiato: *Che ne sarà del nostro transito terrestre ?*

Dovremmo chiedercelo tutte le mattine alzandoci dal letto: siamo qui per essere vissuti dalla vita o per vivere la vita ? Siamo qui per essere progettuali, capaci di disegnare un progetto e realizzarlo ? O siamo qui per vivere alla giornata ? Ma, per vivere alla giornata non è necessario essere uomini, è sufficiente anche essere bestie, con tutto il rispetto che va dato alle bestie! E allora noi siamo qui per diventare noi stessi, diceva Nietzsche come esortazione: *Diventa ciò che sei*. Ognuno ha la sua potenzialità, che ha bisogno semplicemente di essere sviluppata nella giusta direzione. Dobbiamo cercare di estrarre dall'interiorità gli elementi migliori della nostra personalità, non quelli peggiori. Purtroppo, questo mondo, come si diceva, è desacralizzato, depotenziato, indebolito. Viviamo in una

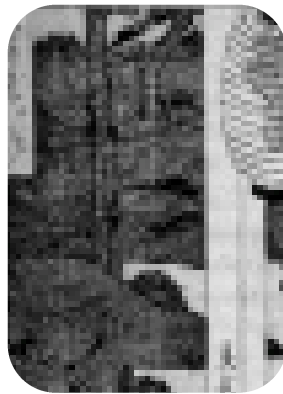




società estremamente fragile, che tuttavia avrebbe la pretesa inaudita di essere davvero una “cittadella globale”, e invece è una società regredita dove nuovamente ci siamo dati ad un infelice esercizio: quello del tagliare le teste. Va di moda oggi tra le frange integraliste musulmane, un orrore paradossalmente frutto di una società religiosa in realtà per nulla primitiva, giacché l’Islam costituisce una comunità a livello filosofico e religioso di notevole livello. Come mai, dunque, si può giungere a simili forme di crudeltà che si pensavano eclissate una volta e per sempre, con la scomparsa di nefande istituzioni come quella della Santa Inquisizione cattolica, che fece milioni di vittime nel corso di 500 anni, età in cui la vita umana sembrava non valer nulla? E siamo quasi tornati al clima oscuro di quei giorni. Quanto vale oggi una vita? Ogni mattina dovremmo chiedercelo, e tuttavia per nostra egoistica fortuna siamo distratti, ciò perché l’uomo ha una particolare caratteristica, quella di dimenticare, di scongiurare il dolore; egli non vuol pensare al dolore, e tuttavia il dolore è un passaggio ineludibile nell’esistenza quotidiana.

Il dolore può essere sopportato soltanto ritualizzandolo, quindi disciplinandolo, ordinandolo in un contesto progettuale che miri al suo superamento verso una costruzione innanzitutto individuale e quindi

anche sempre più collegiale, sempre più collettiva. Lo sforzo autentico sarebbe quello, come dicevano gli antichi, di una *renovatio mundi*, il “rinnovamento del mondo”. Si tratta, a ben vedere, della simbologia universale del Capodanno che è presente in tutte le società anche arcaiche e tradizionali come il *nawroz* dell’antica Persia, come la fine dei Saturnali nell’antica Roma. Il paradossale rovesciamento dei valori consueti, per cui è il servo che comanda sul padrone. Il re è lo schiavo, ogni licenziosità è ammessa in quanto ritualizzata in vista di una nuova nascita del mondo, ossia di ciascuno di noi, che è nato da donna. Questo è l’obiettivo, questo è il senso autentico e fondativo di qualsiasi iniziazione che voglia essere realizzativa. L’iniziazione, si badi bene, non è il giochino delle carte. Gli oroscopi non hanno nulla a che vedere con le iniziazioni, quelle serie. La cartomanzia nemmeno, neppure le forme di magia elementare. E se la magia ha ancora un ruolo all’interno della dimensione iniziatica, lo ha solo in quanto magia naturale, quella magia naturale in cui fortemente credettero grandi pensatori come Platone, come Plotino, e ancora in piena epoca rinascimentale, uomini come Enea Silvio Piccolomini, Pico della Mirandola, pensatori come Giordano Bruno, uomini che hanno consentito all’umanità di fare un piccolo scatto evolutivo, in avanti.



Salute del corpo e salute dell'anima nella Medicina di Età classica

di **Gabriella Poma**
Università di Bologna

The Author carefully describes the main cultural patterns of ancient Greek medicine starting with Hesiodos till the Hyppocratic and Galenic schools, discussing the relationship between magic and science, with close regard for the development of the cultural and social role played by medicine in Classical Antiquity.



*Il'inizio, il corpo era sano, nella beata età dell'oro.
Prima infatti sopra la terra la stirpe degli uomini viveva
lontano e al riparo dal male e al riparo dall'aspra fatica
da malattie penose che agli uomini portano la morte:
Veloci infatti invecchiano i mortali nel male.*

Esiado, *Erga*, vv. 90-94

*Prima una stirpe aurea di uomini mortali
fecero gli immortali che hanno le Olimpie dimore.
Erano ai tempi di Kronos, quando egli regnava nel cielo;
come gli dei vivevano, senza affanni nel cuore,
lunghi e al riparo da pene e miseria, né triste
vecchiaia arrivava, ma sempre egualmente forti di gambe e di braccia
nei conviti gioivano, lontano da tutti i malanni;
morivano come vinti dal sonno.*

Esiado, *Erga*, vv. 109-116¹

1 Esiado, 1998.





Così Esiodo, il poeta greco che tra VIII e VII secolo a.C. compose gli *Erga*, il grande poema sull'uomo e il suo destino dove descrive il per sempre perduto tempo del vivere senza lavoro e senza affanni.

Poi vennero le pallide malattie.

La colpa fu di una donna, anzi della prima donna, Pandora, plasmata dal dio Efesto per ordine di Zeus, perché divenisse tremendo strumento della sua vendetta contro gli inganni di Prometeo. Levando il coperchio dall'orcio, Pandora segnò il destino di sofferenza per gli uomini:

*Altre infinite tristezze vagano
tra gli uomini
E piena è la terra di mali, pieno n'è il
mare
I morbi tra gli uomini, alcuni di gior-
no, altri di notte
spontaneamente² si aggirano, mali
portando ai mortali
In silenzio, perché della voce li privò
il saggio Zeus.*

Esiodo, *Erga*, vv. 100-104

Una visione inquietante, questa esiodea, delle malattie che portano tra gli uomini il male in silenzio, perché Zeus tolse loro la voce.

L'epiteto greco *automatoi* ha un ruolo

fondamentale per comprendere quale fosse la concezione esiodea del fenomeno mor-

boso, e tuttavia la sua traduzione rappresenta un problema non semplice da sciogliere, tant'è che su di esso continuano a misurarsi filologi e storici³: si deve intendere che i mali vengono "da soli", indipendentemente, cioè, dalla volontà degli dei, quindi non come punizione inviata agli uomini per qualche colpa commessa (com'è,

invece, radicata concezione della malattia percepibile fin dall'età omerica), oppure (pur considerando che c'è l'intervento di Zeus che giustifica la presenza di queste figure mute) l'epiteto va caricato dello stesso valore di "fatto prodigioso, magico", che assume in Omero, in riferimento ai tripodi fabbricati da Efesto che si muovono verso il consesso degli dei?⁴

L'antico scoliaste coglie questo ultimo misterioso aspetto, nel suo commento al testo esiodeo: *Ha personificato le malattie, rappresentandole mentre avanzano silenziose e intendendo dimostrare che anch'esse sono in mano ai daimones.*

I demoni della malattia.



2 Nel testo esiodeo *automatoi*, variamente tradotto. L'Arrighetti propone: *da soli*.

3 Cf. il commento *ad loc.* di G. Arrighetti in Esiodo, 1998: 415.

4 Lanata, 1967: 30, nota 54.



Naturalmente, noi non abbiamo nessuna possibilità di chiarire se questa concezione demonologica, che il commentatore rende esplicita, sia di età tarda, in quanto di età tarda è lo scoliaste; resta però il fatto che l'opera esiodea – i cui attori sono i poveri contadini della Beozia tormentati da pesti e carestie – è percorsa da preoccupazioni e timori, da riti e interdizioni⁵ che chiari-

scono la dimensione magico religiosa in cui è calato l'uomo che cerca di proteggersi dalle forze oscure che incombono sulla sua vita. Il Dodds, in un suo classico saggio⁶, ha ben chiarito come, nel mondo greco, sia sempre presente il timore dell'assalto di forze ostili e misteriose che minacciano l'integrità della salute e come l'ansia diventi poi dirompente in situazioni di grande smarrimento. La peste ad Atene, durante i primi anni della guerra del Peloponneso, portò ad un forte risorgere del ricorso all'aiuto delle forze sovranaturali ed oscure, vista, del resto, l'impotenza della medicina. Tucidide, con un evidente moto di sconcerto segnala come nessuno scampasse, sia che avesse la possibilità di ricorrere alle cure dei medici,



sia che fosse abbandonato a se stesso⁷; sacrifici agli dei si accompagnarono allora all'uso di amuleti e a cerimonie di purificazione, ma l'amuleto appeso al collo di Pericle stesso non lo salvò dalla morte⁸. È possibile solo avvicinarsi alla concezione del *daimon*, che i Greci non tentarono neppure di definire: a livello popolare, dove non

era certo avvertita l'esigenza di una riflessione teorica, il *daimon* era la malattia, era il sogno, era il terrore notturno, era quanto, nell'esperienza quotidiana, era portatore di eventi, non necessariamente, ma spesso, maligni, insoliti, terrificanti⁹.

Questa concezione della malattia, in cui essa è sottratta ad ogni causalità naturale, poiché la causa è divina o demoniaca, era già presente in Omero. Nell'*Iliade*, a meno che la morte non sia conseguenza di un fatto traumatico e del tutto naturale, come una ferita riportata in combattimento, di norma, la malattia appartiene all'universo religioso: non c'è scampo alle frecce saettanti di Apollo che portano la peste nel campo degli Achei, nella scena d'apertura del poema.

5 *Erga* v. 724 ss.

6 Dodds 1959.

7 Tuc. II, 47,4.

8 Plut. *Per.* 38,2.

9 Detienne, 1963: 52.





Gli dei portano la malattia e gli dei la possono allontanare. Per il Polifemo ferito che grida il suo dolore, non c'è altro rimedio che invocare Poseidone, perché il male che viene da Zeus non si può evitare, gli suggeriscono i Ciclopi accorsi¹⁰.

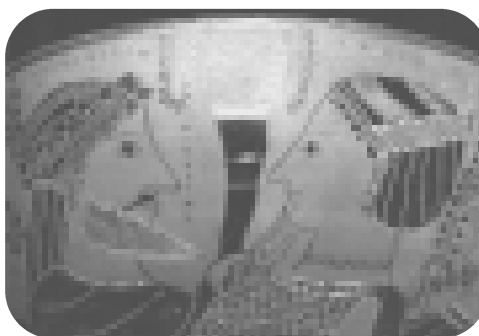
Non mancano, però, momenti in cui affiora traccia anche di una concezione demoniaca. Nel quinto libro dell'*Odissea*, la condizione di Ulisse che finalmente giunge in vista della terra dei Feaci dopo una terribile tempesta è paragonata a quella di un malato che infine si avvicina alla guarigione:

*Come sembra cara ai figli la vita del padre che gli dei hanno guarito dal male dopo che giacque soffrendo orrendi dolori e a lungo languì in preda di un demone odioso, così cara ad Odisseo sembrò la terra e i suoi boschi*¹¹.

Il Grmek¹² osserva, quanto ai poemi omerici: *La malattia è al di fuori della natura: totalmente estranea all'uomo e dipendente solo dai capricci degli dei, sfugge all'ordine naturale.*

Questa visione della malattia, che ha le sue radici nell'età arcaica greca, giunge intatta al V secolo a.C. e con essa si deve misurare la medicina ippocratica, laica e razionale, che, per la prima volta nella storia del pensiero greco, afferma la conoscibilità delle cause della malattia, sottraendole al mondo magico e religioso.

Quel trattato del *Corpus Hippocraticum*, intitolato *Il Male sacro*, di autore ignoto, ma senz'altro molto vicino al pensiero ippocratico (se la mano non è di Ippocrate stesso), che rappresenta il "manifesto" della nuova medicina che irrompe sulla scena nel V secolo a.C., non a caso è diretto a confutare una delle credenze più radicate, quella che il "morbo sacro" – l'epilessia – sia inviato e causato da una forza sovranaturale, misteriosa, incomprensibile all'uomo. Una malattia, questa, comunemente sentita "a parte", in quanto in nulla assomiglia – riconosce anche il medico – alle altre. Non a caso è chiamata a livello popolare "sacra", in quanto, nel comune sentire, essa è avvertita come frutto di un intervento divino e, pertanto, è ritenuta tale da dover essere curata con metodi diversi da quelli seguiti



10 Od., IX, 410.

11 Od. V, 395-397.

12 Grmek, 1983: 68 ss.



dai medici. Questa è la diffusa opinione che combatte l'autore ippocratico: *Mi sembra che questa malattia non sia affatto più divina delle altre, ma che, come le altre malattie hanno ciascuna una causa naturale così anch'essa derivi da una causa naturale, e che risulti divina per lo stesso motivo per cui lo sono anche tutte le altre*¹³.

Un'affermazione perentoria, che richiede però al medico ippocratico un grande impegno argomentativo, poiché si tratta di controbattere una delle più radicate e diffuse concezioni: di qui, la necessità di sviluppare un'attenta analisi dei dati anatomici (e della correlata patologia), connessi al morbo sacro, dei dati fisiologici, dei fattori climatici, ambientali, individuali, legati alla dieta, all'età, un'analisi d'ampio respiro, dunque, su cui si può fondare un'interpretazione razionale dell'eziologia del morbo. Si tratta, conclude l'autore, di un'affezione del cervello (qui visto come "l'interprete dell'intelligenza"), dovuta al flegma. Il flegma, una materia fluida, fredda e densa, è uno dei quattro canonici umori che circolano nel corpo: se il suo flusso muta in qualità e in quantità, e si fa da scarso abbondante, da freddo caldo, se non c'è depurazione, esso si raccoglie nel

cervello, che ne viene inondato. Il malato subisce allora un attacco di epilessia. La prova?



*Nel bestiame che viene attaccato da questa malattia e soprattutto nelle capre (che sono quelle colpite più frequentemente) se apri la testa e la osservi, troverai che il cervello è molle, pieno di liquido e che ha cattivo odore*¹⁴.

Altro di più il medico non poteva dire. Il corpo umano è intangibile, in età ippocratica, e, salvo una breve parentesi in età alessandrina, la dissezione non fu praticata nel mondo antico¹⁵. Non è che l'idea di sezionare cadaveri per condurre determinate ricerche non fosse presente tra V e IV secolo a.C. e tanto meno che non ne fosse avvertita l'utilità. Ma il tutto si fermava sulla soglia del corpo umano, riguardando, semmai, solo il corpo animale, ed anche questo è incerto. Se infatti Calcidio, un filosofo del tardo IV secolo d.C. la cui traduzione del *Timeo* di Platone ebbe larga fortuna in età medievale, afferma che Alcmeone, giovane concittadino e contemporaneo di Pitagora, fu il primo a praticare una dissezione, constatando che la sezione dei nervi ottici in un

13 Si cita da Ippocrate, 1996: cap. 2.

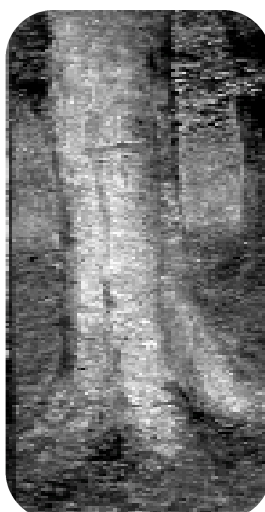
14 Cap. 11, 4.

15 Cf. Vegetti, 1993: 86 ss.





animale provoca la cecità, malgrado l'occhio resti intatto (questa osservazione gli avrebbe permesso di concludere che la sede delle sensazioni è il cervello e non il cuore), gli studiosi moderni sono tutt'altro che disposti ad accettare questa paternità, ritenendo, con il Lloyd¹⁶, che gran parte delle notizie date da Calcidio vadano riferite ad Erofilo, il grande biologo alessandrino che, di certo, praticò la dissezione, e forse anche la vivisezione, non solo su animali ma anche su corpi umani¹⁷. Ma il ricercare attraverso un esame condotto su un animale di stabilire le cause di un decesso o di far luce sull'etiologia di una malattia restò un fatto eccezionale. Dopo la breve esperienza alessandrina, questo accesso al corpo umano divenne di nuovo impossibile e, in età imperiale romana, Galeno fu costretto a consigliare ai suoi allievi di procedere con grande cautela all'osservazione, quasi furtiva, dei cadaveri¹⁸. Con Aristotele, in ogni modo, abbiamo



chiare testimonianze del fatto che la dissezione su animali era un metodo di indagine usato per condurre ricerche¹⁹, anche se un certo freno alla diffusione della pratica poteva venire da quella repulsione che Aristotele stesso efficacemente descrive:

*Non si può non provare disgusto osservando di che cosa sono fatti gli esseri umani, sangue, carne, ossa, vene e così via*²⁰.

Esistevano, però, altri fattori – e dovevano essere i più forti – che si opponevano alla dissezione del corpo umano, ed erano di natura religiosa, quegli stessi che rendevano drammatico l'oltraggio della non sepoltura ad un corpo morto.

Al medico non restavano, quindi, che altre poche strade per accedere alla conoscenza dell'interno del corpo. In primo luogo, il procedere per analogia tra il mondo animale e il mondo umano, come nel caso, cui si è accennato, del cervello di un animale epilettico, metodo, però, che comportava ben più di un rischio, come ammette con

16 Lloyd 1982.

17 La testimonianza ci viene da Celso, *De medicina*: Erofilo ed Erasistrato avrebbero praticato la vivisezione umana sul corpo di condannati a morte, consegnati a tale scopo dalle autorità; cf. von Staden 1989.

18 Galeno, *Procedimenti anatomici*, I, 2. In età romana, durissime furono le polemiche della setta degli Empirici contro lo studio dell'anatomia, e, quindi, delle pratiche di vivisezione e di dissezione; e ciò in nome dell'inutilità della ricerca dell'invisibile. Cf. Gourevitch, 1993: 127 ss.

19 Cf. Lloyd, 1982: 109.

20 PA 645 a 28 ss.



onestà l'autore del trattato ippocratico *Sulla natura del bambino*, a conclusione della descrizione di un esperimento divenuto tanto celebre che da Galeno ad Ulisse Aldrovandi fu più volte ripetuto, quello di seguire la crescita dell'uccello spezzando un uovo di giorno in giorno per comprendere lo sviluppo dell'embrione umano. La conclusione a cui si giunge è corretta nella misura in cui, il medico afferma, *si può paragonare la crescita di un uccello a quella dell'uomo*²¹.

Questo passaggio dall'animale all'uomo seduceva gli antichi greci, scienziati e profani che fossero, osserva il Grmek²², ricordando il mito di Pelia ucciso impunemente da Medea che gli aveva fatto vedere come le fosse possibile fare ringiovanire un essere animato, gettando un montone a pezzi nel suo calderone di erbe ed estraendone un agnellino. Non è tuttavia tanto il sogno della recuperata giovinezza che attira medici e scienziati greci all'indagine sul corpo animale, quanto l'aspirazione legittima a quella conoscenza del corpo, che permette di riconoscerne le strutture e le condizioni patologiche, al fine di prevenire e curare le malattie.

Nella pratica dei medici ippocratici, il secondo metodo consisteva nel dedurre da fenomeni esterni del corpo i processi interni ad esso. L'autore del trattato *Sull'arte*, che cerca prove sulla consistenza degli umori interni al corpo, non dubita che il medico debba intervenire forzando la natura a svelare le sue proprietà:

*Ma quando tali cose non si offrono alla comprensione e la natura stessa non si disvela spontaneamente, la medicina ha scoperto mezzi di costrizione, con i quali la natura è forzata, pur senza suo danno, a rivelarsi [...] si costringe ad esempio la natura a diffondere il flegma mediante l'accredine dei cibi e delle bevande, così da avere qualche prova visibile intorno a ciò che non era dato in nessun modo di vedere*²³.

Lo aveva già detto un ignoto medico, autore dell'*Antica medicina*, il trattato di grande spessore metodologico, in cui si rivendica l'autonomia culturale e professionale (e la superiore capacità di intervenire nei processi patologici) della *iatriké techne*, l'arte medica, rispetto alla filosofia²⁴. In particolare, la polemica viene condotta rispetto



21 *Sulla natura del bambino*, XX, 4.

22 Grmek, 1966: 21.

23 *Sull'arte*, VI, 24.

24 Ippocrate 1998.





alla filosofia della natura (la *physiologia*), che pretende di spiegare i principi costitutivi del mondo fisico e la natura dell'uomo, sulla base di *hypotheses*, cioè postulati, chiudendosi in rigidi schemi dogmatici che il medico decisamente rifiuta, perché non li ritiene adeguati a fornire utili strumenti di comprensione e di intervento, rispetto alle peculiari caratteristiche di ogni individuo.

Poco sa, però, il medico, nell'*Antica medicina*, di che cosa si celi nell'interno del corpo umano. Gli organi sono descritti come recipienti di varia forma, "cavi o espansi o duri e rotondi, o ampi e sospesi o tesi o lunghi o compatti o rilassati e molli o spugnosi e porosi", il cui funzionamento (sostanzialmente aspirare e attrarre liquidi in *misuramaggiore o minore*) *non può che essere compreso a partire dall'esterno, ossia da ciò che è visibile*²⁵.

*Le conoscenze anatomiche sono destinate a restare sommarie nella medicina classica*²⁶, *nonostante certi progressi in età ellenistica, dovuti, come si è già detto, alla breve ed effimera possibilità di accedere all'inter-*

no del corpo per via di dissezione (la descrizione del sistema nervoso con Erofilo, la

scoperta delle valvole cardiache con Erasistrato)²⁷ e i perfezionamenti di età romana (Galeno studia le ossa, i muscoli, i tendini, i nervi, i gangli nervosi). Se il quadro anatomico mantiene a lungo il suo carattere lacunoso – a parte una conoscenza abbastanza

completa dell'apparato scheletrico – e per certi aspetti fantasioso (basti pensare all'erabondo utero), ancora più fantasiose erano le idee sul funzionamento interno degli organi del corpo: si ebbero successivi tentativi di spiegare la funzione dei singoli fenomeni (la respirazione, la digestione, il concepimento) e dei singoli organi (il cervello, il cuore, i polmoni e così via), ma non si giunse mai ad averne una visione organica e complessiva.

Lo scopo della medicina, scrive Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, è la salute²⁸, ma, egli osserva:

Il medico sembra non abbia di mira la salute in sé, bensì quella dell'uomo, o



25 Ippocrate, 1998: cap. 22.

26 Cf. Jouanna, 1993: 47 ss.

27 Cf. Vegetti, 1993: 73 ss.

28 EN 1094 a 8.



*meglio, anzi, quella di un uomo particolare. Egli infatti cura individui particolari*²⁹.

Nel pensiero ippocratico, la malattia, infatti, è assente come fatto autonomo; dietro la malattia, c'è il malato, nella sua realtà individuale, che vive in un tempo e in uno spazio ben determinato, che presenta caratteri differenziati e non riconducibili ad una genericità valevole per tutti i casi³⁰. Se così non fosse, non si spiegherebbe "perché il formaggio non disturba tutti allo stesso modo, ma vi sono alcuni ai quali giova", osserva l'autore dell'*Antica Medicina*³¹ cogliendo un indizio divenuto giustamente famoso, quello del diverso effetto del formaggio sugli stomaci. Lo Jaeger³², che conosceva assai bene la medicina greca, così sintetizza il metodo ippocratico di indagine: un'analisi accurata della natura dell'uomo, l'enumerazione dei vari tipi, la determinazione di ciò che ad ogni tipo si confà, in conclusione: una osservazione

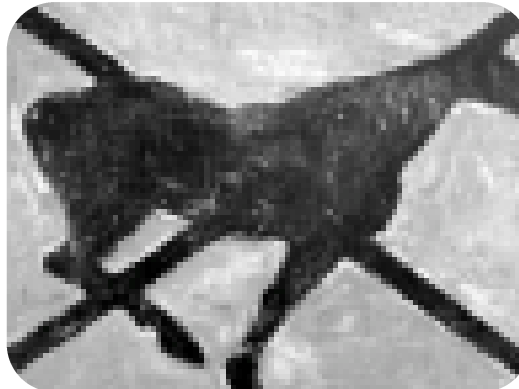
lunga e precisa che dai casi singoli di carattere uguale giunge a fissare vari tipi e forme della malattia.

La patologia è umorale, dal momento che la natura dell'uomo è definita come una

mescolanza equilibrata (*krasis*) di una pluralità di umori, quattro nello schema noto della *Natura dell'uomo* scritta attorno al 400 a.C. da Polibo (sangue, flegma, bile gialla e bile nera); più di quattro umori o altri liquidi fondamentali, in altri testi.

Una teoria, questa, destinata ad avere largo seguito nell'antichità, che Galeno poi riprenderà in un quadro sistematico, giungendo a dimostrare come la mescolanza degli umori abbia un'incidenza sull'aspetto fisico di una persona e sul suo carattere³³.

Se l'equilibrio interno degli umori, si turba e si spezza, nella qualità e nella quantità, (e non sono irrilevanti a determinare questo anche le condizioni esterne, l'ambiente naturale, le abitudini di vita, il regime dietetico, le condizioni del clima, accanto alle predisposizioni naturali), è tutto il



29 EN 1097 a 13-15.

30 Sulla nozione di malattia, cf. Di Benedetto, 1986: 11 ss.; Giurovich 2004.

31 Ippocrate, 1998: cap. 20.

32 Jaeger, 1967: 38 ss.

33 Cf. Sassi, 1988: 160 ss.





corpo che viene colpito. Al medico spetta il compito di riportarlo alla salute, ristabilendo *lakrasis* complessiva, pur con la piena consapevolezza dei limiti della sua arte: la novità della medicina ippocratica sta proprio in questo intendere la malattia come squilibrio di un insieme armonico di elementi, le cui cause, esterne ed interne, sono identificabili e, quindi, non attribuibili ad un intervento divino. Le malattie, sebbene spezzino l'armonia originaria dell'uomo, fanno in ogni modo parte della natura e, come nota acutamente H. Ey³⁴, non sono più un effetto di "impurità" indotte da forze malevoli o che comunque sfuggono al "circuitto naturale". Grazie alla *physis*³⁵ ("la natura"), escludendo ogni forza esterna, il comportamento di ogni organismo diventa coerente, intelligibile, prevedibile, perché se esso fosse determinato o influenzato da



forze esterne, magiche o spirituali, i processi vitali avrebbero aspetti di disordine e di irregolarità e la pratica medica sarebbe impossibile o altrettanto caotica. Ogni uomo ha una *physis*, frutto di un processo continuo di *krasis* tra gli elementi che lo compongono e i flussi che lo attraversano in entrata e in uscita, ma le regole di tale interazioni sono comuni a tutti gli uomini ed è proprio questo che permette di definire la nozione di *anthropine physis*³⁶, di "natura umana". E il medico sa che il suo sapere deriva dalla complessiva considerazione dell'universale (l'uomo) e del particolare (il singolo uomo)³⁷.

Non che il divino sia assente dall'orizzonte ippocratico³⁸.

L'autore del *Male sacro*, il più impegnato, come si è detto, a polemicamente dimo-

34 Ey, 1981: 225.

35 L'idea di natura presenta, quale appare attorno al VI secolo a.C nel pensiero filosofico greco, due aspetti complementari: si tratta della natura universale, da un lato, e, dall'altro, della natura di ogni specie, di ogni individuo e di ogni singola parte di ogni organismo. Per il medico ippocratico, la natura dell'uomo si declina al plurale, in una diversità di tipi e di categorie: ciò è esplicitamente affermato in *Regime III*, 67.

36 Giambalvo, 2002: 75.

37 *Epidemie I*, 23.

38 Cf. Jouanna, 1988: 91-113. In una serie di trattati, ritorna il termine *theion*, tradotto, non senza incertezze, con *divino*. In particolare, continua ad essere oggetto di discussione il consiglio dato ai medici che si incontra nel *Prognostico*, di ricercare "se c'è qualcosa di divino" nelle malattie di cui si occupano. Come si deve intendere questa affermazione? Ci sono malattie che sfuggono alla terapia del medico? Lo Jouanna (1994: 185 ss.) ritiene che coesistano, nel medico greco, un'attitudine razionale e il rispetto per la religione tradizionale.



strare che le malattie sono un evento naturale, e che, come ogni altro fatto naturale, hanno cause determinate e conoscibili, si esprime a tal proposito con grande chiarezza: tutte le malattie sono divine, ma nel senso che *tutta la natura è divina* e, quindi, le malattie, che appartengono al mondo naturale, sono anch'esse nella stessa misura e naturali e divine: nulla accade, infatti, che non sia riconducibile alla natura³⁹.

Questo medico, che vigorosamente afferma la superiorità della sua arte nel diagnosticare e curare, rispetto agli interventi dei magi e dei purificatori, degli accattoni e dei ciarlatani, che si *ammantano della divinità*⁴⁰ e pretendono di curare il male per mezzo di purificazioni, incantamenti, che impongono divieti ed interdetti (da determinati cibi o da comportamenti), sa che il divino esiste, ma rifiuta di credere che *il corpo dell'uomo possa essere contaminato dalla divinità, cioè che l'elemento più corrottibile possa essere contaminato da quello più puro*⁴¹. Gli dei vanno resi propizi, perché la salute è un bene prezioso, con la preghiera

e con i sacrifici, non vanno piegati con la violenza⁴².



Il medico ippocratico, tuttavia, non ignora la forza dell'intervento magico-religioso. La storia dell'arte medica, come scienza della salute, continua per tutta l'età classica ad intrecciarsi con la storia della medicina magica e della medicina del tempio e mai la medicina

razionale riuscì ad imporsi come unica strada che si offriva all'uomo antico (come del resto altre strade continuano ad offrirsi a quello moderno) per tentare di superare la malattia⁴³.

Curiosamente, ma non tanto, i diversi percorsi talora si incontrano⁴⁴. Medico e mago, ad esempio, possono usare a scopo terapeutico le stesse erbe, il primo perché ad esse attribuisce qualità purgative o astringenti, il secondo, perché in esse riconosce i benefici che derivano dalle leggi di simpatia e di antipatia, proprie della magia; i farmaci sono gli stessi, diverso è il quadro di riferimento. E così anche per le prescrizioni alimentari: il mago vieta all'epilettico

39 Cf. anche *Arie acque luoghi*, cap. 22.

40 *Il male sacro*, cap. 11.

41 *Il male sacro*, cap. 44.

42 *Il male sacro*, cap. 39-43.

43 Edelstein, 1967: 205-246.

44 Cf. Lanata, 1967: 55 ss.





di mangiare alcuni pesci, ad esempio la triglia o l'anguilla, o alcune carni, tra cui quelle di capra o di maiale, o alcune verdure, la menta, l'aglio e la cipolla, in nome della causalità magica, e il medico consente su tali divieti, ma in nome delle proprietà dei cibi, troppo "forti" o "pungenti", controindicati per il malato.

E il dio Asclepio, che appare ai malati che accorrono ai suoi templi nel sogno portatore di salvezza⁴⁵, con la sua valigetta, gli strumenti, le prescrizioni, sembra che abbia "studiato" da medico: opera con grande destrezza (la sua mano non può non essere realmente miracolosa), consiglia rimedi, interviene con la stessa sapienza di un medico⁴⁶. Un dio, Asclepio, il "più mite, più capace di lenire le sofferenze, più miracoloso, più filantropico di tutti"⁴⁷, un dio che proprio per queste sue caratteristiche avrebbe tenacemente a lungo resistito alla crisi del paganesimo. E, d'altra parte, Asclepio è il "fondatore dell'arte medica", così si esprime nel *Simposio*⁴⁸ il medico ateniese Erissimaco ed Ippocrate è un appartenente alla famiglia

degli Asclepiadi di Cos, nel cui interno si trasmetteva la conoscenza medica per via orale, di generazione in generazione.



Medicina magica e medicina incubatoria rappresentano, nel mondo antico, tuttavia, qualcosa di più di una medicina da casi disperati, di un'ultima spiaggia cui si poteva fare ricorso quando la medicina laica falliva⁴⁹ (il che ovviamente quasi sempre avveniva, anche per la limitatezza dei mezzi diagnostici e terapeutici): lo provano la tenace fortuna e, in definitiva, anche la continuità di queste concezioni e di questi atteggiamenti tra mondo classico e mondo medievale e moderno.

Può la malattia del corpo diventare malattia dell'anima o, viceversa, la sanità del corpo essere anche sanità dell'anima?⁵⁰

Per il medico ippocratico, l'anima è della stessa sostanza del corpo, in cui è racchiusa, solamente è di composizione più sottile, come un pneuma o un soffio, che può essere aria per l'autore dei *Venti* o ele-

45 Guidorizzi, 1985: 71-81.

46 Così nel *Pluto* di Aristofane e negli *Iamata*, i racconti di guarigioni miracolose incisi nelle stele del santuario di Epidauro.

47 Cf. Lanata, 1967: 74.

48 Platone, *Simposio* 186 e.

49 Sul medico gravava naturalmente la responsabilità dell'insuccesso, fatto che spesso induce a cautela nelle prognosi e, talora, a non intervenire su casi giudicati incurabili, cf. von Staden, 1990: 75-112.

50 Su questi problemi, il testo di riferimento resta Pigeaud 1981.



mento caldo nelle *Carni* o una miscela di acqua e di fuoco per il *Regi-me*⁵¹. Se una stessa materialità accomuna corpo e anima, è comprensibile che malattie del corpo possano estendersi all'anima o, viceversa, malattie dell'anima trasferirsi al corpo, al punto che di certe malattie, scrive qualche autore ippocratico, è difficile stabilire se esse abbiano avuto origine dal corpo o dall'anima, mentre, in altri casi, il rapporto è evidente.

*Generalmente – leggiamo nelle Epidemie – i melanconici sono soliti diventare epilettici e gli epilettici melanconici. Ciascuno di questi due stati cresce in rapporto con la direzione presa dalla malattia, se verso il corpo epilessia, se verso la mente melanconia*⁵².

Di conseguenza, il medico deve tener



conto, nel prescrivere una terapia, sia dello stato del corpo, sia dello stato dell'anima⁵³ e, considerata la stretta connessione tra corpo e anima, può perfino tentare di ingenerare una reazione psichica per cercare di giovare alla parte fisica del malato: un attacco di collera fa riacquistare il colorito e diffonde gli umori⁵⁴, fa contrarre su se stessi cuore e polmoni e attira in testa il caldo e l'umido⁵⁵; ed analoghi effetti hanno la gioia, la paura, il buon animo etc.

Il presupposto teorico della convinzione che tra anima e corpo esista una profonda corrispondenza è enunciato da Aristotele negli *Analitici primi*⁵⁶ ove appunto si coglie l'affermazione di una "relazione di interdipendenza tra anima e corpo, per cui il corpo diventa un sistema di segni da decodificare"⁵⁷ al fine di poter inferire dal segno sensibile la relativa affezione interna. Da tale tronco germoglia una *techné*, che medica non è, ma che si colloca al confine dell'area medicale: la scienza fisiognomica⁵⁸.

51 Cf. Hankinson, 1991: 166-193.

52 *Epidemie*, VI, 8, 31.

53 Cf. Kudlien, 1968: 1-20.

54 *Epidemie*, II, 4, 4.

55 *Epidemie*, VI, 5, 5.

56 Arist. *Analyt. Prior.*, II 70b ss.

57 A questa scienza gli antichi hanno dedicato molti sforzi, a giudicare dai tanti testi e dalla larghissima fama che per tutta l'antichità accompagnò uno di essi, la *Fisiognomica* attribuito ad Aristotele, testo che, in realtà, è databile solo al III a.C. Cf. Raina, 1993: 20.

58 In quel V secolo a.C. che vide sorgere e svilupparsi la *techné* medica, una tale concezione non poteva non svilupparsi in contiguità con la scienza medica, trovando conferma nella formazione materialistica della medicina ippocratica e di gran parte del sapere presocratico. Che questa corrispondenza tra





Non a caso il termine *physiognomia* compare per la prima volta in un testo medicale, le *Epidemie*⁵⁹, testo databile alla fine del V secolo a.C., ed Ippocrate, per Galeno, viene considerato l'inventore, il *protos euretēs* anche di questa *technē* (del resto il metodo che sta alla base della fisiognomica è quello semiotico, che caratterizza le *technai* del V secolo a.C., dalla medicina alla ricerca storica). Per Galeno, anzi, la fisiognomica diventa un indispensabile supporto alla medicina, in quanto permette di cogliere nella realtà del corpo i segni che gli consentono di dedurre ciò che non vede, in forza del nesso che si stabilisce tra aspetto fisico, lo stato di salute, presente e futuro, e il carattere della persona. Ma già l'autore delle *Epidemie* aveva osservato: *gli individui rossi, con il naso appuntito, gli occhi piccoli, sono malvagi [...] gli individui con gli occhi bruni, i capelli rossi, il naso appuntito, diventeranno idropici, a meno che non siano calvi*⁶⁰.



L'anima, tuttavia, può essere colpita da mali propri a lei sola e, per il medico antico, alcuni sintomi riguardano solo la parte psichica: l'intemperanza nel bere e nel mangiare, nel dormire o nello stare svegli, ad esempio, è intesa dall'autore di *Umori*⁶¹ come un segnale fisico di un malessere psichico; c'è una priorità psichica di alcuni sintomi, quindi, rispetto alla loro visibile manifestazione fisica, così come esistono relazioni psicosomatiche: alla paura, alla vergogna, al dolore, all'ira, a tutti i sentimenti *corrisponde attraverso l'azione la parte appropriata del corpo, ad esempio, sudori, palpitazioni cardiache e così via*.

Non c'è, tuttavia, nel pensiero ippocratico l'idea di un'anima costretta nel corpo⁶² (come si trova in Platone l'idea del corpo "tomba" dell'anima, fonte di passioni, di stoltezze, di paure che impediscono all'anima di protendersi verso l'essere e di esercitare le sue funzioni⁶³). Anzi: vi è un rapporto mutuo e scambievole tra queste due enti-

corpo e anima crei una relazione di interdipendenza tra il carattere della persona e il suo aspetto esteriore, è antica persuasione che giunge al mondo greco dal mondo babilonese, in cui la fisiognomica è scienza codificata, che dall'osservazione dei tratti caratteristici del fisico trae indicazioni sul suo futuro. Cf. Raina, 1993: 9 ss.

59 *Epidemie*, II, 5, 1.

60 *Epidemie*, loc. cit.

61 *Umori*, 9.

62 Cf. Wright - Potter, 2000: 13-35.

63 Questa concezione è presente in più dialoghi, dal *Fedone* al *Gorgia* al *Cratilo* al *Fedro*; cf. Reale, 1999: 209 ss.

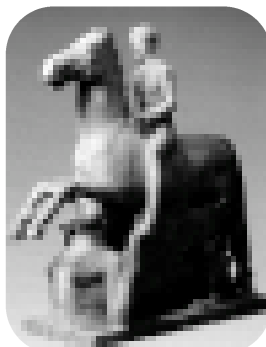


tà, al punto che, se l'anima muovendosi entro i confini del corpo⁶⁴ per vari motivi rallenta la sua corsa, il corpo si indebolisce; se il corpo si raffredda, anche l'anima si rarefa fino a scomparire⁶⁵. E se una gerarchia tra le due parti va trovata, questa vede l'anima prevalere sul corpo; il corpo infatti ha bisogno dell'anima per provare sensazioni e pensieri, l'anima non ha invece bisogno del corpo, dal momento che possiede, di per sé, una sorta di senso interno del tutto autonomo⁶⁶: l'anima vede senza gli occhi del corpo⁶⁷.

L'uomo è, dunque, un equilibrio di strutture parallele: anima e corpo posseggono la stessa materialità e sono necessari l'uno all'altra. Non c'è salute del corpo senza salute dell'anima, né guarigione del corpo senza guarigione dell'anima, e viceversa. Se si spezza l'accordo, c'è malattia.

Se equilibrio e armonia costituiscono l'essenza della perfezione fisica, come, parimenti, rappresentano l'essenza della salute, ecco, scrive lo Jaeger⁶⁸, che il concetto di salute si dilata ad un significato universale di valore: in ogni campo, *equilibrio e armonia sono le forze di fondo capaci di produrre il buono e il giusto, mentre lo*

squilibrio turba e distrugge, il corpo come l'anima, le città come i popoli.



Platone, nella sua ampia riflessione sulla salute dell'anima e del corpo, giunge ad una conclusione di grande nettezza. Non si può avere un corpo sano senza un'anima sana; la salute dell'anima è condizione necessaria per la salute del corpo:

*Non mi risulta che un corpo in buona forma possa rendere buona l'anima in grazia della propria virtù; viceversa, un'anima buona, per sua stessa virtù, può perfezionare il corpo in misura straordinaria*⁶⁹.

La bellezza del corpo è anche bellezza dell'anima?

La bellezza del corpo è dono divino, tanto raro e apprezzato che, di fronte ad Elena, perfino le tragedie di una guerra trovano giustificazione.

Non ci si può lamentare che dei popoli combattano per una tale donna.

Così sospirano i vecchi di Troia.
Se la bellezza è data dagli dei, l'uomo

64 Problematica è la definizione della sede dell'anima: in tutto il corpo (*Regime*), nel sangue (*Ven - ti*) e nel cuore (*Cuore*).

65 Così in *Regime*, I, 25; II 60, 62.

66 Cf. Jouanna, 1966: 15-18.

67 *Regime*, IV, 80, 89.

68 Jaeger, 1967: 76.

69 Platone, *Repubblica*, III 403 d.





può solo riprodurla. In tal senso, il necessario chiarimento teorico avvenne con Policleto, lo scultore d'Argo, che, nella seconda metà del V secolo a.C., per primo fissò le regole del suo lavoro attraverso lo studio minuzioso del corpo umano e raccolse le sue notazioni in un'opera (per noi perduta, salvo qualche frammento) che più tardi ricevette il nome di *Canone*, la squadra. Da buon greco, osserva a ragione il Pohlenz⁷⁰, Policleto cercò il bello nel giusto mezzo, in un corpo dalle misure equilibrate; l'essenza della perfezione venne trovata nella perfetta proporzione e nell'esatto rapporto tra le singole membra tra loro e con l'intero organismo. Giustamente Plinio⁷¹ riconosce a Policleto il fatto d'essere stato "l'unico ad avere teorizzato l'arte con un'opera d'arte", il Doriforo, offrendo una traduzione in bronzo dei principi da lui affermati (e del Doriforo, in effetti, si coglie la modularità della figura, i cui elementi presentano tutti una misura riconducibile ad una unità di base, il modulo).

Uno studio così minuzioso del corpo presuppone un procedimento che ricorda quello del medico, unito al rigore proprio del matematico; infatti, ciò che attua Policleto è il passaggio dall'accumulo dei dati

tratti dall'esperienza alla definizione dei principi d'ordine generale, come il medico ippocratico insegnava fin dal V secolo a.C.: non si tratta di sola teoresi né di pura ricerca di procedure empiriche, ma di un'unione paritaria e obbligatoria delle due⁷². Policleto che *con una*



*serie di precise misurazioni determinò i rapporti matematici che nella figura ideale devono intercorrere tra dito e dito e tra le dita e la mano, tra la mano e il braccio*⁷³ non innova, dunque, ma applica, con una notevole sensibilità per l'armonia e la proporzione, un procedimento che era già familiare al medico greco, quello dell'osservare, del calcolare, del rapportare.

Del resto, la medicina della seconda metà del V secolo a.C. aveva acquisito una conoscenza della struttura ossea del corpo umano sufficientemente corretta⁷⁴: mancava ancora il lessico dettagliato al medico per indicare le varie parti di un braccio o della gamba, i termini non erano tecnici, ma presi dall'uso comune o costituiti da perifrasi (la tibia è l'osso di dentro, il perone è l'osso di fuori) perché *lo sviluppo della scienza medica è stato più rapido dello sviluppo del*

70 Pohlenz 1976.

71 Plin. *Nat. hist.*, XXXV, 55.

72 Pohlenz, 1976: 469 ss.

73 Pohlenz, 1976: 470.

74 Un trattato ippocratico come *Fratture ed Articolazioni* lo testimonia con chiarezza.



*linguaggio in senso tecnico-specialistico*⁷⁵, ma le descrizioni delle ossa, quanto alla loro lunghezza e ai rapporti reciproci tra di esse (ad esempio, tra braccio e avambraccio), alle articolazioni e alla loro diversità

(tra gomito e ginocchio), alla natura complessa delle singole parti (la mano o il piede descritti nelle singole ossa), alla forma delle vertebre e ai loro legamenti “viscosi e nervosi”, alla spina dorsale e alle sue deformazioni, erano dettagliate, frutto di un’attenta ripetuta osservazione e misurazione.



Per Aristotele, qualche decennio più tardi, la bellezza non può non incarnarsi che in un grande corpo, *giacchè i piccoli saranno graziosi e proporzionati, ma non belli*, così come la

magnanimità è indisciungibile dalla grandezza⁷⁶. Il lodatore della medietà qui rinnega se stesso, in nome della grandezza dell’anima che non può non albergare in un grande corpo (dimentico forse che Socrate albergava *un’anima bella*⁷⁷ in un corpo senza grazia?).

Riferimenti bibliografici:

- Detienne, M. (1963) *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*. Paris.
- Di Benedetto, V. (1986) *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*. Torino.
- Dodds, E.R. (1959) *I Greci e l'irrazionale*. Firenze.
- Edelstein, L. (1967) *Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic*. In *Ancient Medicine. Select Papers*, a cura di O. e C. L. Temkin. Baltimora.
- Esiodo (1998) *Erga*. Trad. a cura di G. Arrighetti, Ed. Einaudi-Gallimard, Torino.
- Ey, H. (1981) *Naissance de la médecine*. Paris.
- Giambalvo, M. (2002) Normale versus Anormale? Lo statuto del Patologico nella Collezione Ippocratica. In *Le normal et le pathologique dans la Collection hippocratique, Actes du X^{ème} colloque international hippocratique (Nice, 6-7 octobre 1999)*, I. Nice.
- Giurovich, S. (2004) *Problemi e metodi di scienza ippocratica*. Bologna.
- Gourevitch, D. (1993) Le vie della conoscenza: La medicina nel mondo romano. In *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e medioevo*. Roma-Bari.
- Grmek, M.D. (1966) *Il calderone di Medea. La sperimentazione sul vivente nell'Antichità*. Roma-Bari.

75 Di Benedetto, 1986: 226.

76 Arist., *Etica Nicomachea*, 1123 b 8-9.

77 Platone, *Carmide*, 154 e.





- Grmek, M.D. (1983) *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*. Bologna.
- Guidorizzi, G. (1985) *Sogno diagnosi guarigione da Asclepio a Ippocrate*. In *Mondo classico: percorsi possibili*. Ravenna.
- Hankinson, R.J. (1991) *Greek medical models of mind*. In *Psychology*, ed. by S. Everson. Cambridge.
- Kudlien, F. (1968) *Der Arzt des Körpers und der Arzt der Seele*. Clio Medica 5.
- Ippocrate, (1996) *L'antica malattia*, a cura di A. Roselli. Venezia.
- Ippocrate, (1998) *Antica Medicina*, a cura di M. Vegetti. Milano.
- Lanata, G. (1967) *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*. Roma.
- Lloyd, G.R. (1982) *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*. Torino.
- Jaeger, W. (1967) *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, III. Firenze.
- Jouanna, J. (1966) *La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique du Regime*. Revue des Etudes Grecques, 79.
- Jouanna, J. (1988) *Ippocrate e il sacro*. "Koinonia" 12.
- Jouanna, J. (1993) *La nascita dell'arte medica occidentale*. In *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e medioevo*. Roma-Bari.
- Jouanna, J. (1994) *Ippocrate*. Torino.
- Pigeaud, J. (1981) *La maladie de l'âme*. Paris.
- Pohlenz, M. (1976) *L'uomo greco*. Firenze.
- Raina, G. (1993) *Introduzione a Ps. Aristotele, Fisiognomica*. Anonimo Latino, *Il trattato di fisiognomica*. A cura di G. Raina. Milano.
- Reale, G. (1999) *Corpo anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano.
- Sassi, M.M. (1988) *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*. Torino.
- von Staden, H. (1989) *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge-New York.
- von Staden, H. (1990) *Incurability and Hopelessness: The Hippocratic corpus*. In P. Potter, G. Maloney, J. Desautels (eds.), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique*, Québec 1987. Québec.
- Vegetti, M. (1993) *Tra il sapere e la pratica. La medicina ellenistica*. In *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e medioevo*. Roma-Bari.
- Wright, J.P. - Potter, P. (2000) *Soma and Psyche in Hippocratic Medicine*. In *Psyche and Soma. Physicians and metaphysicians on the mind-body problem from antiquity to enlightenment*. A cura di Wright - Potter. Oxford.



L'Omeopatia secondo Empedocle

di Michele Bellin
Ingegnere

How the Sicilian philosopher Empedocles (Akragas 490-430 B.C.), transported into the XVIIIth century and introduced to Christian S. F. Hahnemann, could have interpreted Homeopathy? Using his four elements model (fire, earth, water and air), Empedocles would have developed an interesting point of view on Homeopathy: the science of Nature's messages.

L'omeopatia

L'omeopatia inizia con Christian Samuel Friedrich Hahnemann, medico tedesco nato a Meissen nel 1755. Nel 1779, una volta laureatosi, egli si trova ad esercitare la medicina nel periodo in cui i barbieri chirurghi, reduci dalle guerre napoleoniche, strappano denti, tagliano, amputano e salassano in un delirio terapeutico e sterminatore. Nella sola Germania si vendono, in quest'epoca, milioni di sanguisughe. La medicina è il bersaglio preferito di commediografi, libellisti e librettisti che rappresentano il medico al livello di un pagliaccio da circo.

Hahnemann inizia così la sua carriera medica arrivando a una discreta fama che lo porta a far parte della Accademia Economica di Lipsia e della Accademia delle Scienze di Magonza. Ma la fama non lo

stordisce. Dopo una decina d'anni di professione medica, un bel giorno, colto da una forte crisi di coscienza, caccia tutti i suoi clienti e chiude bottega, totalmente *convinto della sua incapacità di guarire la gente*.

Per vivere inizia allora a tradurre libri di medicina, continuando a meditare sull'incapacità curativa della stessa finché, traducendo un famoso trattato di farmacologia, alla voce "Chinchona", cioè l'estratto della corteccia della china, viene colpito dalla similitudine dei sintomi della malaria e quelli degli operai addetti alla lavorazione della corteccia.

Questo momento segna per Hahnemann una tappa fondamentale della sua vita. Egli, colpito dalle diverse ipotesi con le quali si cercava di spiegare il fenomeno, decide di sperimentare su se stesso gli effetti del chinino assumendo per cinque giorni due grammi di china due volte al giorno. Quale





la sorpresa nel constatare che, ogni giorno, alla stessa ora, era preso da febbri intermittenti: la China, usata per curare le febbri intermittenti, era quindi in grado di produrre le febbri che guariva. Hahnemann comincia da quel momento a sperimentare vari farmaci su se stesso, sui suoi figli e sui suoi allievi.

Nell'arco di quarant'anni egli sperimentò una sessantina di farmaci tra i quali oppio, mercurio, arsenico, oro, petrolio etc., annotando ogni volta i sintomi provati. Ne risultò una Patogenesia del rimedio dalla quale concluse che i farmaci, qualora provocassero dei sintomi, questi coincidevano con gli stessi sintomi che potevano curare.

Tali sostanze, in grado di procurare sintomi coincidenti con quelli curati, vennero chiamate "medicine omeopatiche" (dal greco *ómoios*, simile e *páthos*, malattia).

Vi è da notare che tra i sintomi registrati vi erano anche indicazioni sulle alterazioni psichiche ed emotive a cui il soggetto sano andava incontro a causa dell'assunzione della sostanza omeopatica. Tale fatto comporterà lo spostamento dell'attenzione dalla malattia, con i suoi sintomi, al malato nel suo complesso.

Rimaneva comunque un problema: le quantità di farmaco che venivano somministrate dai medici dell'epoca erano tali da essere vicine ai livelli di intossicazione. Hahnemann, provò allora a diluire sempre di più le sostanze, scuotendo i flaconi perché vi fosse una dispersione omogenea del

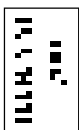
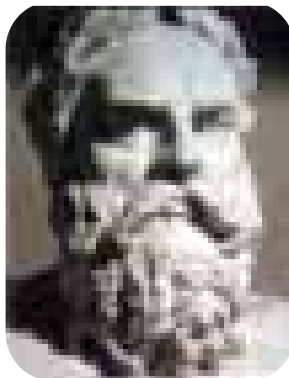
farmaco. A questo punto fece la sua *seconda scoperta*: egli notò che invece di diminuire la loro potenza curativa, le sostanze così diluite, ampliavano il loro effetto terapeutico e, quando venivano sperimentate nell'uomo sano, spesso provocavano dei sintomi contrari a quelli provocati allo stato puro.

Dalla seconda scoperta non tardò a venire fuori una *terza*: se i farmaci non venivano agitati vigorosamente tra una diluizione e la successiva questi perdevano i loro poteri terapeutici.

L'ultima cosa da notare riguarda il livello di diluizione delle medicine omeopatiche: ogni diluizione successiva utilizza un rapporto di uno a cento (una parte di sostanza e cento parti di diluente). Già nella seconda diluizione, la sostanza originale è diluita di un fattore $100 \times 100 = 10.000$. La presenza della sostanza omeopatica originale si può ancora riconoscere con un contatore Geiger fino alla nona diluizione: $100 \times 100 \times 100 \times \text{etc.}$ per nove volte. Dopodiché, *dopo la nona diluizione, non vi sono strumenti in grado di rivelare traccia della sostanza originale*. Ebbene, nella preparazione della medicina omeopatica si usano normalmente *trenta o più* diluizioni. Dov'è andata a finire la materia originale? Dopo trenta diluizioni il rapporto tra solvente e soluto è di 10/60: *dieci seguito da sessanta zeri!*

Riassumendo, un medicinale omeopatico si basa su:

a) *L'impiego di una sostanza, la cui*





omeopaticità è stata verificata sperimentalmente su individui sani.

b) La diluizione progressiva di tale sostanza a livelli di concentrazione non più misurabili sperimentalmente.

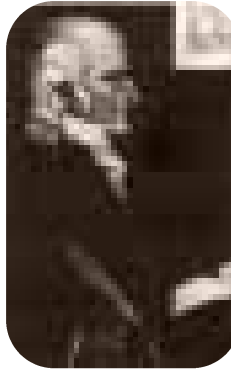
c) La dinamizzazione del preparato dopo ciascuna diluizione.

Introduzione al modello filosofico

Il progetto dei primi filosofi, o filosofi della natura, era quello di capire il funzionamento della natura e dei suoi processi. L'uomo, per loro, era una parte integrante della natura e la domanda fondamentale non riguardava come il tutto fosse stato creato. Secondo loro, infatti, era scontato che qualcosa fosse sempre esistito. I filosofi greci si chiedevano invece come l'acqua potesse trasformarsi in un pesce, la terra in un albero e un bambino nascere e crescere nel ventre della madre. Queste erano le domande che si ponevano i presocratici. Essi volevano comprendere ciò che avveniva in natura senza far ricorso ai miti tradizionali e cercarono di interpretare i processi naturali studiandoli direttamente.

Per fare ciò essi dovettero creare dei modelli astratti rappresentativi della Natura e dei suoi Processi. Ciò non costituisce un approccio esclusivo dei filosofi di allora, ma è bensì caratteristico di tutte le scienze quali la nostra fisica e matematica che definiscono e utilizzano sistemi simbolici sia per fornire spiegazioni teoriche di fatti riscontrati sul piano reale, sia per definire teorie che verranno eventualmente

smentite o confermate da altre teorie e/o future esperienze.



Tornando ai nostri presocratici, il primo a fornire un'interpretazione della Natura e delle sue leggi in termini di quattro elementi fu Empedocle (Agrigento 490-430 a.C.).

Secondo Empedocle la natura è costituita da quattro radici identificate con: terra, aria, acqua e fuoco. Tutti i mutamenti in natura sono dovuti al mescolarsi e al separarsi di tali radici. Ciascuna cosa esistente è costituita da una mescolanza di queste radici, o elementi, che sono sempre contemporaneamente presenti in ogni cosa. Ciò che caratterizza una cosa dall'altra è la diversa proporzione secondo la quale gli elementi vengono a mescolarsi in essa: un uomo e una pietra sono costituiti dagli stessi elementi, ciò che cambiano sono solo le quantità e le proporzioni.

Vediamo di fare un esempio cercando di ragionare secondo il modo degli antichi: poiché ogni cosa è costituita dai quattro elementi anche un semplice pezzo di legno deve essere costituito da terra, acqua, aria e fuoco e lo si vede quando il legno brucia: dentro il legno vi è fuoco perché quando il legno brucia il fuoco viene da lì dentro e fugge verso l'esterno. Dentro il legno vi è acqua che produce il crepitio e lo scoppiettare. Dentro il legno vi è aria la quale sale sotto forma di fumo. Dentro il legno vi è terra che è la cenere che rimane dopo la combustione.

Ogni cosa, pur contenendo ciascuno





degli elementi, lo contiene però in proporzioni diverse cosicché, ad esempio, una data materia quale l'aria che respiriamo, si dice impropriamente che è aria in quanto si dovrebbe dire che essa è *prevalentemente* aria. Il fumo è aria in quanto *prevalentemente* aria pur contenendo anche gli altri elementi (calore, umidità, materia grossolana).

Secondo Empedocle ci dovevano essere due forze agenti sugli elementi: Amore o Amicizia e Odio o Discordia dove, la prima, favorisce l'unione degli elementi, mentre, la seconda, ne favorisce la separazione. Empedocle giunge quindi ad una distinzione fondamentale: la distinzione tra elementi primari e forze della natura.

Al modello filosofico è stata associata nel seguito una simbologia che abbinava ad ogni elemento un simbolo grafico:

Un triangolo con il vertice verso l'alto per il fuoco;

Un triangolo con il vertice verso il basso per l'acqua;

Un triangolo con il vertice verso l'alto e una barra orizzontale per l'aria;

Un triangolo con il vertice verso il basso e una barra orizzontale per la terra.

Un particolare non trascurabile è che la sovrapposizione dei due triangoli del fuoco e dell'acqua origina una figura simile alla Stella di Davide o Sigillo di Salomone (Salomone è noto per la sua leggendaria

equità). Tale simbolo rappresenta così la pacificazione degli opposti: Acqua e fuoco riuniti assieme.

Si noti che, grazie alla sovrapposizione dei simboli contrari, si vengono a formare anche i simboli dell'aria e della terra. Come a dire che, grazie alla pacificazione degli elementi opposti, si ha la manifestazione completa della Natura.

Ciascuno dei quattro elementi viene caratterizzato da una coppia di qualità come nello schema seguente:

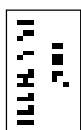
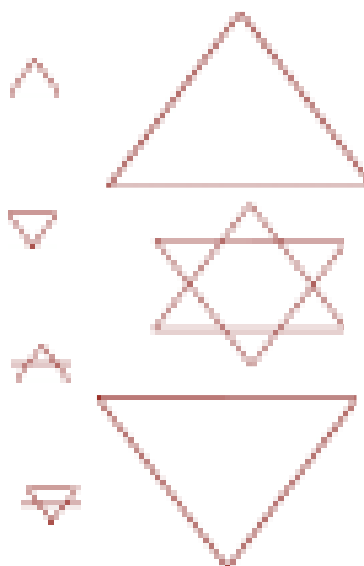
Il fuoco è *caldo* e *secco*;
La terra è *fredda* e *secca*;

L'acqua è *fredda* e *umida*;
L'aria è *calda* e *umida*.

Riportando i simboli all'interno di un cerchio quadripartito, e riportando le qualità relative otteniamo la rappresentazione riportata più avanti.

Ricordando che, in natura, ogni cosa è costituita da una combinazione dei quattro elementi dove, per ciascun corpo considerato, uno degli elementi prevale sugli altri e si ha che un corpo caldo e secco potrà essere considerato prevalentemente formato da fuoco.

Ogni cosa, in natura, può essere quindi rappresentata da una figura geometrica chiusa, inscritta nel cerchio, e comprendente, al suo interno, il centro del cerchio. L'area occupata in ciascuna delle quattro parti del cerchio sarà rappresentativa della





quantità di un dato elemento presente nella cosa in questione. Poiché infinite sono le forme geometriche inscrivibili nel cerchio, infinite sono le cose così rappresentabili.

Pertanto, con tale metodo, si possono rappresentare tutte le cose appartenenti alla natura manifesta.

È utile, a questo punto, riflettere sul fatto che, ancora agli inizi del nostro secolo la scienza ragionava in termini di soli tre elementi: elettroni, protoni e neutroni e di forze quali i campi elettromagnetici e i campi gravitazionali. Nel seguito si sono unite altre forze e gli dei fisici teorici sono tutti concentrati nel tentativo di ricavare la legge unica che riunisca le varie forze all'interno di un solo modello: quello della *forza forte di ogni forza* per dirla alla Ermete Trismegisto.

Torniamo al nostro modello e vediamo cosa dice Empedocle, nascosto sotto il nome di Pandolfo, nella *Turba dei Filosofi*:

Dichiaro ai nostri successori, che l'aria è più sottile dell'acqua, e che non si separa da quella. Se non fosse così, la terra non resterebbe sopra l'acqua umida. [...] È l'aria, nascosta sotto la terra, che sostiene la terra, in modo che non si sommerga nell'acqua che le sta sotto, ed è quest'aria che fa sì che la terra non sia inumidita dall'acqua. L'aria dunque è tale da colmare e separare cose diverse, cioè acqua da terra e da

accordare cose avverse, come acqua e fuoco, e da separarle perché non si distruggano vicendevolmente.

Quindi, secondo l'opinione di Empedocle, l'aria è il *mediatore per eccellenza* e, come conseguenza, ogni mediatore è un'aria come vediamo dalla seguente descrizione del semplice uovo:

Il guscio, che appare, è la terra, e l'albume l'acqua. Al guscio però è unito un sottilissimo involucro che separa la terra dall'acqua, che è aria che divide la terra dall'acqua [...]

Pertanto, concludendo la nostra lunga disquisizione sugli elementi, possiamo affermare che non sono solo le qualità (caldo, freddo, umido e secco) di una data cosa a determinarne l'elemento principale, ma anche il ruolo che la cosa ha in rapporto alle altre con cui interagisce direttamente!

L'ultimo discorso, relativo al modello filosofico, riguarda, in breve, il metodo attraverso il quale avviene la trasformazione di un elemento in un altro: la trasformazione di un elemento in un altro avviene tramite l'applicazione al primo elemento della qualità caratteristica del secondo che è opposta a quella del primo.

Ovvero, ad esempio, un fuoco, che è caldo e secco, può essere trasformato in una terra applicando ad esso la qualità fredda tale per cui da caldo e secco divenga freddo e secco.





Omeopatia e filosofia

Veniamo ora alla conclusione con l'interpretazione dell'Omeopatia secondo la chiave filosofica appena descritta.

Nella preparazione di un medicinale omeopatico, come abbiamo visto, si parte da una sostanza madre che è una terra, data la sua fissità e le qualità relative: freddo e secco. Tale terra subisce una prima trasformazione attraverso la diluizione: essa viene dunque trasformata in un'acqua fredda e umida. Successivamente, la sostanza così ottenuta, viene sottoposta a una serie di energetiche succussioni o dinamizzazioni che la sottopongono all'azione di un calore energetico (non fosse altro che quello ottenuto dall'agitazione molecolare). Si ha così la trasformazione di un'acqua in un'aria (che pur rimane ancora un'acqua dal punto di vista dell'apparenza).

Ora, nessuno impedisce di considerare quest'aria come se fosse ancora una terra,

ovvero ancora una sostanza inerte. Ecco pertanto che l'omeopata effettua una nuova applicazione delle operazioni di diluizione e dinamizzazione. E così, reiterando tale processo in una sorta di *coobazione energetica*, per un gran numero di volte.

Al termine della serie di operazioni, ciò che si ottiene è, dal punto di vista filosofico, un'aria che, per quanto detto precedentemente, co-

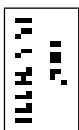
stituisce il mediatore per eccellenza.

Empedocle avrebbe pertanto concluso che il medicinale omeopatico può essere visto come un mediatore. In particolare come un mediatore tra le proprietà possedute della sostanza madre e l'individuo affetto da una data patologia. Ed è proprio grazie a questa funzione di mediazione che la medicina omeopatica trasmette all'individuo non la sostanza contenente il principio curativo, ma il solo principio curativo contenuto in origine nella sostanza. Il messaggio della lettera e non la lettera.



Riferimenti bibliografici:

- Dujany, R. (1995) *Omeopatia*. Red Edizioni, Milano.
 Charon, J.E. (1989) *Il Tutto*. Edizioni Mediterranee, Roma.
 Hortolanus *La Tavola di Smeraldo di Ermete Trismegisto*. Edizioni Amenotheres.
 Arisleo, (1997) *La turba dei filosofi*. Edizioni Mediterranee, Roma.
 Wirth, O. (1978) *Il simbolismo ermetico*. Edizioni Mediterranee, Roma.



Stregoni, guaritori e ciarlatani

di **Filiberto Ponzetti**

Specialista in Terapia fisica e riabilitazione

In the present article the Author tries to warn the reader of medicinal charlatans, who take advantage of the vulnerable people. He traces the history of the beginnings of the Art of Medicine underlining the fact that patients had to follow an initiatory rite, being first stripped and purified before treatment.

Interpretare i segni ed i sintomi in medicina è condizione fondamentale per una corretta ed adeguata terapia da intraprendere.

Chi per primo dovrebbe dare le indicazioni necessarie, se in condizione di poterlo fare, sarebbe proprio il soggetto affetto da patologia; in tal modo faciliterebbe il compito del medico nell'affrontare il momento diagnostico e quello terapeutico. Ecco che mi torna alla mente uno scritto, anzi un'indagine, che molti anni fa portò a termine il Prof. Caldana, medico fisiatra, esperto anche di "avventure" mediche. Ora sto scrivendo per la nostra rivista massonica ed il mio compito è di coniugare alcuni elementi come: simbolismo, segno, esoterismo, malanno. Il contenuto di quest'articolo avrà uno scopo pratico: mettere in guardia da maghi, stregoni, guaritori e affini.

La Medicina è nata obbligatoriamente con l'uomo e l'uomo ha così ideato le prime

teorie e la successiva loro applicazione pratica. Ma il mondo che lo circondava era indubbiamente ostile e difficile da interpretare e poi i mezzi a disposizione del nostro antenato erano certamente ben pochi; egli ovviamente doveva crescere nell'esperienza e nella pratica, ma non si è mai arreso agli eventi. Aveva contro la natura e tutto gli sembrava ostico e pericoloso, ma il suo destino era segnato e doveva affrontare comunque la vita.

Cerco di immaginare il terrore che lo attanagliava sotto l'imperversare degli elementi; e poi c'erano i malanni, i traumi, le disgrazie del tempo. Cosa avrei fatto se mi fossi trovato in prima persona al suo fianco come medico e mi avesse chiesto di aiutarlo per quanto aveva, senza peraltro poter usufruire degli strumenti che oggi sono a mia disposizione?

Avrei fatto esattamente ciò che facevano i miei colleghi di allora: lo stregone, il gua-





ritore, l'aggiustaossi, il misterioso etc. il sacerdote.

Ecco che possiamo ritenerci un po' più fortunati vivendo in un'epoca dove, grazie alle scoperte della medicina e della tecnica siamo in grado di affrontare scientificamente i nostri malanni. Eppure tutto ciò non è sempre vero, basti ricordare i guaritori filippini che asportano masse tumorali con le loro nude mani, gli stregoni che popolano un po' tutti gli angoli del pianeta, i venditori di salute racchiusa in magiche pozioni prodotte da erbe miracolose etc.

Web, umts, gprs, sms, ecotac, rmn, scintigrafia, pet e altre ingegnose invenzioni popolano la nostra quotidianità, eppure l'essere umano ricorre spesso, non tanto alle medicine alternative, bensì a quei cialtroni che, approfittando di uno stato di grande vulnerabilità, si propongono a chi soffre e a chi purtroppo a volte non ha ottenuto soddisfazione dalla medicina tradizionale.

Carissimi Fratelli e Gentili Lettori quale può essere il mio modesto consiglio? Date fiducia a chi si dimostra, in qualità di medico, dalla vostra parte, e non fatevi tentare dalle illusioni di cure miracolose, molto spesso anche costose.

Certo che il mistero della vita e della sofferenza è a volte difficile da affrontare con lucidità, ed è anche vero che l'aspetto di falsa sapienza preconfezionato con arte ed abilità può essere una tentazione irrefre-

nabile, ma se si usa per un attimo quel minimo di saggezza che alberga in ogni essere umano si giungerà sicuramente ad un'unica conclusione.

Eppure il fascino di quanto a noi sfugge è una Sirena dal canto melodioso e accattivante e spesso anche l'orecchio più attento ne resta affascinato.

Ma Mozart, Dante, Leonardo, Einstein, Keplero, Galilei non erano stregoni e ci hanno ammaliato con i loro capolavori e così gli antibiotici, il cortisone, l'insulina sono i capolavori della scienza umana e la mano e l'occhio e l'orec-

chio del mio vecchio medico di famiglia sono stati per me, da bambino, quelle certezze che mi hanno spinto a cercare di esplorare e di capire il misterioso pianeta uomo.

Sono andato a rileggere il culto di Asclepio (Esculapio per i Romani): venerato come un dio nell'antica Grecia; un bell'uomo dalla lunga barba, il capo cinto di alloro, il corpo coperto di un manto, con in mano il caduceo cui era avviticchiato un serpente simbolo del suo potere guaritore.

In realtà Asclepio non sarebbe stato solo un personaggio mitico, bensì un principe della Tessaglia, che visse durante la guerra di Troia. Aveva quattro figli e i due figli maschi ne furono i successori e, alla sua morte, gli eressero un'ara votiva e ne divennero i sacerdoti e così via di discendenza in





discendenza ne nacque una casta alla quale era devoluto tra l'altro l'esercizio e l'insegnamento della medicina.

Ippocrate è considerato il diciottesimo discendente diretto di Asclepio.

I templi eretti in suo onore possono essere considerati tranquillamente le prime espressioni di case di cura private.

Il paziente, prima di essere curato, sottostava ad una purificazione preparatoria consistente in dieta particolare ed in pulizia del corpo; quindi veniva introdotto nella zona di cura vera e propria e dormiva sotto i portici del tempio e, forse drogato, credeva di vedere il dio che gli elargiva i suoi consigli terapeutici. Nella realtà i sacerdoti ricorrevano a trucchi grossolani, camuffandosi da divinità e aggirandosi nottetempo tra i degenti addormentati e praticando veri e propri atti terapeutici, e talora piccoli interventi chirurgici.

Questa breve cronistoria della nascita dell'Arte medica, che poi, se si va a cercarne le origini, è certamente ancor più retrodatata, l'ho tratta da un bellissimo volume scritto dall'illustre collega Luciano Sterpellone, edito da Antonio Delfino, intitolato *Dagli dei al dna*.

E questo è solo l'inizio di un affascinante percorso che ha poi portato l'uomo a

prendere coscienza di essere soggetto pensante in grado di interpretare e giudicare gli

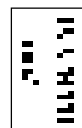
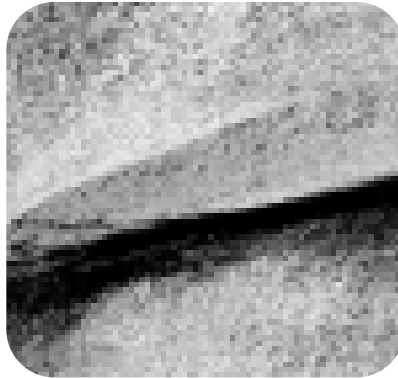
eventi. Come dice lo Sterpellone: l'uomo non vuol più subire passivamente i dogmi della conoscenza imposti dalla tradizione e dalla religione, e comincia a chiedersi il perché delle cose e dei fenomeni naturali. Ma anche noi, Carissimi Fratelli, siamo uomini del dubbio e della ragione,

nemici di dogmatismi e di verità usa e getta, e con il metodo che ci viene dall'appartenenza alla nostra Istituzione possiamo cercare di approfondire, di analizzare, di condividere le scelte che ci vengono proposte per la nostra salute, dono irrinunciabile e straordinario che il G.:A.:D.:U.: ci ha elargito assieme alla vita.

E se andiamo a leggere gli Antichi Doveri, troviamo che vi si recita così: *Voi dovete anche tutelare la vostra salute [...]*

Eccoci ora giunti alla fine di questa breve riflessione, ma la storia della medicina è ancora lunga per potere giungere sino a noi, eppure quante analogie si possono trovare nell'antichità.

A Voi Carissimi Lettori lascio il desiderio di approfondimento e di ricerca e anche le dovute considerazioni conclusive.





Fornitore del
Grande Oriente d'Italia

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

Diritto di morire?

di **Michele C. del Re**
Università di Camerino

In this contribution the Author deals with the right to die through eight chapters: the therapy's refusal; the legal prospects; the extreme sides: the due to die or the right to die? From a survival's therapy to a therapy for a better health; the capability to a self-determination; the refusal because of ideologies and in particular religions; the intervention of the authority; the persistence of the tragedy.

1. Il rifiuto di terapia

Il rifiuto di terapia ha assunto nel mondo moderno una dimensione drammatica in connessione con il miglioramento delle tecnologie mediche, ormai in grado di mantenere indefinitamente, se non la vita nella sua pienezza, almeno alcune funzioni proprie della vita in un soggetto che, peraltro, per le gravissime menomazioni, non potrà più in alcun modo riprendere le funzioni normali o quasi normali del vivere. Il rifiuto della terapia, infatti, si verifica spesso quando la prospettata operazione o cura promette, sì, al malato un prolungamento (breve o brevissimo) della vita, ma anche dolori e sofferenze, oppure quando la terapia proposta dovrà ridurre fatalmente ai minimi termini la soglia di

sensibilità all'esterno. Il numero dei malati terminali (quelli cioè che, senza accanimento terapeutico, non potrebbero sopravvivere e che, anche con l'applicazione di mezzi straordinari, non potranno mai più essere riportati a condizioni di normalità) aumenta sempre più, via via che la tecnica progredisce; in proposito, sussiste una consonanza di opinioni – che tra l'altro vede affiancati moralisti (anche legati ad un credo religioso) e sociologi di ogni scuola – nella rinuncia al tabù “comunque, vivere”. Di conseguenza, la tradizionale concezione della terapia (lotta, a qualunque costo, contro la morte) è profondamente mutata per il cambiamento obiettivo della tecnologia medica, che fa sopravvivere gli organi all'organismo e prospetta come realistica la sconvolgente e paradossale visione fanta-





2. Le prospettive giuridiche

Cost., rispettivamente per i doveri di solidarietà sociale e per il dovere di difendere la Patria.

Tra le norme di legge ordinaria, rilevano gli artt. 5 preleggi cod. civ. (sugli atti di disposizione del corpo), 580 (che punisce l'istigazione e l'aiuto al suicidio), 579 (omicidio del consenziente) e 593 (omissione di soccorso) cod. pen.

L'art. 13 Cost., nell'affermare la pienezza della libertà personale, prevede la disponibilità del proprio corpo come diritto fondamentale del cittadino.

Tale norma, per molto tempo intesa in senso restrittivo come difesa dei diritti e delle facoltà che possono subire compressioni dal potere pubblico, oggi viene intesa positivamente, come garanzia avverso ogni intromissione nella sfera delle scelte individuali, svolgendosi da essa tutte le possibili implicazioni.

D'altra parte, già con la sentenza 12/970, la Corte Costituzionale enunciò questa interpretazione, poi ribadita in nume-



rose sentenze: l'art. 13, riguardante il principio di inviolabilità della libertà personale, non riguarda genericamente le limitazioni cui in vario modo il cittadino può essere sottoposto nello svolgimento della sua attività, ma specificamente si riferisce alla libertà personale intesa come autonomia e disponibilità della propria persona.

Sotto questo profilo, limitazioni possono essere imposte dall'esterno soltanto per tutelare i diritti di altri; il legislatore non può interferire con la libera gestione dei diritti, anche quando la comunità ritenga che non sia la migliore scelta, cioè quella più conveniente per il soggetto, se non quando questa scelta privata provochi una lesione ad altri.

L'art. 13 deve leggersi assieme all'art. 2 Cost., che, nella più ragionevole interpretazione, comprende tra i diritti inviolabili non nominati garantiti dalla Repubblica Italiana il diritto a scegliere tra la morte e la vita, visto che tale scelta è espressione della personalità umana nel suo aspetto sociale.

Per quanto riguarda l'art. 4 Cost., che sancisce il dovere del lavoro, taluni ne deducono l'obbligo di mantenersi in buona salute. Non ci sembra di poter condividere questa opinione, poiché il dovere di svolgere un compito che vada anche a beneficio della società non può intendersi come obbligo giuridico, bensì piuttosto come onere, perché la partecipazione ai benefici della

società è, nel nostro Stato, in parte condizionato dallo svolgimento di una attività socialmente utile.

L'art. 4 Cost. contiene molto di più d'una affermazione sul piano costituzionale dell'importanza sociale del lavoro, ma non crea rapporti giuridici perfetti (Corte cost., sent. 3/1957), sicché anche l'obbligo di mantenersi in buona salute può essere considerato una manifestazione della *loyalty*, fedeltà-lealtà nei confronti dell'ordinamento, ma non costituisce nulla più che un impegno a carattere etico-sociale, anche per

l'impossibilità di valutare in concreto l'utilità di certe attività (anche nobilissime, come quella di poeta o di monaco di clausura, etc.), ben lecite e tutelate.

Diverso discorso si può fare intorno all'art. 52 della Costituzione. Certamente il dovere di difesa della patria e l'obbligo specifico di prestare servizio militare non costituiscono né meri doveri morali, né meri doveri civili, bensì instaurano vere e proprie situazioni giuridiche alle quali corrisponde una concreta pretesa legittima da parte dello Stato, ma la legge ordinaria che, nell'esecuzione del precetto dell'art. 52, prevede i limiti alla libertà: in particolare l'art. 157 c.p.m.p., per garantire la salute del cittadino che dovrà svolgere il servizio militare, punisce l'automutilazione al fine di sottrarsi all'obbligo; non v'è limite alla disponibilità del bene.





mediche in qualunque caso come un vero e proprio suicidio per omissione, da biasimarsi e punirsi. All'altro estremo v'è chi afferma un diritto di morire accanto a quello di vivere, essendo limitato – secondo costoro – il diritto di disporre del proprio corpo soltanto quando gli atti dispositivi portino danno alla comunità.

Richiamiamo un esempio: in seguito ad una scena violenta con suo marito, la signora G. gli comunica di avere ingoiato dei barbiturici.

L'uomo conduce la moglie

3. Le posizioni limite: dovere di vivere o diritto di morire?

Il vedovo denunciò per omicidio colposo il medico di guardia, ma il giudice istruttore chiuse la pratica con una ordinanza di non luogo a procedere. Su appello del vedovo, la sezione istruttoria confermò che le indagini non avevano accertato alcun elemento di colpa professionale a carico dell'incolpato e che la terapia non era stata pra-

C'è chi considera l'obiezione alle cure



ticata soltanto per il rifiuto ostinato, addirittura aggressivo, della donna.

Il caso e la decisione del giudice lasciano dubbi; il rifiuto della donna, per le stesse modalità con cui si è manifestato, sembra rivelare un atteggiamento patologico nei confronti della realtà: l'intenzione di punire con la propria morte il marito col-

pevole nei suoi confronti di colpe reali o immaginarie sembra guidare le azioni di questa donna; probabilmente il medico, in questo caso (che abbiamo riferito per l'esemplarità), avrebbe dovuto superare l'ostacolo posto dal rifiuto.

Tornando alle formulazioni normative, il diritto di "morire in dignità" (ma qual è il contenuto dell'affermazione?) è anche nella risoluzione dei diritti del malato, adottata dal Parlamento europeo; così la Chiesa cattolica, che pure assume il dolore a strumento di elevazione dell'uomo, considera *lecito accontentarsi dei mezzi normali che la medicina può offrire. Non si può imporre a nessuno l'obbligo di ricorrere ad un tipo di cura che, per quanto già in uso, non è esente da pericoli o è troppo oneroso; il suo rifiuto non equivale a suicidio.*

I T.S.O. (trattamenti sanitari obbligatori) sono ben determinati nelle leggi e vanno da speciali terapie e cautele in materia di pre-

venzione del contagio, a interventi in riferimento ad altre forme di pericolosità sociale

(ad es. nella L. 180/1978 sono previsti accertamenti per l'infermo di mente; nella L. 685/1975 sono previsti ricoveri per il consumatore di stupefacenti); questo sembra escludere un dovere di curarsi nei casi non previsti.

Quanto poi ai cosiddetti "obblighi a curarsi", che deriva-

no dalle leggi relative all'assistenza sanitaria pubblica, tali situazioni soggettive hanno valore di oneri sotto il profilo giuridico, cioè di comportamenti liberi, anche se necessitati al fine previsto dalla norma, sicché la loro esistenza non scalfisce affatto la libertà di curarsi.

4. Dalla terapia di sopravvivenza a quella per una salute migliore

È necessario distinguere diverse ipotesi, riferendosi alle diverse conseguenze prevedibili in caso di mancata terapia.

1) La mancanza del trattamento comporta un peggioramento delle condizioni di salute, ma non comporta la morte;

2) non v'è situazione di emergenza, ma la prognosi è infausta qualora non si pratichi il trattamento;

3) la prognosi è infausta con o senza





trattamento, che può peraltro prolungare la vita, magari infliggendo particolari sofferenze o disagi al soggetto;

4) il soggetto esplicitamente richiede la morte, non per evitare ulteriori sofferenze o una vita gravemente menomata, ma per motivi “etici”, cioè di scelta personale di vita: si trova nella situazione, che personalmente ritiene favorevole, di ottenere la morte che auspica senza attivarsi al suicidio, attraverso il rifiuto di terapia e sceglie questa via.



non nei casi eccezionali nei quali il mancato trattamento medico comporti grave pericolo per la collettività (oggi si dubita anche della legittimità della imposizione di vaccinazioni indiscriminate, se non v'è prova del pericolo incombente sulla collettività).

Il diritto di autodeterminazione in questa ipotesi (ad es. se Sempronio non si cura i denti e da ciò subisce un danno alla masticazione) sembra non necessitare di ulteriore discussione.

Già più problematico il caso in cui pur non essendo in una situazione di emergenza, il malato, se non curato, ha prognosi infausta.

Tenendo conto dell'art. 32 e dell'art. 13 della Costituzione per risolvere il problema, resterà sempre influente sulla decisione la visione del mondo di chi giudica e si dovrà ricorrere al criterio storico della ragionevolezza per arrivare a conclusioni compatibili con l'ordinamento giuridico di quel tempo e di quelle coordinate geografiche.

In alcune società, la rinuncia alla vita per evitare sofferenza sembra un evidente sintomo di follia; per certi credi religiosi, vivere è un dovere, il soffrire una prova, non un male gratuito e cieco. E anch'io credo nella vita, ma l'ordine sociale non può compiere la scelta che spetta all'individuo. È improprio a tal proposito invocare un obbligo di solidarietà, poiché la libera determinazione dell'individuo non può essere compressa da

Per quanto riguarda il rifiuto che comporti soltanto un peggioramento delle condizioni di salute, non la morte, non crediamo che alcun ordinamento possa imporre, in tale ipotesi, con l'assolutismo del Leviatano hobbesiano, il trattamento medico.

La società umana non può ridurre a mere cellule gli individui, altrimenti essa avrebbe generato una autentica “anima della formica bianca”, un super-essere, che utilizza i singoli individui soltanto come ingranaggi e tali li considera fino al punto da garantirne l'efficienza anche contro il loro desiderio.

Il problema, in altri termini, per questo caso si converte in quello della imposizione di trattamenti per garantire la salute pubblica; tale imposizione non è ammissibile se





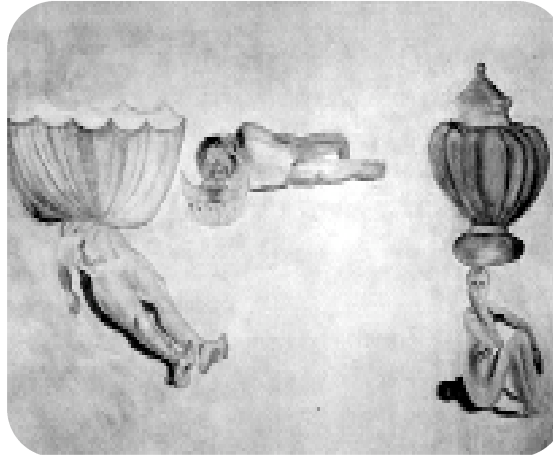
una visione strumentale dell'individuo a quell'ente super-individuale, esaltato dalle elucubrazioni filosofiche dell'idealismo tedesco ottocentesco, che è lo Stato etico, forma di subiettivazione superiore all'individuo umano.

Finalmente, nel caso in cui la prognosi sia infausta (per cui con o senza il trattamento la *spes vitae* è breve o brevissima), è ragionevole accettare l'idea della piena liceità del rifiuto della terapia. In effetti, la terapia offre soltanto una sofferenza ingiustificata, senza concrete speranze.

5. Il requisito soggettivo del rifiuto: la capacità di autodeterminarsi

In ogni caso di rifiuto sorge il problema della capacità di intendere e di volere di colui che decide di non curarsi. Il problema particolarmente grave quando il rifiuto è manifestato da un malato in preda alla sofferenza. Ben pochi, infatti, si premuniscono quando sono in perfetto stato di salute, dichiarando, magari per iscritto che, qualora vengano a trovarsi in una situazione di dolorosa malattia, intendono, ora per allora, non sottoporsi alle terapie di mero mantenimento degli organi in attività; in genere, ci si dovrà riferire al comune concetto di normalità psichica che non esige una lucidità mentale totale, ma una ragionevole capaci-

tà di scelta rapportata alle circostanze. Certo il dolore fisico, l'ottundimento derivante



dalla defaticazione, lo stordimento da analgesici, possono limitare la capacità, ma non è lecito solo per questo presumere nel malato la forza cieca di un *voloir vivre* schopenaueriano, incurante di ogni tortura; la ragionevolezza

del rifiuto di cura può risultare anche dal carico di sofferenza che il malato subisce con la prosecuzione della terapia. Beninteso, il medico o chi altri non potrà mai presumere – nel silenzio del paziente – una volontà di rifiuto che non sia stata espressa inequivocabilmente (il medico che infligge, *sua sponte*, all'inguaribile la dieta nulli-calorica è un omicida).

6. Il rifiuto per motivi ideologici e in particolare religiosi

Quando il rifiuto ha fondamento nelle convinzioni religiose del soggetto, il problema si sposta sul tema del conflitto di doveri, tenendo conto che la presenza contemporanea in tutti i gruppi umani di comandamenti religiosi, morali e giuridici pone il problema del rapporto fra tali sistemi normativi. Ora, per definizione, ogni ordinamento è, di per sé, esclusivo, cioè





Ciascun ordinamento, per il fatto stesso che esiste, mira ad essere sovrano e presume di dare validità agli altri mediante delega; in altre parole, ciascuno dei tre ordinamenti contiene la *Grundnorm* degli altri due; il rapporto insomma è una relazione triangolare.

Se ci si determina all'azione fondandosi su considerazioni di utile materiale, si obbedisce al comando giuridico (o meglio al comando reso coattivo da sanzioni socialmente immanenti).

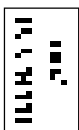
Se si giudica con un criterio di utilità spirituale o finale, si sceglie il lecito religioso; infine, chi segue un valore che non ha carattere utilitaristico, compie l'atto cui attribuisce valore etico. V'è, dunque, una norma pregiudiziale per la scelta.

È chiaro che per l'*homo religiosus* l'ordine religioso precede logicamente e delega il diritto oggettivo, che resta valido entro i limiti predispostigli dal complesso di norme religiose, cioè in caso di coincidenza di precetti (*secundum legem religiosam*) o in caso di irrilevanza di un precetto giuridico nei confronti dei comandamenti religiosi (*praeter legem religiosam*).

Concludere che ogni uomo ha una norma-guida etica interna comporta uno spostamento del pro-

blema delle collisioni sul terreno dei conflitti propri. Infatti il valore coscienziale, l'adesione al proprio credo, la soggettiva gerarchia delle fonti normative non è più soltanto un fatto soggettivo irrilevante, cui l'ordinamento non dà peso, riguardando soltanto beni e doveri da esso tutelati, ma riporta, a nostro avviso, sul piano del diritto la collisione.

È difficile – anche ammettendo che l'ideologia sia rispettabile anche quando i valori non sono quelli incorporati nell'ordinamento – prendere conclusioni sui casi di scelta per la morte determinati da motivi religiosi; la decisione è rimessa al senso del ragionevole (di qui – oggi) dell'Italia buonsensaia e scettica, dove, a differenza di altri Stati, il senso dell'individuo non è esasperato da un'etica puritana, dove il potere





costituito è più un *parens patriae*, è più un papà-e-mamma in termini poveri.

Certo il criterio del ragionevole è eminentemente storicistico, poiché varia col tempo e con lo spazio, ma esso è presupposto dagli artt. 3, 19, 21 Cost., che si occupano *ex professo* della religione e delle personali convinzioni.

Il primo dei tre articoli stabilisce (per la parte che qui ci interessa) l'eguaglianza della dignità sociale e dei diritti dei cittadini "senza distinzione di religione". L'art. 19, poi, prevede come unico limite per la libertà religiosa la non contrarietà dei riti al buon costume, mentre l'art. 21 afferma la libertà di pensiero.

Le norme parlano di religione e di pensiero senza porre, a tali manifestazioni umane, limiti espressi: non ci sembra possano intendersi i termini nel significato neutro, scientifico che assume nella storia delle religioni e del pensiero umano, ma debbano essere precisate con riferimento alla ragionevolezza. In effetti questo è l'unico mezzo per escludere il fanatismo, la superstizione, gli accessi sadici o qualunque altra aberrazione della sfera di liceità.

Questa ragionevolezza – questa *ratio* intrinseca dell'ordinamento giuridico – non è altro, in definitiva, che la coscienza sociale obiettivata; facile sarà perciò intendere quali siano i limiti che vengono ad un con-

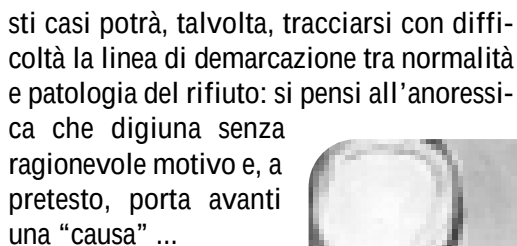
cetto dal definirlo "ragionevole"; infatti la ragionevolezza come principio informatore dell'ordinamento si manifesta in vari modi di essere: ordine pubblico, buon costume, correttezza, probità, diligenza, lealtà, "umanità" ...

Se il concetto di religione o di ideologia adottato dall'ordinamento è precisato dalla ragionevolezza (con limiti cioè che precedono la disciplina e quindi non si possono considerare arbi-

trari), è lecito perché ragionevole scegliere la morte, rifiutare la terapia, per motivi religiosi della vita. Non è ragionevole quando prevalgono spunti ossessivi (o, meglio, reputati ossessivi oggi, qui) nella condotta di vita del soggetto. È inutile dire quante incertezze restino, poi, sulla *bordeline* ...

Quanto allo sciopero della fame che giunga a creare uno stato di malattia del soggetto, si deve rispondere al quesito della sua liceità riaffermando il diritto a lasciarsi morire di fame, per quanto ciò possa disturbare il nostro senso di socialità. In effetti, questo mezzo è spesso usato per portare avanti pretese – non importa, qui, se giuste o sbagliate – nei confronti dell'autorità; sono facilmente intuibili i pericoli per la libertà quando si riconosca allo Stato un dominio così totale sui corpi – ad es., di detenuti che protestano – considerando lecita la nutrizione forzata. Certo, anche in que-





In nessun caso, comunque, la scelta può riguardare altri soggetti, anche se affidati per tradizione o per legge. I casi italiani conosciuti – purtroppo molti casi possono verificarsi nel segreto della famiglia – di omicidio di bambini da parte di genitori che neghino l'emotrasfusione al

figlio sofferente meritano, certo, diverso trattamento dall'omicidio a scopo di rapina, ma sono fatti antiggiuridici non giustificati dall'esercizio della potestà familiare e che nessun credo può rendere legittimi.

Naturalmente, il medico potrà superare il dissenso del rappresentante legale del minore o dell'infermo di mente richiedendo al giudice tutelare un provvedimento autorizzativo urgente o la nomina di un curatore speciale. Comunque il medico – ma si tratta di materia opinabile – può ben invocare l'art. 54 cod. pen. per intervenire sul paziente in immediato pericolo di vita, qualora il dissenso provenga dal rappresentante legale e non direttamente dal soggetto interessato o (*a fortiori*) in caso di contrasto di volontà tra rappresentante e rappresentato.

7. Il medico di fronte al rifiuto di terapia. L'intervento del magistrato

Concludiamo: a nostro avviso, il medico non può superare il rifiuto alle cure opposto al suo intervento di un paziente *compos sui*; nel dubbio sulla capacità del ricusante di esprimere una normale, ben informata volontà, e in tutti quei casi in cui il rifiuto di cure possa incidere su interessi di terzi (figli minori del paziente, ad es.), bene farà il medico – o qualsiasi altro

interessato (ad es., uno stretto parente) – a rivolgersi al magistrato istituzionalmente delegato ad assumere certe difficili decisioni, qual è certo quella di imporre un trattamento medico.

E il magistrato potrà interferire nella libera scelta per la morte (o meglio per l'abbandono alle forze della natura) soltanto quando la scelta urti contro un interesse preminente della società (vaccinazioni, purché necessarie; ad es., il trattamento fluorico dell'acqua potabile non rientra nel caso) o di altri soggetti che sarebbero danneggiati fortemente dall'aggravamento della malattia o dalla morte del soggetto (figli piccoli che non abbiano l'altro genitore: è uno dei casi in cui una Corte americana denegò il diritto di morire ad una giovane mamma che rifiutava le trasfusioni); *Lo Stato, in*





quanto parens patriae, non può ammettere l'abbandono di un bambino; legittimare il rifiuto di cure sarebbe approvare il più radicale degli abbandoni volontari. Il paziente ha la responsabilità verso la comunità di provvedere al bambino, perciò la comunità ha interesse di conservare in vita questa madre.

Le componenti di questo interesse sono due: 1) prevenzione del danno psichico al bambino per la perdita di un genitore; 2) prevenzione del danno economico allo Stato, derivante dall'onere di provvedere al bambino. Questo interesse pubblico è attenuato quando il bambino abbia due genitori e il genitore che sopravvive sia d'accordo con le obiezioni del malato e sia pronto ad addossarsi anche da solo la cura del figlio.

Il medico potrà rispondere di omissione di soccorso ai sensi dell'art. 593 cod. pen. soltanto se "trovi" la persona in pericolo. Ora, il termine "trovare" non può essere inteso in senso ampio (ricevere una telefonata non è *trovare*), ma nel senso di "imbattersi", "essere compresente a"; e inoltre se, nelle circostanze concrete, avrebbe dovuto constatare che il rifiuto di cure era determinato da infermità psichica.

Se il dissenso del malato in normali condizioni psichiche non può essere ignorato dal medico, la discriminante dello stato di necessità potrà poi essere invocata soltanto quando il medico possa presumere il con-

senso. È evidente che il dissenso alle cure espresso prima di cadere in coma si presume sussistere fino a revoca, che potrà aver-si solo quando il malato esca dal coma.

Problema pratico grave si porrà al medico che – iniziata col consenso del paziente una terapia – veda, a metà strada, revocato il consenso, se l'interruzione della cura potrà portare grave danno al paziente. In questo caso, ci sembra il medico potrà considerarsi ex art. 54 cod. pen. legittimato a proseguire la terapia, fin-

ché non sarà certo che il paziente possa scegliere altro medico.

È tenuto, invece, a nostro avviso, il medico a non portare collaborazione con cure parziali al suicidio del paziente, il quale potrebbe pretendere di aver somministrata la dieta nulli-calorica dal medico, ma non la cura. L'accettazione, da parte del medico, di compiere questa mortale prestazione professionale lo farebbe incorrere nel divieto dell'art. 590 cod. pen.

8. Ma la tragedia resta

La società moderna è necessariamente disarmata (se vogliamo usare questo termine) di fronte all'individuo che proclama la libertà di non curarsi: le molte riserve sul





precetto *primum vivere* (fondamento per millenni del giuramento ippocratico) prendono sempre più corpo di fronte alle possibilità della tecnica, che di per sé può assumere aspetti feroce-mente inumani (si pensi ai “predatori di organi”, che tengono in vita un relitto umano al solo scopo di poter disporre di organi freschi per i trapianti); di fronte al senso etico odierno che rivendica l’individuale sovranità delle scelte in questa *changing society*, ispirata al *diritto ad esser diversi*; di fronte all’insussistenza di un orientamento comune nel giu-



dizio sulla morte, determinata dalla varietà di modi di vedere il mondo, caratteristica della società pluralistica.

Tutti questi fattori determinano una nuova bioetica, più attenta alle esigenze del singolo, tra le quali vi può essere, tragicamente ma ragionevolmente, la morte. E nella nuova bioetica deve aver parte forte la solidarietà, la solidarietà fraterna che può far scomparire o attenuare la tragica voglia di morte di chi si sente nell’angolo, con le spalle al muro e sceglie la via dell’autodistruzione.

Riferimenti bibliografici:

- del Re, M.C. (1992) *Diritto di vivere, diritto di morire: il rifiuto del trattamento medico negli U.S.A.*, in Scritti in memoria di Ugo Pioletti, Milano.
- del Re, M.C. (1995) *Conflitto improprio di doveri: diritto alla diversità e ragionevolezza*, in Rivista di Polizia.
- del Re, M.C. (2001) *Bene della vita e controllo della morte: riflessioni giuridiche*, in Rivista di Polizia.
- del Re, M.C. (2001) *Eutanasia e diritto alla vita*, in Atti di psiconcologia, Lecce.



Considerazioni sulla medicina ufficiale o alternativa e sugli organismi biologici e geneticamente modificati

di **Pietro F. Bayeli**
Università di Siena

In two short articles the Author discusses (1) a few arguments against the scientific value of the so-called alternative medicines and therapies, (2) the aprioristic negative evaluation of the biologically and genetically modified organisms, suggesting a more rational approach to the problem.

Un cenno storico può aiutare a chiarire questa contrapposizione e indirizzare ad una scelta o formulare pacate considerazioni nell'un campo e nell'altro.

Nel 1996 a Francoforte è stato celebrato il bicentenario della pubblicazione del medico tedesco Samuel Hahnemann dove furono stabiliti i fondamenti dell'omeopatia: "il simile cura il simile" (*similia cum similibus*) e l'estrema diluizione dei principi attivi, nell'ottica complessiva del "meno si dà meglio è".

Due secoli fa la medicina non era fondata su basi scientifiche, ma procedeva per empiria, per tentativi, esperienze, speculazioni filosofiche, ipotesi più o meno fanta-

siose. Purghe, salassi e intrugli vari costituivano la base del bagaglio terapeutico. Il tutto, inoltre, veniva applicato su indicazioni diagnostiche spesso incerte, talora errate come più volte evidenziato nelle investigazioni storiche di grandi malattie e di grandi malati, col risultato ultimo di terapie inutili, addirittura dannose. Si può comprendere come, nell'atmosfera del periodo, si cercasse una medicina alternativa almeno innocua se non efficace, sicuramente meno invasiva, certamente più accettabile. Se poi l'omeopatia sortiva anche ad un effetto positivo e a migliorare la qualità della vita, si comprende come le medicine non convenzionali si facessero sempre più strada nel pensiero di molti, sia di coloro che ne subivano gli





effetti benefici, sia dei sostenitori che ne ricavano soldi e soddisfazioni, sia di coloro che in buona fede facevano e fanno proprie le indimostrate ipotesi di farmacodinamica.

È sempre stato tipico dell'istinto umano la chimerica ricerca di una panacea miracolosa, semplice, piacevole da assumere, priva di effetti indesiderati: la medicina alternativa è un tentativo di risposta a questi desideri. La filosofia dell'uomo si articola grosso modo su due grandi piani: quello del conscio e quello dell'inconscio. Il primo è ciò che l'uomo riesce con fatica e nel tempo a spiegare, compenetrare, capire secondo logica e razionalità; il secondo, ed è la maggior parte, è l'inconscio, il mistero, l'inspiegabile, l'esoterico che ci circonda e ci sovrasta. In questa sfera, in questo ambito dell'ignoto, che solo con lunghi, tortuosi e faticosi percorsi, lentamente si riesce o si riuscirà a dipanare, le medicine non convenzionali troveranno sempre il loro alimento, la loro giustificazione, soprattutto dove la medicina ufficiale ha fallito.

Nella progressione e nella maturazione del pensiero umano si è costituita una scala di valori che dai primordiali riti magici evolve nel tempo, attraverso l'empiria, verso il razionale, la conoscenza, la scienza e la tecnica. È un percorso che va dalla magia alla scienza, dalla emotività alla logica, dal-

l'irrazionale perché occulto al razionale perché noto. La magia è un atteggiamento spirituale, mentale, che si estrinseca in comportamenti rituali carichi di occulto significato ma tendenti al possesso, al controllo di quelle forze, di quegli eventi che sfuggono alla conoscenza, alla comprensione e quindi al dominio dell'uomo.

Emozioni e sentimenti, non razionalità e logica, sono all'origine della

magia che rappresenta il primitivo, primordiale tentativo dell'uomo di proporsi nei confronti di un avvenimento eccezionale, di una forza della natura, di una inspiegabile potenza, giudicata buona o cattiva e pertanto avvertita con desiderio di possesso ovvero di paura.

La magia rappresenta lo stadio più basso delle attività intellettuali e precede nel tempo la scienza e la tecnica.

La storia della salute dell'uomo si dipana dallo sciamano, allo stregone, al mago, al guaritore, al cerusico, al taumaturgo, per giungere infine al medico ed al chirurgo. Figure nate tutte da una stessa esigenza di salute, di salvezza fisica e psichica, che da lungo tempo convivono, giungendo infine a differenziarsi per i diversi gradi di cultura.

Ecco che, se la medicina alternativa si pone, filosoficamente, tra magia e scienza, la medicina ufficiale è allo stesso tempo solo scienza e tecnologia.

La medicina ufficiale ha basi biologiche,





biochimiche, molecolari, genetiche in costante fluttuazione, in un divenire infinito che modifica, col progredire delle conoscenze, le applicazioni terapeutiche. Il riconoscimento dei propri errori, la modifica, l'aggiustamento, la correzione rappresentano la forza della scienza medica.

L'immobilismo, la staticità di rimedi alternativi, ormai antichi, la loro preparazione mediante diluizioni successive di una soluzione madre con il risultato pratico di avere una molecola di principio attivo in tanta acqua quanta ne contiene il Mediterraneo, non riesce a trovare giustificazione scientifica nella ipotetica memoria dell'acqua, memoria che difficilmente si correla col famoso e realistico buco nell'acqua, cioè, col nulla. L'acqua sarebbe capace di immagazzinare l'energia elettromagnetica di una molecola in essa disciolta e di mantenerla in memoria anche in assenza del soluto per poi trasmetterla a liquidi, cellule e tessuti dell'organismo in un effetto terapeutico da campi magnetici di mesmeriana memoria (Mesmer, 1734-1815). Questa serie di ipotesi fantasiose non ha trovato conferma sperimentale alcuna. Di più: non risultano lavori, pubblicazioni, dimostrazioni, valutazioni statistico-epidemiologiche, meta-analitiche, sperimentali biologiche, di prove e confronti terapeutici che attestino in qualche modo l'efficacia dei farmaci alternativi.



Non abbiamo difficoltà ad ammettere che molti dei farmaci ufficiali sono deficienti o comportano fenomeni indesiderati: è per questo che andiamo per tentativi, per comparazioni, pronti ad accettare, modificare o rifiutare la sostanza in esame. Ma non basta, siamo consci, ammettiamo e studiamo l'effetto placebo, regolarmente presente nei farmaci ufficiali in percentuale varia a seconda della sostanza, della malattia e del malato.

La medicina alternativa non ha questi aspetti scientifici, ma rimane inalterata nel tempo, anche per secoli, intoccabile ai progressi della conoscenza.

Ma allora, duecento e passa anni di sopravvivenza della medicina omeopatica ed una accettazione, diffusa e numerosa come l'attuale, come si giustificano? Si giustificano con le psico-somatosi, con le neuro-endocrinopatie, con le malattie auto-limitanti, con le malattie funzionali, con l'effetto placebo, con le mode del momento, con i momenti di sfiducia per le normali terapie e per la loro dichiarata impotenza a fronte di certe gravi patologie organiche, non certo autolimitanti. Ancora ci si ammalava e si muore nel 2004 e, fortunatamente, l'ultima a morire rimane la speranza, anche se la delusione per il farmaco alternativo è pronta a venire quando la malattia è vera, grave, organica.





Certo è che, funzionale o placebo, l'azione terapeutica dell'omeopatia, dell'agopuntura e di tutto il comparto non convenzionale, se raggiunge lo scopo di far recuperare al malato il suo stato di salute, di benessere, di equilibrio, sicuramente viene a capitalizzare un dato positivo. Questo soprattutto si verifica quando queste alternative terapeutiche vengono impiegate e usate nel contesto di un atteggiamento culturale di chi non pretende supporti razionali e scientifici, ma, volontariamente e liberamente, ha fatto questa

scelta e si auto-convince, coscientemente o no, della possibilità di un ritorno alla funzionalità, alla normalità, all'equilibrio, alla soddisfazione, al beneficio. Quello che conta è sentirsi guarito.

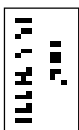
Attenzione: la stessa medicina ufficiale non è scevra di questi equivoci. Non è infrequente nella terminologia medica, nel lessico professionale, nei certificati medici, nei comunicati sanitari, trovare la risoluzione "paziente clinicamente guarito".

Ma, cosa vuol dire? Vuol dire che, al momento, non ha più i sintomi, i disturbi, i dolori di cui si lamentava, ma, vuol dire anche che non siamo certi che la malattia, la causa, le cause siano state debellate, siano definitivamente scomparse. Non è possibile, quindi, escludere una ripetizione, una cronicizzazione delle manifestazioni cliniche, dei sintomi, della malattia. Ma se tutto questo è frutto della nostra incompetenza,

della nostra ignoranza, della mancanza di conoscenze ampie ed approfondite, non manca il risvolto positivo di una onesta affermazione delle proprie attuali incapacità, di una lealtà medico-professionale, di una caparbia e incontenibile volontà di ricerca e di studio. Questo lento e incostante progresso rende fluttuante, incerto, insicuro, anche errato, il cammino della medicina tradizionale, ma adattare, rimuovere, correggere sono i sicuri canoni della scienza medica.

In attesa di attestazioni scientifiche, di verifiche biologiche, nel contesto di ipotesi, anche logiche ma non dimostrate, la incontenibile diffusione delle medicine non convenzionali è bene che sia gestita e regolamentata dai medici, i soli che per professionalità e cultura siano in grado di differenziare le opportunità terapeutiche più confacenti al singolo, specifico paziente. I soli che, consapevoli delle caratteristiche razionali ma anche idiopatiche, specifiche e individuali della medicina ufficiale, possano con saggezza e conoscenza trasmigrare all'esoterico mistero delle medicine alternative, qualora ritengano in coscienza che queste possano costituire un mezzo non deleterio per centrare il bersaglio di un nuovo equilibrio interiore.

Non pochi propugnano una regolamentazione legislativa nel campo delle medicine non convenzionali allo scopo di consen-





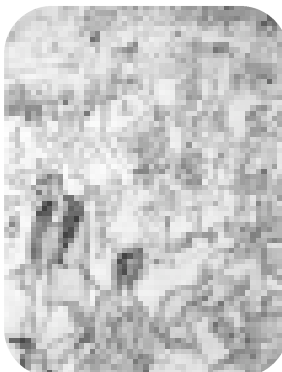
tire questa libera scelta, di salvaguardare l'interesse e la salute di potenziali pazienti, di tutelarli da ciarlatani ed imbonitori. Tuttavia non è facile impostare un disegno di legge chiaro e logico su pratiche terapeutiche alternative che molto hanno ancora di esoterico, assai poco di scientifico e razionale.

Recentemente al Comitato Nazionale di Bioetica è pervenuto dal Parlamento un progetto di legge che, basato sul principio del pluralismo scientifico, propone l'introduzione delle medicine alternative nei programmi di insegnamento universitari. Il solo fatto, che l'insegnamento universitario possa codificare come branca della medicina ufficiale una pratica medica non convenzionale, non sta affatto bene. La sola ufficialità non è sinonimo di garanzia e l'Università non può farsi garante di una mistificazione.

Tale mistificazione potrà essere dissipata e le pratiche non convenzionali potranno

essere ufficializzate solo dopo ricerche, esperienze e confronti programmatici: cose quotidianamente vissute dalla medicina ufficiale. Solo così potrà essere dissipato il tanto di immaginario e valorizzato il quanto di realistico vi possa essere in queste pratiche alternative. E, il miglior luogo di tale sperimentazione, di tali confronti non possono che essere gli istituti clinici e scientifici universitari.

Non esiste pluralismo scientifico: di scientifico c'è solo un metodo, quello della ricerca epidemiologica, della sperimentazione biologica estesa ed approfondita sino al microcosmo genetico e molecolare e quella infine del confronto clinico-terapeutico. Solo quando le medicine non convenzionali avranno superato almeno alcuni di questi esami, potranno assumere quel tanto di razionalità che gli permetta l'ufficialità di un insegnamento universitario. Riscontri rigorosi in sedi adeguate: nulla può essere convalidato a scatola chiusa.



Riferimenti bibliografici:

- Battaglia, F. Cure alternative. I farmaci che non piacciono allo scienziato. *Il Giornale*, 12/12/03.
- Camilleri, R. Cure alternative. Farmaci naturali a prova di scetticismo. *Il Giornale*, 13/12/2003.
- Devereux, G. (1970) *Saggi di etnopsichiatria generale*. Armando, Roma.
- Malinowskj, B.K. (1963) *Sesso, cultura e mito*. Newton Compton, Roma.
- Malinowskj, B.K. (1926) *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*. Newton Compton, Roma.
- Mathieu, V. Cure alternative. La medicina in cerca di ufficialità. *Il Giornale*, 28/06/2004.
- Pecchioli, E. La "forza" dell'omeopatia. *Toscana Medica*, Aprile 2004.





Everamente difficile mantenere posizioni psicologiche equilibrate, emotivamente distaccate, freddamente e rigorosamente scientifiche, cioè, unicamente basate su conoscenze, acquisizioni, certezze controllate, confermate, concretizzate, programmate.

Un esempio di questa difficoltà la si riscontra nella accanita diatriba tra i sostenitori dei Prodotti Biologici (PB) e i fautori degli Organismi Geneticamente Modificati (OGM).

Recentemente abbiamo assistito, in Piemonte, prima alla coltivazione di mais geneticamente modificato, poi alla sua distruzione in ordine ad una politica di rigido rifiuto, di divieto di sperimentazione “in campo aperto”, di limitazione sperimentale al chiuso, nei laboratori, con soddisfazione dei sostenitori della tolleranza zero, della intolleranza senza se e senza ma agli OGM. La regione Emilia-Romagna sta imponendo per legge l'uso esclusivo di prodotti biologici per le mense scolastiche. Come tutte le posizioni ideologiche, preconcepite, estremiste, massimaliste, fondamentaliste, anche questa avversione alle biotecnologie, quest'amore sviscerato per i prodotti “naturalisti” biologici, finisce per esprimersi con stolto, inutile fanatismo contro qualsiasi forma di evoluzione, di progresso, di cambiamento. Fanatismo inutile perché, come la storia insegna, serve solo a ritardare e rendere sofferto l'inevitabile, inesorabile, inarrestabile

progredire delle novità, delle scoperte, dei bisogni. Quanta strada è stata intrapresa fin dall'età della pietra!

D'altronde, fanatismo “utile”, visto che ogni conquista umana per acquisire valore, maturità, interesse, stabilità, deve procedere inevitabilmente per contrasti e contrapposizioni, essere inesorabilmente, obbligatoriamente confutata, contrastata e sofferta.

Dall'altra non ci sentiamo di appoggiare indiscriminatamente qualsiasi scoperta scientifica o meglio qualsiasi teorica o pratica applicazione. Fin quando le conoscenze scientifiche risultano deboli, lo studio, la sperimentazione di mutazioni genetiche, ottenute con l'inserimento di un nuovo gene o con la modifica strutturale del patrimonio genetico ereditario, deve essere cauto, attento e straordinariamente testato. Spesso si fanno esperienze di cui conosciamo la base di partenza, ma non sempre sappiamo prevedere le mete d'arrivo.

I sostenitori dei prodotti biologici, contrari non solo agli OGM ma anche agli antiparassitari ed ai fertilizzanti, oggi regolarmente impiegati in agricoltura, dimenticano alcuni fatti che qui è bene ricordare.

Non è più in commercio tra le solanacee la patata biologica che, senza antiparassitari, produceva spontaneamente e in eccesso la solanina a sua difesa contro i parassiti, ma tossica per i bambini nelle mense scolastiche (memento Emilia-Romagna!). Iden-





tica vicenda per il sedano biologico che induceva eczemi sulla pelle degli agricoltori e dei commercianti che lo maneggiavano in gran quantità e frequenza. Il sedano, per difendersi da insetti e parassiti, aveva decuplicato la produzione di psolareni, composti irritanti e forse anche cancerogeni, dato il loro indissolubile legame col DNA cellulare. Infine, il mais biologico, naturale, si protegge dalle infestazioni da piralide sviluppando micotossine, nota causa di tumori al fegato.

Le specie naturali, biologiche, vincono la lotta per la sopravvivenza secondo la legge naturale del più forte. Le specie che hanno i caratteri più vantaggiosi sapranno meglio resistere all'attacco di batteri, funghi, larve o roditori e lo faranno accumulando sostanze tossiche contro questi agenti aggressivi, uomo compreso. Queste difese, queste tossine naturali, utili nella selezione naturale delle specie, risultano per noi tossiche e quindi indesiderabili. Le due finalità di sopravvivenza necessariamente non sempre combaciano.

Le piante coltivate, risultano più deboli e bisognose di cure. I pesticidi sintetici di cui hanno bisogno risultano tossici per tutti i possibili agenti aggressori, uomo escluso, e riducono o addirittura sopprimono la spontanea, eccedente produzione dei pesticidi naturali, dannosi per tutti gli aggressori, uomo compreso.

L'ingegneria genetica permette di ottenere piante che resistono all'attacco degli inset-

ti. Ad esempio esiste un gene di origine batterica che, inserito nel patrimonio genetico delle piante, esprime una proteina, o meglio una pre-tossina, innocua per l'uomo ma, se ingerita dagli insetti, mortale: la proteina viene infatti trasformata in una letale tossina da un enzima esclusivo degli insetti.

Il riso è un alimento privo di beta-carotene, precursore della vitamina A, cioè del retinolo, la cui carenza condanna alla amaurosi.

L'inserimento di tre geni nel patrimonio genetico del riso, effettuato dal professor Ingo Potrykus dell'Istituto di Botanica di Zurigo, ha sviluppato un riso di colore dorato (*golden rice*), ricco di beta-carotene, che ha già superato tutti i possibili test di sicurezza sia per la salute che per l'ambiente. Intuibile il vantaggio per le popolazioni più povere dell'Est Asiatico alimentate quasi unicamente a riso e condannate a carenze visive fino alla cecità.

Le biotecnologie sono un passo obbligato della rivoluzione tecnologica e creano grandi opportunità (parole di Romano Prodi, Presidente della Commissione Europea). Le ricerche scientifiche sugli alimenti geneticamente modificati hanno accertato la loro innocuità sia per l'uomo che per l'ambiente, riducendo i costi di produzione e l'inquinamento ambientale. Le prove scientifiche sugli organismi geneticamente migliorati confermano la loro sicurezza, pari o superiore agli alimenti convenzionali, tanto è





vero che tra il 1996 e il 2002 le superfici coltivate con piante transgeniche sono passate nel mondo da 2 a 60 milioni di ettari.

Al primo posto gli USA

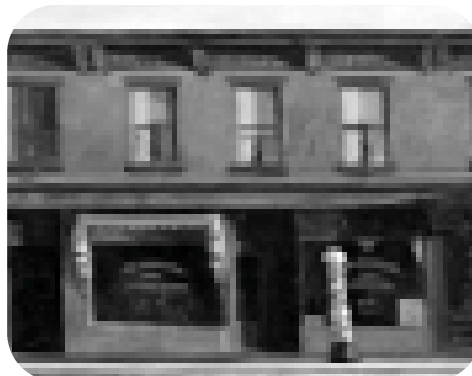
con circa il 70% del totale, seguiti da Argentina, Canada e Cina. Sudafrica ed India si stanno allineando. La Spagna con 32.000 ettari di mais geneticamente modificato ne sta concretamente sperimentando la coesistenza con le coltivazioni tradizionali. In Inghilterra ha prevalso il ragionamento sull'ideologia, per cui con pragmatismo anglosassone, selezionando di volta in volta e caso per caso, è stato consentito l'uso del granturco transgenico, riservando per il momento ad ulteriori studi sia le barbabietole che la colza.

Inverosimile la rigida posizione dell'Italia che applica ottusamente il principio di precauzione, sbandierato in modo distorto e strumentale dai soliti ecologisti ed ambientalisti, fanaticamente negati al progresso,

ma sazi di parmigiano reggiano e di prosciutto di Parma, ottenuti con latte e carne di bestie nutrite con foraggio geneticamente

modificato, importato dall'estero per i nostri allevamenti.

Fortunatamente qualcosa si sta muovendo anche in Europa come dimostrano le direttive della commissione Codex Alimentarius sull'utilizzo degli alimenti biotecnologici come mais, soia



e patate. L'Unione Europea (UE) ha autorizzato infatti l'importazione, la trasformazione e la vendita in tutta Europa, quindi Italia compresa, di un tipo di mais dolce in scatola sulla cui etichettatura, la rigorosa legislazione della UE, impone l'obbligatoria evidenza e tracciabilità dei prodotti OGM. Finalmente Distinguo, Cautela, Attenzione, Intuito, Etica prevarranno su Preconcetto, Massimalismo, Immobilità Intellettuale, Ottusità.

Riferimenti bibliografici:

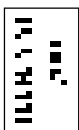
Battaglia, F. Se con i cibi "bio" aumentano i rischi per la salute. *Il Giornale*, 08/04/2004.

Battaglia, F. Che cosa insegna la scelta di Londra sugli OGM. *Il Giornale*, 15/03/2004.

Materi, N. Granturco OGM. *Il Giornale*, 20/06/2004.

Poli, G. *et alii* (2004) Biotecnologie: i vantaggi per la salute e per l'ambiente. 21° Secolo Editore.

Riccardi, R. Biotecnologie: la fame avanza nel mondo, gli OGM attendono. *Il Giornale*, 06/12/2003.





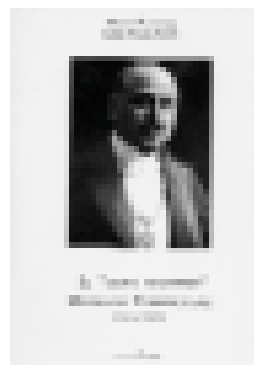
Segnalazioni editoriali

MARCO FRANCINI, GIAN PAOLO BALLI

Il "Gran Maestro" Domizio Torrigiani (1876-1932)

Editrice C.R.T., Collana *Studi e ricerche* 11; Istituto storico della Resistenza e della società contemporanea nella Provincia di Pistoia

Pistoia, 2003. pp. 137, € 15,00



[...] È suggestivo e estremamente interessante analizzare, sia pur in maniera succinta, il rapporto tra fascismo e Massoneria. Infatti molto è stato scritto su questo tema, ma a noi premeva rimarcare il fatto che, nonostante un primo periodo di benevola o addirittura, in qualche caso, entusiastica adesione alla nascita del fascismo, in seguito non potevano non affiorare e poi consolidarsi motivi di profondo dissenso e di decisa riprovazione del fascismo da parte dei vertici del Grande Oriente. [...]

dalla Presentazione al testo

VINCENZO TARTAGLIA

Il cammino iniziatico. Massoneria e Luce.

Bastogi Editrice Italiana

Foggia, 1995. pp. 128, € 10,00



Con questo libro l'Autore si propone di percorrere insieme al lettore un cammino iniziatico che, attraverso l'esoterismo e il simbolismo massonico, porti alla vera *Luce*, alla sorgente della nostra stessa conoscenza umana.

Nel suo aspetto iniziatico infatti, ci dice l'Autore, la *Luce*, "sopra di noi", è espressa attraverso l'Arte Muratoria che, nella sua



essenza, va oltre la filosofia, oltre la scienza e oltre la stessa religione. Per cui il Tempio massonico, che riproduce le armonie dell'Universo, contiene i segreti della costituzione stessa dell'uomo. Lo scopo della Massoneria iniziatica consiste quindi nel ricondurre il Massone, attraverso la conoscenza dei simboli, ma anche il ragionamento e l'intuizione, non già al "suo" stato terrestre, ma alla condizione spirituale originaria della *Luce* che lo ha emanato.



VINCENZO TARTAGLIA

Verso l'Oriente. La via massonica del perfezionamento.

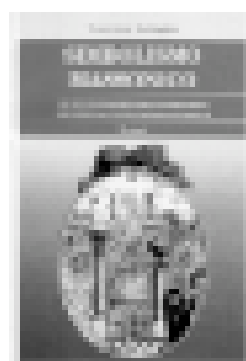
Bastogi Editrice Italiana

Foggia, 2001. pp. 80, € 7,75

Ricevere la luce massonica significa essere iniziato ai misteri dell'universo. L'iniziazione stessa è un simbolico avanzare dall'Occidente all'Oriente del Tempio: è un cammino che procede dalla profanità, dalle tenebre dell'ignoranza e dell'imperfezione, verso la luce della conoscenza e della perfezione.

[...] Per il Massone che frequenta il Tempio e collabora nei Lavori, l'esperienza muratoria rappresenta nondimeno un'ottima scuola di vita. Se poi qualche Fratello, dotato di un'intuizione particolarmente brillante, è disposto anche a sacrificarsi nel difficile e lungo studio del simbolismo, allora vedrà schiudersi le meravigliose porte della vera, reale iniziazione: egli intraprenderà con profitto il cammino interiore, silenzioso, quasi invisibile, che lo condurrà all'Oriente di luce: e ciò anche se dovesse restare Apprendista per tutto il tempo della vita massonica!

dalla Prefazione dell'Autore



VINCENZO TARTAGLIA

Simbolismo massonico. Le sue fondamentali espressioni secondo la conoscenza esoterica

Bastogi Editrice Italiana

Foggia, 2003. pp. 112, € 10,00

Il simbolismo massonico, che sgorga dallo spirito degli iniziati, per affinità attrae l'io del Fratello spirituale; costui, grazie al simbolismo, può espandere la sua coscienza al di là della nostra sfera fenomenica che fin troppo influenza l'esistenza delle personalità poco illuminate.



Interiorizzando i simboli, leggendoli cioè con l'occhio animico-spirituale (il "terzo occhio"), il Massone percepisce via via la loro universalità ed arriva alla conclusione che soltanto esseri superumani possono averli creati, non già uomini comuni. Tale consapevolezza accende e rafforza sempre più nel Fratello la credenza negli iniziati; quindi la tradizione, a questi legata, diventa per il suo io qualcosa di concreto, vivente, che pulsa lungo la storia dell'umanità così come il sangue pulsa all'interno di un individuo. [...]

dalla Prefazione dell'Autore

VINCENZO TARTAGLIA

Scintille massoniche. La sapienza muratoria in pensieri, poesie, argomentazioni

Bastogi Editrice Italiana

Foggia, 2003. pp. 97, € 8,00



Il vero Massone sa che le conoscenze acquisite a nulla valgono, se non riescono a migliorare la sua disposizione verso gli altri. È attraverso i comportamenti altruistici che noi mostriamo infatti la luce interiore, altrimenti invisibile.

La conoscenza dev'essere desiderata al di sopra di tutte le cose, e senza egoismo. Il desiderio puro e sincero della saggezza può quindi soltanto accendersi nello spiritualista, poiché è appunto lo spirito dell'uomo che s'innamora spassionatamente dello spirito universale, vera e sola saggezza intramontabile.

THE CANONBURY PAPERS, VOL. 1

The Social Impact of Freemasonry on the Modern Western World

Atti della Seconda Conferenza Internazionale tenutasi al Canonbury Masonic Research Centre, Londra, 4-5 Novembre 2000. A cura di M.D.J. Scanlan.

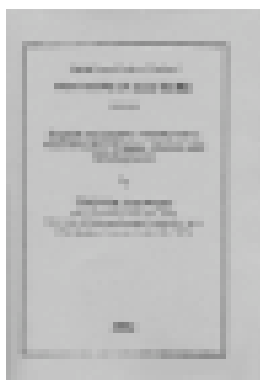
www.canonbury.ac.uk



The Canonbury Papers è il primo volume di una serie di pubblicazioni previste e prodotte dal Canonbury Masonic Research Centre, CMRC, contenenti le relazioni offerte all'annuale Conferenza Internazionale presso la Canonbury Tower, Islington, Londra.



Questo volume contiene nove contributi presentati in occasione della Seconda Conferenza Internazionale che ha avuto luogo a Londra il 4-5 Novembre del 2000 sul tema dell'impatto sociale della Massoneria sul mondo occidentale moderno. Inoltre, il volume si apre con uno scritto del Dr. Jan Snoek, "I primi sviluppi dei gradi e dei rituali massonici: Hamill vs Stevenson", esposto durante la prima Conferenza Internazionale (6-7 Novembre 1999). Gli articoli di questo volume abbracciano temi significativi inerenti la politica, la società e la cultura inglese ed europea e ne rivelano il contributo e il coinvolgimento della Massoneria, la quale è stata finora omessa dai moderni insegnamenti. Gli articoli offrono un notevole contributo a numerosi dibattiti storici di più ampia portata.



TREVOR STEWART

English Speculative Freemasonry: Some Possible Origins, Themes and Developments

United Grand Lodge of England, Prestonian Lecture

Ho iniziato tracciando una forte distinzione tra ciò che si intende per Massoneria come organizzazione sociale e Massoneria come corpo di insegnamenti quasi-moralistico/scientifici. Questo contributo esamina le possibili origini, temi e sviluppi di tale corpo omogeneo di dottrine del XVIII secolo che si possono dire "idee" che vanno oggi sotto il nome di Massoneria.

Si sono spesi molti anni di sforzo intellettuale per cercare le origini dell'Arte. [...]

La tesi principale alla base di questo testo è che la Massoneria fosse il prodotto del pensiero illuministico inglese, e gli insegnamenti che gli iniziati del XVII secolo esposero nelle loro riunioni non sarebbero riconosciuti come massonici dalla maggior parte dei massoni del nostro tempo. Le loro dottrine, così come possiamo desumere dalle povere evidenze documentarie, erano relativamente primitive, mentre quella che i membri della Istituzione inglese chiamano oggi "Massoneria" è una realtà permeata di schemi molto più elaborati – come le *Lectures* di William Preston – dove il simbolismo e gli argomenti semi-storici sono profondamente completati in un sistema di pensiero fortemente integrato e altamente strutturato. [...]

tradotto dalla Introduzione dell'Autore



A CURA DI J.A. FERRER BENIMELI

La Masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI

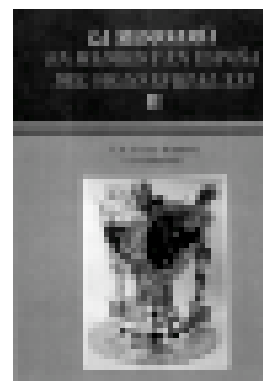
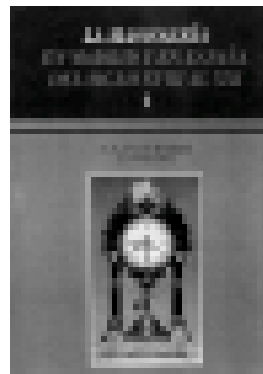
Vol. I, II.

Atti del X Simposio Internazionale di Storia della Massoneria, Leganés (Madrid), 2-6 sett. 2003

Ed. Centro de estudios históricos de la Masonería española Zaragoza, 2004. pp. 730

Con questo X Simposio Internazionale sulla Storia della Massoneria Spagnola che oggi inauguriamo presso l'Università Carlo III, vogliamo commemorare i 275 anni dalla fondazione a Madrid, il 15 febbraio del 1728, della prima Loggia spagnola riconosciuta e accettata dalla Gran Loggia d'Inghilterra. In particolare, il libro degli Atti di tale Gran Loggia evidenzia come la Spagna sia stata la prima nazione del continente a sollecitare la fondazione di una Loggia regolare. Questa tesi è sostenuta, tra gli altri, da storici come Begemann, Jones, Lennhoff, Posner, Waite, Ward, Clegg, Gould e Azzuri. E anche Lane, nel supplemento al suo testo *Masonic Records 1717-1886*, è tanto concorde nel dirlo da far figurare la Loggia di Madrid con il numero 50 nella lista delle Logge (*Pine's engraved List of Lodges*) del 1729. Il nome assegnato a questa Loggia era *French Arms* e la sua sede era *St. Bernard Street in Madrid*.

tradotto dalla Presentazione del Coordinatore del Volume



JOSÉ A. FERRER BENIMELI, SUSANA CUARTERO ESCOBÉS

Bibliografía de la Masonería

Tomo I, Tomo II (Vol. I, II)

Fundación Universitaria Española, *Investigaciones Bibliográficas sobre Autores Españoles*

Madrid, 2004

Si può oggi affermare che il tema della Massoneria, dopo un certo periodo di oscurantismo, stia uscendo dall'ignoranza che per tanto tempo l'aveva caratterizzata. La Massoneria e le sue molte implicazioni con la storia, la politica, la religione, la letteratura, la musica, il teatro, etc., sta interessando oggi giorno non solo eruditi e uomini inte-





ressati, sempre aperti a ciò che tra le società segrete si nasconde, ma anche i ricercatori e i docenti universitari che cercano di studiare affermazioni e tradizioni in molti casi difficili da risolvere attraverso un'analisi critica sommaria.

Lo scopo di questa *Bibliografia*, nella seconda edizione, è di offrire un aiuto al non sempre facile compito di critica storica. Come si diceva nel 1974 per la prima edizione del testo, questa *Bibliografia* non pretende di essere esaustiva, ma di fornire un orientamento storico e critico nel settore tanto attraente della storia della Massoneria. Come tutte le bibliografie è un'opera che si aggiorna nel tempo. [...]

Di fronte a questa grande quantità di opere – parte delle quali tuttavia molto incomplete – e soprattutto per la confusione esistente in materia, che a sua volta deriva in molti casi dal tono polemico con cui viene abitualmente trattato l'argomento, si impone la produzione di un'informazione bibliografica il più possibile asettica nella quale trovano spazio le varie tendenze e convinzioni possibili.

Per questa ragione l'introduzione critica che apre questo lavoro non ha altro fine se non di facilitare la comprensione e il valore delle opere e degli studi dedicati a un tema del quale normalmente si conosce poco nonostante la gran quantità di letteratura specializzata. [...]

Le persone interessate a proseguire la ricerca possono orientarsi facilmente, non solo nelle Biblioteche specializzate sull'argomento, come possono essere quella della *United Grand Lodge of England* (Londra), del *Grand Orient de France* (Parigi), del *Grootoosten der Nederlanden* (La Haya), della *Gran Lodge of Scotland* (Edimburgo), oppure del *Deutsches Freimaurer Museum* (Beyruth) – per citare alcune delle più conosciute – ma anche nei principali Archivi e Biblioteche Nazionali europei i cui fondi sono a disposizione pubblica dei lettori.

Infine, per rendere più maneggevole la consultazione del volume, è presente un indice generale per orientarsi a grandi linee nella bibliografia, oltreché un indice onomastico, anche geografico e tematico, che raccoglie alcuni degli aspetti più importanti che, per la estensione cronologica della *Bibliografia*, invece, si incontrano altrimenti situati in capitoli diversi o isolati.

Il mio ringraziamento alla Università Cattolica Andrés Bello di Caracas che ha reso possibile la prima edizione di questa opera, e alla Fondazione Universitaria Spagnola di Madrid che ha contribuito alla presente edizione.

tradotto dalla Avvertenza per i Lettori



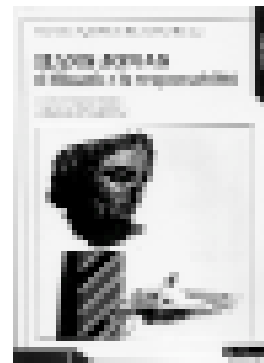
KARL-OTTO APEL, PAOLO BECCHI, PAUL RICOEUR

Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità.

A cura di Claudio Bonaldi; prefazione di Nynfa Bosco

Albo Versorio, *Studi 2*, collana diretta da Claudio Bonaldi ed Erasmo Silvio Storace.

Milano, 2004. pp. 156 € 12,50



Un'introduzione al pensiero di Hans Jonas che è anche un confronto serrato con le sue proposte: i saggi presenti in questo volume intendono fornire un primo orientamento alla complessa e articolata riflessione filosofica del pensatore tedesco, senza esimersi dall'entrare nel merito delle questioni da lui sollevate.

Il contributo di Becchi ne presenta le direzioni di fondo, recependo e sviluppando i risultati più recenti della critica jonasiana, i due scritti di Apel e Ricoeur, punti di riferimento essenziali nella letteratura su Jonas, mettono in luce con grande lucidità – quale è da attendersi da due personalità così eminenti nel panorama filosofico contemporaneo – questioni problematiche fondamentali su cui oggi è viva la discussione.

Etica e metafisica, responsabilità e utopia, fondamento ontologico e filosofia della biologia, sono solo alcuni dei temi trattati che evidenziano – sottolinea Nynfa Bosco nella Prefazione – “quali siano la ricchezza e il livello della discussione messa in scena in questo libro, dove il pensiero di Jonas è affrontato senza dogmatismi né prevenzioni né banalizzazioni frettolose e ingiustificate”.

GEORGES CANGUILHEM

Scritti filosofici

A cura di Andrea Cavazzini

Mimesis, *Epistemologia* a cura della Associazione Culturale “Louis Althusser”, collana diretta da Maria Turchetto e Enrico Castelli Gattinara.

Milano, 2004. pp. 69 € 11,00



Il volume raccoglie tre testi di Georges Canguilhem pubblicati in occasioni e luoghi disparati. Essi tuttavia testimoniano dello spessore teoretico di una ricerca che, volutamente discreta e talvolta “minimalista”, non può però per questo essere confinata nel campo dell'erudizione. I problemi relativi allo statuto del soggetto, alla specificità del discorso scientifico, alla natura della verità, della conoscenza e del pensiero, sono affrontati da



Canguilhem in costante e puntuale riferimento ai problemi suscitati dalle scienze contemporanee, ma anche attraverso un dialogo spesso implicito con Nietzsche, Wittgenstein, Husserl ed altri ancora. Tipico di Canguilhem, e della massima importanza, è l'attenzione accordata alle pratiche di dominio e razionalizzazione implicate nell'apparente oggettività dei discorsi scientifici.

Il Saggio introduttivo cerca di interpretare il pensiero di Canguilhem alla luce di alcune tematiche althusseriane (segnatamente, quelle relative al materialismo aleatorio ed all'effetto di decentramento prodotto dalle svolte copernicane del pensiero moderno), e di inquadrarne il ruolo nel dibattito sulle strutture di pensiero tipiche dell'età moderna, con particolare riferimento ai lavori di Hans Blumenberg. Questo intreccio tra storia e sapere, tra filosofia, scienza e critica sociale, tra strutture della razionalità e forme storiche di vita, è tipico di quella tradizione francese di storia filosofica delle scienze di cui Canguilhem è un riconosciuto maestro.



ANTONIO LABRIOLA

Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza (1867)

A cura di Marzio Zanantoni

Edizioni Ghibli, *Spinoziana* 9.

Milano, 2004, pp. 128, € 12,00

Rispetto alle precedenti pubblicazioni di questo lavoro giovanile di Antonio Labriola, quella crociana del 1906 e del Dal Pane del 1959, la presente edizione dell'*Origine e natura delle passioni secondo l'“Etica” di Spinoza* si distingue soprattutto per due aspetti. Innanzitutto il metodo. Di fronte all'eccessivo filologismo dell'edizione Dal Pane, si è ritenuto di condividere l'invito che già molti anni fa più di uno studioso esprimeva: il diritto del lettore di “richiedere dei testi grammaticalmente puliti, corretti nella punteggiatura, sgombri di varianti inutili, di inutile pedanteria, insomma un'edizione critica”. La seconda novità riguarda la datazione. Se Benedetto Croce datava il testo di Labriola nel 1865 e già Luigi Dal Pane lo correggeva al 1866, ulteriori e più attente ipotesi, ampiamente documentate nella *Introduzione* al testo, spingono il Curatore a datare nel 1867 la versione finale del saggio labriolano. Infine, oltre al testo sull'*Origine e natura delle passioni*, ci è sembrato utile, in questa nuova edizione, mettere a disposizione del lettore alcune minute labriolane particolarmente significative: a) la *Conclusione*; b) la *Prefazione* (prima stesura); c) lo *Schema del lavoro*; d) il *Metodo*.

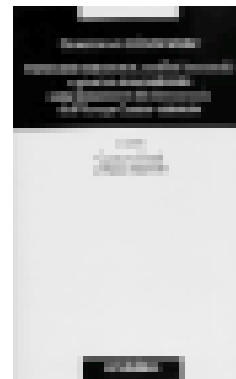


A CURA DI GUSTAVO GOZZI E FABIO MARTELLI

Guerre e minoranze. Diritti delle minoranze, conflitti interetnici e giustizia internazionale nella transizione alla democrazia del - l'Europa Centro-orientale.

Società Editrice il Mulino, *Democrazie, Diritti, Costituzioni* collana diretta da G. Gozzi.

Bologna, 2004, pp. 424, € 32,00



Nel corso dei secoli i Balcani e l'Europa Orientale sono stati lo spazio dello scontro politico-militare, ma anche dell'incontro e della contaminazione tra le civiltà del Mediterraneo. I processi di transizione seguiti alla fine del comunismo hanno proposto modelli di evoluzione che rappresentano l'esito di complesse tradizioni e, insieme, il risultato degli odierni processi di internazionalizzazione e globalizzazione. Al centro dei saggi raccolti nel volume vi sono i processi di transizione alla democrazia nei Paesi ex-comunisti dell'Europa Orientale, considerati principalmente attraverso l'analisi dei rapporti conflittuali tra gruppi di maggioranza e minoranza e lo scontro tra opposti nazionalismi. I saggi affrontano la realtà postcomunista nell'area balcanica e centro-europea (Bosnia-Erzegovina, Grecia, Serbia, Ungheria) e nei Paesi dell'ex-Unione Sovietica. Ne scaturisce la consapevolezza delle profonde differenze esistenti tra le democrazie costituzionali occidentali e la realtà dei Paesi centro-orientali, segnati dalla difficoltà di realizzare aspetti democratici in contesti lacerati da nazionalismi esasperati, traumi psichici transgenerazionali e collettività che limitano profondamente l'affermazione dei diritti soggettivi.

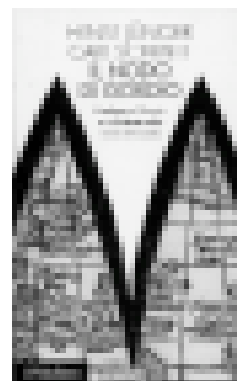
ERNST JÜNGER, CARL SCHMITT

Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo.

A cura di Carlo Galli

Il Mulino, *Intersezioni* 262.

Bologna, 2004. pp. 163 € 12,00



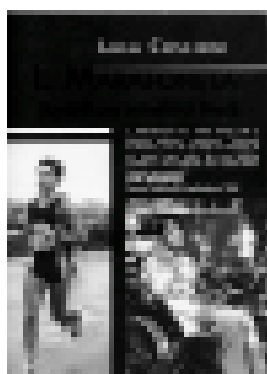
Un'antica profezia prometteva il dominio dell'Asia a chi avesse reciso il nodo di Gordio. Sempre ricorrente nel teatro della storia, il fronteggiarsi di Europa ed Asia è il tema del dialogo che Ernst Jünger e Carl Schmitt intessono in questo volume, con stili diversi quanto a scrittura ma con *pathos* ugualmente vibrante.

Trascorrendo dal mito alla storia, Ernst Jünger vede nell'incontro-scontro tra Oriente e



Occidente la contrapposizione tra due atteggiamenti umani fondamentali: da un lato l'ermetismo, l'arcano, la magia, la sacralità del sapere e del potere; dall'altro lo spirito libero, la circolazione delle idee, la mobilità, un potere temperato dalla ragione e dal diritto.

A questa visione "polare" Schmitt oppone una concezione dialettica centrata sulle categorie di terra e mare come chiave di comprensione dei rapporti tra l'Oriente, compatta massa di terraferma, e l'Occidente, emisfero coperto di oceani. Sullo sfondo egli coglie l'unità del mondo quale viene realizzata dalla potenza unificante della tecnica. Nella nuova introduzione al libro Carlo Galli rilegge il dialogo attraverso il prisma della politica globale.



LUCA COSCIONI

Il Maratoneta. Storia di una battaglia di libertà.

All'interno articoli di Umberto Veronesi e Gilberto Corbellini

Edizioni Stampa Alternativa.

Roma, 2002. pp. 170 € 10,00

www.lucacoscioni.it

... Attendevamo da molto tempo che si facesse giorno, eravamo sfiancati dall'attesa, ma ad un tratto il coraggio di un uomo reso muto da una malattia terribile ci ha restituito una nuova forza. Grazie, per questo.

José Saramago (Premio Nobel per la Letteratura 1998)

Certe volte mi domando cosa mi tenga in vita. È l'averla corsa che non mi fa mai chinare il capo. Sono nel fango, cado, mi rialzo e cado. Ma ogni volta che mi rimetto in piedi, per poi subito dopo ricadere, mi accorgo che il fango non mi si è attaccato addosso. Sono pulito, devo esserlo. Con la clonazione terapeutica sarà forse possibile curare nei prossimi anni 10 milioni di persone nel nostro paese. È questa la portata della battaglia radicale per la libertà di Scienza.

Nel darle corpo e voce, pensavo che il maratoneta che non può più correre la corsa di maratona a causa della sclerosi laterale amiotrofica mi avesse abbandonato, invece è ancora in me, è me.

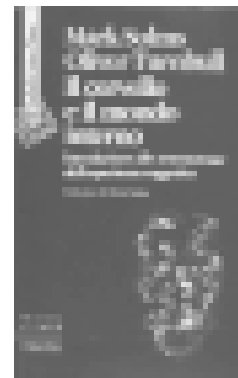


MARK SOLMS, OLIVER TURNBULL

Il cervello e il mondo interno. Introduzione alle neuroscienze dell'esperienza soggettiva.

Prefazione di Oliver Sacks, traduzione di Andrea Clarici.
Raffaello Cortina Editore, *Scienza e Idee* collana diretta da Giulio Giorello.

Milano, 2002, pp. 383, € 29,80.



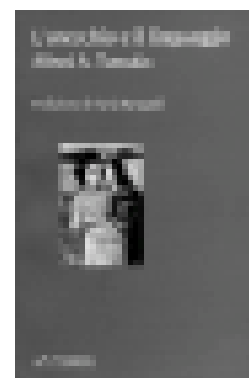
Mente e cervello sono complementari, quasi come lo *yin* e lo *yang*. Da una parte la psicologia, dall'altra le neuroscienze si sforzano di fornire spiegazioni più adeguate alla luce degli strumenti specifici di cui dispongono. È ora il momento che gli specialisti dei vari campi collaborino in modo che possa emergere una comprensione globale del "mondo interno". Quest'ultimo costituisce l'ambito tradizionale della psicoanalisi fin dalla "età eroica" di Freud – il quale aveva suggerito di tralasciare "le strutture anatomiche soggiacenti" (ma solo perché il livello della loro analisi "oggettiva" era ancora troppo basso). Viceversa, i cultori di neuroscienze si sono ben guardati dal prendere in considerazione "stati mentali soggettivi" come la coscienza, le emozioni e i sogni. Invece, nella coraggiosa proposta di Solms e Turnbull non solo vengono abbattute le barriere disciplinari che i vari esperti hanno costruito sul terreno della reciproca diffidenza ma viene delineato un nuovo sapere – quello della neuropsicanalisi – che non solo mira a sviscerare gli aspetti più profondi della realtà dell'io, ma anche a cambiare le modalità della cura.

ALFRED A. TOMATIS

L'orecchio e il linguaggio

Prefazione di Flavia Ravazzoli

Edizioni Ibis, 2002, pp. 152, € 14,46



Il linguaggio, come elemento fondante l'umanità dell'uomo, non può essere analizzato e studiato se non si tiene presente il ruolo determinante svolto dall'udito: è infatti grazie all'udito che è stato possibile all'uomo costruire il linguaggio. A partire da questa convinzione, frutto di lunghi anni di studio e di sperimentazione, Alfred A. Tomatis propone un'interpretazione complessiva dell'uomo, sottolineando l'importanza che nella fonazione assume il corpo nella sua integralità. *L'orecchio e il linguaggio* risulta così uno dei saggi più completi per comprendere la teoria dell'ascolto di Tomatis, una teoria che ha trovato importanti riconoscimenti in tutto il mondo e che si è ormai diffusa anche in Italia.



EOS

Rivista di storia delle scienze mediche, naturali e umane, cultura e costume

Nelle edicole e in abbonamento. Anno III n. 6, € 5,00

Filosofie per un terremoto di Giuliano Tessera

La musica alla corte degli Sforza al tempo di Leonardo di Giulio Cesare Maggi

Il ponte: uno sguardo all'intorno di Daniele Garnerone

La rinascita islamica di Emanuela Scarpellini

Gli Indiani d'America: cittadini riluttanti, guerrieri scalpitanti di Mark Davenport

EOS...contro il Mal di mare, Redazionale

Il "padre della Medicina"



EOS

Rivista di storia delle scienze mediche, naturali e umane, cultura e costume

Nelle edicole e in abbonamento. Anno III n. 7, € 5,00

Il dolore e la coscienza di Mario Tiengo

La libera repubblica di Cospaia di Giuliano Tessera

Niklas Kepperlingk di Giulio Cesare Maggi

La soppressione del monastero de "La cavarìa" di Vittorio Macchi

Le cisterne: sistemi idraulici dell'Italia romana di Daniele Garnerone

Il mito di Dioniso: nato due volte con lo stesso cuore di Alvaro Vaccarella

Gli Etruschi e l'arte sanitaria di Francesco Piscitello



SILVIO PELLICO

Le mie prigioni. Memorie di Silvio Pellico da Saluzzo.

Manoscritto originale e nuova trascrizione. A cura di Aldo A. Mola

Ed. Fondazione Cassa di Risparmio di Saluzzo – Bastogi Editrice Italiana
Foggia, 2004. pp. 255



Da queste pagine scaturisce il vero volto del Risorgimento italiano: liberale, cristiano, europeista, fautore del rispetto dell'Uomo. Scintilla dell'Universo.

Contro l'intolleranza, la repressione e la tortura si erge la figura di Silvio Pellico (Saluzzo, 1789 - Torino, 1854), qui indagato in tutti i suoi aspetti: il letterato, il carbonaro – sapientemente ritratto da Gioacchino Serangeli –, il profeta dell'*Europa delle nazioni*, fondata sui "doveri degli uomini".

Siamo orgogliosi di proporre, *per la prima volta nella veste originaria*, l'opera italiana più tradotta all'estero. Auspichiamo concorra a formare le generazioni venture di un'Europa sempre più grande.

Giovanni Rabbia

IL PENSIERO MAZZINIANO

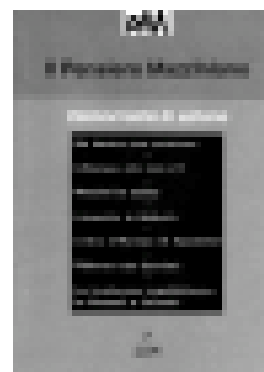
Democrazia in azione

Anno 59° - Nuova serie, Maggio - Agosto 2004,

Quadrimestrale n° 2.

Periodico dell'Associazione Mazziniana Italiana - o.n.i.u.s.

www.associazionemazziniana.it



Editoriali e commenti

Un lavoro che continua di R. Balzani

Ritorno al futuro di P. Caruso

Discorso del Presidente della Repubblica per la cerimonia del Ventaglio di C.A. Ciampi

Quale riforma per l'Onu di G. Montani

L'Europa che non c'è di G. Raffi

Ami nel Secolo XXI di R. Brunetti



Primo Risorgimento - Saggi e interventi

Federico Campanella nel Risorgimento Italiano di E. Costa
Lettere di F. Campanella a cura di L. Bertuzzi
I patrioti italiani per l'indipendenza di Cuba di E. Santarelli
Mazzini in esilio di M. Finelli
Nostro nell'anima, Guglielmo Gajani di M. Proli
Giuseppe Garibaldi e il socialismo di L. Bruni

Secondo Risorgimento - Saggi e interventi

La settimana rossa di C. Desideri
Il testimone dell'Aventino di C. Macrelli
L'eredità di Gobetti di P. Permoli
Il rivoluzionario liberale di F. Galluccio

Terzo Risorgimento - Saggi e interventi

L'idea di Europa di Giovanni Spadolini di C. Ceccuti
Una proposta per salvare l'idea della cultura di G. Rippa
Il progetto di pace perpetua di L. Levi
Resistenza, Costituzione e diritti sociali, dialogo con Ermanno Gorrieri a cura di M. Goldoni
Cinema italiano e Risorgimento di A. Sfienti
Circoli storici e GI di G. Fubini
Procreazione e referendum a cura della redazione Pm
Il sogno esperantista di U. Broccatelli
Versus il mercato delle illusioni di F. Milandri

Studi Repubblicani - Saggi e interventi

Nicolas Antoine Boulanger: dispotismo e libertà di E. Gabba
La tradizione repubblicana in Franco Venturi e Quentin Skinner di E. Fasano Guarini

Libri, cultura e società - Recensioni e rassegne

Scelta ragionata, Dentro al monumento a cura della redazione Pm
Fra gli scaffali a cura della redazione Pm
L'opzione, Tra radicalismo e estremismo di P. Caruso
Riletture, A fuoco il manichino di G. Conti
Ex-Libris, Il re travicello di R. Maroni



Recensioni

DELFO DEL BINO

Gli iniziati di Kronos.

Racconto di vita iniziatica quando la realtà s'incontra con la fantasia.

Ed. Angelo Pontecorboli. Firenze, 2003.

di Guglielmo Adilardi

L'Autore definisce appropriatamente nel sottotitolo "racconto di vita iniziatica" questo libro, in quanto nelle prime pagine leggiamo l'esatta procedura di una iniziazione come avviene ancor oggi nelle Logge italiane, riportandone per intero brani che i Dignitari di Loggia ed il neofita recitano per l'occasione. Intervallati a tale antica ritualità vi sono i commenti, le sensazioni dell'iniziando. In effetti, in forma di romanzo, ma potremmo paragonarlo ad uno dei dialoghi platonici, ritroviamo nel testo trasfusa la concezione di vita massonica dell'Autore. Potrei dire anche la concezione massonica *tout court* avendo Delfo Del Bino ricoperto alte cariche istituzionali nella Massoneria di Palazzo Giustiniani, ma mi freno, sia per quel sottotitolo che indica che la realtà s'incontra con la fantasia, sia perché è l'Autore stesso che nelle corpose pagine conduce spesso verso un altrove utopico. Potrebbe, il testo, essere considerato un saggio filosofico imperniato com'è a trovare soluzioni esistenziali e al contempo pragmatiche di vita, attraverso la scelta fatta dal personaggio principale, J.F., di far parte di questa scuola iniziatica massonica. Bella la soluzione trovata dallo scrittore col confronto fra l'iniziato ed un sacerdote, suo amico, missionario in Africa. Ne viene fuori tutta la secolare problematica dei rapporti fra Chiesa cattolica e Massoneria, arricchita nel contempo dalla difficoltà personale dell'iniziato di far comprendere e giustificare al prete la doppia appartenenza di cattolico e di massone. In effetti lo stratagemma del sacerdote non è altro che il "doppio" dell'Autore, cioè la sua coscienza di cattolico che fa da contraltare al laico credente che è in lui. Un romanzo scritto di testa, quasi una tesi filosofica romanizzata, in definitiva più un saggio filosofico che un romanzo, del quale conserva solo il sottotitolo: *Racconto di vita iniziatica quando la realtà s'incontra con la fantasia.*

4/2004

HIRAM



ALDO A. MOLA

Giolitti. Lo statista della nuova Italia.

Collana "Le Scie", editore Mondadori, Milano, 2003, n. pag. 547.

di Guglielmo Adilardi

Il poderoso volume sulla biografia di Giovanni Giolitti contiene molteplici spaccati della storia della Massoneria. Da subito (pag. 43 ss) l'Autore pone il quesito sul perché il re Vittorio Emanuele III non firmasse lo stadio d'assedio per fermare la marcia su Roma di Mussolini. C'è ancora chi reputa che l'intervento della Massoneria fu decisivo. In effetti i due spezzoni della Massoneria, quella spuria del 1908 e il Grande Oriente d'Italia all'epoca avevano due "cornute" visioni di come rapportarsi con il potere. Il Grande Oriente d'Italia, per la propria tradizione mazziniana e post-Risorgimentale, ambiva ad affiancarsi al potere per condizionarlo con recondite mire repubblicane. La Gran Loggia mirava *ad attestarvisi al potere per mutuare sostegno e benefici*. Questa, tra le persone di riguardo enumerava generali, ammiragli, alti funzionari e, al numero uno del piedilista, lo stesso Vittorio Emanuele III, che per la verità mai aveva avanzato l'idea di divenire massone. Ma d'altronde, dice l'Autore, il re non aveva alcun interesse a rifiutare tale onore, essendo la maggior parte delle teste coronate europee ai vertici delle Massonerie nei loro Stati.

Questo desiderio di avere all'interno della Massoneria personaggi autorevoli viene confermata il 25 ottobre quando viene fatto omaggio a Mussolini, transitante per la stazione Termini, di un brevetto massonico e di un'attestazione di sostegno alla marcia su Roma, di cui erano nell'aria da tempo le voci, da parte di Raul Palermi.

Anche il Grande Oriente d'Italia aveva al suo interno uomini di prestigio indiscusso come Luigi Capello, Cesare Pettorelli Lalatta, Gustavo Fara, Sante Ceccherini, Umberto Zamboni e Ugo Cavallero. Alla celebre Loggia *Propaganda* era affiliato anche Angelo Gatti, che per anni era stato a fianco del comandante supremo Luigi Cadorna.

Dubbioso peraltro resta l'Autore nel ritenere l'influenza diretta della Massoneria a favore della marcia su Roma. Certo è che nel 1922 la Loggia *Propaganda* reclutò molti alti ufficiali delle diverse armi e delle regie guardie (Carabinieri n.d.a.), nonché funzionari di pubblica sicurezza e a capo di quella Massoneria vi era Domizio Torrigiani, transitato dal giovanile radicalismo al sostegno della corona in età più matura.

Quindi le due Massonerie, conclude Mola, erano pronte ad avallare la presidenza Mussolini pur di evitare la guerra civile ed un perdurante logoramento politico che nessuna delle due obbedienze aveva interesse a coltivare. Oppure, altra ipotesi suggestiva avanzata ed altrettanto attendibile, le Massonerie intuivano i tempi nefasti, la prossima alleanza con la Chiesa cattolica e volevano avere al proprio interno, per difesa propria e dello Stato laico, uomini di comprovata fede democratica.

Nel contempo, non pochi erano i massoni che circondavano lo stesso Mussolini, ad iniziare da Cesare Rossi, suo addetto stampa e segretario particolare.



Il 9 marzo 1889 Crispi varò il suo secondo ministero dove il quarantasettenne Giolitti fu nominato ministro del Tesoro.

Crispi e Giolitti erano uomini con vissuti diversi, ma avevano al fondo della loro personalità la capacità di intuire e decidere. Crispi affannato dall'idea di un'Italia imperiale e gloriosa, Giolitti da un'Italia più uguale e meno povera.

Ambedue possedevano una fortissima personalità. Crispi fu lottatore appassionato sia quando fu all'opposizione sia quando fu a capo del Governo, fautore di profonde riforme come Giolitti, ebbe però a suo carico una spina nel fianco: Adriano Lemmi, Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia e Fratello oltre che di Loggia anche di congiure repubblicane giovanili.

Lemmi fece intendere più volte al Primo Ministro che solo lui, dal soglio massonico, era in grado di tenere a bada la sinistra estrema ed i repubblicani – Giovanni Bovio, Napoleone Colajanni, Ettore Ferrari, lo stesso Andrea Costa –, giacché (e Crispi lo sapeva bene) erano tutti massoni. Lemmi fece anche filtrare notizie (ed il governo ne raccolse per suo conto) sulla neonata Carboneria, su circoli intitolati a Giuditta Tavani Arquati e, decisamente antimonarchici e antimilitaristi, a Pietro Barsanti. Qualcosa forse trapelò persino sul temutissimo circolo “i diritti dell'uomo”, focolaio di rivoluzionari formato in parte da deputati che (sper)giuravano fedeltà allo Statuto, in parte da “petrolieri” pronti ad incendiare Roma al primo segno di riavvicinamento fra Stato e Chiesa.

Comunque la crisi fra i due uomini non poteva non avverarsi. Crispi costretto dalla macchina dello Stato che ingurgitava ricchezze più di quante la nazione potesse raccogliere ed un Giolitti fermo a non far fallire lo Stato per spese della Marina senza adeguata copertura. Le dimissioni annunciate di Giolitti furono però ritardate dallo stesso poiché, oltre ad annunciarsi la crisi bancaria vi fu un'altra crisi da fronteggiare con urgenza che richiedeva compattezza del Consiglio dei Ministri. Nel 1889 lo scoprimento della statua di Giordano Bruno in Campo dei Fiori aveva portato la Chiesa cattolica ad affilare i coltelli. La statua voluta da Lemmi e Fratelli era il crinale invalicabile dello stato laico da cui la Chiesa cattolica non sarebbe più transitata. E d'altronde, le riforme di quegli anni stavano ad indicare che lo stato aveva scelto il progresso, il modernismo contro un *Syllabus* fuori tempo massimo. E le riforme moderniste erano per tanti versi frutto di massoni, fuori e dentro il Parlamento. Tra i molti bastino i nomi del ministro della Giustizia, Giuseppe Zanardelli, affiliato alla loggia *Propaganda* massonica e componente del consiglio supremo del Rito Scozzese Antico ed Accettato, il cui Sovrano Gran Commendatore era Adriano Lemmi, da Leone XIII valutato quale nemico tenace, costante, fattivo; dall'artefice della legge sanitaria, Luigi Pagliani, affiliato alla *Rienzi* di Roma, di Alessandro Fortis, a sua volta della *Propaganda*, in cui Lemmi aveva chiamato a raccolta Aurelio Saffi, Giuseppe Ceneri, Oreste Regnoli e Giosué Carducci. Fra i componenti del governo in tempi diversi collegati a Lemmi vi erano Abele Damiani, Paolo Boselli, Luigi Miceli, Pietro Lacava e lo stesso Federico Seismit-Doda, il cui irredentismo fecondava il terreno d'incontro fra corona e Massoneria.



E ancora tante vicende massoniche descritte all'interno del corposo saggio.

La storiografia italiana è sempre stata povera di biografi degni di questo nome, spesso ha dovuto cercare autori di altra nazionalità per porre in rilievo personaggi di spicco italiani. Oppure, caso ancora più triste, le biografie sono appannaggio di divulgatori che hanno più dimestichezza con le cronache rosa che con la storiografia biografica.

Mola rappresenta, con questa opera, quindi, un capostipite, insieme a Renzo De Felice e pochi altri, della grande storiografia biografica italiana.

Giolitti è rivisitato, attraverso documenti inediti, mettendo a nudo non solo la figura dell'alto burocrate e facendo giustizia di vieti luoghi comuni, quale quello ripetuto da cattedratici raccomandati, di "Ministro della malavita" (Gaetano Salvemini), ma mettendo in chiaro l'uomo e la sua rettitudine senza ombre. E nel descrivere le azioni del grande statista, lo storico Aldo Mola, ha rievocato la figura di padre e marito esemplare, le vicende politiche e l'ambiente liberaldemocratico nel quale Giolitti lavorò. Ecco l'altra grande virtù messa in luce: il lavoro, l'impegno politico visto attraverso la fatica quotidiana e le difficoltà spesso enormi incontrate dal politico.

Che si trattò di una grande e nuova figura lo dimostra il fatto che diede il nome ad un'età della storia d'Italia da alcuni considerata "felice", di sicuro la più prospera e positiva per lo sviluppo dell'Italia agricola ed arcaica quale egli la trovò. Fu il primo capo di Governo, e non l'ultimo, che dovette rifugiarsi all'estero per sottrarsi all'uso politico della magistratura nel 1895. Sempre fedele al Re in quanto istituzione, ma critico nei confronti dell'errore umano e lottatore acerrimo contro chi dimostrava malafede. Contrario alla guerra fu colui che consolidò la conquista coloniale italiana (Libia e Dodecaneso), per necessità, più che per scelta, ma sempre abile e fortunato manovratore politico. Fu anticipatore di quella forma di politica del Mezzogiorno che recava sollievo a popolazioni arretrate e povere, inaugurò la via politica della tutela del patrimonio archeologico e artistico (1909). Suo il merito del suffragio universale maschile.

Operoso creatore e rianimatore della piccola e media borghesia impiegatizia, valorizzatore degli insegnanti, segretari comunali, medici condotti, in una parola la costruzione *ex novo* della spina dorsale del giovane Regno. Non più quindi una politica di repressione, ma di costruzione di uno Stato moderno ancora tutto da inventare. Giova ricordare, e Mola lo mette in luce con le vicende famigliari degli avi, che Giolitti si era ben formato sotto un'architettura di stampo napoleonico, che la diceva lunga sulla disciplina e sulla funzionalità burocratica dell'apparato statale. Fautore dello Stato "senza chiasso" – ad iniziare dalle manifestazioni anticlericali e di libero pensiero – che non giovavano al fragile Regno nel pensiero dello statista, al siluramento di prefetti incapaci di recepire il nuovo orientamento liberale.

Fu anche fortemente moralizzatore dell'etica di Stato, a tutti i livelli, fino al processo Nasi, Ministro della Pubblica Istruzione; un processo che si trascinerà fino al 1908 davanti al Senato, per la prima volta costituito in Alta Corte di Giustizia.

Ma la cultura italiana capì Giolitti? Si chiedeva Giovanni Spadolini nell'acuta prefazione al suo testo *Il parlamento Italiano: È un interrogativo che attende una definitiva risposta*.

4/2004

HIRAM



Certa maggioranza dei movimenti di opinione che si formarono nel primo decennio del secolo (scorso) si posero tutti in una linea di contestazione della "prosa" giolittiana, di critica del metodo giolittiano. Soprattutto il suo economicismo fu contestato. Ma rimane da domandarsi se esperienze come La Voce di Prezzolini o L'Unità di Salvemini sarebbero state possibili senza il ritorno ai temi concreti che caratterizzò complessivamente la svolta economica dell'epoca giolittiana, quel respiro dell'Italia a paese moderno. In realtà Giolitti assicurò le basi di sviluppo di una società che si consentì tutte le libertà o tutte le audacità culturali al riparo della sicurezza che il grande statista le garantiva.

Non a caso Mola ci racconta come la lira faceva aggio sull'oro.

Egli, narra il Mola, seppe accattivarsi il voto dei socialisti e dei cattolici, non la simpatia di Don Sturzo, da questi definito "prete intrigante". Ostilità che aveva la motivazione recondita nel tentativo di Giolitti di rendere nominativi i titoli mobiliari e nella contrarietà della Chiesa cattolica che non voleva far emergere l'immane ricchezza posseduta.

Giolitti compì anche errori politici, e gravi. In questa opera se ne dà conto. Ma quale abisso fra lui e chi giunse al governo con le mani lorde di sangue e ci rimase tra delitti innu-merevoli e altri che servirono dittature spietate e dall'esilio rientrarono lasciando alle spalle una scia di sangue. La grandezza della democrazia liberale giolittiana è anche nella distanza incolmabile tra l'errore politico e il crimine.

Ministro del Tesoro dal 1889, viene nominato per ben cinque volte Presidente del Consiglio tra il 1892 e il 1921. È uno dei pochi parlamentari a contrastare Mussolini. Nell'aula del Parlamento difende la libertà di stampa e si oppone a delegare al Gran Consiglio del fascismo la formazione della camera dei Deputati.

L'unico pronto a fare un governo senza Mussolini fu l'ottantenne Giolitti, ma Fatta fece in modo che non arrivasse a Roma. La sua assenza da Roma – forzata o meno che fosse – fu tra i motivi della decisione ultima del Re: prima a vantaggio di Salandra poi di Mussolini.

In queste pagine vengono ricostruiti la vita, i pensieri, l'azione di Giolitti sulla scorta di centinaia di inediti; ne viene fuori un personaggio nuovo e diverso rispetto a quello usuale de "l'uomo di Dronero", ministro della malavita e il mieloso ministro della buona vita di altri autori. Ne viene fuori un personaggio serio, amante della quiete domestica, semplice nei modi. Giolitti, ricorda Mola, fu anche il primo statista a circondarsi di uomini di tutte le regioni d'Italia. Italia che egli ben conosceva a differenza di Cavour e altri, Zanardelli compreso, per averla visitata in missioni di lavoro.

In conclusione ci sono nuovi testi, che non sono testi nuovi. La pubblicazione di nuovi libri è un normale accadimento editoriale, mentre un libro nuovo può diventare un evento culturale. Nel caso dei libri di storia, il libro nuovo è un libro che infrange pregiudizi, accresce le conoscenze, apre prospettive, provoca dibattiti, stimola ricerche. Come accadrà per questo testo.

Un lavoro ed un'opera monumentale da cui non si potrà prescindere nel rievocare l'epoca giolittiana.



LUIGI POLO FRIZ – DOMENICO MAMMONE

Francesco De Luca. Rivoluzionario, Deputato, Gran Maestro della Massoneria.
Editore Brenner, Cosenza, 2003.

di Antonio D'Alessandri
(Università di Roma Tre)

Quest'ultimo lavoro di Luigi Polo Friz, scritto a quattro mani con Domenico Mammone, prende in esame la figura di un personaggio poco frequentato dalla storiografia del nostro Paese, sebbene essa si collochi in anni cruciali della storia politica dell'Italia dell'Ottocento: quelli compresi tra la Restaurazione e il quindicennio postunitario. Si tratta del calabrese Francesco De Luca che visse dapprima il suo impegno politico come rivoluzionario e in seguito come deputato al Parlamento italiano nelle file della Sinistra.

Come si può facilmente intuire dal titolo, questo studio è strutturato intorno a tre aspetti del personaggio in questione: il rivoluzionario, il deputato e il Gran Maestro della Massoneria. Infatti ai primi due aspetti della sua attività pubblica, va inoltre aggiunto l'impegno nella Massoneria Italiana, all'interno della quale assunse un ruolo determinante.

Dopo aver tracciato il profilo del giovane De Luca, rivoluzionario del maggio 1848 a Napoli e autore della breve opera, purtroppo incompiuta, dal titolo *Della educazione politica de' popoli del Regno di Napoli. Cenni* (riprodotta in appendice al presente volume), i due Autori passano all'analisi del deputato De Luca. Fu dopo l'ingresso di Garibaldi a Napoli, nel 1860, che il calabrese iniziò la propria attività politica a livello nazionale. Sin dalla prima legislatura prese parte al Parlamento nazionale dove venne rieletto in tutte le successive consultazioni fino all'anno della sua morte (1875). Scelse, come si può agevolmente immaginare, di sedere sempre fra i banchi della Sinistra poiché, come egli stesso osservò, *l'indirizzo governativo, iniziato dalle prime Luogotenenze e proseguito dal Gabinetto, era tutt'altro che soddisfacente.*

I due Autori tracciano un profilo piuttosto chiaro del progetto politico di De Luca attraverso una sistematica analisi degli scritti del medesimo. Si tratta in prevalenza di opuscoli che egli scrisse per rendere conto ai propri elettori dell'attività svolta e dei progetti per il futuro. Sfruttando la sua enorme competenza in materia finanziaria e di diritto civile, egli sottopose ad una critica serrata ma puntuale e ben documentata la politica economica del governo, battendosi per un principio in cui credeva fermamente: la giustizia impositiva.

La terza sezione del volume traccia il profilo del Francesco De Luca massone. Luigi Polo Friz, specialista di storia del Risorgimento e della Massoneria dalle origini fino al XIX secolo, con questo studio aggiunge un interessante tassello al già ampio e interessante quadro delineato in studi precedenti, in particolare quelli riguardanti la figura dell'italo-svizzero Lodovico Frapolli.

Vengono illustrate le vicende della prima Massoneria Italiana nel suo primo decennio di vita. Ai fini di una più corretta ed equilibrata valutazione della figura e dell'opera di De



Luca, i due Autori svolgono una puntuale panoramica delle principali iniziative prese in ambito massonico nelle diverse aree del Paese. Inoltre viene tracciato il quadro della Massoneria meridionale, in particolare quella napoletana dominata dalla figura di Domenico Angherà, che nel 1861 fondò la Loggia *Sebezia*, nella quale, il 16 febbraio 1862 Francesco De Luca fece il suo ingresso, ma dalla quale fu espulso dopo le elezioni del dicembre 1863, a causa dei dissapori con l'Angherà.

Nel frattempo, trasferitosi a Torino, in quanto eletto deputato al Parlamento, il calabrese entrò in contatto con i membri della *Dante Alighieri*, costituitasi nel febbraio del 1862. Quando nel gennaio dell'anno seguente Lodovico Frapolli fu eletto *Venerabile della Dante*, De Luca, osservando i due Autori, *fece subito coppia con il nuovo arrivato*. Dopo l'espulsione dalla *Sebezia*, egli decise di legarsi definitivamente alla nuova Obbedienza che stava nascendo a Torino su iniziativa della *Dante*.

Un documento del 1871 scritto da Frapolli, testimonia, secondo Polo Friz e Mammone il ruolo determinante svolto da De Luca nelle vicende della Massoneria nel decennio postunitario. In questo testo si parla del progetto elaborato da Frapolli in cui si proponevano le basi per un'organizzazione massonica in Italia, le quali *erano state determinate nelle lunghe serate d'inverno, con discussioni amichevoli con i Fratelli Aducci, De Boni, De Crouy Chanel, Macchi, Montecchi e, soprattutto, De Luca*. Ebbene, gli Autori si soffermano in particolar modo sull'avverbio "soprattutto", che costituisce, secondo il loro giudizio, la chiave di lettura per interpretare la storia della Massoneria Italiana di quel decennio.

Nell'assemblea del 21 maggio 1864 venne sancita la nascita del Grande Oriente d'Italia durante la quale Giuseppe Garibaldi fu eletto Gran Maestro e Francesco De Luca presidente del Grande Oriente (Gran Maestro effettivo). In questa assemblea venne per la prima volta messo in atto un tentativo di giungere all'unità delle varie Logge, nel rispetto di tutti i riti, dei quali fu confermata la completa libertà. Garante di questo progetto doveva essere Giuseppe Garibaldi. Tuttavia le divisioni molto nette fra le varie Obbedienze fecero naufragare il tentativo.

Il 28 maggio 1865 si tenne a Genova una nuova Assemblea. Francesco De Luca fu eletto *Gran Maestro* e Garibaldi venne acclamato primo massone d'Italia e *Gran Maestro Onorario*. Negli anni successivi De Luca *tenne l'alto Ufficio della Massoneria con prudenza e con affetto*, come ricordò Francesco De Sanctis dopo la sua morte, e dalle vicende narrate in questa sezione del volume di Polo Friz e Mammone, determinanti per lo sviluppo della prima Massoneria Italiana, emerge il fondamentale apporto di De Luca a questi avvenimenti. Egli fu *rispettoso dell'ortodossia massonica, e quindi dell'esclusione di politica e religione dalle Logge*, osservano gli Autori, confermando anche sotto questo punto di vista l'alto profilo morale e il profondo senso delle istituzioni che già aveva dimostrato di possedere svolgendo la sua attività parlamentare.

Molto interessanti inoltre, risultano i documenti dell'Assemblea del 1867, nella quale De Luca, dopo aver pronunciato brevi parole sulle condizioni della Massoneria in Italia, tratta



un tema molto attuale: quello dei rapporti tra donna e Massoneria, dimostrando sensibilità e attenzione al riguardo, anche se la sua posizione non si risolveva provvisoriamente in favore dell'uguaglianza. Infatti esortava i "buoni padri di famiglia" a educare le donne alla virtù poiché *ammettendole ora a parte dei nostri lavori – osservava De Luca – verrebbero facilmente a screditare colla loro leggerezza la più pura delle istituzioni. Però non si perda di vista la questione, e la si studi onde arrivare allo scopo*. Lo scopo di cui parlava De Luca era l'ammissione delle donne nella Massoneria.

Complessivamente dunque, in coppia con Lodovico Frapolli, il calabrese Francesco De Luca si impegnò al massimo affinché il filone Grande Oriente Italiano/Grande Oriente d'Italia potesse costruire *un robusto nucleo massonico, che resistette assai più degli altri alle turbolenze provenienti da antichi oneri culturali, sociali e politici che permeavano la vita degli antichi Stati in cui era suddiviso il nostro Paese*, concludono Luigi Polo Friz e Domenico Mammone.

Un'ultima annotazione è opportuna riguardo alla preziosa e ampia appendice al volume. In essa sono riprodotti numerosi e importanti documenti. Oltre alla già citata opera *De l'educazione politica de' popoli del Regno di Napoli*, sono stati raccolti scritti elettorali, atti parlamentari, corrispondenza (in particolare uno scambio epistolare tra De Luca e Frapolli) e numerosi documenti riguardanti la Massoneria.

MANLIO MARADEI

Nove Lune altrove. Un cammino iniziatico.

Bastogi Editrice Italiana. Foggia, 2004.

di Guglielmo Adilardi

Un romanzo iniziatico avvincente e serrato. Narra la storia di un uomo, un avvocato affermato, che attraversato da un dolore indicibile rifugge la società di oggi per inoltrarsi in esperienze mistiche-iniziatiche. I percorsi che compie lo lasciano comunque libero di attingere soltanto quello che a lui serve per far chiarezza nella sua tormentata esistenza. In tal modo crea un percorso iniziatico personale che confinerà con la ricerca del sacro, del bene, cui ogni uomo può attingere nel suo profondo.

In questa visione, il ripiegarsi su di sé appare come un gatto acciambellato, allude ad un viaggio della vita ad andamento circolare. Si parte dall'io, ancora opaco e inconsapevole, si viaggia nella conoscenza, si torna colmi di ricchezze interiori sulle quali ci si può affacciare felicemente.