

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 3/2012

EDITORIALE

<i>Quale agápe per il XX Settembre</i>	3	Antonio Panaino
<i>La scuola. Libertà di scelta, concorrenza, meritocrazia, conoscenza, responsabilità</i>	7	Pietro F. Bayeli
<i>Il morso della Taranta a Taranto e dintorni</i>	15	Carlo Petrone
<i>Eine Kleine Freimaurer Kantate (Una piccola cantata massonica).</i>		
<i>Riflessioni circa l'ultima opera massonica di Wolfgang Amadeus Mozart</i>	25	Piergabriele Mancuso
<i>Il simbolismo letterario nell'idealismo gnoseologico di Jorge Louis Borges</i>	45	Massimo Andretta
<i>Luce Tri-Una; Massoneria Tri-Una. Rapporto dell'Architettura con l'Arte Muratoria, e di quest'ultima con le forme visibili ed invisibili</i>	59	Vincenzo Tartaglia
<i>Irredentismo e Massoneria. Il Circolo Garibaldi di Trieste alla luce di nuovi documenti</i>	66	Luca G. Manenti
<i>Le acque a Roma tra tutela legale e tutela sacrale. Aquas disjungo, populos coniungo</i>	73	Michele C. del Re
<i>Il cervello postmoderno e la sostanza dell'uomo</i>	87	Germano Rossini

• SEGNALAZIONI EDITORIALI	99
• RECENSIONI	103



HIRAM 3/2012

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: Enzo Volli (Univ. Trieste)

Giuseppe Abramo (Saggista); Francesco Angioni (Saggista); Corrado Balacco Gabrieli (Univ. Roma "La Sapienza"); Pietro Battaglini (Univ. Napoli); Pietro F. Bayeli (Univ. Siena); Eugenio Boccardo (Univ. Pop. Torino); † Eugenio Bonvicini (Saggista); Enrico Bruschini (Accademia Romana); Giovanni Carli Ballola (Univ. Lecce); Pierluigi Cascioli (Giornalista); Orazio Catarsini (Univ. Messina); Paolo Chiozzi (Univ. Firenze); † Augusto Comba (Saggista); † Franco Cuomo (Giornalista); Massimo Curini (Univ. Perugia); Marco Cuzzi (Univ. Statale Milano); Eugenio D'Amico (LUISS Roma); Domenico Devoti (Univ. Torino); Ernesto D'Ippolito (Giurista); Santi Fedele (Univ. Messina); Bernardino Fioravanti (Bibliotecario G.O.I.); Paolo Gastaldi (Univ. Pavia); Santo Giammanco (Univ. Palermo); Vittorio Gnocchini (Archivio G.O.I.); Giovanni Greco (Univ. Bologna); Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale Alessandria); Felice Israel (Univ. Genova); Panaiotis Kantzas (Psicoanalista); Giuseppe Lombardo (Univ. Messina); † Paolo Lucarelli (Saggista); Pietro Mander (Univ. Napoli "L'Orientale"); Alessandro Meluzzi (Univ. Siena); Claudio Modiano (Univ. Firenze); Giovanni Morandi (Giornalista); Massimo Morigi (Univ. Bologna); Gianfranco Morrone (Univ. Bologna); Moreno Neri (Saggista); Marco Novarino (Univ. Torino); Mario Olivieri (Univ. per Stranieri Perugia); Massimo Papi (Univ. Firenze); Carlo Paredi (Saggista); † Bent Parodi (Giornalista); Claudio Pietroletti (Medico dello Sport); Italo Piva (Univ. Siena); Gianni Puglisi (IULM); Mauro Reginato (Univ. Torino); Giancarlo Rinaldi (Univ. Napoli "L'Orientale"); Carmelo Romeo (Univ. Messina); Claudio Saporetto (Centro Studi Diyala); Alfredo Scanzani (Giornalista); Angelo Scavone (Univ. Bologna); Michele Schiavone (Univ. Genova); Dario Seglie (Politecnico Torino); Giancarlo Seri (Saggista); Nicola Sgrò (Musicologo); Giuseppe Spinetti (Psichiatra); Ferdinando Testa (Psicanalista); Gianni Tibaldi (Univ. Padova f.r.); Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni

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

Corrispondenti Esteri

John Hamil (Inghilterra); August C.T. Hart (Olanda); Claudio 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 Cecconi, † Guido D'Andrea, Gonario Guaitini

Comitato dei Garanti: Bernardino Fioravanti (Bibliotecario GOI), † Antonio Calderisi (Avvocato), Giuseppe Capruzzi, 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: HIRAM, Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio 8, 00152 Roma

Direzione Editoriale e Redazione: HIRAM, via San Gaetanino 18, 48100 Ravenna

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/1994

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. **Presidente Mauro Lastraioli**, via San Pancrazio 8, 00152 Roma. C.P. 5096, 00153 Roma Ostiense
P.I. 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 un'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 su Internet nel sito del G.O.I.:

www.grandeoriente.it | hiram@grandeoriente.it

Quale *agápe* per il XX Settembre

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

In the framework of the present situation, full of economic problems and of international instability, the exemplar behaviour of the Craft is an inner obligation as well as an external need. Our network is, in fact, asked to be an authority in the action of support to social brotherhood, tolerance and peace. These aims need a common effort in thought words and actions, but any discussion will be empty without our fraternal love.

Nel contesto dei nostri doverosi (e meritati) festeggiamenti per le celebrazioni del XX Settembre si parlerà spesso di “agapi” (rituali e non) e di occasioni conviviali più o meno attese da tutti noi. Sebbene il momento sia difficile, sarebbe, infatti, un errore chiudersi a riccio e rinunciare alla dimensione della condivisione familiare e amicale, che dovrebbe distinguere il nostro comune sentire.

Purtroppo, il contesto appare di giorno in giorno più deprimente per via del progressivo decadimento di quei valori fondativi del tessuto comunitario europeo e per il continuo emergere di sentimenti nazionalistici, che minano, al di là dello *spread*,

delle quotazioni di borsa e delle valutazioni delle agenzie di *rating*, i principi della solidarietà del nostro giovane continente. Dico “giovane”, perché è con la nascita dell’Europa comunitaria che un nuovo soggetto si era proposto, in antitesi a secoli di antagonismi, di rivalità e sostanzialmente di guerre. Quest’ultimo riferimento è talmente fastidioso che il solo accennarvi mette paura, ma uomini di buoni costumi non possono ignorare che senza i vincoli comuni che ci siamo dati, avremmo visto situazioni ben più difficili. La nostra Comunione non ha scopi politici, ma certamente raccoglie un patrimonio di saperi, intelligenze, competenze, responsabilità,



che non possono non essere vigili e solidali con l'idea di pace proprio in un momento come quello attuale. Una cosa è chiedere che chi ha sbagliato accetti le sue responsabilità, un'altra è però fingere che i "peccatori" abbiano compiuto le loro malefatte senza che i presunti "primi della classe" non lo sapessero. Una cosa è risanare, un'altra è affamare la gente. Purtroppo, se il principio dello stare insieme si basa sull'approfit-

tarsi gli uni degli altri e non sul condividere responsabilità e obiettivi, il "Grillo parlante" comparirà solo quando sarà troppo tardi e non quando avrebbe dovuto strillare (ma forse allora ciò non conveniva oppure qualcuno lo aveva già preso a martellate).

Nel celebrare il XX Settembre abbiamo il compito di sottolineare il valore fondamentale della dimensione comunitaria dell'Europa e della solidarietà in una visione prospettica di risanamento e soprattutto di rinsaldamento della pace. I toni troppo frequentemente sono stati quelli consoni a dichiarazioni di guerra. Quando ricordiamo la breccia di Porta Pia vorremmo superare il momento di esaltazione della forza e pensare alle sue conseguenze, positive sia per lo Stato Italiano sia per la stessa Chiesa, la quale ha più serenamente riconosciuto

gli aspetti positivi di una liberazione, per certi versi, reciproca.

Noi non abbiamo ricette e se le avessimo potremmo proporle, come dicevano i

Romani, *uti singuli*, individualmente, non come Istituzione; abbiamo però un nucleo valoriale, un patrimonio etico, che la stessa Commissione Europea ci ha riconosciuto in questi anni. Valorizziamolo di più, dentro e fuori.

Troppe volte cisciamo attorno a questioni secondarie, a problemi banali, a

rivalità improduttive. Litighiamo non su idee-guida, temi fondamentali, ma per futilità inverosimili.

Nei momenti difficili le grandi comunità hanno sempre guardato alla Libera Murtoria, non perché prendesse in mano le redini, ma perché sapesse essere "autorevole" con i suoi contributi pacati e ponderati. Non commettiamo il rischio come ambito per certi versi influente e rilevante nel quadro della società civile di risultare inadeguati per i compiti storici che si profilano. Non ricadiamo nella categoria dei "riluttanti", così come Carlo Galli ha recentemente definito in una sua efficacissima monografia le *élites* italiane, a più riprese incapaci di aprirsi alle sfide, di sprovvincializzarsi e di assumere punti di vista generali (e non particolari o intro-





Quale agápe per il XX Settembre, A. Panaino

flessi) per cercare di risolvere problemi altrettanto generali.

Non sto chiamando una comunità alle armi. Anzi, sto piuttosto richiamando anche me stesso alla necessità di soppesare di più la complessità di quanto si va determinando di giorno in giorno. Alle tenebre si risponde con la luce. Non a parole ma con i fatti. Una prassi più incisiva corrisponde, per quel che riguarda il nostro contesto, ad un maggior impegno all'essenzialità, alla profondità della riflessione e dell'elaborazione. Ad un clima difficile noi dobbiamo rispondere con un impegno doppio, triplo per rendere il nostro clima interno più adeguato, molto più utilmente critico e propositivo, meno sterile nelle polemiche di facciata. Ma soprattutto più fraterno.

Senza tanta retorica, non possiamo dimenticare che tutte le volte in cui ci invitiamo ad un'agape noi usiamo un termine greco che rimanda all'idea di "amore fraterno", un amore che di norma corrisponde nella lessicografia latina alla *charitas*. In italiano, *carità* ha d'altro canto assunto una valenza sgradevole. Si pensa subito al povero bisognoso che tende la mano ed al distratto passante che gli getta una monetina, al finto povero (che, in verità, possiede una società di accattonaggio) ed al fesso che gli dà i soldi, al togliersi uno

scrupolo (per lavarsi la coscienza), ma per poi fregarsene completamente, al fare un gesto effimero senza intervenire realmente per migliorare la situazione.

Non credo, però, che l'*agápe* dei Greci, ma anche più semplicemente quella del Nuovo Testamento, insomma la *charitas*, sia proprio la schifezza pelosa di cui troppe volte si parla. Basterebbe rileggere la *Prima lettera ai Corinzi* 13, 1 di San Paolo:



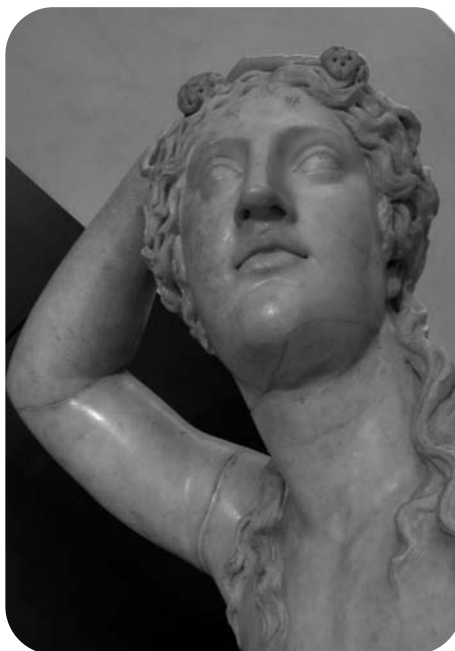
Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità (*agápe*), sarei un bronzo risonante o un

cembalo squillante. Se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza e avessi tutta la fede in modo da spostare le montagne, ma non avessi la carità (*agápe*), non sarei nulla. Se distribuissi tutti i miei beni per nutrire i poveri, se dessi il mio corpo per essere arso, e non avessi la carità (*agápe*), non mi gioverebbe a nulla. La carità (*agápe*) è paziente, è benigna la carità (*agápe*); la carità (*agápe*) non invidia, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, ma si compiace della verità; tutto tollera, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità (*agápe*) non verrà mai meno. Le profezie scompariranno; il dono delle lingue cesserà, la scienza svanirà; conosciamo infatti imperfettamente, e imperfettamente pro-



fetizziamo; ma quando verrà la perfezione, sparirà ciò che è imperfetto.

Quando ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Da quando sono diventato uomo, ho smesso le cose da bambino. Adesso vediamo come in uno specchio, in modo oscuro; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in parte, ma allora conoscerò perfettamente, come perfettamente sono conosciuto. Ora esistono queste tre cose: la fede (*pístis*), la speranza (*elpís*) e la carità (*agápe*); ma la più grande di esse è la carità.



Non sono impazzito nel proporvi questo sermone. Il passo potrebbe essere letto in tante chiavi e non è necessario essere cristiani per sentirlo proprio; non bisogna neppure essere credenti. Basterebbe solo riflettere con buon senso

sulla forza del gesto che si trova a priori, nella premessa, che genera l'atteggiamento dell'*agápe*. Provate a rileggere il testo sostituendo "amore" (*agápe*) a "carità". Forse l'effetto sarà diverso! Non apparenza, ma sostanzialmente amore verso l'altro, un amore che è riconoscimento della sua dignità.

Probabilmente un tale principio non potrebbe mai essere annoverato in una carta costituzionale, né nazionale, né europea, ma è una delle premesse della fratellanza universale massonica, altrimenti iscriviamoci ad una squadra diversa.

A tutti un buon XX Settembre.



La scuola.

Libertà di scelta, concorrenza, meritocrazia, conoscenza, responsabilità

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

The school should be an area where there is freedom of choice, where the spirit of the competition must animate the Institution at all levels and degrees, where meritocracy must cover not only the students but also the teachers and the Institutions as a whole, where knowledge must be the daily bread of the teaching staff and students, where liability must be the ethical structure of the personality of those who teach and those who learn, both current and future builders of the identity and consciousness of a Country.

Sicuramente per la scuola abbiamo bisogno di due cose fondamentali: una *libertà di scelta* (oltre che di pensiero, di opinione, di parola, d'azione) e una meta, un bersaglio ispiratore, cioè una *scuola ideale*. Questa dovrebbe essere governata da docenti preparati e costituire una fabbrica, una fucina di discenti informati, dispensando cultura (storia e filosofia, letteratura e poesia, arti e scienze), formazione, (finalizzata al mondo, al mercato del lavoro) e qualificazione professionale (del discente, ma soprattutto del docente: non si può insegnare se prima non si sa, non si conosce – *to know how to do, to know how*, saper fare, sapere come). Tutto

questo in un contesto di disciplina, ordine e merito, conditi di etica e di moralità, nella conoscenza da parte del corpo docente e discente prima dei propri doveri e poi dei propri diritti. La scuola ideale dovrebbe quindi essere protesa a promuovere, infondere i principi democratici, le libertà, la convivenza pacifica, il rispetto delle opinioni, nella prospettica costruzione di un prodotto di qualità: un cittadino sapiente, cosciente, responsabile.

Quindi docenti preparati e discenti informati, nella finalità di una produzione di qualità e non di quantità (che diluisce e abbassa il livello tecno-culturale): non bisogna mai dimenticare che docenti e discenti



sono, i primi, e saranno, i secondi, i costruttori dell'identità e della coscienza del nostro Paese.

Tutto ciò che è contrario a quanto elencato è sicuramente la non-scuola.

Correnti di pensiero

Perseguire, concretizzare queste "enunciazioni virtuali" è motivo di contenzioso tra due grandi correnti di pensiero: statalismo e liberalismo. Gli *statalisti* vedono nella scuola di Stato la salvaguardia del pluralismo culturale, la promozione della coesistenza sociale, la reciproca comprensione, il dialogo, la tolleranza, l'apertura agli altri. Ammettono, a malincuore, alcuni errori ed arretratezze metodologiche e di contenuto, ma li giustificano e soprattutto non li accettano quali alibi a favore delle cosiddette scuole private.

I *liberali*, in una concreta visione dell'odierna istruzione, denunciano il radicalismo ideologico e politico delle scuole governative, la loro trasformazione in ammortizzatori sociali, la populistica cultura di massa, il rifiuto del nozionismo, il decadimento della qualità dell'insegnamento e dell'apprendimento, l'assenza della meritocrazia, l'abbattimento dei valori etici universali, l'inadeguato adattamento ai mutamenti sociali e civili, alla globalizzazione, e infine, ma soprattutto, desiderano

superare il contrasto ideologico tra scuola pubblica statale e scuole private, laiche o religiose, considerandole tutte in un ambito pubblico e quindi raggiungibili da ognuno in libertà di scelta e di opinione.

Scuola pubblica, di Stato, laica intesa come servizio di formazione per il mercato del lavoro ma in realtà non esente da pressioni ideologiche, politiche, addirittura partitiche. Nella scuola dell'obbligo, dalla materna in poi, dove le coscienze sono in via di formazione e dove le menti sono più ricettive ed influenzabili, la pressione ideologica trova

ampia fertilità come dimostrato in passato dal ventennio fascista e successivamente, dal dopoguerra in poi, dalla cultura politica dominante. Nelle scuole superiori e all'università prevale la formazione per il mercato del lavoro poiché le coscienze a questi livelli sono già formate e capaci di scelte critiche educativo-formative.

Alcuni esempi attuali. L'insegnamento della storia nelle scuole, specialmente se relativo ai secoli XIX-XX e XXI, risulta spesso manipolato, falsato, oppure taciuto. Così il Risorgimento italiano (1820-1861) viene troppo spesso sottaciuto, denigrato o espresso in termini retorici, mentre la Prima Guerra Mondiale (1915-1918) viene menzionata se non altro per il numero di morti che riuscì a procurare. I totalitarismi del XX secolo, nonostante gli errori, gli orrori e le sofferenze inflitte all'umanità, hanno subito valutazioni totalmente con-





La scuola. Libertà di scelta, concorrenza, meritocrazia, conoscenza, responsabilità, P.F. Bayeli

trastanti: il Comunismo (1917-1989) ancor'oggi esaltato, nonostante la caduta del muro di Berlino, il Fascismo (1921-1943) totalmente deprecato o taciuto, il Nazismo (1933-1945) giustamente odiato, la Seconda Guerra Mondiale (1939-1945) menzionata per l'ecatombe di esseri umani, per la gemmazione di una guerra civile, infine la Resistenza (1943-1945) fortemente

esaltata. Nel dopoguerra il Partito Comunista Italiano provvide a costruire una egemonia culturale, a consolidare il proprio impianto popolare con l'indottrinamento e la messa a regime della educazione, della comunicazione e della giustizia (Palmiro Togliatti ministro di Grazia e Giustizia), così da provvedere razionalmente alla formazione delle menti, alla costruzione di un'opinione pubblica, alla acquisizione di un potere legislativo (un vero capolavoro machiavellico di arte politica: comando, informo, istruisco).

La rivoluzione studentesca del 1968 (Herbert Marcuse, 1898-1979: ragione e rivoluzione; Marxismo sovietico) ha rovinato del tutto la scuola di Stato con l'esaltazione della istanza progressista del *diritto all'ignoranza*, la pretesa del 6 e del 18 politico, il no al nozionismo, alle bocciature, alla meritocrazia, il sì alle promozioni automatiche, agli esami di gruppo, alla scuola non selettiva ma di massa, al livello degli studi

abbassato, dequalificato, ai collettivi di insegnamento, allo stipendificio, all'insegna-

mento disorganico e soprattutto irresponsabile. A tutto ciò nel 2001 si sono aggiunti nuovi problemi: il contrasto Oriente-Occidente, le migrazioni, le multi etnie, il multiculturalismo, le multi religiosità, la globalizzazione e, sottotraccia, talora anche il razzismo.



Oltre agli esempi storici vi sono anche, purtroppo, cronache di vita scolastica: la presenza di insegnanti porno, oltreché ignoranti e politicizzati, di scolari bulli, l'uso di droghe e in definitiva un profondo degrado scolastico nel contesto di un più ampio degrado sociale.

La scuola pubblica, statale, nata con il regno d'Italia e accentrata sul modello napoleonico, secondo la legge Casati del 1859, ottimizzata secondo i tempi dalla riforma Gentile del 1923, Bottai 1939, Berlinguer 1996, programmata su di un centralismo politico-governativo, se non addirittura partitico in quanto scuola ideologica, non risulta più rispondente alla attuale società, resa complicata e complessa per cultura, religione ed etnia dalle immigrazioni, dalla telematica, in una sola parola dalla globalizzazione.

Si sono avuti e purtroppo si hanno docenti acculturati e discenti ignoranti, nella finalità di una produzione di quantità e non



di qualità, nel prevalere di un indottrinamento sull'insegnamento, nel sovrastante statalismo burocratico di annullamento del merito e del valore individuale, nella perdita di valori etici e morali: necessita quindi una riforma che come tutte le riforme risulta complessa e difficile ed ha bisogno di tempo e presenta l'inevitabile fase del guado.

Nella scuola statale si sono riversate ideologie politiche, rivendicazioni sociali e sindacali che nulla avevano ed hanno a che fare con l'istruzione, l'apprendimento, la conoscenza. È vero che la scuola non vive in un limbo, per cui viene colpita e attraversata ineluttabilmente dalle istanze sociali e dalle distorsioni didattiche ma è proprio allora che l'istituzione dovrebbe ripiegarsi sui propri doveri e nelle sue più strette finalità: costruire cittadini preparati.

E non saranno purtroppo cittadini preparati quegli scolari del "Decalogo" di Robert Hawkins, ideologo della scuola progressista del non studio. I dieci punti possono essere così sintetizzati: apprendimento, autonomo o in gruppi, con mezzi informatici (computer, lavagne multimediali, cellulari, smartphone), non in classe ma in un qualsiasi spazio aperto, quindi in ogni luogo e in qualsiasi momento, senza

voti, senza libri, senza "docenti" ma con dei semplici "facilitatori" alla navigazione internet, ad orari personalizzati, a riunioni informatiche di socializzazione tipo Facebook, di comunicazione e quindi di autoapprendimento, non programmate ma di fantasia, giocose, intessute e costruite sui videogiochi, massima rivoluzione epistemologica del Novecento. L'essenza di questo tipo di "scuola" deve basarsi sulla centralità del gioco, ma un gioco "serio" condotto su internet, con valutazioni formative automatizzate, tali da incrementare la socializzazione, perfino il senso civico. Sembra la storia del Paese dei Balocchi, di Pinocchio e Lucignolo, aggiornata alla telematica, ma con lo stesso risultato finale: la creazione di bei somari.

Questa superficialità, questa liquidazione di ogni sforzo, noia, disciplina mentale, questa esaltazione di una scuola dove è sempre domenica, dove si celebra la festa dello spirito creatore in piacevole, giocosa libertà, dove gli insegnanti non sono "maestri" ma "facilitatori", dove si aborriscono date, successioni cronologiche, periodi storici, dove si condanna una organica cultura libresca e la lezione ex cattedra, dove i sistemi bibliometrici dei quiz-test o la teoria degli insiemi, già sperimentati, criticati e abbandonati dai rispettivi paesi di origine (Usa e Francia), ebbene questo modello di scuola è severamente condannato da Paola Mastrocola e da Lucio Lombardo Radice i





La scuola. Libertà di scelta, concorrenza, meritocrazia, conoscenza, responsabilità, P.F. Bayeli

quali rivendicano il valore dei metodi attivi nell'educazione della mente, lo studio-lavoro, la lettura-riflessione, lo sforzo di comprensione tenace, l'applicazione disciplinata, organica, paziente, la faticosa organizzazione della propria mente e del proprio sapere.

La scuola di qualità è quella basata sulla centralità dei contenuti e sulla figura degli insegnanti e non sulla tecnologia dei mezzi didattici, semplici coadiutori.

A questo proposito ci sorregge l'antico insegnamento socratico della trasmissione delle conoscenze tramite il dialogo diretto tra maestro e discepoli. La forza, la freschezza, l'immediatezza, la persuasività della parola pronunciata sono irresistibili nella trasmissione di una idea, di una conoscenza, di una verità. La credibilità di ciò che viene affermato e trasmesso nasce non solo dalla limpidezza dell'argomento affrontato, ma anche dalle conoscenze, dalla personalità, dal carisma e dalle capacità dialogiche e didattiche dell'insegnante. È attraverso il contatto diretto tra esseri viventi e non virtuali che si attua il processo formativo dei discenti: conoscenze e coscienze vengono costruite e formate nel confronto, nelle spiegazioni, nei distinguo, nelle precisazioni del dialogo: si attua una partecipazione, una consapevolezza di sofferta e felice conquista, una maturazione, una trasformazione dello studente, futuro

responsabile cittadino. La parola scritta non consente, se non in una offerta passiva, per via indiretta e con maggiore faticosa applicazione, un così sicuro e certo risultato.

Scuola pubblica, non di Stato, laica o religiosa: uno Stato laico e democratico deve concedere la libertà di poter aprire e frequentare scuole di tendenza. Dovrà piuttosto accertarsi della preparazione dello studente, ovvero se quel tecnico neoformato

conosce o no il mestiere, indipendentemente dal fatto che a scuola gli sia stato fatto leggere Voltaire o il Corano, oppure che porti il chador o rifiuti le trasfusioni di sangue. Diritto e dovere dello Stato, espressione unitaria della maggioranza dei cittadini, è valutare con esami e concorsi la preparazione del corpo insegnante e dei diplomati senza necessariamente entrare nel merito dei contenuti, ciò consentirà il finanziamento solo di quegli istituti che rispondono ai requisiti da esso stabiliti. Purtroppo la legge n° 62 emanata nell'anno 2000 sulla parità scolastica è stata per lo più disattesa se non addirittura ignorata. È dovere della comunità dei cittadini di questa nazione, espressa nello Stato, che, oltre ad una scuola istituzionale, permetta ed agevoli altre stimolanti forme di istruzione, sempre nella conservazione dei valori universali dell'etica e della morale, nella democratica libertà per ogni cittadino di una





libera scelta. Dobbiamo insomma uscire dalla ingessata dicotomia scuola statale-scuola privata, parliamo invece di scuola pubblica, non importa se statale, laica o religiosa, in competizione fra loro, fuori da un integralismo ideologico statale, laico o confessionale, al fine di migliorarne le rispettive qualità e rendere libere le persone nella loro scelta.

Condannabile un indirizzo scolastico statalista unico, spesso ideologico, politicizzato, secolarizzato, radicalizzato, così come non sono accettabili integralismi laici o dogmatismi religiosi. Una scuola pluralista non è solo statale, laica o religiosa, ma è l'insieme di tutto questo essendo innegabili queste diverse realtà connaturate con la natura umana e con le trasformazioni globali in corso e quindi insopprimibili: necessita prenderne coscienza e farle vivere, queste realtà, se non in armonia almeno in un equilibrio etico-culturale ma soprattutto in una concorrenza selettiva per una *libera scelta*, nell'intima, onesta convinzione di produrre cittadini non indottrinati ma bravi e preparati.

Solo quando un Governo, nella consueta economia di mercato, stanzierà fondi oltre che per i propri programmi e per le proprie opere (strutturali, politiche, ideologiche) anche per le opere degli altri, perfino per l'opposizione, allora e solo allora si dimo-

strerà veramente democratico e liberale, tale da consentire alla totalità dei cittadini, pur sempre nella legalità, una pluralità di scelte e di libertà anche opposte alle proprie. Quante volte abbiamo sentito dire: "Sarò il Presidente (della Repubblica, del Senato, della Camera), oppure sarò il Sindaco di tutti". Bene, l'istituzione scolastica è sicuramente una delle sedi e dei momenti più idonei per dimostrarlo.



Pluralità di scuole o scuola pluralista?

L'equilibrio concorrenziale tra una scuola statale, una scuola laica, una scuola cattolica, sul tipo della pragmatica competizione del mondo anglosassone, modella i rispettivi eccessi, plasma le coscienze in un costante divenire soprattutto se orientate alla soddisfazione di un mercato del lavoro. In Europa già da tempo esistono le liberalizzazioni da noi così fortemente contrastate, anzi gli Stati finanziano le scuole cosiddette private, a garanzia di una libertà di scelta educativa.

Un altro problema dei nostri istituti scolastici è l'abolizione del valore legale del titolo di studio, di cui si parla tanto e da tempo senza una burocratica ufficiale realizzazione. In realtà il valore legale del titolo di studio viene pragmaticamente disatteso nel mercato del lavoro. Se il pezzo di carta, il diploma, rende tutti uguali di



La scuola. Libertà di scelta, concorrenza, meritocrazia, conoscenza, responsabilità, P.F. Bayeli

fronte alla legge, nella quotidiana realtà, nel mondo del lavoro una selezione di provenienza, di origine viene abitualmente effettuata. Ciò porta a pensare che sia proprio lo Stato con il suo apparato scolastico a non volere l'abolizione del valore legale del titolo di studio poiché questo gli evita un pericoloso confronto sul piano agonistico con le scuole non statali, ponendolo in un rischioso livello di parità e di concorrenza da cui sembra rifuggire. Solo così, in un quadro realistico della ricerca del meglio, possono giustificarsi certe libertà di scelta presso prestigiosi istituti inglesi, francesi, svizzeri, austriaci e italiani (Scolopi, Salesiani, Montessori, Steiner, LUIS, Castellanza, Università Cattolica, IULM, Bocconi, San Raffaele, ecc.) nei quali molti tra i più accaniti assertori della sola scuola di Stato iscrivono, paradossalmente ma pragmaticamente, i propri pargoli.

Una unica scuola statale pluralista, nel caleidoscopio di culture, pensieri e funzioni, presuppone una dosatura, una miscelatura, un equilibrio così difficili da amalgamare tanto da rasentare oppure addirittura essere l'utopia. Il principio filosofico di Bacone (XV secolo) "Homo homini Lupus" sulla sfiducia e l'egoismo degli uomini illumina sulla necessità di una alternanza di governo, tra una maggioranza ed

una opposizione, così da ideologizzare alternativamente la scuola di Stato, oppure, meglio, di non avere affatto il tempo per alcun indottrinamento.

Studi, famiglia, amicizie, società, tendenze e personali esperienze provvederanno a costruire una propria filosofia, un proprio credo; la scuola determini cultura, preparazione, capacità, socialità.

Esiste da tempo una sanità pubblica e una sanità privata, quest'ultima accuratamente controllata, che si alternano nella storia della salute con varie vicende buone e cattive, che tentano una concorrenza e che permettono una libera scelta al cittadino. Allora, se una

libera scelta è consentita per la propria salute non si capisce perché la stessa cosa non possa essere liberamente offerta per l'istruzione dei propri figli. Ancora, uno Stato, il Governo in carica, per regole di giustizia e di equilibrio provvede economicamente alla salute di tutti i cittadini, compresi quelli che formano le opposizioni: se questa è vera democrazia e libertà per tutti perché non applicarla alla libera e democratica scelta di una propria cultura?

Un ultimo appunto: l'importanza, in qualsiasi tipo di scuola e a qualsiasi grado di apprendimento, dello studio ragionato e critico della storia delle religioni. Spesso la religione rappresenta in tutto o in parte la radice culturale, l'evoluzione storica di un Paese: lo studio delle varie religioni, espres-





sione umana, filosofica, teosofica, metafisica e di fede dell'uomo, può sicuramente facilitare quella apertura al multiculturalismo, alla multi-religiosità, alla multi-etnicità di cui tanto si va parlando ma che vanno pur sempre viste in un contesto integrativo con le genti, le leggi, le regole e le usanze del Paese ospite. Lo studio antropologico di genti e paesi, che hanno dato vita a pensieri e



strutture religiose, non solo ne compenetrano le fondamenta ideologiche con una maggiore comprensione, ma anche allarga la mente ed il sapere di chi si propone con razionalità la ricerca etnologica di lontane civiltà: si incrementa così il principio della conoscenza che apre maggiormente la porta della tolleranza senza per questo cadere nella sudditanza.

BIBLIOGRAFIA

- Bagnoli, P. (1999) Democrazia e Responsabilità. Il principio di responsabilità. *Hiram*, 1, pag. 11-14.
- Chiarotto, F. (2011) *Alla conquista degli intellettuali nell'Italia del dopo guerra*. Mondadori, Milano.
- Douglas, A. (2010) *Numeri scellerati*. SIAM, Society for Applied and Industrial Mathematics.
- Frangioni, S. (2002) Scuola pubblica, Scuola privata, Massoneria. *Il Laboratorio* n°56, Maggio.
- Israel, G. (2011) Deliri Didattici. *Il Giornale*, 18 Aprile.
- Israel, G. (2011) Tecnocrati d'insuccesso. *Il Giornale*, 17 Maggio.
- Mastrocola, P. (2011) *Togliamo il disturbo*, Parma.
- Pellegrini, A. (2011) Socrate, educazione e Massoneria. *Hiram*, 2, pag. 85-87.
- Puglisi, G. (1999) Scuola e parità. *Hiram*, 1, pag. 7-10.
- Ravitch, D. (2011) *The death and life of the great American school system*, New York.
- Uda, B. (1999) La Scuola non è un ghetto. *Hiram*, 1, pag. 3-6.
- Uda, B. (1999) Scuola Pubblica. *Hiram*, 2.
- Ungari, P. (1999) Riflessioni sulla parità scolastica. *Hiram*, 2, pag. 27-30.



Il morso della Taranta a Taranto e dintorni

di Carlo Petrone

Avvocato

This article offers a presentation of a freshly published book entitled Il morso della Taranta a Taranto e dintorni (The bite of Taranta in Taranto and neighbourhoods), a work including an anthological collection of essays by historians, journalists, sociologists, doctors, psychologists, and travellers about such a mysterious phenomenon attested in Puglia and known with the denomination of Tarantismo. What Taranta hides? Hysteria, possession, intoxication, superstition, psychodrama, folklore? How you slide in this mood of pizzica-pizzica and tarantella? The Tarantismo origins from Taranto (so it seems, although the problem is still open) and then it spreads throughout the lands of Salento, where it remained at a farm level, with some sporadic event still present. Sometimes someone has called it a "magician and pagan ritual", which concerns women, only women, who dance and dance to the point of being exhausted in torrid Puglia summer, like foolish dancers of a Sabbath ... bitten by Taranta, as they say. The article resumes some of the most significant ideas, researches, observations and memories deeply discussed in the book. All this material will be useful for the ones who study the complex history of Tarantismo.

Fra i ricordi della mia giovinezza sono affiorate spesso le letture de *Il Mondo*, settimanale scomodo pubblicato e diretto dal 1949 al 1966 da Mario Pannunzio¹, sul quale erano com-

parsi anche alcuni articoli dedicati al tarantismo ed agli studi (*Sud e magia, La terra del rimorso*) dell'etnologo Ernesto De Martino².

Il tarantismo, contraddistinto da una

1 Mario Pannunzio (Lucca, 1910 - Roma, 1968). È stato un giornalista e politico italiano. Fu tra i fondatori del Partito Liberale Italiano e successivamente del Partito Radicale. Il "*Mondo*" si distinse come una rivista idonea a fungere da centro di aggregazione e di trasmissione delle istanze intellettuali del periodo. Numero e qualità dei collaboratori e dei temi affrontati lo resero di fatto un soggetto politico informale che dall'esterno delle istituzioni si pose come interlocutore privilegiato.

2 Ernesto De Martino (Napoli, 1908 - Roma, 1965). È stato un antropologo, storico delle religioni. Tra le sue opere più note si ricordano: *Naturalismo e storicismo nella etnologia* (Bari, 1941), *Il mondo magico* (Torino, 1948), *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (Torino, 1958), *Sud e magia* (Milano, 1959), *La terra del rimorso* (Milano, 1961).



vasta letteratura che sollecita ancora l'attenzione degli studiosi, secondo Ernesto De Martino, grazie ai dati raccolti durante la ricerca sul campo nell'estate del 1959, era irriducibile, come fenomeno, al disordine psichico e metteva invece in risalto la sua *autonomia simbolica, culturalmente condizionata, cioè un suo orizzonte mitico-rituale di ripresa e di reintegrazione rispetto ai momenti critici dell'esistenza, con particolare riferimento alla crisi della pubertà, e al tema dell'eros precluso ai conflitti adolescenziali, nel quadro del regime di vita cittadino*³.

Insomma, il tarantismo, secondo Ernesto De Martino, offriva l'occasione per evocare e configurare, per far defluire e per risolvere i traumi, le frustrazioni, i conflitti irrisolti nelle singole vicende individuali e tutta la varia potenza del negativo che, rivissuta nei momenti critici dell'esistenza, veniva simbolicamente riplasmata come morso di taranta che scatena una crisi da controllare ritualmente mediante l'esorcismo della musica, della danza e dei colori.



Nel dicembre 2001 proposi agli amici del Centro Studi e Ricerche "Piero Calamandrei" di Taranto⁴ di ricordare De Martino e le sue ricerche, svolte prevalentemente nel Salento. L'incontro sul tema ebbe molti consensi e la partecipazione di un folto pubblico, attratto dal prestigio dei relatori, dall'originalità del documentario che vi si proiettava e dalla vivacissima proposta di canti della tradizione popolare⁵.

Al momento di raccogliere in un "quaderno" del Centro i testi dei relatori, mi resi conto che valeva la pena di compiere uno sforzo in più per tentare di riportare alle sue radici il complesso fenomeno del tarantismo, nella sua matrice storica e filologica, senza nulla togliere alle ricerche effettuate, in particolare, nell'area salentina. Non soltanto in applicazione della massima *nomina sunt consequentia rerum*, ma anche perché da diverse parti giungevano richiami significativi, mi chiesi quanta rilevanza avesse avuto il morso della Taranta anche nel territorio di Taranto.

3 De Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1961.

4 Il Centro Ricerche e Studi Piero Calamandrei è stato fondato a Taranto nel 1989 ed ha svolto intensa attività di diffusione della cultura promuovendo dibattiti, conferenze e pubblicazioni. Ha sospeso le sue iniziative nel 2004. Non ha mai attinto a finanziamenti pubblici.

5 Un valido, significativo e costante apporto musicale è stato offerto in molte manifestazioni alla presenza di un folto pubblico dalla Associazione "Il Canzoniere Popolare Grottagliese", costituita a Grottaglie nel 1988 sotto la sapiente guida del Maestro Salvatore Abatematteo, direttore di concerti e rappresentazioni di grande successo.



In effetti Ernesto De Martino, nella sua prefazione a *La terra del rimorso*, aveva indicato tutta la Puglia, e più in generale le campagne dell'Italia meridionale, come area elettiva del tarantismo, inteso come fenomeno storico religioso nato nel Medioevo e protrattosi sino al Settecento ed oltre, sino a quelli che egli stesso definiva "relitti" ancora osservabili nella penisola salentina.

Taranto, allora, poteva offrire qualcosa di non minore rilevanza, rispetto ai percorsi salentini, per la conoscenza del simbolismo della Taranta, anche per la presenza di un male antico che, come scriveva nel 1897 lo scrittore inglese George Gissing nei suoi appunti di un viaggio *Sulla riva dello Ionio*⁶, è stato caratterizzato da una profonda superstizione popolare, forza retardatrice che non le ha consentito di adeguarsi, malgrado ogni sforzo, alla modernità ed al progresso.

Ho iniziato, quindi, una rapida ricerca documentale ed ho sollecitato interessi e ricordi imbattendomi, a volte in modo ondivago, in miti e realtà, storia e folklore, rigore scientifico e vivaci canzoni popolari:



un insieme di sensazioni intricate ed evanescenti, una complessa vicenda ed una storia ingarbugliata nella quale ci si deve districare fra filologia, psichiatria, etnologia, musica, costume ed altro ancora.

Mi son chiesto: cosa cela la Taranta? Isteria, invasatura, intossicazione, superstizione morbosa, psicodramma? Più di qualcuno ha ritenuto di individuare un rito magico pagano che coinvolge le donne, solamente le donne, che nei mesi della torrida estate pugliese ballano e ballano sino a stremarsi, come le folli danzatrici del sabba ... morse dalla Taranta, dicono.

Ed ancora: questo misterioso fenomeno che ha interessato studiosi, giornalisti, sociologi, medici, psicologi e viaggiatori è originario di Taranto (sembra? senza dubbio?) e di qui si è diffuso verso le terre rimaste a conduzione agricola del Salento ove ne sono ancora presenti manifestazioni sporadiche?

Non mi sono trovato solo nel rispondere a questi interrogativi.

Il grande poeta tarantino Raffaele Carrieri⁷, con l'insostenibile tormento della

6 George Robert Gissing (Wakefield, 1857 - Ispoure, 1903). Noto scrittore inglese. Autore di numerosi saggi fra cui *Sulla riva dello Ionio: appunti di un viaggio nell'Italia Meridionale*, traduzione di Margherita Guidacci, Bologna, 1957

7 Raffaele Carrieri (Taranto, 1905 - Pietrasanta, 1984). È stato uno dei maggiori scrittori e poeti italiani. Abbandonò Taranto all'età di quattordici anni, ma conservò un forte legame con la città natale.



sua inquietudine, ne *Il morso della tarantola*, aveva scritto:

*Se volete dissodare irrigare
lasciate queste contrade:
qui lo scorpione è padrone
e la tarantola ruffiana
di un'antica follia.
Se una donna è morsa
prendiamo i tamburi
e suoniamo per notti.
Siccità, magia
e vino pesante nella coppa.
Se una donna è morsa
balla, deve ballare
fino a scacciare
il demonio dalla bocca.*



Su di un altro fronte, Saverio Nasole⁸ aveva ritmato freneticamente una *Taranda sbruegnate* che *pè dispitte m'ha pungiute e jnde ù bbuche s'ha scunnute [...]*.

E così di seguito, proseguendo nella ricerca e nella lettura, ho subito la contaminazione di una Taranta tutta tarantina che non rivendica in assoluto primogeniture ma propone, al di là della immaginazione, la realtà di un mondo i cui nodi forse non sono ancora tutti risolti e che suscita un coinvolgimento collettivo, dinamico ed a volte esasperante.

La musica soccorre a sviscerare, vivere e soffrire le dimensioni irrefrenabili del fe-

nomeno, in un felice periodo in cui i balli legati al ritmo della Taranta la fanno ancora da padroni nell'ambito della musica popolare italiana.

Esperti di musica etnica intrecciano le loro proposte con le analisi storiche ed un forte richiamo semantico contribuisce a produrre una specie di miscela che da diversi anni continua ad

agitare il Sud d'Italia e l'area del Mediterraneo.

La terapia liberatoria, che svela mediante l'opera dei ricercatori radici profonde che si perdono nell'antichità, si articola e scompone. È così che assume valore, con riferimento al tarantismo nella provincia di Taranto, anche un'opera non molto nota di Emanuele De Giorgio⁹, dedicata fra l'altro proprio a Raffaele Carrieri. Forti toni cromatici conferiscono all'immagine della danzante movenze suggestive, ammiccanti e stimolanti, che la rendono protagonista di quel mondo contadino fatto di sudditanza, ma anche di rabbia.

8 Saverio Nasole (Taranto, 1908 - ivi, 1980). È stato poeta e canzoniere dialettale. Fondò il Gruppo Folkloristico *Armonia dei due mari*. Scrisse molte canzoni in vernacolo.

9 Emanuele De Giorgio (Grottaglie, 1916 - Taranto, 1983). È stato pittore, incisore, scultore, saggista ed uomo di cultura. Gratificato da numerosi riconoscimenti, ha vissuto in modo totale il suo rapporto con l'arte. Organizzò a Taranto sei edizioni della "*Biennale Internazionale della Grafica*".



Il morso della Taranta a Taranto e dintorni, C. Petrone

Dirà lo speaker nel documentario di Gianfranco Mingozzi¹⁰, il cui testo fu scritto da Salvatore Quasimodo:

È terra di veleni animali e vegetali: qui esce nella calura il ragno della follia e dell'assenza, si insinua nel sangue di corpi delicati che conoscono solo il lavoro arido della terra distruttore della minima pace del giorno. Qui cresce tra le spighe del grano e le foglie del tabacco la superstizione, il terrore, l'ansia di una stregoneria possibile, domestica. I geni pagani della casa sembrano resistere ad una profonda metamorfosi tentata da una civiltà durante millenni¹¹.



In definitiva, mi sono trovato dinanzi ad un mondo veramente grande che, con la ricerca di sopravvivenze storiche ed etnologiche, allarga l'orizzonte e propone nuovi spazi di indagini legate al tarantismo nell'area tarantina, come possibile autocoscienza della nostra civiltà, che approda ad un modello di più ampio umanesimo. Sotto tale aspetto gli scritti raccolti nella antologia recentemente ridata alle stampe per i tipi della Editrice Giuseppe Laterza di Bari,

non si discosta dall'insegnamento di De Martino che, volendo tenere uniti Croce e Gramsci, proponeva un quadro concettuale il cui centro era rappresentato dalla individuazione storiografica dei fenomeni, caratterizzati come modelli peculiari, ormai divenuti irripetibili.

Non nascondo che la raccolta del materiale ha suscitato in me una certa tensione emotiva, non tanto per la suggestione dell'ambizioso progetto di approfondire le problematiche relative alle radici storiche del tarantismo, quanto per lo spessore e l'originalità dei singoli contributi.

Sebbene tutti legati ad un tema comune e, come tale, sostanzialmente ricorrente e ripetitivo, i saggi si sono presentati come un messaggio-testimonia di chi ha voluto far di tutto per evitare che si cancellino valori o anche disvalori un tempo radicati nell'area tarantina, vissuti come percorsi atavici di riscatto e, comunque, di robusta vitalità, non importa se, spesso, perdente.

Si specializzò nell'arte dell'incisione sotto la guida di insigni maestri come Francesco Carnevali, Leonardo Castellani e Luigi Servolini.

¹⁰ Gianfranco Mingozzi (Molinella, 1932 - Roma, 2009). È stato regista e sceneggiatore, affermandosi come uno dei migliori documentaristi italiani. Fu anche assistente alla regia di Federico Fellini in *La dolce vita* (1960).

¹¹ C. Barbati, G. Mingozzi, A. Rossi, *Viaggio nei luoghi di Ernesto De Martino a vent'anni da "Sud e magia"*, in *Profondo Sud*, p. 117, Milano, 1978.



A dimostrare tale assunto contribuiscono significativamente gli studi presenti nella antologia: anzitutto Antonio Basile, tarantino “doc”, docente di Antropologia culturale presso l'Accademia di Belle Arti di Lecce. Basile, con la sua pubblicazione *Taranto, taranta, tarantismo* (2000) aveva già dato avvio ad un interessante processo di “riappropriazione”. Seguono, quindi, Anna Maria Rivera, anch'ella tarantina, docente di Etnologia e di Antropologia sociale presso l'Università degli Studi di Bari e Roberto Cofano che ha effettuato una originale ed approfondita ricerca sui *tours* dei viaggiatori stranieri in Italia.

A questi saggi vanno aggiunti i contributi di altri studiosi, impegnati in importanti studi e pubblicazioni diretti alla conservazione della memoria storica: Roberto Nistri, storico, già docente di Storia e Filosofia presso il nostro glorioso Liceo classico Archita, Vincenza Musardo Talò, studiosa attenta del folklore albanese e Marco Leone, docente di Letteratura Italiana nell'Università del Salento.

Integrano la trattazione alcuni testi “storici” sull'argomento. Si parte da *Lalla tarantata*, la novella che Alessandro Criscuolo, grande avvocato ed epigrafista tarantino, pubblicò nel 1887 nella raccolta *Ebali ed ebaliche*; seguono i saggi *La Tarantola pugliese* di Romildo Gay e del medico

grottagliese Ignazio Carrieri, che nel 1893 pubblicò i risultati dei suoi studi sul fenomeno, intitolandoli *Il Tarantolismo pugliese*, con studi introduttivi tra scienza, antropologia e letteratura di Rosario Quaranta, specializzato in Biblioteconomia ed Archivistica. Nello stesso anno Giuseppe Gigli, noto scrittore manduriano, pubblicò a Firenze il suo *Superstizioni, pregiudizi e tradizioni in Terra d'Otranto*, che pure è riportato nel volume. Segue ancora lo scritto che un altro dotto

manduriano, Michele Greco, dedicò al “tarantolismo” nel 1912, e quindi la breve ma interessante trattazione che Anna Caggiano pubblicò nel 1931 in una raccolta di studi sulle tradizioni popolari italiane. Sono inoltre riprodotti il capitolo dedicato alla “taranta” da Cosimo Acquaviva nella sua famosa *Taranto... tarantina* del 1931, ed il testo pubblicato nel 1935 su *Voce del Popolo* da Vincenzo Gallo; ed ancora, i testi di Alberto Mario Cirese (1971), il grande antropologo scomparso di recente, di Alfredo Majorano (1976), di Edmondo Perrone (1978) e ancora di Giovanni Acquaviva, cofondatore e direttore del quotidiano tarantino *Corriere del Giorno* per oltre un ventennio, scrittore ed autore di tanti testi nei quali sono raccolti ricordi e notizie sulla cosiddetta “tarentinità”. Sono stati infine ripresi: un suggestivo brano tratto da *Domenica in Albis* (1980, della serie “Racconti pugliesi”) di un altro grottagliese,





Il morso della Taranta a Taranto e dintorni, C. Petrone

Emanuele De Giorgio (noto soprattutto come pittore e grafico) che, attingendo dai ricordi della sua infanzia descrive un colorito episodio di tarantismo di cui fu testimone, ed il saggio pubblicato nell'1980 da Rosario Jurlaro su *Rassegna Salentina*.

Ecco, quindi, la Taranta che morde a Taranto, Manduria, Grottaglie, Lizzano e nei grumi di comunità contadine del tarantino, con un rituale ossessivo che vuole ripudiare l'arretratezza, ma che non può fare a meno di registrare gli effetti purificatori di manifestazioni rinnovatesi nei secoli fra esaltazione e paura.

Quanto alla voce *taranta*, al diminutivo *tarantula* e all'altro più tardo e popolare diminutivo *tarantella*, tutto ciò che si può ragionevolmente dire dal punto di vista etimologico, è la connessione di *taranta* con Taranto, se non altro per la comune radice *tar*¹².

Il Kircher, rifacendosi alla tradizione orale, fa derivare *tarantula* dal fiume Taro

(Tara), sulle cui sponde non era difficile imbattersi in tarante, il cui morso, era ritenuto molto più pericoloso di quello di altri ragni¹³.



Tara, o Tarante, figlio di Nettuno, fu l'incontrastabile fondatore di Taranto che da lui prese il nome. Secondo Roberto Nistri:

il nome del mitico fondatore della città potrebbe essere un idronimo,

riflesso dal sanscrito taranta-h = mare, o più plausibilmente dal greco thàlassa, il che spiegherebbe le citazioni del mare tanto nel rituale quanto nei testi cantati per la terapia musicale. Si pensi all'immagine tradizionale di Taras in groppa al delfino: delphis è apparentato al delphys, che vuol dire matrice, utero, vulva, un richiamo all'antica Madre mediterranea, al cui culto è verosimilmente legato quello della tarantola¹⁴.

Ma la radice *tar*-, prosegue Nistri, offre altre accezioni – *scuotere, percuotere* - che fanno entrare in scena il tamburo. In area celtica, il dio Taranis è personificazione del rumore del tuono e così Thor armato di martello. Curiosa anche in Provenza, la

12 De Martino, *La terra del rimorso*, p. 229, Milano, 1961

13 Questa tradizione riferita dal Kircher è riportata in non poche opere di studiosi stranieri, quali Justus F.K. Hecker, autore del saggio *Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter* (1832), tradotto in italiano nel 1838, a cura del dott. Valentino Fassetta col titolo *Danzimania. Malattia popolare nel Medioevo*, riproposto dallo studioso Giorgio Di Lecce.

14 Roberto Nistri, *Tarentula ai tempi di Internet*, in "Galaesus", Studi e ricerche del Liceo Archita di Taranto, n. 27, Taranto 2003, pp. 238-239.



presenza rumorosa del mostro Tarasco, che viene domato da Santa Marta con spruzzi di acque lustrali. Va ricordato che il sostantivo greco *tarachè* indica “agitazione, perturbamento, sconvolgimento”. È comunque più intrigante il riferimento all’altro mitico fondatore della città dei due mari, lo spartano Falanto. Il greco *phàlanx* significa esattamente ragno velenoso, tarantola. Il riferimento mitico riguarda il coprotagonista di un amore incestuoso con la sorella Aracne, per la cui espiazione sarebbe stato trasformato in ragno.

È stato anche studiato il ritmo fortemente sostenuto di un’antica danza provenzale, la farandola, le cui origini magno greche sono riconosciute da molti studiosi¹⁵.

L’associazione Taras-taranta è comunque ricorrente in tutte le prime documentazioni sul fenomeno, con una connessione tra l’altro molto radicata in terra d’Otranto al punto che ai tempi del Giovine, rileva Antonio Basile, i brindisini erano soliti

schernire i tarantini chiamandoli “tarantati”. Se poi aggiungiamo che il più antico simbolo di Taranto è lo scorpione (solo alla fine del ‘500 è stata assunta l’effigie del fanciullo sul delfino) risulta plausibile rivendicare, se non l’esclusivismo di una primogenitura, almeno uno spazio d’elezione per la ritualità magico-religiosa della taranta.

Convinta sostenitrice della connessione tra *taranta* e Taranto è Carmelina Naselli¹⁶, la quale sulle pagine dell’Archivio Storico Pugliese così scrive:

Le voci italiane *tarantella* e *tarantola*, entrambe dialettali, entrambe diminutivi derivano da *taranta*, nome di una varietà di ragno dal morso ritenuto velenoso. *Taranta*, *tarantola*, *tarantella* hanno un unico significato primitivo¹⁷.

Ripercorrendo la storia dei due diminutivi, la Naselli sostiene che “*tarantola* nacque probabilmente prima di *tarantella* perché già in latino *-ulus* è suffisso più antico e meno popolare di *-ellus*”¹⁸.



15 Ibidem. Inoltre, cfr. G.L. Di Mitri, *Mitografia, danza e dramma sacramentale alle origini del tarantismo*, AA.VV., *Transe, guarigione, mito*, Nardò (Le) 2000, pp. 72-79

16 Carmelina Naselli (Catania, 1894 - ivi, 1971). È stata antropologa, critica letteraria e bibliotecaria. Docente di lettere, conseguì la libera docenza universitaria ed insegnò *Storia delle tradizioni popolari* e *Letteratura Italiana* nella Facoltà di Lettere dell’Università di Catania.

17 C. Naselli, *L’etimologia di tarantella*, Bari, 1951, p. 3. Inoltre, cfr. Id., *Studi di folklore*, Catania, 1953, pp. 89 ss.

18 Naselli, *L’etimologia di tarantella*, cit, pp. 6-7.



L'aver trovato che *taranta* (ragno) è "l'immediato ascendente di tarantella - dice la Naselli - non toglie che l'etimo tradizionale conservi il suo fondamento, che cioè alla fin fine si debba risalire a Taranto"¹⁹.

Mi auguro, quindi, che le ricerche a cui ho lavorato, originate da un appassionato proposito di conoscere meglio la nostra terra, possano rappresentare una particolare occasione di riflessione e di approfondimento degli studi su di un fenomeno, discusso e discutibile, che fa comunque parte della storia delle tradizioni popolari del nostro territorio. L'obiettivo, peraltro, è esplicito: restituire la genesi del fenomeno del tarantismo alla città di Taranto in quanto le sue origini sono state per lungo tempo offuscate dall'impegno, encomiabile perchè diretto alla conservazione del passato, profuso nel Salento per mantenere vivo il ricordo attraverso studi ed iniziative folkloristiche che



hanno finito col rendere attribuibile al territorio di Brindisi e Lecce la nascita di quanto appartiene, invece, anche a Taranto e dintorni.

Dovremo, comunque, convenire che la scoperta e l'approfondimento delle tradizioni non costituiscono soltanto il culto delle memorie, ma aiutano, attraverso dinamiche a volte imprevedibili, a tracciare sulla tavola della vita nuovi percorsi di conoscenza ed a conferire ai simboli del passato ed alle suggestioni del ragno, della musica e della danza, il significato profondo ed autentico, di miti incancellabili.

Rilevo, infine, che l'aver allegato alla antologia *Il morso della Taranta a Taranto e dintorni* un CD, rappresenti un importante contributo sul piano del folklore e della musica popolare da parte del Gruppo pugliese "I Febi Armonici", di cui viene pubblicato in appendice un breve profilo a cura di Sandro Petrone²⁰.



19 Ivi, pp. 8-9.

20 Giornalista, inviato speciale e conduttore RAI.



**Fornitore del
Grande Oriente d'italia**

Via dei Tessitori 21
59100 Prato [PO]
tel. 0574 815468 fax 0574 661631
P.I. 01598450979

Eine Kleine Freimaurer Kantate
(Una piccola cantata massonica)
 Riflessioni circa l'ultima opera massonica di
 Wolfgang Amadeus Mozart¹

di **Piergabriele Mancuso**
 (Boston University Study Abroad - Padova)

In November 1791, just few weeks before his death, Mozart completed and conducted his last Masonic composition, Eine Kleine Freimaurer Kantate, (A Short Masonic Cantata, in spite of the title, the longest Masonic composition in his repertoire), which he was commissioned for the inaugural meeting of the new temple of the "New Crowned Hope" lodge. The cantata - for chours, two solo tenors and bass - consists of three main sections (an Allegro and Andante followed by two recitatives, and a Duet) and formally abides by the criteria of technical simplicity, which characterised traditional 18th century Masonic music. Some passages of the cantata very closely resemble the arias of two operas, Così fan tutte and The Magic Flute: what at first seems to be a simple case of self-quotation is on the contrary the part of a carefully planned communicative strategy aiming to translate into music terms the concepts of brotherhood and solidarity mentioned in cantata's libretto and making up the freemasonic bond.

Introduzione

Il 5 dicembre del 1791 si spegneva nella sua umile casa di Vienna il musicista e compositore austriaco

Wolfgang Amadeus Mozart. Assurto alle cronache quale bambino prodigio, pargolo vezzeggiato e riverito da tutti i regnanti e

¹ Il presente articolo rielabora e in parte integra i contenuti di un contributo presentato alla seconda edizione della Conference on the History of Freemasonry, che ha avuto luogo presso il George Washington Masonic Memorial ad Alexandria, Virginia, 27-29 maggio 2011 [<http://ichf2011.org/>].



principi dell'*ancien régime*², guidato con polso forte e deciso nel suo *iter studiorum* da un uomo lungimirante quale fu il padre Leopold, Mozart non morì, come una pubblicistica tardo ottocentesca ci ha spesso fatto credere, dimenticato e solo. La dipartita di colui che a diritto divenne figura paradigmatica di compositore apollineo, soggetto materiale e caduco toccato dal dono divino di un incommensurabile ed eterno genio musicale, commosse tutta l'ecumene



musicale europea³. Terminata a soli trentacinque anni la sua parabola terrena segnata da alterne fortune nella vita e nel lavoro, da un matrimonio che fu certo fecondo ma la cui cifra principale non pare sia stata la assoluta e reciproca fedeltà coniugale, con la sua dipartita Mozart lasciava al mondo della Libera Muratoria non solo un importante repertorio musicale (invero non così nutrito come spesso si pensa), ma soprattutto un indirizzo estetico e un'attenzione alla dimensione psicolo-

2 Sull'immagine del piccolo Mozart si veda Italo Moscati, *I piccoli Mozart - Wolfi e Nannerl, una storia di bambini prodigio*, Lindau, Torino, 2011.

3 Sulla morte di Mozart si registra una ridda di ipotesi, alcune delle quali formulate immediatamente dopo il decesso. Complice una pubblicistica di primo ottocento di grande successo – tra queste spiccano le *Lettres écrites de Vienne en Autriche sur le célèbre compositeur J. Haydn, suivies d'une vie de Mozart, et de considérations sur Métastase et l'état présent de la musique en France et en Italie* di Stendhal [in italiano si veda *idem, Vita di Mozart*, prefazione di Enzo Siciliano, Passigli, Firenze, 1982] – la morte di Mozart è stata sovente attribuita a cause interne alla corte viennese (l'invidia di Salieri, il quale peraltro si occuperà dell'educazione musicale dei figli orfani) come anche agli ambienti massonici. Si veda anche John P. Tartan, "Stendhal and Mozart", in *Music and Letters*, 27, n.3, 1946, pp. 174-179 e Albert I. Borowitz, "Salieri and the 'Murder' of Mozart", *The Musical Quarterly*, vol. 59, n. 2 (apr. 1973), pp. 263-284. L'ipotesi (che chi scrive in gran parte non condivide) che Mozart sia stato ucciso da fratelli massoni per motivi sentimentali e di controversia economica è stata ripresa, sviluppata e sostenuta con grande convinzione dal trapassato Giorgio Taboga in *L'assassinio di Mozart*, Lucca, Akademos, 1997 e poi in *Mozart - Una morte violenta*, Archè, Milano, 2008. Sull'ipotesi della morte per avvelenamento si veda anche Helmut C. Jacobs, "Mozart empoisonné! Extraits de la presse parisienne sur la propagation d'une rumeur au milieu des années 1820", in *Revue de Musicologie*, t. 91, n. 2 (2005), pp. 455-468. Sulla morte di e gli ultimi mesi della vita di Mozart esiste una generosissima messe di contributi; qui di seguito mi limito a segnalare i più significativi in italiano e in inglese: Piero Buscaroli, *La morte di Mozart*, Bur, Milano, 2002; Bernhard Paumgartner, *Mozart*, Torino, Einaudi, 1994, in particolare le pp. 495-506; Maynard Solomon, *Mozart*, Milano, Mondadori, 1996, pp. 443-462; H. C. Robbins Landon, *Mozart - The Golden Years*, Thames and Hudson, New York, 1990, pp. 225-236; *idem*, *1791 - Mozart's Last Year*, Thames and Hudson, New York, 1999, pp. 148-171; Volkmar Braunbehrens, *Mozart in Vienna - 1781-1791*, Grove Weidenfeld, New York, 1989, pp. 403-428.



Eine Kleine Freimaurer Kantate (Una piccola cantata massonica), P. Mancuso

gica insita nella partecipazione al lavoro muratorio con cui tutti compositori più tardi operanti in ambito latomistico o su commissione delle logge avrebbero dovuto confrontarsi. Come già sottolineato in precedenti studi, le opere massoniche mozartiane segnano un punto di svolta nel mondo della produzione musicale massonica (nell'accezione più specifica di



produzione destinata ad accompagnare i lavori di loggia): il graduale abbandono della pratica dei *contrafacta* (ossia l'adattamento di melodie popolari o temi musicali di comune dominio – e dunque anche non tradizionalmente massonici – a testi prettamente massonici quali inni e preghiere)⁴ a favore di una produzione nuova e originale capace di narrare e insieme esaltare la dimensione psicologica del lavoro latomistico⁵. Paradig-

4 Un esempio piuttosto significativo di raccolta musicale massonica pre-mozartiana e basata sull'uso dei *contrafacta* viene dall'esame di *La Lire Maçonne – ou recueil de chansons des francs-maçons* di Charles Emmanuel de Vignoles, 1766. La quasi totalità dei canti colà raccolti constano di semplici melodie di cui viene altresì indicata la possibilità di adattamento ad altri testi compresi nello stesso volume. Su questa raccolta di canti e la sua importanza nello sviluppo della musica massonica, si veda Daniele Tonini, "La Lire Maçonne – Alcune considerazioni su Musica e Massoneria nel XVII secolo", in *Hiram – Rivista del Grande Oriente d'Italia*, n. 4/2005, pp. 67-78; *idem*, "La Lire Maçonne – Alcune considerazioni su Musica e Massoneria nel XVII secolo – Seconda parte", in *Hiram – Rivista del Grande Oriente d'Italia*, n. 2/2006, pp. 79-98 e *idem*, "Massoneria e musica nel Settecento: arte, speculazione e organizzazione economico-sociale", in *Hiram – Rivista del Grande Oriente d'Italia*, n. 2/2008, pp. 85-96.

5 Si veda lo studio di ampio respiro e di grande rigore scientifico nel campo della ricerca musicale massonica di Alberto Basso, *L'invenzione della gioia – Musica e massoneria nell'età dei lumi*, Garzanti, Milano, 1994. Si tratta di un'opera alla quale non si può non far riferimento e nei confronti della quale qualsivoglia contributo successivo non può che dirsi debitore. Dello stesso autore si veda anche *La musica massonica – Rassegna storica con particolare riferimento al secolo XVIII*, Quaderni dell'Assessorato per la Cultura, 1980, pp. 185-213. Sulla storia della musica massonica, con particolare attenzione alla tradizione francese e francofona più in generale, si veda Roger Cotte, *La musique maçonnique et ses musiciens*, Editions du Borrego, Parigi, 1987 e Gerardo Tocchini, *I fratelli d'Orfeo – Gluck e il teatro musicale massonico tra Vienna e Parigi*, Firenze, Leo S. Olschky, 1998 e *idem*, "Massoneria, pubblici spettacoli e mecenatismo musicale nel Settecento", in *La massoneria – La storia, gli uomini, le idee*, a cura di Zeffiro Ciuffolotti e Sergio Moravia, Mondadori, Milano, 2004, pp. 63-120. Tra gli studi più significativi circa la produzione di Mozart si vedano Katharine Thomson, "Mozart and Freemasonry", in *Marxism Today*, giugno 1963, pp. 172-179; *idem*, "Mozart and Freemasonry," in *Music and Letters*, 57, n. 1, 1976, pp. 25-46; *idem*, *The Masonic Thread in Mozart*, Lawrence and Wishart,



matica è in tal senso la ben nota *Maurerische Trauermisk* (Marcia funebre massonica, K 477, composta nel 1785) – la cui strumentazione e la cui generale tessitura orchestrale servono perfettamente all'uopo di enfatizzare il sentimento e l'aura di una loggia di lutto, così come la di poco precedente *Die Maurefreude* (La gioia massonica, K 471) il cui tono fiero, in particolare quello del tenore solista e l'impiego di una tonalità maggiore (mi bemol maggiore, espediente questo tanto



ovvio quanto efficace) non fanno che potenziare il messaggio del testo (es. ... questa è la delizia degli occhi dei massoni) destinato a celebrare le glorie e i meriti dei fratelli (nello specifico di Ignaz von Born insignito del titolo di “Cavaliere dell'impero” per meriti in campo scientifico).

Dall'inizio del 1791 il catalogo mozartiano si era accresciuto di un numero piuttosto nutrito di minuetti, danze e controdanze (K 599-607; 609-611) - composizioni d'occasione certo non

Londra, 1997; Paul Nettl, *Mozart and Masonry*, Dorset Press, New York, 1957, in particolare le pp. 29-41; John Wade, “Wolfgang Amadeus and his contribution to the Craft”, in *Freemasonry in Music and Literature – The Canonbury papers – Transactions of the Fifth International Conference, 1 & 2 November 2003*, v. 2, Canonbury Masonic Research Centre, Londra, 2005, pp. 150-157; Philippe A. Autexier, voce “Freemasonry” in *The Mozart Compendium – A guide to Mozart's life and music*, edited by H.C. Robbins Landon, Border Press, 1990, pp. 132-134.

Sintetico ma complessivamente soddisfacente è il quadro che Eugenio Lazzari descrive circa l'apporto massonico nell'operare musicale mozartiano in *L'ideologia massonica nella vita e nella musica di Mozart*, Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 2007. Da segnalare quale studio specifico circa l'influenza del pensiero e della tradizione latomistici sull'opera mozartiana è il volume di Lidia Bramani, *Mozart massone e rivoluzionario*, Paravia Bruno Mondadori, Milano, 2005. Si tratta di uno studio che verte principalmente su alcune opere italiane (*Le nozze di Figaro*, *Don Giovanni*, *Così fan tutte*) e *Die Zauberflöte* (*Il flauto magico*), ricchissimo di dettagli e a opere della più disparata natura, un contributo senza dubbio importante ma che, si permetta di osservare, di difficile lettura, con ipotesi di lavoro non sufficientemente argomentate e tutto sommato molto poco convincenti. Da segnalare infine per la sostanziale arbitrarietà nel dimostrare le ipotesi formulate è il volumetto, invero fin troppo diffuso considerata la qualità generale del lavoro, di Jacques Henry, *Mozart the Freemason – The Masonic Influence on His Musical Genius*, Inner Traditions, Rochester-Vermont, 2006 (traduzione dell'originale francese *Mozart Frère Maçon: La symbolique maçonnique dans l'oeuvre de Mozart*, Éditions ALINÉA. Come già rilevato da Basso, *L'invenzione della gioia*, pp. 601-602, Henry intravede elementi di supposto massonismo in un numero inusitato di composizioni, tralasciando completamente l'esame delle opere mozartiane prettamente massoniche.



Eine Kleine Freimaurer Kantate (Una piccola cantata massonica), P. Mancuso

tra le più originali, prodotte da Mozart per soddisfare i desideri della nuova committenza viennese, gli illuminati ma pur sempre dispotici imperatori Giuseppe II e il di lui fratello Leopoldo II – ma anche di alcune opere (si pensi a *Il flauto magico*, a *La clemenza di Tito*, così come anche il concerto per clarinetto e orchestra K 622), la cui straziante, meravigliosa bellezza – per dirla con le parole di un Jago pasoliniano – e le cui fantastiche visioni avrebbero di fatto concluso la stagione del classicismo in musica per annunciare il sorgere della nuova alba romantica⁶.

Dopo i successi de *Il flauto magico* – opera che di fatto consacrò e legittimò definitivamente il melodramma in lingua tedesca, pur non essendone il prototipo – Wolfgang poteva godersi, sia pur per un periodo tutto sommato breve, i relativi benefici, *in primis* quelli economici e professionali, nuove commissioni, poi, non da meno, quelli di natura più psicologica, la consapevolezza di non aver smarrito il favore di un pubblico tra le cui fila si inserivano sog-

getti socialmente ed economicamente sempre più eterogenei. L'ardita stagione dei concerti ad abbonamento che avevano

concesso a Wolfgang di intraprendere la rischiosa strada del libero compositore (del *freelancer*, anche in ciò anticipando la figura tipica del compositore romantico, libero da vincoli mecenatici ma in balia dei variabili marosi dei favori del pubblico) poteva dirsi conclusa. Con la fine del mecenatismo classico di stampo rinascimentale-barocco e venuto meno anche il ruolo accentratore ma anche pro-

tettivo della corte principesca, il compositore tardo-settecentesco e ancor più quello romantico avrebbe dovuto misurarsi con un soggetto dai contorni indefiniti e dai gusti cangianti, il pubblico, dominato da un elemento borghese vieppiù raffinato, musicalmente attento, per molti aspetti disinvolto. È in tale contesto che Mozart si cimentò, ad esempio, nella messa di Requiem (K 626) – con cui il conte von Walsegg avrebbe voluto omaggiare la



6 Per le indicazioni del catalogo mozartiano si fa qui riferimento all'edizione curata da Amedeo Poggi e Edgar Vallora, *Mozart Signori il catalogo è questo! – Dal K1 al K 626 l'analisi ragionata di tutte le composizioni*, Einaudi, Torino, 1991.



memoria della moglie defunta – così come nella composizione di *Eine*

Kleine Freimaurer Kantate (Una piccola cantata massonica - K 623/623a) per voce solista e coro, commissionata dalla loggia *Zur neugekrönten Hoffnung* (Per la speranza nuovamente incoronata), a cui Wolfgang era affiliato, per la dedicazione di un nuovo tempio massonico⁷.

Ufficialmente iniziato nel 1784 - anno del perentorio e pittoresco saluto d'addio al vassallaggio umano e intellettuale da parte del vescovo-principe Colloredo – ma in contatto con esponenti della Massoneria perlomeno da una decina d'anni, Mozart lasciò tracce inequivocabili della

sua presenza in loggia (il suo nome appare nei registri, nelle minute, come anche, in un noto quadro oggi conservato presso la Galleria Nazionale di Vienna⁸) come del suo sincero attaccamento al mondo muratorio. Fu grazie alla sua opera di intercessione se il padre Leopold e poco dopo il “padre” musicale Franz Josef Haydn entrarono in loggia, quest'ultimo invero frequentatore molto poco assiduo, “imprigionato” nelle eburnee stanze della reggia di Eszterháza.

Sul finire del secolo l'apertura di un nuovo tempio massonico poteva di diritto dirsi un evento straordinario. Con il *Freimaurer-patent* (Decreto massonico) dell'11 dicembre del 1785, Giuseppe II cercava di riordinare l'assetto massonico nazionale, razionaliz-



7 Dopo la morte di Mozart, Costanze probabilmente distrusse alcune delle lettere del marito in cui faceva riferimento alla sua adesione alla Massoneria, a testimonianza del clima di crescente sospetto anti-massonico che era maturato dopo l'editto giuseppino. Nella prima biografia di Mozart scritta da Franz Niemetschek, per esempio, si legge: *Il suo stato migliorò realmente un poco, e durante questo miglioramento fu in grado di comporre una piccola cantata, che una certa società gli aveva commissionato per una festa*; testo in Franz Niemetschek e Friedrich von Schlichtegroll, *Mozart*, a cura di Giorgio Pugliaro, EDT, Torino, p. 46.

8 Si tratta di un celeberrimo – almeno in ambito massonico – dipinto in cui viene rappresentato un incontro di loggia. Una attenta e molto dettagliata lettura del quadro è stata offerta da H.C. Robbins Landon in *Mozart and the Masons - New Light on the Lodge 'Crowned Hope'*, Thames and Hudson, Londra, 1982. Si tratta di un quadro forse di valore artistico non eccelso ma di enorme importanza per lo studio della Massoneria austriaca dato che in esso vengono ritratti con inusuale realismo e dovizia di particolari alcuni dei più influenti massoni del tempo.



Eine Kleine Freimaurer Kantate (Una piccola cantata massonica), P. Mancuso

zare, con scopi chiaramente di controllo, il numero delle logge che a tale scopo furono chiuse, accorpate e poste sotto il diretto controllo degli organi di polizia. Una riforma perfettamente in linea con i principi di un dispotismo illuminato, una politica di apertura nei confronti delle principali istanze sociali (diritto di cittadinanza, affrancamento dalle antiche servitù, forte riduzione dei poteri particolari non statali - in special modo quello ecclesiastico - e dell'aristocrazia) fatta a prezzo di un drastico rafforzamento del corpo statale e dei suoi organismi di controllo presenti in tutti i gangli del tessuto sociale. L'opera di riordino del mosaico massonico venne inizialmente approvata, probabilmente suggerita, dalla componente razionale-illuministica (filo-governativa) della Massoneria austriaca che in tal modo auspicava un brusco ridimensionamento del ramo mistico-esoterico (in particolare dei gruppi ad indirizzo rosacrociano), come altresì - una volta poste le logge sotto diretto controllo-egida del potere politico e dunque passato il vaglio della legittimità sociale - di limitare il sentimento anti-massonico, crescente soprattutto a seguito dei fatti di Parigi del 1789. Le aspettative della Massoneria razionalista filo-giuseppina rimasero in gran parte di-



sattese: se da una parte il riordino vi fu, d'altra parte le misure adottate non fecero che crescere il clima di sospetto e la diffidenza verso i membri della fratellanza, al di là delle divisioni e degli indirizzi culturali che del resto il mondo profano non poteva nemmeno percepire. Inutili, del resto, furono le manifeste prese di posizione delle logge a favore della politica giuseppina, tra cui la condivisione di un sentimento anti-clericale che lo stato giuseppino giustificava come parte della politica nazionale atta ad affermare i principi di sovranità assoluta, ma che per la Massoneria divenne fonte di ulteriore ostacolo e avversione da parte delle gerarchie ecclesiastiche e della base cattolica.

Immerso nella composizione del *Requiem* (una commissione tutto sommato piuttosto generosa quella del conte Franz von Walsegg, musicista e compositore amatoriale), solo nella sua Vienna (Costanze, in attesa del figlio, si era trasferita a Baden, località termale) e in uno stato di salute sempre più precario, Wolfgang si cimentò nella composizione, anch'essa prezzolata, di una cantata da eseguirsi il 18 novembre in occasione della dedizione di una nuova casa massonica. Non è certo questa la sede per disquisire della salute di Wolf-



gang, nè tantomeno dall'annosissima questione riguardante le cause della malattia (secondo alcuni un avvelena-

mento peraltro somministrato da fratelli di loggia!) che in meno di un mese avrebbe condotto Wolfgang alle soglie dell'Oriente eterno. Ciò che qui conviene evidenziare è la volontà di Wolfgang di dirigere personalmente la prima esecuzione della cantata, di presenziare alla cerimonia massonica il giorno precedente quello del suo definitivo e irreversibile ricovero; una cartina di tornasole nella quale si può valutare l'attaccamento di Wolfgang al mondo della Libera Muratoria.

Accolta con successo e destinata a divenire una vera e propria "colonna" del repertorio musicale massonico, la cantata venne pubblicata poco dopo la morte di Wolfgang per iniziativa e a spese dei fratelli di loggia a favore della vedova e dei due figli, Franz Xaver e Karl Thomas⁹.

La cantata massonica: caratteristiche e peculiarità di un genere funzionale



Come avvenne la composizione della cantata e come si inserisce nella pregressa produzione massonica di Mozart? Questi, si è già detto, si era da tempo cimentato in composizioni destinate specificatamente ai lavori di loggia – una musica "pratica", diremmo oggi – o più generalmente in lavori liberamente ispirati dai valori della Libera Muratoria, in questo caso per un pubblico non necessari-

amente o solamente massonico (al di là de *Il flauto magico*, opera grondante riferimenti al pensiero massonico¹⁰ – si pensi ai *Lieder* dell'età giovanile composti su testi di evidente ascendenza massonica, come ad esempio *O Heiliges Band der Freundschaft* [K 148] del 1746, oppure al precedente *An die Freude* [K 47e] del 1767).

Se da una parte, come accennato, Mo-

9 Benchè dotati di un non comune talento musicale e per quanto tecnicamente all'altezza di impegnarsi in carriere musicali di primo ordine (in particolare Franz Xaver), i due figli di Mozart vissero la gloria e la memoria del padre in termini di un continuo contrasto scaturente dal confronto, per certi aspetti inevitabile, con le qualità del defunto genitore. Su Franz Xaver si veda Jacques Tournier, *L'ultimo dei Mozart - Il figlio di Wolfgang Amadeus*.

10 *Il flauto magico* penso possa esser definito senza ombra di dubbio l'opera di ispirazione massonica più importante e nota al mondo, quella intorno alla quale si è concentrata gran parte degli studi di musicologia massonica. Tra le innumerevoli pubblicazioni circa l'opera e la sua esegesi rimando all'ottimo lavoro di Francesco Attardi, *Viaggio intorno al Flauto Magico*, Libreria Musicale Italiana Editrice, 2006.



zart supera la pratica della *contraffazione* concependo la musica di loggia quale strumento di estrinsecazione e potenziamento del momento rituale (bisognosa dunque di una originale quiddità espressiva difficilmente rintracciabile in composizioni destinate ad altri fini), dall'altra egli non rinuncia ai caratteri della (spesso relativa, come vedremo più avanti) semplicità esecutiva che rende possibile una esecuzione quanto più corale possibile, in modo da poter assolvere alle necessità della ritualità massonica. Similmente si osserva nella scelta degli strumenti e in particolare di quelli a fiato, quali il clarinetto, il corno, l'oboe, il corno di bassetto e il controfagotto (vere e proprie *colonne d'armonia*), in parte dell'organo (il cosiddetto *organo portativo*¹¹, ben noto alle logge inglesi che per prime ne fecero uso, uno strumento dal suono docile e rotondo, completamente diverso dall'organo a



canne di ben maggiori dimensioni e dal suono imponente, aggressivo, comunemente messo in relazione alla chiesa e alla funzione liturgica¹²), anche in questo senso rimanendo fedele ad una prassi musicale inaugurata in Francia a partire dalla metà del Settecento.

Ciò che la tradizione musicale massonica non dispone o che perlomeno negli anni del lavoro mozartiano non è ancora stato codificato o assunto a norma inderogabile è un simbolismo musicale condiviso. In ambito vocale, ad esempio, laddove la produzione musicale massonica si era fino a quel tempo espressa in stragrande maggioranza per mezzo della coralità maschile, Mozart scompone il coro, lo gerarchizza ponendone al vertice un gruppo di voci soliste conferendo a ciascuna un ruolo narrativo e caratteri psicologici ben specifici: al

11 Si faccia riferimento a *Zerfliesset heut', geliebte Bruder*, K 483 e al *Longlied*, due *Lieder* per voce e organo composti a cavallo tra il 1785 e il 1786 in occasione della inaugurazione di una nuova loggia, la *Zur neugekrönten Hoffnung* nata dalla fusione di tre logge viennesi a seguito dell'editto del 1785.

12 Forse proprio in ragione del legame con gli ambienti ecclesiastici e la celebrazione dei riti religiosi cristiani, l'organo rimase per lungo tempo fuori o perlomeno fu poco presente nei templi massonici, eccezion fatta per le logge inglesi dove non si registrò un conflitto così netto e frontale come quello tra la massoneria continentale e la Chiesa cattolica. Sull'uso dell'organo nella musica massonica si veda Cotte, *La musique maçonnique*, pp. 90-91 e Basso, *La musica massonica*, p. 203. Tra i più importanti contributi musicali massonici si segnala qui la ben nota *Musique religieuse* di Jean Sibelius; si veda a tal proposito Patrizio Comparini, "La Musica Rituale Massonica Opus 113 di Jean Sibelius. "La Grande Sconosciuta", in *Hiram*, 1/2004, pp. 21-43.



tenore quelli dell'eroismo e della fierezza (un compito oseremo dire di vero e proprio "banditore" della volontà e del sentimento massonici, intuitivamente messo in relazione con la figura del giovane), al basso quelli della riflessione e della saggezza, della moderatezza, della ponderatezza e del commento critico (tipico di un soggetto maturo), ad imitazione di quanto in campo operistico era già stato codificato perlomeno già dalla prima età barocca (1650-1700).

Anche le strategie adottate all'interno della tessitura armonica non differiscono da quelle osservate altrove nel campo della musica colta ma appaiono nuove e assumono una valenza comunicativa tutta nuova quando riversate nel microcosmo musicale massonico: *Maurerische Trauermusik* (*Musica funeraria massonica*, K 477, del



1785), probabilmente uno dei brani più toccanti del repertorio massonico mozartiano, è costruito in base a strategie semplici, quali la polarizzazione funzionale tra strumenti a fiato (a cui viene dato un ruolo di sostegno armonico) ed archi (dal suono più variabile, capaci di modificare l'onda sonora per mezzo del *vibrato*, divenendo dunque destinatari più naturali della esposizione tematica e del fraseggio tematico), così come l'impiego di cadenze "imperfette" (picarde, d'inganno, etc...), tutti accorgimenti tecnicamente basilari ed elementari ma che nel contesto musicale muratorio traducono perfettamente i concetti di rinascita dopo la morte e dunque il significato della vicenda hiramitica e del terzo grado massonico¹³.

Se estrapolato dal contesto storico, culturale e sociale massonico in cui e per cui

13 Le opere di Mozart non destinate alla ritualità di loggia ma in cui egli traduce concetti, sentimenti e in generale valori a diverso modo attribuibili alle forme per pensiero massonico gli elementi tecnici sono estremamente più sofisticati e complessi, non dovendo la composizione rispondere a criteri di intelligibilità e semplicità. Uno degli esempi più noti è il noto quartetto K 465, il cosiddetto "quartetto delle dissonanze", il cui *incipit* – una sezione armonicamente molto cangiante e senza una vero e proprio punto di gravità tonale – ma soprattutto il passaggio ad una più tradizionale parte introduttiva in una chiara e netta tonalità di do maggiore, sono stati, credo a ragione, messi in relazioni al concetto di *ordo ad chao*. Sul quartetto esiste una ricchissima letteratura; mi limito qui a segnalare il lavoro di Sandro Cappelletto, *Mozart - La notte delle dissonanze*, EDT, Torino, 2006 e Massimo Mila, *I quartetti di Mozart*, introduzione di Giovanni Morelli, Einaudi, Torino, 2009, in particolare le pp. 33-62.



venne concepito, spogliato della funzione di supporto ai lavori di loggia e analizzato nelle sue componenti meramente tecniche, il repertorio massonico di Mozart certo potrebbe apparire in una posizione di netto subordine rispetto al resto del suo vasto repertorio (non scervro di composizioni d'occasione tutt'altro che eccelse; si pensi a quanto detto in apertura a proposito della numerosissima musica da ballo prodotta nel 1791) e il giudizio di mediocrità formulato da un peraltro autorevolissimo studioso mozartiano quale fu Georg Knepler ([...] *Tanto più, dunque, colpisce che nelle opere scritte per le riunioni di loggia egli non vada mai [...] oltre un medio livello artistico [...]*)¹⁴ tutto sommato potrebbe apparire ragionevole. Una valutazione, questa, che appare molto poco convincente, invece, se si considera, da una



parte, che il dettato testuale musicale di una composizione massonica non rappresenta che una componente, peraltro fortemente parziale, di un'esperienza complessa che si esplica e si conclude nello *hinc et nunc* unico e irripetibile del libero lavoro muratorio, in una partecipazione collettiva da parte di individui uniti da forti legami ideali e umani, in possesso di un linguaggio simbolico sconosciuto o mal inteso al di fuori delle mura di loggia¹⁵; dall'altra, che, come si è sopra anticipato, la musica massonica (con ciò intendendo quanto scritto in stretta relazione o con diretto riferimento ai lavori di loggia o a momenti ritualmente significativi) in quanto elemento funzionale deve giocoforza rispondere a requisiti di semplicità, non solo e soltanto in virtù di una quanta più ampia abbordabilità interpretativa da parte degli

14 G. Knepler, *Wolfgang Amadè Mozart*, Ricordi-LIM, Milano, 1995, p.186.

15 Un problema simile e molto ricorrente riguarda l'analisi e la valutazione dei melodrammi, mozartiani e non, che di sovente vengono scomposti dal fruitore moderno enucleandone la parte solo musicale sulla quale questi formulerà parte rilevante del proprio giudizio. Fino a tutto il periodo classico, è bene rilevare, al compositore delle musiche di un'opera veniva di norma riconosciuto un ruolo secondario rispetto, ad esempio, a quello del librettista ma anche a quello di molti interpreti, sia in termini di retribuzione che di fama. Benchè il compositore abbia oggi assunto e gli venga comunemente riconosciuto un ruolo assolutamente centrale nella genesi e completamento di un'opera, questa rimane un lavoro complesso ed eterogeneo in cui intervengono soggetti diversi – compositore, librettista, scenografo, etc... – operanti autonomamente sotto l'egida di un unico occhio.



astanti, ma anche al fine di rimanere comunque elemento subordinato alle esigenze dell'atto rituale, dunque esteticamente non di tale levatura da poter vivere autonomamente rispetto all'atto per cui essa fu originariamente concepita.

Eine Kleine Freimaurer-Kantate, l'ultima cantata massonica di Mozart massone

Formalmente non dissimile nella forma e nelle modalità espressive delle precedenti composizioni massoniche ma concepita per un evento non di carattere strettamente rituale quanto sociale massonico quale la dedicazione di una nuova casa massonica, *Eine Kleine Freimaurer-Kantate*



chiude la stagione mozartiana del massonismo musicale, così come la parentesi terrena del compositore di Salisburgo.

La cantata - scritta per due tenori, basso, coro maschile e orchestra, in do maggiore, tonalità "schietta", basilare, in termini di metafora latomistica, indicativa dunque di un non-grado, della mancanza di una struttura gerarchizzata - su testo di C.L. Gieseke¹⁶, è costruita in base ad una forma sostanzialmente tripartita, con due sezioni

principali (allegro e adagio, in buona sostanza due arie) seguite da altrettanti recitativi e un duetto che porta alla ripresa della prima sezione che, una volta priva del recitativo, funge da coda conclusiva¹⁷:

16 Il testo è reperibile in traduzione italiana in Lazzari, *L'ideologia massonica*, pp. 125-125. Per una versione completa e tradotta in italiano si vedano Marco Murara e Bruno Bianco, *Mozart. Tutti i testi delle composizioni vocali*, Marco Valerio, Torino, 2004 e Cesare e Ida Paldi, *Mozart lirico*, Bonacci, Roma, 1990. La paternità del testo è in realtà dubbia, essendo stato attribuito anche a Franz Heinrich Ziegenhagen.

17 L'uso di parte ariose intervallate da recitativi è ben attestato nella letteratura musicale massonica (ad esempio in *Die Seele Des Weltalls*, K 429[468a] del 1783), anche nel periodo precedente la produzione mozartiana. Tipica del melodramma classico ma ben attestato in campo sacro come ad esempio nella Passione, l'alternanza tra arie e recitativi consente di modulare lo scorrere del dettato testuale, di enucleare aree dotate di maggior lirismo a dunque affidate all'aria (che, nel caso, sarà possibile ripetere con il *dacapo*) e altre di carattere più narrativo-descrittivo che saranno dominio del recitativo. Le analogie con il mondo del melodramma si individuano anche nella tripartizione stessa della struttura della cantata massonica, divisione che pare riprendere quella di *ouverture* (presentazione tematica) / *sequenza arie-recitativi* (esposizione del materiale tematico accennato nell'*ouverture*) / *finale* (ripresa dei brani tematici esposti in nell'*ouverture*) tipica del melodramma settecentesco.



Eine Kleine Freimaurer Kantate (Una piccola cantata massonica), P. Mancuso

Esempio 1 – *Eine Kleine Freimaurer Kantate*, prima parte - allegro, battute nn. 1-13.

Flute

Violin I

Viola

Fl.

Vln. I

Vla.

Fl.

Vln. I

Vla.

Fl.

Vln. I

Vla.

Fl.

Vln. I

Vla.



Allegro - recitativo
Andante - recitativo
Duetto
Allegro (ripresa)

L'allegro si apre con un breve introito strumentale (esempio 1, battute 1-9) costituito da due parti, basate sulla triade fondamentale della tonalità (do-mi-sol) e terminanti rispettivamente nel 5° e 1° grado della scala (sol e do), di quattro battute e mezza ciascuna (battute nn. 1-5 e 5-9 rispettivamente). Le due sezioni vengono quindi riprese sostanzialmente senza variazioni ma con l'aggiunta del coro nelle successive battute nn. 9-17, facendo da ponte tra l'*incipit* strumentale e l'aria dei due tenori solisti, prima, raggiunti poi da quella del basso (battute nn. 17-25).

Le tre voci soliste non procedono omoritmicamente, pur lavorando su materiali tematici sostanzialmente coincidenti, dato che Mozart li inquadra in una struttura fugata. La fuga delle voci giunge a soluzione poco dopo l'entrata del basso (esempio 2, battute 21-22) creando così un ponte ritmicamente molto solido e uniforme che serve quale forma di introito per una nuova entrata del coro che concluderà la parte tematica (battute 25-37), seguito da una breve coda strumentale (battute 37-42) in vista del recitativo affidato alla voce del secondo tenore.

Mozart affida ai solisti la forma della *fugato*, tipica dell'età barocca e dunque tutto sommato desueta a fine Settecento (Mozart stesso, a onor del vero, sarà uno dei pochi autori classici a darne esempi veramente ragguardevoli) con la quale le

voci vengono poste in una sorta, si perdoni l'espressione, di inseguimento, una fuga appunto, che termina con un loro graduale incontro (battute nn. 22-25) e la ripresa della sezione d'apertura con la quale (battute nn. 25-42) si chiude la prima parte e inizia il recitativo affidato al secondo tenore (battute nn. 42-72).

Come già accennato prima in relazione alle caratteristiche tecniche delle composizioni massoniche, questa prima parte non parrebbe porre alcuna difficoltà interpretativa. Si tratta, in altre parole, di una breve sezione in cui tre voci soliste, a cui peraltro viene affidata una parte tutto sommato assai semplice, si alternano e poi si integrano con quelle del coro. Se considerato da una prospettiva anche meno strettamente tecnica e se nella lettura della cantata poniamo attenzione al potenziale valore simbolico del disegno ritmico, il brano si presta ad una lettura ben più complessa.

L'inseguimento delle voci e il seguente loro perfetto omoritmico riallineamento si può tradurre in termini più metaforici di stabilimento dell'ordine, di riallineamento e ricomposizione di elementi sparsi, di ordine seguente derivante dalla sublimazione del caos inteso quale momento prodromico all'atto creativo. Le voci che prima, pur lavorando il medesimo materiale, non potevano dare atto del loro sforzo individuale trovandosi scollegate e in conflitto, trovano nel loro riallineamento e nella loro verticalizzazione il potenziale per esprimere una volontà comune, per costruire uno spazio sonoro comune



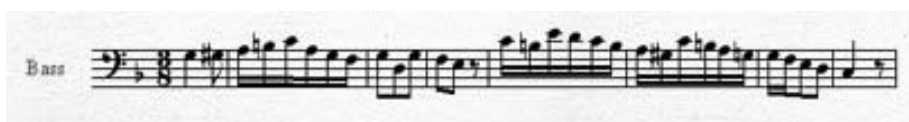
Eine Kleine Freimaurer Kantate (Una piccola cantata massonica), P. Mancuso

Esempio 2 – *Eine Kleine Freimaurer Kantate*, duetto per tenore e basso, battute nn. 17-28.

tenore, battute nn. 17-28



basso, battute nn. 41-48



tenore e basso, battute nn. 61-92





(evidenziato dall'apporto del coro), a metafora dello sforzo dei fratelli viennesi che – nonostante le distanze interne e l'indebolimento dovuto alla politica giuseppina – erano riusciti ad esprimere una coralità d'intenti nell'edificazione di una comune casa massonica.

Ad una lettura più attenta del dettato musicale di tale sezione d'apertura emergono alcune somiglianze con un altro segmento del repertorio mozartiano, un terzetto (*Una bella serenata*) della prima scena del atto primo di *Così fan tutte*, opera buffa su libretto di Da Ponte che Mozart aveva composto tra il 1789 e il 1790, dunque non molto prima della cantata massonica in esame. Il libretto – che Da Ponte pare abbia elaborato sopra un fatto realmente accaduto nella Trieste asburgica – racconta di due giovani ufficiali, Ferrando e Guglielmo (tenore e baritono), che, vantandosi dell'amore delle loro rispettive fidanzate - Fiordiligi e Dorabella (soprano e mezzosoprano) - entrano in contrasto con Don Alfonso (basso buffo), vecchio scapolo, cinico e disilluso ("vecchio filosofo" come recita il libretto), che mette in dubbio la fedeltà delle ragazze così come in realtà quella di tutte le donne (l'aria *È la fede delle femmine*), proponendo ai giovani un



“esperimento”: far credere alle giovani donne che Ferrando e Guglielmo debbano partire per le armi e farle, poi, incontrare con due “nobili albanesi”, in realtà Ferrando e Guglielmo sotto mentite spoglie. Le giovani, come ovvio, cadranno nelle rete della trama di Don Alfonso e tra le braccia dei finti albanesi, per poi redimersi e convolare a giuste nozze.

Una bella serenata sancisce la fine delle incomprensioni tra i due giovani ufficiali e Don Alfonso il quale proporrà appunto di porre la fedeltà delle giovani amanti al vaglio della prova. La tensione scaturita nel momento in cui Don Alfonso veniva invitato a duello da Ferrando e Guglielmo, dopo aver molto candidamente espresso dubbi circa la fedeltà coniugale di Fiordiligi e Dorabella (cosa che, a onor del vero, egli pensa valga per qualsiasi persona, indipendentemente dal sesso: *Ed io giuro alla terra / Non scherzo amici miei / Solo saper vorrei / Che razza d'animali / Son queste vostre belle, / Se han come tutti noi carne, ossa e pelle ...* atto I, scena prima)¹⁸ si risolve nella proposta avanzata da Alfonso (lui uomo mite, *Io son uomo di pace, / E duelli non fo, se non a mensa, ibid.*) di dar vita ad un vero e proprio test amoroso, di “testare” (in ciò dimostrandosi uomo illuminato e non dogmatico) ciò che egli sostiene circa la natura intima e ultima delle donne,

18 Testo in Lorenzo Da Ponte, *Memorie - Libretti mozartiani - Le Nozze di Figaro - Don Giovanni - Così fan tutte*, introduzione di Giuseppe Armani, Garzanti, Milano, 2003, pp. 600-601.



Eine Kleine Freimaurer Kantate (Una piccola cantata massonica), P. Mancuso

come anche di instaurare un dialogo, dunque, basato sulla reciproca fiducia con i due giovani uomini e sulla verifica oggettiva dei dati¹⁹. *Una bella serenata*, con cui Da Ponte termina la scena prima e nella quale Ferrando e Guglielmo accettano di invitare Don Alfonso al convito che si son ripromessi di preparare per le loro belle, si chiude con una breve coda strumentale in do maggiore (così come l'*incipit* della cantata massonica) dal ritmo marziale e mascolino, in cui Mozart inserì trombe e percussioni.

La somiglianza tra il suddetto terzetto dell'opera e le due sezioni principali della cantata massonica (in particolare le battute nn. 1-9, riprese poi con il coro prima e dopo la parte del fugato con le voci soliste di cui sopra) è assolutamente evidente, quasi lampante²⁰. Se da una parte non son per nulla rari casi di autocitazione nell'opera mozartiana e se, inoltre, è più che possibile

e comprensibile che Mozart, in uno stato di salute assolutamente precario, abbia accettato di pescare dal proprio repertorio un'aria di un'opera che alcuni mesi prima aveva avuto un certo successo, d'altra parte è egualmente plausibile che tale citazione risponda ad una specifica e ben pianificata strategia comunicativa atta a ricreare nei confronti dell'uditore della cantata massonica quel clima di concordia e accordo tra uomini da cui scaturiva la narrazione del *Così fan tutte*. È evidente che tale operazione di semantica musicale si pone ben al di là del mero espediente tecnico,

operando su un versante più generalmente psicologico ed emotivo, più difficile da codificare ma probabilmente dotato di maggior forza comunicativa.

La possibilità che tale espediente comunicativo non sia frutto di una mera



19 Alla domanda circa i motivi della totale certezza da parte di Ferrando e Guglielmo della fedeltà delle future spose, questi chiameranno in causa la *Lunga esperienza ... / Nobile educazione ... / Pensar sublime ... / Analogia d'umor ... / Disinteresse ... / Immutabile carattere ... / Promesse ... / Proteste ... / Giuramenti*, tutti elementi non passibili del vaglio della verifica, a cui Don Alfonso non potrà rispondere con uno sprezzante *Lasciatemi un po' ridere* (atto primo, scena prima).

20 E dunque ancor più sorprendente il fatto che nessuno studioso della produzione massonica ne abbia fatto esplicita menzione. L'unica breve annotazione in questo senso compare s.v. "*Così fan tutte*, ossia *La scuola degli amanti*" in *The Cambridge Mozart Encyclopedia*, a cura di Cliff Eisen e Simon P. Keefe, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 121. Interessante la valenza che si dà di tale somiglianza: [...] *All three men join together in anticipation of toasts to the goddess of love, which they sing to music similar to that which Mozart would later use in another piece expressing masculine joy* [...] (ibid).



coincidenza di fattori – in particolare che l'autocitazione quale espediente per ovviare alla salute precaria e terminare la cantata in tempo l'inaugurazione del tempio massonico – trova ulteriore appoggio analizzando il duetto, la terza parte della cantata, un andante in fa maggiore in cui il testo fa chiaro riferimento all'evento della dedicazione del nuovo tempio massonico.

Siano queste mura a lungo testimoni del nostro lavoro, e perché esso duri in eterno oggi inauguriamo la Concordia. Dividiamo ogni sforzo con tutta la potenza dell'amore; qui con dignità allora accoglieremo la vera luce dell'Oriente. Per ottenere questo beneficio iniziamo allegramente il lavoro. E anche colui che ha già iniziato inizi oggi di nuovo. Quando avremo in questo luogo completamente addestrato il nostro cuore e le nostre parole alla virtù, oh, allora l'invidia sarà placata e completamente realizzato il desiderio che incontrò la nostra Speranza²¹.

Diversamente da quanto abbiamo visto avvenire nella parte introduttiva della cantata (allegro, battute nn. 17-25) in cui le voci si inseguivano per poi ricongiungersi e muovere solo poi omoritmicamente, in questo terzetto il basso e le due voci di tenore si avvicinano in maniera fluida e

ordinata nella costruzione delle frasi, cimentandosi, in sostanza, in una breve elaborazione di una semplice figurazione tematica di otto battute (vedi esempio 2), proposta in prima istanza dagli archi (battute 1-8), ripresa in seguito dal tenore che la sviluppa in una ventina di battute caratterizzate da una serie di semplici moduli di scale ascendenti e discendenti (si vedano, ad esempio, le battute nn. 18 e 25-27). Mozart pone tali segmenti melodici in corrispondenza delle parole del libretto laddove si sprona all'azione comune ([...] oggi inauguriamo la Concordia, tenore, battute nn. 25-27; qui con dignità accoglieremo la vera luce

dell'Oriente, basso, battute nn. 37-48) o si anela ad una nuova prospettiva comune (allora l'invidia sarà placata e completamente realizzato il desiderio che incoronò la nostra Speranza, tenore e basso, battute nn. 77-92). Appare abbastanza evidente, dunque, la corrispondenza tra i brevi moduli scalari che nella loro successione – tecnicamente non difficili ma defaticanti per colui che deve eseguirli senza soluzione di continuità e per un tempo prolungato – sembrano voler tradurre i concetti di fatica e sforzo profusi nella costruzione della casa comune.



21 Testo in Lazzari, *L'ideologia massonica*, p. 124.



Eine Kleine Freimaurer Kantate (Una piccola cantata massonica), P. Mancuso

Esempio 3 – *Il flauto magico*, quartetto dal Finale (*Wir wandeln durch des Tones Macht*) Pamina, soprano; Tamino, tenore; primi uomo armato, tenore; secondo uomo armato, basso), battute nn. 54-58.

Un uso molto simile di moduli scalari appare in *Wir wandeln durch des Tones Macht* (*Grazie alla potenza della musica camminiamo lieti attraverso la notte tetra della morte*), il quartetto finale de *Il flauto magico*, in cui Pamina (soprano) e Tamino (tenore), insieme a due uomini armati (tenore e basso) si preparano all'ultima prova, quella del fuoco e dell'acqua, il cui superamento farà da preludio alla conclusione del percorso iniziatico, all'entrata dei due nel Tempio del Sole e all'ammissione tra coloro che amano la sapienza e la bellezza. Qui tutti personaggi coinvolti nell'azione iniziatica – ma in particolar modo il soprano, il secondo tenore e il primo basso – si cimentano nell'articolazione di una serie di brevi moduli scalari, semplici se

enucleati o considerati in brevi successioni, ma relativamente “gravosi” se eseguiti in successione e senza pausa (esempio 3, battute 54-58). Nel loro susseguirsi Mozart tenta chiaramente di creare un ponte tra il tessuto musicale e quello narrativo nel quale trova spazio la descrizione delle asprezze vissute in primo luogo da Tamino (per bocca degli armigeri che all'inizio della sezione affermano: *Chi percorre questa strada irta di fatiche, si purifica con fuoco, acqua, aria e terra; se saprà vincere la paura della morte, balzerà dalla terra verso il cielo! Illuminato, sarà allora in grado di dedicarsi completamente al culto di Iside*), fatiche che gli hanno consentito, per mezzo del flauto magico, di compiere il percorso di salvezza.



Conclusioni

L'analisi fin qui condotta sia pur solo su una parte dell'ultima cantata massonica di Mozart ha fatto emergere con chiarezza le caratteristiche principali di una strategia comunicativa che prevede accorgimenti tecnici molto semplici - in tal senso rimanendo fedele alla caratteristica più comune della musica per loggia - ma anche originali forme di autocitazione. È chiaro che ciò che sottostà e che in un certo modo giustifica questa modalità espressiva sono, da una parte, il potenziale rievocativo e quindi comunicativo della citazione - in un caso legato proprio ad una delle più note e famose opere di schietta derivazione massonica di fine Settecento (*Il flauto magico*) - dall'altra, la presenza di un consesso sociale in possesso di un linguaggio musicale condiviso ma



soprattutto di una conoscenza sia pure generale della pregressa opera mozartiana. Tale prospettiva gnoseologica si applica senza eccezioni a qualsivoglia prodotto dell'intelletto od opera materiale, frutti di uno specifico *hinc et nunc* socio-culturale; nel caso della produzione musicale massonica, tuttavia, questo assunto pare possedere i caratteri di una duplice necessità, considerato che il *milieu* latomistico - oltre ad esser figlio del proprio tempo e di un proprio luogo e dunque condividendo gran parte delle modalità comunicative con il circostante ambiente profano - opera anche in una dimensione microcosmica, certo non completamente avulsa ma dotata di forte autonomia rispetto al contesto profano - nella quale si preservano specifiche modalità comunicative valide e condivise al di là delle più comuni e generali variabili spazio-temporali.



Il simbolismo letterario nell'idealismo gnoseologico di Jorge Louis Borges

di **Massimo Andretta**
Fisico e docente universitario

Jorge Louis Borges has exercised an undoubted influence on the whole post-modern world literature. The peculiar "cipher" of his art is, undoubtedly, the philosophical and metaphysical significance he ascribes to the literature, not as a "paideutical" tool for the writer, but, especially, for the reader. Starting from these considerations, this article develops some reflections on the literary symbolism of the Argentinian writer. By analyzing some of Borges's numerous works, the Author recognizes the main philosophical and metaphysical meanings overshadowed in his papers. They are recognised mainly coming from idealistic gneosological conceptions with influences from scholastic nominalistics ideas, certainly influenced by the oldest Masonic tradition, too.

No habrá nunca una puerta. Estàs adentro
y el alcazar abarca el universe
y no tiene ni anverso ni reverso
ni extremo muro ni secreto centro.
[...]

No exist. Nada esperes. Ni siquiera
en el nigro crepùscolo la fiera.

Elogio de la sombra (1969), *Laberinto*

Non ci sarà sortita. Tu sei dentro
e la fortezza è pari all'universo
dove non è diritto né rovescio
né muro esterno né segreto centro.
[...]

Non esiste. Non aspettarti nulla.
Neanche nel nero annottare la fiera.

Elogio dell'ombra (1969), *Labirinto*

Il famoso scrittore argentino Jorge Luis Borges nasce, prematuro, a Buenos Aires il 24 agosto 1899. Dal 1914 al 1921 segue i suoi genitori in Europa e qui frequenta i suoi studi, prima in Svizzera, poi in Spagna dimostrandosi uno stu-

dente decisamente precoce. Nel 1925 incontra Victoria Ocampo, editrice e scrittrice argentina, che diviene sua musa ispiratrice e che sposerà solo quarant'anni dopo, pur avendo stabilito con lei, fin dall'inizio, una profonda intesa intellettuale



destinata a entrare nella storia della letteratura argentina.

L'attività letteraria di Borges è infaticabile. Lo scrittore è afflitto da una forma ereditaria ed incurabile di malattia agli occhi che lo porterà, progressivamente e nonostante nove operazioni oculistiche, alla cecità. Tale malattia, si trasmuta, nella sua arte, in una sorta di prolifico nucleo metaforico che nutre gran parte della sua produzione narrativa, alimentando quella visionarietà, universalmente riconosciuta, che costituisce uno dei tratti distintivi della sua opera letteraria.

A partire dalla prima metà degli anni '30 del secolo scorso, in Borges tale visionarietà sfocia nella così detta *invenzione della storia come una menzogna, un falso, un plagio; una sorta di parodia universale*.¹ Alla vigilia di Natale del 1938, anno della morte di suo padre, lo scrittore incorre in un banale incidente domestico. Il trauma conseguente sfocia in una grave forma di setticemia che

minaccia gravemente la sua vita, costringendolo ad una lunga convalescenza. Questa drammatica situazione provoca in

Borges il terrore di una perdita totale di creatività; anche per sfatare, primo fra tutti a se stesso, tali timori e dar prova di immutata capacità creativa compone *Pierre Menard, autor del Quijote* (*Pierre Menard, autore del 'Chisciotte'*)² ed altri racconti, ascrivibili tutti tra i suoi capolavori, che vengono raccolti e pubblicati, nel 1944, col titolo di *Ficciones* (*Finzioni*).³ A distanza di cinque anni escono anche i racconti di *Aleph*,⁴ opera dedicata alla giovane figura della traduttrice, sua amica, Estela Canto.

Con la pubblicazione di tali opere, Borges è oramai uno dei maggiori scrittori argentini di tutti i tempi, tanto da meritarsi l'appellativo di "Omero latino-americano". Riconosciuto dai critici e studiosi internazionali come scrittore di grande virtuosità stilistico/narrativa e feconda immaginazione, consolida la sua fama cimentandosi anche sul piano della saggistica pura, con l'opera *Otras Inquisiciones* (*Altre Inquisizioni*,



1 Tanto che l'aggettivo *borgesiano* assume, dalla metà del secolo scorso, l'accezione di una concezione della vita come storia (finzione), menzogna, opera contraffatta spacciata per vera (come, ad esempio, le sue famose recensioni di libri immaginari).

2 Porzio, D. (1984) a cura di, *Jorge Luis Borges. Tutte le Opere*, "I Meridiani", Arnoldo Mondadori Editore, Milano, Volume I, pp. 617-770.

3 Ibidem, pp. 617-770.

4 Ibidem, pp. 771-904.



1952).⁵ In seguito alla *Revolución Libertadora* che depone Perón (di cui Borges, fin dal 1946, aveva manifestato avversione politica, tanto da essere costretto a lasciare il precedente incarico di bibliotecario), nel 1955 viene nominato direttore della Biblioteca Nazionale Argentina.⁶ Incarico, questo, tenuto fino alle dimissioni, avvenute a causa del ritorno al potere in Argentina di Perón, nel 1973.

È di questi anni la vicinanza con María Kodama, una sua ex-alunna (di 38 anni più giovane e conosciuta, la prima volta, quando lei aveva 12 anni), divenuta prima sua segretaria ed infine, a poche settimane dalla morte dello scrittore (avvenuta nel 1986), sua seconda moglie, sposata per procura in Uruguay.⁷



Dalle opere di Borges emerge una visione del mondo di tipo essenzialmente “idealista gnoseologico”, invero non limi-

tata ad una matrice unicamente occidentale (Cartesio, Berkeley, Kant)⁸, ma che risente e, di converso, rimanda a profondi influssi provenienti dalle filosofie orientali, in particolar modo allo Zen. In Borges, infatti, si possono riconoscere evi-

identi richiami alla scuola cantonese di *Huineng* (dal nome del VI patriarca del Buddhismo Zen, di scuola Chán)⁹ così come alla scuola *Rinzai*; tradizione buddhista, quest'ultima, che rappresenta uno dei principali filoni dello Zen giapponese¹⁰ e che, a tutt'oggi, usa il paradosso nella forma

5 Op. cit., pp. 905-1093.

6 Con spirito squisitamente “borgesiano”, lo scrittore commenta questa sua nomina con le parole: *È una sublime ironia divina ad avermi dotato di ottocentomila libri e, al tempo stesso, delle tenebre.*

7 Maria Kodama, dopo la morte di J.L. Borges, ha assunto la presidenza della Fondazione internazionale a lui dedicata, nonché (e non senza polemiche) l'impegnativo ruolo di guardiana della sua memoria.

8 Geymonat, L. (1970) *Storia del pensiero filosofico e scientifico, Vol. II, Il Cinquecento – Il Seicento*, Garzanti, Milano, pp. 275-300. Geymonat, L. (1971) *Storia del pensiero filosofico e scientifico, Vol. III, Il Settecento*, Garzanti, Milano, pp. 54-62 e 565-617. Abbagnano, N. (1948) *Storia della Filosofia, Vol. II, Parte I, Filosofia moderna sino alla fine del secolo XVIII*, Unione Tipografica – Editrice Torinese, Torino, pp. 210-220, 297-306 e 409-479.

9 Secondo la tradizionale scuola cinese del Sud (*Nánzōng*). La cui via per l'eliminazione dell'io e della realtà passa, appunto, attraverso i paradossi, tanto cari a Borges. Per ulteriori approfondimenti si veda anche: Pasqualotto, G. (2006) *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Marsilio Editore, Collana Biblioteca, Venezia.

10 Insieme alle scuole *Sōtō* e *Obaku*. La scuola *Rinzai* è stata storicamente connessa con varie tradizioni di arti marziali giapponesi e costituisce la base del *Bushido* (l'arte dei guerrieri samurai)



del Koan¹¹ per raggiungere il risveglio della coscienza, il così detto *Satori*.¹²

La prolifica produzione artistica di Borges è caratterizzata da inconfondibili cifre di simbologia letteraria, peculiari della sua opera. *La biblioteca, il labirinto, i regni degli specchi, i falsipiani, le ritorsioni letterarie ed architettoniche, i paradossi logico/matematici, le strutture geometriche dai significati trascendenti, gli scacchi*, solo per citarne alcuni, sono tutti elementi distintivi del suo *topos* letterario. Attraverso questi elementi, Borges fa della letteratura un sistema simbolico¹³ esplicativo della sua concezione filosofica. Simboli caratterizzati da significanti di natura letteraria ed



architettonica i cui referenti rimandano alla sua visione cosmologica e metafisica.¹⁴

Per certi versi, con tutti i distinguo che i diversi generi artistici comportano, si può azzardare che le costruzioni letterarie dello scrittore argentino richiamino, sul piano letterario, le prospettive impossibili del famoso incisore e grafico olandese suo contemporaneo Maurits Cornelis Escher (1898-1972).

Come tutti gli idealisti, Borges riconosce il carattere allucinatorio del mondo e per avvalorare tale concezione metafisica lo scrittore fa uso dei su citati elementi, propri della sua simbologia letteraria. Si deve, tuttavia, notare come l'uso che Borges fa dei paradossi e delle altre sue peculiari cifre stili-

da quando il suo fondatore, il monaco *Eisai*, di scuola *Tendai*, lo introdusse della corte Shogun a *Kamakura*, intorno al 1199. Per contro, la scuola zen *Sōtō* è stata praticata prevalentemente da artisti e poeti cinesi e giapponesi e prevede la pratica meditativa del totale silenzio. La scuola *Obaku*, infine, è molto simile allo Zen *Rinzai*, ma maggiormente versata allo studio dei *sūtra* (aforismi) e alle scritture buddhiste, con particolare riguardo al *Línjǐ lù* (i detti di *Línjǐ*, in giapp. *Rinzai roku*). Per ulteriori approfondimenti si veda anche: Pasqualotto, G. (2006) *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Marsilio Editore, Collana Biblioteca, Venezia.

11 Originalmente dal significato di: “avviso pubblico” o “ordinanza di legge”, ma meglio esprimibile come “affermazione paradossale”, “ossimoro”.

12 Traducibile con: “risveglio spirituale”. Cfr. Jullien, F. (2008) *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Laterza editore, Collana Saggi Laterza, Roma.

13 Più precisamente, un *S-Codice*, intendendo con questo termine, come sottolinea Umberto Eco, un “codice in quanto sistema”. Per approfondimenti si veda: Eco, U. (2008) *Trattato di Semiotica Generale*, Bompiani, Milano, pp. 54 - 57.

14 Cfr. U. Eco, *Idem*, pp. 89-93.



stiche sia “paradossale” esso stesso. Tutte quelle antinomie che, come ammette lo stesso scrittore, fin da giovane gli avevano creato uno stato di “preoccupazione filosofica”, allorquando il padre gliele aveva esposte con l'aiuto di una scacchiera (i paradossi di Zenone: Achille e la tartaruga, il volo immobile della freccia, l'impossibilità del movimento), nella sua maturità costituiscono, da un lato, le basi del suo pensiero su infinito, tempo e realtà e, dall'altro, forniscono lo spunto per la costruzione delle sue inquietanti situazioni al limite. Esse sono dunque i fondamenti della sua opera, che possiamo ben caratterizzare come una letteratura del paradosso simbolico.

Come nel racconto *Le rovine circolari* pubblicato nel volume *Finzioni* (1944),¹⁵ nel quale un sogno è così ben sognato dal protagonista, mago e demiurgo, da sembrare realtà. Tuttavia, l'illusione onirica si “cortocircuita”, viene meno per un istante, al termine del racconto. E tale scheggia anomala, quasi impercettibile, di realtà permette di svelare la finzione, di strappare il velo che nasconde la reale natura del

mondo e la condizione di mero simulacro del Demiurgo, che [...] con sollievo, con umiliazione, con terrore [comprende] che era anche lui una parvenza, che un altro stava sognando;¹⁶ Creatore Protoplaste che scopre di essere della stessa natura dell'Adam Kadmon da lui plasmato.¹⁷ Noi abbiamo sognato il mondo. Lo abbiamo sognato resistente, misterioso, visibile, ubiquo

nello spazio e fermo nel tempo; ma abbiamo ammesso nella sua architettura tenui ed eterni interstizi di assurdità, per sapere che è finto.¹⁸

Una tale posizione è sorprendente non tanto e solo per i contenuti filosofici a suo fondamento, quanto, e ancor più, per il contesto geografico/culturale in cui si è sviluppata. Si ritrovano, infatti, in tale concezione idealista, riferimenti e richiami propri della già citata scuola filosofica orientale *Huineng*.¹⁹

Stimolato dai paradossi, che lo spinsero e lo confermarono nella sua visione idealista della realtà, Borges trovò nella speculazione sulla categoria conoscitiva del tempo una fervida sorgente di pensieri, di ispirazione, di meditazione, dedicando a tale tema una serie di mirabili saggi. Riflessione approfondita e quasi ineluttabile per chi



15 D. Porzio, op. cit., pp. 659-665.

16 D. Porzio, *Ibidem*.

17 Boucher, J. (2006) *La Simbologia Massonica*, Atanòr, Roma, p. 206.

18 D. Porzio, op. cit.

19 Richiamata, per altro, negli ultimi anni, anche in campo cinematografico. Si ricordino, a puro titolo d'esempio, i film: *Nirvana* (1997) di Gabriele Salvatores, *Il tredicesimo piano* (1999) di Josef Rusnak e la saga di *Matrix* (1999-2003) dei fratelli Andy e Larry Wachowski.



abbracci una visione metafisica come quella di Borges. Egli ritiene che il tempo sia un *tremulo ed esigente problema*, forse il più importante della metafisica; l'eternità un gioco o una stanca speranza.²⁰ Borges risulta essere profondamente ed intimamente sensibile alle immanenti oscurità filosofiche insite nel concetto di tempo: ad esempio, sul fatto che non se ne può determinare la direzione (impossibile da verificare), o che, nell'ambito di uno stringente idealismo gnoseologico, come quello abbracciato dallo scrittore argentino, non lo si possa sincronizzare.²¹

La sua spiegazione dell'eternità e degli altri paradossi temporali è, in maniera assolutamente "borgesiana", anch'essa paradossale:

il numero di tutti gli atomi che compongono

il mondo è, benché smisurato, finito; e perciò capace soltanto di un numero finito (sebbene anch'esso smisurato) di permutazioni. In un tempo infinito, il numero delle permutazioni possibili non può non essere raggiunto, e l'universo deve per forza ripetersi.



Visione, questa, che potrebbe quasi ascrivere ad un meccanicismo "classico", riconducibile alle teorie del fisico, matematico e filosofo francese Pierre Simon Laplace (1749-1827), ma che, invero, sembra non tener conto dei recenti studi scientifico/filosofici, sviluppatasi a partire dalla fine del XIX secolo, incentrati sui sistemi dinamici non-lineari e caotici²² o, ad un livello ancor più profondo per le implicazioni di ordine filosofico/epistemologico ad essi collegati, delle teorie descrittive dei sistemi quantistici.²³ Teorie, queste, alla luce delle quali anche un "universo chiuso" come quello a cui sembra far riferimento Borges non po-

20 D. Porzio, *Storia dell'eternità*, pp. 523-544.

21 Uno dei principali dilemmi del pensiero idealista, infatti, è conciliare il fatto che se il tempo, come tutto ciò che esperiamo, è un processo mentale, allora come possono dividerlo migliaia di uomini, o anche solo due uomini diversi?

22 Per i quali, le non-linearità intrinseche delle equazioni descrittive dei fenomeni impediscono un "preciso" ed "esatto" riprodursi degli stati precedentemente assunti dal sistema. Per ulteriori approfondimenti al riguardo, si veda: M. Andretta et al., *Introduction to the Physics of Complex Systems*, Pergamon Press, Oxford 1986.

23 Nei quali, questa volta per l'intrinseca ed ineluttabile incapacità, da parte di un qualunque osservatore, di determinare, con la sufficiente precisione necessaria, le condizioni iniziali di un sistema, è impossibile descriverne in maniera deterministica e precisa l'evoluzione. Si può, quindi, solo parlare in termini di probabilità di determinare, all'atto di una misura, uno dei possibili valori delle variabili dinamiche.



trebbe mai più ripetersi esattamente uguale a se stesso.

Visione "borgesiana" dell'infinito e dell'universo che troviamo, magistralmente descritta, nel racconto *La biblioteca di Babele*, concepito a Mar de Plata nel 1941 e pubblicato, tre anni più tardi, nel volume *Finzioni*.²⁴

Scritto in prima persona, *La Biblioteca* costituisce una delle opere più famose e citate dello scrittore argentino. L'*incipit* colpisce il lettore con la sua essenziale e stringata descrizione fisica e, al contempo, metafisica del luogo oggetto del racconto.

*L'universo (che altri chiama la Biblioteca) si compone d'un numero indefinito, e forse infinito, di gallerie esagonali, con vasti pozzi di ventilazione nel mezzo, bordati di basse ringhiere. Da qualsiasi esagono si vedono i piani superiori ed inferiori, interminabilmente. La distribuzione degli oggetti nelle gallerie è invariabile.*²⁵ [...]

Questo inizio permette, al protagonista/autore, di parlare, nel seguito del racconto, al contempo ed indistintamente della Biblioteca e dell'Universo, con un intreccio referenziale che produce una voluta

ambiguità semantica, vera chiave interpretativa di questa opera letteraria.



Il protagonista, uno dei tanti uomini della Biblioteca, quasi del tutto cieco per il troppo leggere in una vita spesa a peregrinare fra i locali scarsamente illuminati della Biblioteca, in cerca di un libro, *del Libro Totale*, [...], *forse del catalogo dei cataloghi* [...], del testo [...] *che sia la chiave e il com-*

pendio perfetto di tutti gli altri [...],²⁶ si appresta a morire a poche leghe dall'esagono in cui nacque. In questa "piccola vigilia rimanente delle propria vita" egli vuole accennare, al lettore del suo scritto, la soluzione del dilemma relativo alla Biblioteca che ritiene di aver trovato. La scoperta del cui significato, l'autore ne è sicuro, *a prescindere dalle sue tragiche proiezioni, è forse il fatto capitale della storia* [...].²⁷

Il narratore passa, quindi, a descrivere, con minuziosa e scientifica precisione, le scoperte fatte nel suo vagare, nei lunghi anni della sua vita, fra le stanze della Biblioteca. Costata, così, come tutte le stanze (le gallerie ed i corridoi che le uniscono) risultino invariabilmente uguali le une alle altre, come tutte le librerie contengano esattamente lo stesso numero di libri, i quali, a loro volta, risultano essere

24 D. Porzio, op. cit., pp. 680-689.

25 D. Porzio, op. cit., p. 680.

26 Certo che "[...] il bibliotecario che lo legga sarebbe simile a un dio [...]". Cfr. D. Porzio, op. cit., pp. 686.

27 D. Porzio, op. cit., p. 681.



tutti, rigorosamente, del medesimo formato:

[...] ciascun libro consta di quattrocentodieci pagine; ciascuna pagina, di quaranta righe; ciascuna riga di quaranta lettere di colore nero. [...]

Dopo tali evidenze osservative, l'autore passa alle deduzioni logiche che ne ha tratto. Con un rigoroso metodo scientifico (sperimentale e, nel contempo, assiomatico/deduttivo), enuncia due assiomi alla base della sua concezione metafisica della Biblioteca/Universo:

[...] Primo: *La Biblioteca esiste ab aeterno*. Di questa verità, il cui corollario immediato è l'eternità futura del mondo, nessuna mente ragionevole può dubitare [...]

[...] Secondo: *Il numero dei simboli ortografici è di venticinque*²⁸

Queste osservazioni e constatazioni, scrive l'autore, permisero, tre secoli addietro, di formulare una teoria generale sulla Biblioteca/Universo,

[...] e di risolvere soddisfacentemente il problema che nessuna congettura aveva permesso di decifrare: la natura informe e caotica di quasi tutti i libri [...].

Tutte queste evidenze, unite anche ad approfondite analisi semantiche sui diversi testi della biblioteca condotte centinaia di anni prima della immaginaria data del racconto, permisero, ci narra l'autore:

[...] a un bibliotecario di genio di scoprire la legge fondamentale della Biblioteca. Questo pensatore osservò che tutti i libri, per diversi che fossero, constavano di elementi eguali: lo spazio, il punto, la virgola, le ventidue lettere dell'alfabeto. Stabili, inoltre, un fatto che tutti i viaggiatori hanno confermato: non vi sono, nella vasta Biblioteca, due soli libri identici. Da queste premesse incontrovertibili dedusse che la Biblioteca è totale, e che i suoi scaffali registrano tutte le possibili combinazioni dei venticinque simboli ortografici (numero, anche se vastissimo, non infinito)²⁹ cioè tutto ciò ch'è dato di esprimere, in tutte le lingue. [...]



28 Il manoscritto originale non contiene cifre né maiuscole. La punteggiatura è limitata alla virgola e al punto. Questi due segni, lo spazio, e le ventidue lettere dell'alfabeto, sono i venticinque simboli sufficienti che enumera lo sconosciuto. Cfr. D. Porzio, op. cit., p. 682 e la *Nota dell'editore* ivi riportata.

29 Prendendo come spunto quanto immaginato da Borges è possibile calcolare in $10^{\log(25)^{410} \cdot 40^{40}} \times 10^{1.000.000}$ il numero totale di libri nella Biblioteca di Babele, che risulterebbe composta da $10^{999.997}$ stanze esagonali. A titolo di confronto si consideri che calcoli teorici recenti stimano il



Le conseguenze di tale deduzione, immagina Borges, furono, negli anni addietro, di immane portata in tutti i campi: religioso, filosofico, morale, etico-politico ... Tuttavia, col tempo, si realizzò come l'equi-probabilità di tutte le numerosissime, ma pur sempre finite, permutazioni di testi possibili contenuti nella Biblioteca (pur nei loro rigorosi ed invariabili formati) rendeva vana ogni ricerca di ordine e di verità rivelata nei testi. Testi che, proprio per l'inimmaginabile numerosità dei contenuti, contenevano tutta, ma anche il contrario di tutta, la conoscenza pensabile (le grammatiche, le filosofie, le cosmogonie, le teosofie ecc., così come, anche, le "borghesiane" *Vendicazioni: libri di apologia e di profezia che giustificavano per sempre gli atti di ciascun uomo dell'universo e serbavano arcani prodigiosi per il suo futuro*).³⁰

Negli ultimi pensieri confidati al lettore, infine, si nasconde la segreta verità, il ter-

ribile sospetto che, forse, la vecchiezza e il timore ingannevolmente hanno insinuato nel narratore. La cui risposta al dilemma della Biblioteca, già anticipata nelle prime righe del racconto, è rappresentato dal sospetto che:



[...] la specie umana — l'unica — stia per estinguersi, e che ha Biblioteca perdurerà: illuminata, solitaria, infinita, perfettamente immobile, armata di volumi preziosi, inutile, incorruttibile, segreta. [...]

Biblioteca che, aggiunge il narratore, insinuando un ulteriore dubbio metafisico, potrebbe anche risultare *infinita, illimitata e periodica*, sì che, se un eterno viaggiatore la potesse attraversare in una direzione qualsiasi, potrebbe constatare, alla fine dei secoli, che gli stessi volumi si ripetono nello stesso disordine (che, ripetuto, sarebbe un ordine: l'*Ordine Assoluto*).

numero di tutte le particelle elementari *non oscure* del nostro universo (bosoni e leptoni: protoni, neutroni, elettroni ecc.) 10^{90} .

30 D. Porzio, op. cit., p. 684. Quest'ultima considerazione può essere ricondotta, in termini matematicamente rigorosi, al concetto di "Entropia di Shannon", proprio della "Teoria dell'Informazione". Tale grandezza misura la quantità di incertezza, o *informazione*, trasportata da tutti i segnali trasmessi attraverso un canale di comunicazione (come possono essere considerate, ad esempio, le parole - *segnali* - contenute in un libro - *canale di comunicazione*). Entropia/incertezza che risulta massima quando i segnali trasmessi sono tutti equi probabili. Per approfondimenti, si veda, ad esempio: Shannon, C.E. (1948) *A Mathematical Theory of Communication*, Bell System Technical Journal, vol. 27, luglio e ottobre, o, anche: M. Tribus, E.C. McIrvine, *Energy and information*, Scientific American, n. 224, 1971, pp. 178-184.



Speranza, questa, che sola rallegra la solitudine del narratore. Il quale, per altro, al termine dello scritto, azzarda anche un'interpretazione ancora più paradossale ed estrema di tutto il racconto; interpretazione che potremmo definire di *meta-livello* rispetto al piano narrativo tenuto fino a quel momento. Ci si potrebbe, infatti, chiedere:³¹ se *l'Universo è la Biblioteca*, che contiene tutti i compostibili libri aventi il rigido ed invariabile formato scoperto dal protagonista, allora, forse, l'autore NON ha scritto alcun racconto sulla *Biblioteca di Babele*. Noi, di fatto, stiamo leggendo nient'altro che *uno*, o meglio *uno degli innumerevoli* frammenti di senso compiuto, contenuti nei libri della Biblioteca, con *una specifica, possibile, ma non certo esclusiva*, spiegazione della stessa.

[...] Parlare è incorrere in tautologie. Questa epistola inutile e verbosa già esiste in uno dei trenta volumi dei cinque scaffali



di uno degli innumerabili esagoni e così pure la sua confutazione. (Un numero *n* di lingue possibili usa lo stesso vocabolario; in alcune, il simbolo *biblioteca* ammette la definizione corretta di *sistema duraturo e ubiquitario di gallerie esagonali*, ma biblioteca sta qui per *pane*, o per *piramide*, o per qualsiasi altra cosa, e per altre cose stanno le sette parole che la definiscono. Tu, che mi leggi, sei sicuro d'intendere la mia lingua?).³² [...]

Mirabile espressione, questa, della vertigine che può produrre l'infinito letterario di Borges. Il quale, nella sua esplorazione dell'universo filosofico attraverso i mezzi della letteratura non trascura certo, tra gli altri, gli influssi riconducibili alle tradizioni latomistiche ed alchemiche, analizzando le quali mi accingo a concludere questo articolo.

Il racconto che più di ogni altro riflette e condensa la visione e le riflessioni dell'autore argentino in questi campi³³ può es-

31 Con il rischio, però, di ricadere, in tal modo, in una sorta di paradosso ricorsivo di indimostrabilità, riconducibile al "Teorema di Incompletezza" di Gödel (1931). Cfr. Douglas Hofstadter, (1984) *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Adelphi, Milano.

32 Cfr. D. Porzio, *Idem*, p. 688.

33 Anche se, a conoscenza dell'autore, non vi sono documenti che attestino l'iniziazione di Borges alla Massoneria è indubbio che, specie nei paesi sudamericani, l'influsso che i principi e le tradizioni latomistiche esercitano fra le classi sociali, specie le più colte ed influenti, sia molto profondo e capillare. Si può pertanto ritenere, senza difficoltà, che Borges, nei suoi studi e nel suo percorso culturale e filosofico, sia venuto più volte in contatto ed abbia riflettuto sui fondamenti tradizionali e simbolici della Massoneria, anche nelle sue differenti radici storiche e rituali.



sere trovato ne *La rosa di Paracelso*,³⁴ breve scritto, forse meno conosciuto delle opere precedentemente citate, pubblicato nei *Tre racconti* del 1977.³⁵

Vi si narra di un giovane uomo che, desideroso di imparare la magia, si reca a Basilea, da Paracelso,³⁶ con il vivo desiderio di diventarne discepolo. Si ritrovano, già nelle prime righe del racconto, gli indubbi influssi latomistici che pervadono tutto il racconto, con un riferimento inequivocabile al massonico G.:A.:D.:U.:

[...] Paracelso chiese al suo Dio, al suo indeterminato Dio, a qualunque Dio, di inviargli un discepolo. [...]

Il suo Dio lo esaudisce, facendo bussare alla porta un giovane, desideroso di diventare discepolo del Maestro. L'ospite offre alcune monete d'oro, a testimonianza del suo fermo desiderio di apprendere l'Arte. Para-

celso, dopo aver, con profonde considerazioni filosofiche ed esoteriche, benevolmente biasimato l'aspirante allievo per aver pensato che, con il vil denaro, con i metalli, si potesse ottenere la Pietra, rifiuta di esibire un prodigio richiesto con insistenza dallo sconosciuto, che chiede di avere una pur minima conferma diretta della potenza dell'alchimista prima di intraprendere il lungo cammino di conoscenza dell'Arte Reale. Il giovane, infatti, vorrebbe che il maestro desse prova di un prodigio che si narra fosse in grado di compiere:

[...] Affermano — disse — che tu puoi bruciare una rosa e farla rinascere dalle ceneri, per opera della tua arte. Lascia che io sia testimone di questo prodigio. Ecco ciò che ti chiedo; poi la mia vita sarà tua. Sei molto credulo — disse il maestro.

Non so che farmene della credulità; esigo la fede.³⁷ [...]



34 D. Porzio, a cura di, *Jorge Luis Borges. Tutte le Opere*, "I Meridiani", Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1984, Volume II, pp.1127-1131.

35 La versione del racconto qui riportata è quella tradotta da Gianni Guadalupi e pubblicata, nel 1984, nel testo sopra indicato, per gentile concessione di Franco Maria Ricci Editore.

36 Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim detto Paracelsus o Paracelso (Einsiedeln, 14 novembre 1493 – Salisburgo, 24 settembre 1541) è stato un medico, alchimista e astrologo svizzero. Scienziato ed esoterista, spesso giudicato non del tutto positivamente per il suo carattere polemico e contraddittorio, nonché per lo stile alle volte criptico e discontinuo delle sue numerose opere, rifiutò sempre l'insegnamento tradizionale, impartito ai suoi tempi, della medicina e delle altre scienze (tanto da meritarsi l'appellativo di "Lutero della medicina"). Diede vita, tra l'altro, ad una nuova disciplina, la *iatrochimica*, basata sulla cura delle malattie attraverso l'uso di sostanze minerali.

37 D. Porzio, *Ibidem*.



Segue un dialogo articolato e dai profondi contenuti filosofici e metafisici,³⁸ imperniato, essenzialmente, sull'antitesi tra credulità e fede. La credulità è l'impaziente smania di chi pretende il miracolo; la fede, per contro, è l'abnegazione, l'incrollabile testimonianza dell'invisibile, quello che il grande Paracelso richiede come condizione fondamentale per iniziare il cammino verso la Gnosi. Il maestro, ostinandosi a non compiere il portento, apostrofa l'ospite in questi termini:

[...] Se lo facessi, tu diresti che si tratta di un'apparenza imposta ai tuoi occhi dalla magia. Il prodigio non ti donerà la fede che cerchi.

Quindi lascia stare la rosa. [...]

Deluso dal fermo diniego dell'alchimista che non vuole, forse non può, far rivivere la rosa gettata fra le fiamme del camino, il visitatore si accomiata, riprendendosi le sue monete d'oro. Monete che ora costituiscono quasi un'elemosina agli occhi di chi aveva scoperto quanto le famose arti magiche di Paracelso fossero, in realtà, vani e banali trucchi di un vecchio

maestro, tanto venerato, tanto attaccato, tanto insigne e perciò tanto vuoto. Ormai solo, l'alchimista raccoglie il pugno di cenere in cui si è trasformato il fiore gettato nel fuoco e, pronunciando una *parola segreta*, a bassa voce, fa risorgere la rosa.

Pur con la sua breve e sintetica trama, lo scritto rappresenta un "distillato cristallino" di simbolismo e filosofia esoterica. Lo stile sobrio dell'apologo si discosta da altri profondi, ma talora ricercati ed intellettualistici racconti dello scrittore argentino. Gli eventi scorrono, intervallati da silenzi e dialoghi sintetici, secondo un rigoroso ordine cronologico, appena variato dall'aneddotico con cui si evoca il viaggio, durato *tre* giorni,³⁹ compiuto dal giovane desideroso di divenire apprendista. Lo scenario del racconto, il laboratorio di Paracelso, è appena accennato, illuminato dalla debole luce di una lanterna. Nel corso del racconto si dispiegano i vari elementi della scena: *le due stanze dello scantinato, l'athanor, i polverosi alambicchi, il camino con un magro fuoco, una poltrona consunta, una panca, un leggio, la breve scala a chiocciola* (tutti elementi dall'evidente significato simbolico). L'ambiente disadorno appare del tutto consona ed in piena armonia con la temperanza del-



38 In cui si confrontano visioni, di matrice scolastica medioevale, di tipo nominaliste, contrapposte a visioni realiste delle realtà. Per approfondimenti si veda, ad esempio: E.-H. W. Kluge, *Roscelin and the Medieval Problem of Universals*, in "Journal of the History of Philosophy" vol. 14, ottobre 1976, pp. 405-414.

39 3 giorni, un altro evidente riferimento simbolico al grado di Apprendista.



l'alchimista, i cui modi risultano, allo stesso tempo, semplici e solenni, le cui parole suonano sempre austere e dignitose. Maestro oramai giunto ad un livello sì alto di conoscenza da non aver più alcun bisogno neanche degli strumenti materiali dell'Arte Reale:

[...] "L'athanor è spento, gli alambicchi sono coperti di polvere. Che farai per farla rinascere?"

Paracelso lo guardò con tristezza.

"L'athanor è spento", ripeté, "e gli alambicchi sono coperti di polvere. In questo tratto della mia lunga giornata uso altri strumenti."

"Non oso domandare quali", disse l'altro con malizia o con umiltà.

"Parlo di quello che usò la divinità per creare il cielo e la terra e l'invisibile Paradiso in cui ci troviamo e che ci è nascosto dal peccato originale. Parlo della Parola che ci insegna la scienza della Cabala." [...]

Tutto il racconto è un manifesto dell'esoterismo latomistico ed alchemico. La "rosa" stessa, al centro del racconto, racchiude un significato esoterico profondo:



dal punto di vista simbolico indica, infatti, *lo scopo dell'umanità: l'ottenimento della saggezza divina*. La via che conduce a questa saggezza deve passare, per gli esoteristi, attraverso la conoscenza e l'amore: la rosa in boccio rappresenta, così, secondo alcuni filoni esoterici, l'intero significato dell'universo! Comprendere il mistero della rosa, nell'ermetismo cristiano, equivale a comprendere l'essenza del creato, penetrare l'ordine cosmologico universale. Tale fiore rappresenta, anche, la personalità psichica e mentale in sviluppo che, sbocciando, si apre lentamente alla luce.⁴⁰

Al di là di tutte le analisi delle sue opere che possono essere condotte (dal punto di vista simbolico, semantico, strutturalista ecc.), è indubbio il grandissimo influsso esercitato da Borges sulla letteratura post-moderna. Tanto che non sarebbe possibile pensare a scrittori quali, ad esempio, Calvino, Eco, o, anche al "Realismo Magico" di Garcia Marquez, senza richiamarsi alle "visionarie suggestioni" dell'autore argentino. Con Borges, la letteratura non si limita ad essere mera espressione artistico/spiri-

40 Cfr. Hardie, T. (2010) *Il Labirinto della Rosa*, Piemme Editore, Collana Paper Back Adulti, Milano. Questi, ad esempio, sono alcuni dei significati che la rosa assume come simbolo distintivo dell'Ordine Segreto dei Rosa Croce, rappresentato da una croce con al centro una sola rosa rossa. Tale ordine nacque nel XV secolo, ad opera della figura semi-leggendaria del pellegrino, occultista tedesco Christian Rosenkreuz (Rosen= rosa Kreuz= croce) (1378 - 1484), la cui conoscenza si diffuse in Europa nel XVII secolo. Ordine del quale Paracelso stesso è stato spesso accostato. Per approfondimenti si veda, ad esempio: Arnold, P. (1991) *Storia dei Rosa-Croce*, ed. Bompiani, Milano e Moramarco, M. (1997) a cura di, *Nuova Enciclopedia Massonica*, Bastogi, Foggia.



tuale, ma assurge ad archetipo metafisico. O meglio, egli stesso chiamerà tutta la metafisica *ramo della letteratura fantastica*. Chiudendo, così, ognuna e, allo stesso tempo, tutte le vie d'accesso al dominio concettuale (che caparbiamente gli uomini non cessano di perseguire) del materiale di cui sono fatti.⁴¹ Per altro, tutta l'opera letteraria di Borges può essere ricondotta proprio a quel *Giardino dei sentieri che si biforcano*, da lui stesso immaginato come VIII racconto del più volte già citato volume *Finzioni*.⁴² Sentieri che si dividono e si riuniscono allo stesso istante, per descrivere ogni compossibile alternativa di un mondo costituito da multi-versi,⁴³ che la letteratura prova a narrare o, forse, di cui ne rappresenta l'intima essenza.



Sentieri che costituiscono il Labirinto assoluto di Borges, sfidando il quale solo i veri iniziati (forse ciechi dai colori del mondo, ma illuminati da una ben più vivida e meridiana luce interiore) possono varcare le porte del suo universo letterario. In tale impresa, però, è bene ricordare, come ha sottolineato la stessa Maria Kodama, che:

*anche se il fine di un labirinto è quello di uscirne, c'è chi, come me, preferisce perdersi nei suoi sentieri.*⁴⁴

Infatti, per il vero iniziato:

*la via è la Pietra. Il punto di partenza è la Pietra. [...] Ogni passo compiuto è la meta.*⁴⁵



41 Barletta, G. (1992) *CHRONOS. Figure filosofiche del tempo*, Edizioni Dedalo, Bari, p. 7.

42 Porzio, D. (1984) a cura di, *Jorge Luis Borges. Tutte le Opere, "I Meridiani"*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, Volume I, pp. 690-702.

43 Termine derivante dall'interpretazione "eterodossa" della meccanica quantistica sviluppata, nel 1957, dal fisico statunitense Hugh Everett III. Per approfondimenti, si veda, ad esempio: Bruce, C. (2006) *I conigli di Schroedinger. Fisica quantistica e universi paralleli*, Scienza e idee, Collana diretta da G. Giorello, Raffaello Cortina Editore, Milano, pp. 170-178.

44 Si veda il comunicato Ansa del 14 giugno 2011, in occasione dell'apertura al pubblico del Labirinto realizzato dalla Fondazione Cini di Venezia per il 25° anniversario della morte dello scrittore argentino: http://corrieredelveneto.corriere.it/veneto/notizie/cultura_e_tempolibero/2011/14-giugno-2011/labirinto-onore-borges-190867550074.shtml.

45 Da: "La Rosa di Paracelso", si veda: D. Porzio, *Idem*, p. 1128.

Luce Tri-Una; Massoneria Tri-Una. Rapporto dell'Architettura con l'Arte Muratoria, e di quest'ultima con le forme visibili ed invisibili

di Vincenzo Tartaglia

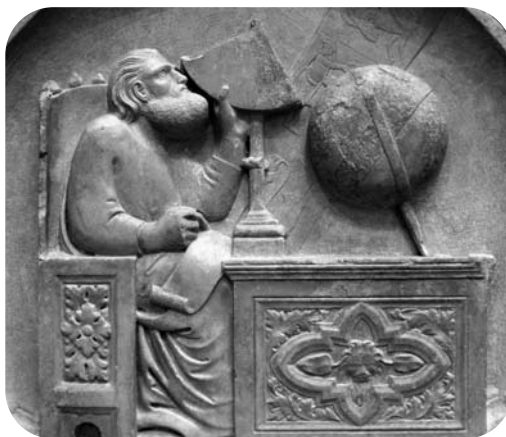
As there are three basic Masonic degrees (Master, Companion, Apprentice) and three lights (above us, around us, within us), so there are three main Freemasonries. The one that is "above us" is related to the unlimited Construction, so it is unlimited in space and unknowable and it is without a specific form. But there is also the Freemasonry "around us" and "within us": these stand for the proper Art of Freemasonry, which is knowable. This last one may, however, take many spiritual and invisible forms, related to thoughts and ideals. The vision of animic forms and spiritual lights can act exclusively in the soul of the elects who have developed imagination and intuition. The material and illusory architecture that appears to all who see by their senses, is only one of the many ways in which Freemasonry shows itself: we must free ourselves from this illusion, through the initiatory path, in order to catch the invisible but real Institution.

In quanto è Spirito onnipresente, la Luce Primordiale è infusa in ogni particola della Terra che abitiamo. Nondimeno essa ha la vera culla e conserva tutta la magnificenza nelle più alte sfere dello spirito, le quali sono in più stretto rapporto con la tenebra assoluta, supremo essere inconoscibile e nostro Dio altissimo, impronunciabile, oltre ogni Creatore, o Grande Architetto, o Mediatore.

Alla comprensione della luce primordiale, unità in alto e in basso, Sole del nostro universo, può coscientemente elevarsi l'intuizione superiore, chiara e cosciente del Fratello illuminato: questa, di natura spirituale, ha infatti con la luce affinità. Se la sua intuizione è insufficiente, egli può avvalersi tuttavia delle velate ma illuminanti comunicazioni degli iniziati in possesso della divina sapienza, la nostra



scienza muratoria che fu direttamente trasmessa dagli dèi (Maestri nella celeste camera di Maestro), ai primi uomini divini (Maestri in camera di Apprendista). Questi ultimi furono prescelti perché potessero a loro volta divenire istruttori dei futuri eletti, pronti per accogliere i misteri della vita e della morte, della creazione, dell'origine dell'uomo e del suo ritorno al principio tramite la luce dell'iniziazione.



Sicché la vera natura della Massoneria si rivela per mezzo della sua stessa luce, una e trina. Come quindi brillano simbolicamente tre principali luci nel Tempio (ma essenzialmente una), così vi sono tre principali Massonerie in una: “sopra di noi”, “intorno a noi”, “entro di noi”, l'una in rapporto con l'altra, anzi l'una nell'altra, la più essenziale essendo quella più interna in virtù della maggiore conformità alla luce. Di queste tre Massonerie, l'Istituzione “storica” (rintracciabile nel tempo e nello spazio) non è che il rivestimento, il contenitore purtroppo difforme, ormai irriconoscibile e indegno della vera luce e del vero fuoco, il sacro contenuto.

Vi è la Massoneria secondo la “costruzione illimitata”: è la Massoneria “sopra di noi” nel suo aspetto inconnoscibile, sempre avvicinabile e mai raggiungibile nella totalità, assolutamente spirituale, sempre-esi-

stente. È la pura essenza della Scienza Muratoria e della vita infinita, quindi la Libera Muratoria svincolata da qualsiasi forma particolare, esteriorità o apparenza; non ha luogo, né Grande Oriente: è invero la Massoneria in rapporto con il segno “+”. Questo simbolo esprime appunto la sovrabbondanza incalcolabile delle forme, dunque la capacità dello spirito massonico di preservarsi, tenersi al

di sopra di qualsiasi condizionamento, al riparo dalle limitazioni che invece una specifica forma necessariamente impone. Intendo dire che, nel suo aspetto illimitato, sempre oscuro, la Massoneria ha infiniti volti anziché uno solo: seguendo infatti le vie e le necessità dello Spirito Cosmico (“testimone”), essa al pari di questo si apre ad un'evoluzione continua nella durata senza inizio e senza fine (costruzione illimitata).

Ma vi è la Massoneria in grado di manifestarsi, rivelando ora un volto ora un altro: è la Massoneria delle forme, la quale, sottoposta al movimento duale della luce “intorno a noi” (compasso girante nei due sensi), è imitatrice ma anche avversaria della Scienza Muratoria. Quando lo spirito massonico, conformandosi a questa scienza, modello di sapienza e amore, si attiva sulla Terra incarnandosi nei Fratelli eletti, più avanzati, allora l'Arte Muratoria prende vita e si prepara a sua volta a vivi-



ficare benevolmente le anime degli individui ricettivi, deiformi, potenzialmente artisti. Quando invece quello spirito, girando le spalle al modello, se ne allontana, allora l'Arte Muratoria spegne la sua luce di sapienza e svingorisce il fuoco d'amore: in tal modo la Massoneria è trascinata verso una degenerazione esteriore e mostra il peggiore volto, pur rimanendo inalterata interiormente, nello spirito unitario e indivisibile.

La degenerazione dell'Arte Muratoria coincide, concretamente e storicamente, con l'incapacità dei Fratelli di afferrare i celesti ammaestramenti, soprattutto quelli percettibili tramite l'udito e la vista. Alludo dunque ai Fratelli "bendati": a ben riflettere infatti, la "benda" che ricopre gli occhi non risparmia di certo neppure le orecchie. Sicché i Fratelli colpiti da cecità e sordità nell'anima, ormai isolati ed abbandonati a se stessi, lontani dalla primordiale parola di eterna saggezza, diventano schiavi della loro più bassa natura. Quando i Fratelli, per esempio in una specifica Loggia, sprofondano in tale condizione, allora il lavoro massonico di quella stessa Loggia offende e non glorifica il Grande Architetto, verso cui invece tende ogni pensiero o sentimento del vero eletto.

Accogliendo la luce "intorno a noi", un

Fratello accende interiormente la divina capacità di creare forme altamente espressive, artistiche, per il suo e soprattutto per l'altrui beneficio. La sua anima si predispone altresì a riconoscere ovunque l'universale soffio artistico, l'onnipotente spirito creativo del Grande Architetto: in qualsiasi forma materiale o immateriale. Sicché la costruzione "massonica" acquista, nell'anima eletta, un significato per così dire onnicomprensivo: quanto più avanza sul cammino iniziatico, tanto più l'anima allarga la visione dell'Arte Muratoria, portandola ben oltre le opere architettoniche.

Chi è illuminato dallo spirito dell'Arte Muratoria sperimenta direttamente, nella bellezza, la magica forza che questa ha di elevare gli eletti verso l'inesauribile fonte di ogni bellezza. Grazie alla capacità di captare i sapienti messaggi che il Grande Architetto invia tramite ogni forma di vita, un Artista Muratore arricchisce notevolmente la sua anima, purificandola, preparandola al volo, sollevandola e salvandola dalle cose effimere tendenti invece ad attirarla verso la Terra e la degenerazione. Quando dunque lo spirito della Muratoria fa sentire nell'eletto la sua presenza tramite la luce dell'Arte e del Bello, l'anima di lui acquista bellezza e creatività, quindi la facoltà di produrre essa stessa, nei momenti più propizi, forme oltremodo espressive, messag-



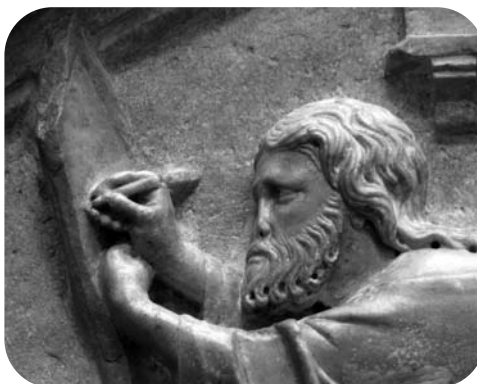


gere e maestre di verità. Tali forme non riguardano soltanto, come si può capire, quelle palpabili dell'architettura, bensì qualsiasi manifestazione dello spirito. Come il Grande Architetto crea forme infinite, ossia la vita, così l'eletto le ricrea imitando, e vive per la sua gloria.

L'illuminato, ispirato Fratello prova genuina meraviglia, profondissima commozione, un vero senso di rapimento e gioia sia di fronte alla natura che alle creazioni umane: per esempio una piramide, la cui punta cerca gli spazi celesti, lo affascina particolarmente. Infatti l'anima eletta aspira naturalmente alla luce, all'armonia e al divino principio, per sfuggire alla forza disgregatrice della materia, alle illusioni, alla morte. Dunque un Compagno Artista Muratore (ma soprattutto un Maestro) avverte l'impulso a cercare l'autentica Massoneria non tanto sulla Terra fisica e limitata, ma in quelle occulte sfere che l'intuizione assimila alla Camera di Compagno (sfera dell'anima) ed ancor più alla Camera di Maestro (sfera dello spirito).

Poiché l'Arte Muratoria ha stretto rapporto con lo spirito, al pari di questo è suscettibile di nascondersi ovunque: sicché essa vive, anche dove e quando non si mostra. Non è dunque ragionevole supporre che la Massoneria, in quanto Arte Muratoria, debba avere esclusivamente relazione

con quell'Architettura che appare materialmente nello spazio, in un certo senso usurpandolo e aggredendolo.



Nell'intuizione superiore dell'eletto Fratello, lo spirito massonico si configura invece come una forza capace di sostenere qualsiasi attività umana, magari impercettibile fisicamente, ma che porti in sé i crismi della luce e del fuoco: è l'operatività

più illuminata e fertile; è il lavoro massonico vivificato dal sacro respiro della pietà e della compassione, dell'amore per il prossimo. Offrire dunque disinteressatamente, con spontaneità e coscienza un sorso d'acqua a chi è assetato, rappresenta una vera "costruzione" iniziatica: quel gesto altruistico, da imitare, contribuisce infatti a preservare ed onorare la vita, il sacro soffio, unico, nel quale gli infiniti "soffi" sono spiritualmente uniti, inseparabili, al cospetto dell'Altissimo Dio anzi tutti uguali, dal più elevato Serafino al più riprovato ed incallito peccatore terreno.

Ma dove inizia un atto "massonico", quel significativo e fecondo gesto che degnamente si conforma allo spirito della migliore Massoneria, di quella vera e non illusoria? Certamente ha origine nei desideri e sentimenti dell'eletto Fratello, allorché la sua anima è accesa dall'altruistico amore, fuoco senza fumo. Nel calore immateriale del puro cuore, gli



atti altamente massonici vivono dunque una specie di preambolo, una preistoria: nel fuoco sonnecchiano infatti le scintille, come nell'amore sono assopiti i buoni desideri che attendono il magico risveglio.

Gli atti palpabili dunque furono, all'origine, nell'anima, desideri impalpabili: sicché all'anima eletta, dotata di penetrante visione, i più significativi e fecondi atti massonici si presentano similmente a scintille sfuggite al fuoco, restando però ad esso fedeli.

L'occhio spirituale percepisce la Scienza Muratoria come un immateriale fuoco che purifica e vivifica: quanto più essa è vera, illuminata, connaturale al fuoco primordiale, tanto meno è visibile ed afferrabile. Mentre dunque è possibile "vedere" la falsa Massoneria, l'Istituzione storica, il contenente, è normalmente impossibile cogliere la vera Massoneria, la vera costruzione secondo l'Arte e la Scienza Muratoria. Del resto gli uomini comuni, bendati di fronte alle cose pure e spirituali, non possono evitare di osservare e recepire il mondo esterno secondo la loro stessa corrotta e grezza natura interiore: l'impuro non riconosce e non incontra d'altra parte il puro, poiché l'impurità insegue se stessa e di se stessa pure si compiace. Invece la purezza è destinata a ritornare al fuoco, ossia all'origine e all'amore, secondo le eterne leggi dell'armonia e dell'affinità che sem-

pre finiscono col prevalere sul caos che nutre dualismi e contrasti, accendendo odio e spegnendo apparentemente l'amore, spirito indistruttibile.

È peraltro impensabile che un'azione degna di un uomo illuminato, fedele alla luce e al fuoco, in breve di un autentico Massone, non sia preceduta da un puro desiderio ispiratore e sia, al contrario, affidata alla casualità o all'eccessiva euforia dei grezzi istinti. Senonché proprio il desiderio che vive nella purezza del



cuore resta impalpabile, in una condizione di pre-esistenza, nell'incapacità di manifestarsi nello spazio fisico: la purezza non ama infatti mostrarsi, in quanto rifugge dai clamori e dai riconoscimenti che conturbano la quiete dell'anima, alla quale l'eletto Fratello aspira più che a qualsiasi altra condizione. Sicché la purezza interiore, conquistata tramite il giusto lavoro e concessa dall'equo "salario", è una costruzione invisibile. Ne consegue che la vera e migliore Massoneria terrena, quella più vicina allo splendore della luce immacolata, puro fuoco, permane tanto più occulta quanto più affine è al libro sigillato: in tale affinità eccellente, divina, essa ritrova infatti la purezza del principio, l'unitarietà, la condizione che protegge da stridenti dualità e da ogni vorace illusione.

Orbene la migliore Massoneria, la più fedele al libro sigillato, è esattamente l'es-



senza di se stessa, intendo la Scienza Muratoria infuocata e splendente d'amore. Questa essenza, che rimane come sospesa ed irraggiungibile per le persone comuni, proprio essa costituisce invece, per i Fratelli sorretti e guidati spiritualmente da sano idealismo (massonico), un modello da seguire, da estrarre con fatica, coraggio ed umiltà tra innumerevoli copie più o meno infedeli. Se infatti al profano è dato vedere soltanto l'esterno delle cose, sbadatamente, è invece richiesto all'eletto Fratello di scrutare e leggere nel loro interno, che è interno, unico ed oniforme. Qui, sul trono, domina il sacro fuoco, re di ogni mondo e sapienza: è l'onnipotente ed onnipervadente amore, mai nato e mai morto, l'unico autosufficiente.

Infinite sono quindi le forme dell'amore. Parimenti infinita è del resto la sua potenza; pure illimitato è il suo fascino.

Quando dunque tu, Fratello illuminato e fedele, con un concreto atto d'amore onori te stesso e la Massoneria che ti ha accolto e ti ammaestra, è come se dicessi solennemente:

La Tolleranza, la Fratellanza e l'Amore che voi cogliete nel mio vivere, iniziano dal Fuoco e dalla Luce che non potete vedere!

Orbene l'entità fuoco-luce si manifesta

all'eletto in grado di avanzare su un percorso artistico, creativo. Possiamo anche dire che un Fratello "costruisce" la sua visione divina: è la costruzione iniziatica che chiamiamo Arte Muratoria, secondo la nostra eloquente espressione. E come onnipresente è il fuoco, ossia lo spirito, similmente lo è l'Arte, che sul nostro pianeta è quindi celata entro ogni forma di vita, nell'attesa di manifestarsi per il nostro

beneficio interiore: essa si rivelerà prima o poi a colui, nel quale si sarà dischiuso l'occhio artistico, spiritualizzato. È il motivo che spinge ad immaginare e collocare l'Arte Muratoria al di là delle costruzioni strettamente architettoniche, destinate a chi soltanto osservi con occhi fisici limitati e limitanti, realizzate grazie a palpabili utensili, concepite secondo il materialistico ed opaco concetto di "operatività" e di "materia". Senonché l'occhio spirituale dell'eletto è lungimirante oltremodo, non meno infallibile: esso ravvisa più spirito massonico in un sincero altruistico sentimento, magari senza effetto palpabile ma ardente di vero calore, anziché in un'eccellente costruzione realizzata materialmente, superbamente slanciata nello spazio, non però ispirata dall'alto, dalle eterne potenze tra cielo e terra.

L'Arte Muratoria è da ricollegare alla divina capacità che lo spirito ha, di lasciare i suoi segni dappertutto: dov'è il sigillo dello





spirito, lì è Arte, l'aria che assume le forme più fedeli alla verità, nostro sole. Tuttavia lo Spirito Universale (Grande Architetto) si manifesta specialmente per via diretta, tramite la meravigliosa forza dell'affinità: esso ama lo spirito umano, lo chiama e lo cerca. L'Arte Muratoria non potremmo pertanto mai riconoscerla, se non dopo aver risvegliato lo spirito in noi. Finché sarai dunque spiritualmente "in sonno", Fratello Muratore, l'arte vivrà fatalmente al di fuori di te, intorno a te ma non in te: essa dovrà rinunciare alla tua interiore bellezza, privandosi temporaneamente del tuo soffio creativo. E non dovrai, tu, miserabilmente fare a meno della sua spiritualità onnipotente?

L'Arte non sarebbe manifestazione divina e non gioverebbe agli uomini, se non avesse in sé la Luce (Sapienza) ed il Fuoco (Amore). Un ispirato Artista, illuminato nella mente e riscaldato nel cuore, è quindi da riguardare iniziaticamente come un vero educatore e benefattore dell'umanità, autentico "costruttore" nel senso più nobile ed elevato: la sua Arte vive su piani superiori rispetto ai mezzi materiali tramite i quali si manifesta, per l'interiore elevazione degli uomini spirituali. L'Artista a cui mi riferisco, testimone e messaggero d'amore prima ancora che di sapienza, è di certo un degno Massone: lo è anche igno-

randolo; lo è, pure se il suo corpo è sempre restato fuori della Loggia, lontano dalla Massoneria storica.



Troppi bendati individui, entrati fisicamente nell'Istituzione, ne sono peraltro restati spiritualmente fuori. Per quale motivo non dovrebbe verificarsi il contrario, che cioè qualcuno "entri" spiritualmente non avendo mai "bussato", non frequentando fisicamente alcuna Loggia, mai avendo consapevolmente conosciuto Fratelli? Dal momento che l'anima e lo spirito esistono anche senza un corpo palpabile, perché sarebbe impossibile vivere massonicamente facendo a meno di quel "corpo esterno" che chiamiamo Istituzione massonica, inciamo l'uno quanto l'altra sul cammino dell'Iniziazione?

Ispiriamoci ad un Artista qualsiasi, purché illuminato e guidato interiormente, ricco e creativo, piuttosto che ad un Fratello materialista accolto tra le colonne, ma ancora oscurato e dormiente, arido e sbadato, fiero di essere il Massone che non è.

Ispiriamoci per quanto possibile soprattutto a quegli Artisti particolarmente amati dall'immateriale calore, creatori dell'amore universale: sono le vere fiamme, del vero fuoco.



Irredentismo e Massoneria

Il Circolo Garibaldi di Trieste alla luce di nuovi documenti

di **Luca G. Manenti**
Università degli Studi di Trieste

This article anticipates some key data brought out of a Ph.D. research about affairs regarding the “Circolo Garibaldi di Trieste”, which was an irredentist association of Masonic inspiration. Operating in the second half of the 19th century, the association is very important in order to understand the efforts lavished by the Freemasonry during the post-unification years to strengthen the Italian State and achieve its territorial completeness. New archivistic and bibliographic researches furnish comprehensive information about relations tied between Masonic lodges and branches of the “Circolo”, casting light on one of the most important chapters of Italian history. The contribution provided by the Historical Archive of the “Grande Oriente d’Italia” has been central to conclusively prove the Masonic root of the “Circolo Garibaldi”, something that, until now, has been only presumed by previous studies. The research represents also a remarkable achievement for the Library of the “GOI”, which has always taken a great care in enhancing its unique archivistic heritage.

Il Circolo Garibaldi di Trieste fu un’associazione irredentista d’ispirazione massonica operante nell’ultimo quindicennio dell’Ottocento, pubblicamente in Italia, clandestinamente a Trieste e in alcuni centri dell’Istria lito-

ranea¹. Suo scopo era propugnare l’accorpamento al Regno d’Italia dei territori sotto sovranità austriaca ritenuti italiani in base a criteri storici, culturali, geografici e linguistici².

Al fine di scuotere l’opinione pubblica

1 Sui rapporti tra massoneria e irredentismo cfr. G. B. Furiozzi, *Massoneria e irredentismo da Garibaldi a D’Annunzio*, in «Quaderni Giuliani di Storia», n. 1, 1994, pp. 67-78, ora in Id., *Dal Risorgimento all’Italia liberale*, Napoli, ESI, 1997, pp. 111-23.

2 Per la storiografia sull’irredentismo rimando a M. Garbari, *L’irredentismo nella storiografia*



della penisola e premere sulle forze parlamentari più sensibili alle sirene della causa nazionale, i membri delle numerose filiali del Circolo si fecero promotori di pellegrinaggi ai luoghi-simbolo dell'epopea risorgimentale, diffusori clandestini di manifesti e proclami anti-austriaci, fedeli cultori della memoria di Guglielmo Oberdan³, assidui partecipanti alle cerimonie commemorative dei padri della patria, dove recavano la bandiera abbrunata di Trieste a ricordo di coloro che venivano considerati connazionali ancora separati dal corpo politico dello Stato italiano. Le loro rivendicazioni poggiavano sull'idea di un Risorgimento che non poteva dirsi compiuto fintanto che in Trentino e nella Venezia Giulia la corona asburgica avesse continuato a esercitare il proprio potere⁴.



Di prevalente orientamento filo-mazziniano, la società, quantomeno a livello direttivo, non avanzava tuttavia pregiudiziali nei confronti della monarchia sabauda, di cui anzi celebrava i fasti e le solennità dinastiche, nonostante le ricorrenti defezioni e le faide intestine suscitate prima dai repubblicani più intransigenti, poi dalla componente socialista della compagine, ostile ad ogni tipo di compromesso con le frange moderate.

Una necessaria mediazione fra divergenti scelte politiche, in nome della comune battaglia contro lo straniero, fu invece costantemente inseguita dall'uomo che incarnò l'identità stessa del Circolo, Raimondo Battera⁵. Nato a Trieste nel 1859, dopo un periodo passato nelle carceri austriache come detenuto politico alla metà

italiana, in *Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi: Alsazia e Lorena - Trento e Trieste, 1870-1914*, a cura di A. Ara, E. Kolb, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 27-60.

3 Sul giovane triestino divenuto il martire dell'irredentismo il lavoro più accurato rimane quello di F. Salata, *Guglielmo Oberdan secondo gli atti segreti del processo, carteggi diplomatici e altri documenti inediti*, Bologna, Zanichelli, 1924.

4 Sulla partecipazione dei triestini e degli istriani ai moti risorgimentali italiani cfr. G. Fosschiatti Coen, *La partecipazione degli irredenti alla causa dell'unità italiana e all'epopea garibaldina negli anni 1861-1871*, «Atti dei civici musei di storia ed arte di Trieste», quaderno VIII, Trieste, 1968.

5 Su di lui cfr. la voce *Battera, Raimondo* di B. Di Porto in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1995 (1ª ed. 1970), pp. 240-241.



degli anni Ottanta dell'Ottocento egli riparlò a Milano, divenendo l'anima della sezione più importante dell'organizzazione e tramite tra le diverse cellule che andavano costituendosi nella penisola.

L'archivio del Circolo Garibaldi di Trieste, depositato presso i Civici Musei di Storia Patria e del Risorgimento del capoluogo giuliano, testimonia la febbrile attività organizzativa di Battera, di cui si conservano epistole, telegrammi e corrispondenze intrattenute non solo con i consoci, ma anche con deputati, intellettuali e giornalisti, per la maggior parte vicini all'Estrema sinistra parlamentare.

Nonostante la rilevanza del tema, oltre ad un breve articolo del 1951 di Camillo De Franceschi⁶ e ad alcuni accenni in altre pubblicazioni⁷, l'unica vera monografia ad

esso dedicata risale al 1962, tra l'altro inficiata dalla passata adesione al fascismo del suo autore, Bruno Coceani, che, probabilmente di proposito, ridimensiona il reale apporto della massoneria all'irredentismo⁸.

Un oblio storiografico a cui ha finalmente posto rimedio Tullia Catalan in un recente saggio, dove sono stati evidenziati con dovizia documentaria gli addentellati tra il Circolo e la Libera Muratoria⁹. Un lavoro, questo, che colloca il fenomeno associativo del sodalizio nella temperie culturale del primissimo irredentismo democratico, originato dalle delusioni del Congresso di Berlino del 1878, percorso da velleità rivoluzionarie che si richiamavano alle gesta del volontarismo garibaldino e non esente da acute tensioni generazionali, talvolta sfociate in ardente conflittualità, che la componente massonica tentò di comporre facendo appello ad una progettualità condivisa.

Il saggio in questione tuttavia, per



6 C. De Franceschi, *Il Circolo Garibaldi di Trieste per l'Italia irredenta*, in «Rassegna storica del Risorgimento», nn. 3-4, 1951, pp. 342-354.

7 Cfr. L. Veronese, *Ricordi d'irredentismo*, Trieste, Spazzal, 1929; id., *Vicende e figure dell'irredentismo giuliano*, Trieste, Tipografia Triestina-editrice, 1938; S. Gratton, *Trieste segreta*, Trieste, Italo Svevo, 1948.

8 B. Coceani, *Milano centrale segreta dell'irredentismo*, Milano, La Stampa commerciale, 1962.

9 T. Catalan, *Le società segrete irredentiste e la massoneria italiana*, in *Storia d'Italia, Annali 21. La Massoneria*, a cura di G. M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2006, pp. 611-624; della stessa autrice cfr. anche *Massoneria ebraismo irredentismo dal 18 brumaio alla grande guerra*, in *Napoleone e il bonapartismo nella cultura politica italiana, 1802-2005*, a cura di A. Riosa, Milano, Guerini e Associati, 2007, pp. 197-214.



quanto preciso nella sua disamina, non ha avuto, e non ha potuto avere per questioni di spazio e scelte editoriali, l'ambizione di esaurire l'argomento. Altre piste sono rimaste da battere per poter giungere ad una completa comprensione dell'effettiva natura dei rapporti tra logge e succursali della società, e delle modalità attraverso cui i suoi iscritti, auspicando la massoneria, riuscirono a tessere nell'Italia di fine secolo una fitta e ramificata rete di contatti. Legami e connessioni che non si risolsero né in un mero vicendevole appoggio, né in una sovrapposizione più o meno parziale tra due distinte realtà aggregative, ma nel fattivo impegno nel movimento irredentista assunto dalla massoneria italiana, di cui il Circolo Garibaldi fu diretta promanazione.

È questa la conclusione a cui sono giunto nel corso della mia ricerca di dottorato, svolta all'Università degli Studi di Trieste sotto la direzione della prof.ssa Catalan. Un lavoro ancora *in fieri*, ma di cui vorrei qui anticipare brevemente i risultati più significativi. Tappa preliminare della mia indagine è stato lo spoglio dell'immenso archivio del Circolo. Compilata la lista dei suoi iscritti, ho iniziato a ricostruirne, dove le fonti lo hanno reso possibile, le singole esperienze personali, nella prospettiva di stilare una biografia collettiva dell'intero gruppo.

A tal fine mi sono recato in archivi, musei, biblioteche, fondazioni private e

negli istituti di storia patria delle principali città in cui essi vissero o operarono in qualità di membri del sodalizio: Alessandria, Bologna, Brescia, Chioggia, Como, Firenze, Genova, Livorno, Mantova, Milano, Napoli, Parma, Pavia, Pisa, Ravenna, Roma, Torino, Trieste, Venezia, Vicenza, Volterra, Udine.

Sono così emerse preziose informazioni su personaggi minori o dimenticati dell'Ottocento

italiano, che tuttavia costituirono il nerbo delle innumerevoli associazioni di reduci, veterani, professionisti, studenti e lavoratori proliferate durante e dopo il Risorgimento, laboratori pedagogici di quella religione della patria che ebbe nell'irredentismo una delle sue manifestazioni più evidenti. Una mole di dati che ha permesso di stabilire profili sociali, appartenenze politiche, tragitti esistenziali. Ulteriore oggetto d'analisi sono stati i periodici che furono espressione degli esiliati politici triestini e istriani, come *L'Eco degli Irredenti* di Genova e, soprattutto, *L'Eco dell'Alpe Giulia*, il giornale ufficiale del Circolo Garibaldi, che ospitò articoli di Aurelio Saffi, Giosuè Carducci, Felice Cavallotti, Quirico Filopanti, Matteo Renato Imbriani, solo per citare i più noti.

Le sue pagine recavano resoconti dall'Italia e dal Litorale, con aggiornamenti sull'andamento delle elezioni, su fatti di cronaca cittadina, sul destino di coloro che combattevano per l'italianità delle regioni





che si estendevano sino alle cinte orientali dell'arco alpino¹⁰. Gli articolisti ostentavano rispetto e deferenza nei confronti di Casa Savoia, ma insistente ricorreva anche la polemica contro il Parlamento e la sua politica coloniale, accusata di distogliere energie dall'obiettivo da ritenersi primario: la liberazione delle terre cosiddette "irredente". Il foglio era stampato a Milano con la finta dicitura di Trieste, dove veniva smerciato attraverso rischiose forme di spedizione. Pare che per l'occasione lo stesso Grande Oriente si prestasse da intermediario fra i porti del Mediterraneo, mobilitando il suo esteso e capillare *network*.

Ultima tappa di questa mia ricognizione è stata la sede del GOI a Roma, che da anni generosamente coadiuva gli studiosi che si dedicano alla valorizzazione del patrimonio librario e documentario dell'istituzione. Il database del suo Archivio Storico, da cui si possono ricavare i dati anagrafici degli affiliati e i gradi da loro raggiunti in



seno alle logge, è stato interrogato in merito all'appartenenza o meno alla massoneria degli organici al Circolo.

I risultati hanno così confortato l'ipotesi dalla quale era partita la mia inchiesta, acclarando in maniera definitiva ciò che sinora la storiografia aveva solo presunto, ossia l'indubitabile natura massonica del sodalizio triestino. E questo non solo e non tanto perché molti suoi aderenti furono liberi muratori, fatto rimarchevole ma non risolutivo, quanto perché lo furono pressoché senza esclusione i fondatori, i capi e l'intero stato maggiore di tutte le sue sezioni. Seppure per assetto e struttura il Circolo fosse più simile ad una vendita carbonara che a una loggia massonica¹¹, nondimeno tali risultanze comprovano il ruolo allora rivestito dal GOI di alfiere dello Stato liberale e diffusore dei valori del Risorgimento, di cui l'irredentismo rappresentò, nell'ottica dei suoi sostenitori, l'estrema propaggine¹².

La vicinanza tra la massoneria e il sodalizio è suffragata da ulteriori elementi: gli

10 Per un'ampia prospettiva storica sulle vicende del confine orientale d'Italia cfr. M. Cattaruzza, *L'Italia e il confine orientale*, Bologna, il Mulino, 2007.

11 G. M. Cazzaniga, *Società segrete e massoneria nell'età della Restaurazione e del Risorgimento*, in *La Libera Muratoria e la costruzione della nazione*, a cura di F. Conti e M. Novarino, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 19-45, in particolare p. 27, dove si definisce il Circolo Garibaldi «un'associazione tardo-carbonara con finalità politiche e militari irredentistiche»; dello stesso autore cfr. anche *La religione dei moderni*, Pisa, ETS, 1999, in particolare il cap. X, *Sulle origini massoniche dei rituali carbonari*, pp. 225-250.

12 Sui rapporti tra massoneria e Risorgimento cito solo G. Giarrizzo, *Massoneria e Risorgimento*, in «Hiram», n. 2, 1999, pp. 43-46 e F. Conti, *La massoneria e il mito del Risorgimento*, in «Il Risorgi-



agganci che esso mantenne con la Società Dante Alighieri, altro organismo di matrice massonica¹³, e l'acceso anti-clericalismo che traspare costantemente dagli scritti e dalle lettere dei suoi aderenti. Costoro intervennero abitualmente alle celebrazioni del XX settembre e nel 1889 una loro rappresentanza presenziò col proprio stendardo all'inaugurazione a Roma della statua di Giordano Bruno¹⁴. Alcuni soci inoltre, coerenti con la loro scelta laicista, scelsero il funerale civile con il rito della cremazione¹⁵.

Nel marzo 1891 si tenne a Genova il primo Congresso delle Sezioni del Circolo, presieduto dal massone Salvatore Barzilai¹⁶, noto come il deputato degli irredenti-

sti alla Camera. Al convegno passò una mozione del giovane Ettore Passadoro, che sollecitò la trasformazione delle diverse filiali



in comitati d'azione allo scopo di preparare, al momento del rinnovo della Tripla Alleanza, un movimento insurrezionale, in modo che segni col sangue una demarcazione tra gli italiani e le potenze alleate¹⁷. In realtà la delibera non

avrebbe avuto concrete ricadute sulla fisionomia e sul *modus operandi* dell'associazione, ma ciò che qui preme sottolineare è che il proponente Passadoro, come risulta dal libro matricolare del GOI, sarebbe stato in seguito iniziato alla loggia Sabazia di Sa-

mento», n. 3, 2000, pp. 503-519; per lo studio della Libera Muratoria italiana nel periodo liberale imprescindibile è, dello stesso autore, *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*, Bologna, il Mulino, 2003.

13 Cfr. F. Caparelli, *La «Dante Alighieri»*, Roma, Bonacci, 1985; B. Pisa, *Nazione e politica nella Società Dante Alighieri*, Roma, Bonacci, 1995; P. Salvetti, *Immagine nazionale ed emigrazione nella Società «Dante Alighieri»*, Roma, Bonacci, 1995.

14 Sull'argomento cfr. A. A. Mola, *La risposta della massoneria italiana alla «Rerum Novarum»*, in *Storia della massoneria. Studi e testi 2*, Torino, Edi.Ma, 1983, pp. 169-189, in particolare p. 172; per una ricostruzione dettagliata dei rapporti tra massoneria e gerarchia cattolica in questo periodo cfr. G. Miccoli, *Leone XIII e la massoneria*, in «Studi Storici», n. 1, 2006, pp. 5-64, una versione ridotta di questo saggio figura anche nel volume *Storia d'Italia, Annali 21. La Massoneria*, cit., pp. 193-243, cfr. in particolare pp. 212-213, dove si fa riferimento all'inaugurazione del monumento a Bruno a Campo dei fiori, opera del futuro Gran Maestro Ettore Ferrari.

15 Cfr. *La morte laica. Storia della cremazione in Italia (1880-1920)*, a cura di F. Conti, A. M. Isastia, F. Tarozzi, Torino, Scriptorium, 1998.

16 E. Falco, *Salvatore Barzilai, un repubblicano moderato tra massoneria e irredentismo*, Roma, Bonacci, 1996.

17 Civico Museo di Storia Patria di Trieste (CMSPTs), Archivio Circolo Garibaldi di Trieste Sezione di Milano, fasc. 2.2, doc. 6081/5-8.



vona, raggiungendo il grado di maestro nel 1906¹⁸. La massoneria divenne dunque il naturale approdo di un uomo da sempre impegnato nella lotta a favore dell'Italia e del compimento della sua unità.

Il caso dell'*entourage* milanese appare ancora più eloquente. La sezione lombarda fu il vero nucleo-guida del Circolo in Italia. Ebbene, tre dei suoi principali animatori, il friuliano Riccardo Fabris, lo spalatino Antonio Zuliani e il triestino Enrico Liebmann, appartennero tutti alla medesima loggia, *La Ragione* di Milano¹⁹, circostanza che palesa con evidenza la congruenza d'intenti e l'assonanza sul piano delle idealità tra il Garibaldi e il Grande Oriente, seppur nel contesto, scrupolosamente descritto da Ferdinando Cordova, dei dissidi che incrinarono il vincolo di fratellanza tra le officine ambrosiane e la sede romana negli anni Novanta del XIX secolo²⁰.

Sono questi solo alcuni esempi, tra i molti che si potrebbero fare, di come lo stu-

dio da me condotto con il fondamentale aiuto del dott. Bernardino Fioravanti e la premurosa collaborazione di tutto il personale della biblioteca del GOI, stia dando frutti importanti, atti a gettare nuova luce su una delle pagine meno indagate della storia del nostro Paese.

Altra risorsa proficua è stato il fondo intitolato al Gran Maestro Onorario Enzo Volli, consistente in una ricca serie di carte e fascicoli inerenti il Circolo Garibaldi e donato dal titolare nel 2002 alla biblioteca del Grande Oriente in occasione di un Convegno svoltosi a Trieste sul tema "Garibaldi Fratello Libero Muratore"²¹.

Molto rimane da fare prima del termine di questa ricerca, ma ciò che finora essa ha verificato con certezza – con quella certezza che per lo storico poggia unicamente su solide e attendibili basi documentarie – è la cura che la massoneria profuse nell'età liberale per la piena realizzazione del progetto di unificazione nazionale e il rafforzamento del giovane Stato italiano.



18 Archivio Storico del GOI.

19 *Ibidem*.

20 F. Cordova, *Massoneria e Politica in Italia (1892-1908). Leggende, suggestioni e conflitti negli anni cruciali della Storia d'Italia*, Milano, Carte Scoperte, 2011 (1ª ed. 1985).

21 Traggo queste informazioni dall'inventario del Fondo Ugo Volli e Enzo Volli (1884-1962), redatto nel 2008 dalla dott.ssa Elisabetta Cicciola e conservato presso la biblioteca del GOI.

Le acque a Roma tra tutela legale e tutela sacrale.

Aquas disjungo, populos coniungo

di **Michele C. del Re**

Università di Camerino - Avvocato in Roma

Water, the universal archetype of generation and purification - Rome, the Mundus, the well of the first Mater primigenia - Fas and ius, from Gods to the sources full of "virtue", from marriage to extirpatio - The aqua et pini interdictio - Discipline of water, common good - The curator and the familia aquaria - The ratio aquarum - Bureaucracy and technical safeguards - Yesterday and today: the message of the Roman law for water.

Tra gli archetipi, i grandi simboli forti che informano ogni attività umana vi è l'elemento acqua. In essa iniziò la vita; l'essere vivente è per la gran parte acqua. La vita è acqua tenuta alla giusta temperatura, nella giusta atmosfera, per un periodo sufficiente di tempo. Non è la formula segreta di un alchimista, di un mago delle trasmutazioni nell'atanòr perenne dove gli elementi si combinano nel mistero mantico. Parla così un affermato biologo (Berril, N.J. [1958] *You and the universe*, New York), lontano dall'esoterismo, che con la semplicità della vera scienza, ritrova l'origine della vita nell'acqua. Allora la vita è acqua, acqua viva, come scrivevano i grandi alchimisti. Ogni nascita e rinascita avviene con l'acqua.

E poi la nostra vita prende forma nel sacco delle acque che ci custodisce come un oceano primigenio finché si apre per donarci la luce del mondo. Così essa con il fuoco, l'aria e la terra, costituisce nel nostro essere una costante biologica chimico-fisica, ma anche un asse psichico segreto, inconscio e seminconscio dell'ordine del mondo, della grande architettura cosmica e opera come segno e strumento di vita nelle religioni, nelle imitazioni, in tutti i momenti importanti della nostra vicenda umana, individuale e sociale.

La tradizione ebraico-cristiana vede lo svolgersi nel tempo e nello spazio del mondo con l'acqua come archetipo possente, onnipresente. La creazione è divi-



sione delle acque, il diluvio è palingenesi, il battesimo è purificazione.

Nella tradizione dell'estremo oriente l'acqua (K'An) manifesta fisicamente la *Grundnorm* della saggezza espressa in pochi versi da Lao-Tze, nel *Libro della virtù e della via*.

Il verso 8 parla dell'acqua: essa si adegua sempre al luogo e allo spazio, prende la forma, si adegua, accetta, ma resta se stessa.



La suprema bontà è come l'acqua.

*Dove si trova, là si trova bene,
il suo cuore si adegua all'abisso,
quando dona trova bene di essere l'uomo che è,
se parla trova bene dire quello che è, la verità.
Agendo trova bene che il tempo sia quello che è.*

È vero dunque che non contendere porta vantaggio.

E il frammento 66:

*I fiumi e i mari sono padroni delle valli,
perché sanno correre sul fondo.
Se il saggio vuole porsi a guida del popolo,
deve mettersi dietro ad esso con la sua persona.*

Nel mondo magico e fantastico delle rune (che incantarono Jung, meravigliosamente capace di cogliere l'aspetto psicanalitico congiuntamente all'aspetto illumi-

nante), l'acqua è la prima nata nel buio originario e costituisce un mare vischioso e forte che sostiene la terra. Ed è anche l'eterno divenire, acqua che scorre (Laguz): fiumi, sorgenti, oceani e laghi.

Al di là delle formule degli oroscopanti, che riducono le rune a meccanici strumenti di predizione, anche nel complesso mondo delle rune, l'acqua è un grande archetipo che invita a dar forza alla nostra capacità di adeguarsi all'ambiente senza lotta oppressiva.

Nella Libera Muratoria l'acqua con il fuoco, l'aria e la terra, costituisce fin dal primo ingresso tra le colonne, un asse segreto inconscio e semiconscio dell'ordine del mondo, della grande architettura cosmica, una forza purificatrice.

L'acqua dolce e l'acqua amara offerte al profano segnano, gli impongono una scelta tra la via etica dell'ordine e quella del disordine. In un momento successivo la prova dell'acqua libera da condizionamenti frastornanti l'iniziando, forte della sua libertà e dei suoi buoni costumi. Bastano questi cenni per introdurre il tema dell'acqua nella civiltà romana rispetto alla quale troveremo costanti consonanze con quanto sinteticamente ora detto.

*Salus per aquam*¹: a Roma la tutela delle acque, in particolare delle acque con spe-

1 H. B. Evans, *Water distribution in ancient Rome: the evidence of Frontinus*, Ann Arbor, 1994; R. Lanciani, *I Commentarii di Frontino intorno le Acque e gli Acquedotti*, Roma 1880; A. Malissard, *Les Ro-*



Le acque a Roma tra tutela legale e tutela sacrale, M. C. del Re

ciali virtù, si fondava sulla forza vitale dell'acqua, sulla sua funzione di civiltà, sulle sue misteriose capacità salutari.

L'elemento acqua (considerato primordiale, preesistente all'intervento degli Dei) impregna i momenti più intensi del rito del matrimonio solenne ma ispira anche la maledizione legale *del-l'aqua et igni interdictio*. Lo *ius* (la legge degli uomini) ma anche il *fas*, la regola sacra, il tabù, hanno protetto questo bene, mirando a garantirne la purezza, la disponibilità per tutti, salvaguardando il suo potere di curare i mali.

Roma non conosceva l'aprirsi alla vita sociale col battesimo, ma l'acqua aveva comunque un senso forte, segreto. Per le *acque di virtù* si creava a volte un recinto sacro, intangibile. Grandi eventi sono legati alla forza sanatrice delle acque virtuose.

Per Roma insomma, l'acqua è un bene della vita ma anche quell'elemento sacro nel quale prendemmo forma, nel seno della mamma, nel sacco delle acque, per prepararci a vedere la luce.

La prodigiosa forza espansiva di Roma venne anche dall'autentico apprezzamento per l'acqua che doveva essere di tutti e per

tutti, sicché Roma unì i popoli anche con le sue grandi opere di tecnica idrologica. La legislazione di Roma fu messa in esecuzione da magistrati specializzati (*curator, familia aquaria*).



Nella tradizione romana, l'acqua come matrice, come *materia mater*, ha radici profonde.

Restano tracce di un pozzo (chiamato *mundus*) che si scopriva per alcuni giorni l'anno, bloccando le attività umane quasi come il sabato ebraico.

I Romani si comportavano come se il *mundus* fosse aperto (*mundus patet* è la formula che denotava questa situazione) il 24 agosto, il 5 ottobre e l'8 novembre. Quanto al comportamento conseguente all'idea che il *mundus* stava aperto, possiamo soltanto dire che risulta condizionato da alcune interdizioni. Ma neppure queste interdizioni attestano una realtà totalmente oggettiva; infatti ne possediamo due liste parzialmente differenti. Una lista, fornita da Varrone, dice che nei giorni in cui il *mundus* stava aperto era vietato: attaccare battaglia, fare la leva, salpare, prendere moglie per avere figli. L'altra, probabil-

mains et l'eau, Paris 1994; G. Astuti, *Acque. Introduzione storica generale*, in *Enciclopedia del Diritto*, Milano, 1958; G. Lobrano, *Uso dell'acqua e diritto nel Mediterraneo*, in *Diritto e storia* 2004; E. B. van Deman, *The Building of the Roman Aqueducts*, Washington, D.C. 1934; J. E. Sandys, *Latin Epigraphy: An Introduction to the Study of Latin Inscriptions*, Londra 1927; C. Bruun, *The Water Supply of ancient Rome: a study of Roman imperial Administration*, Helsinki 1991. A. Di Porto, *La tutela della salubritas fra editto e giurisprudenza*, Milano 1990; G. Sanna, *Tutela giuridica dell'ambiente. Normativa e dottrina*, Sassari 2004.



mente, desunta da Ateio Capitone, un giurista del primo secolo della nostra era, dice che era vietato: attaccare battaglia, fare leva, tenere comizi, operare nella pubblica amministrazione tranne che per lo stretto necessario (D. Sabbatucci, *Abstracta* 27/88, Vol. XVI, pp. 560-564).

Il nome *mundus* è veramente intrigante già per Catone Liciniano, per Varone, per Plutarco.

Catone Liciniano, figlio del Censore, spiegava così il significato attribuito al termine *mundus*:

Al *mundus* (= il pozzo) è stato dato il nome del *mundus* che sta sopra di noi, perché, come ho potuto sapere da quelli che vi sono entrati, è di forma simile ad esso².

A parte le complesse interpretazioni per le quali rimando a Sabbatucci, possiamo dire che l'archetipo acqua, simbolo di materia, prima senza forma, era nel patrimonio culturale più profondo del popolo romano.

E ancora: la *meta sudans*, il sacro cippo che essuda acqua, era presente in molte città oltre che nel cuore di Roma, a rivelare la forza generatrice della terra che dona il fluido della vita all'uomo e a segnalare che l'acqua è bene comune a tutti gli uomini.

Fas e ius

Il popolo romano era un popolo molto concreto e poco sognatore; fiducioso nelle leggi che i suoi magistrati costruivano giorno per giorno, aveva tuttavia, per i beni fondamentali come l'acqua, una duplice tutela - *legale* fatta dagli uomini e *sacrale* con regole scaturenti dalla natura - per le fonti e in particolare per le acque benefiche, salutari (quelle



minerali) per la particolare "virtù" somigliante al magnetismo inspiegabile di certe pietre. D'altronde, ancora oggi il segreto delle acque è spesso molto meno chiaro della loro composizione fisico-chimica: si parla di energia, si parla di vibrazioni, non afferrabili attraverso i modi e le tecniche delle analisi stechiometriche; sotto questo profilo si può dire che ancora oggi l'acqua abbia un valore sacrale legato anche al fatto che certi infinitesimi che l'omeopatia rivaluta, restano misteriosi. In fondo tra vibrazioni e ninfe tutelari la differenza sta solo nel nome.

Probabilmente fu la ricchezza delle fonti alle pendici del Palatino una delle cause della scelta di costruire il villaggio che fu poi Roma. I pozzi ben costruiti riportati alla luce nel Foro sono riprova di questa ricchezza. E fu la via d'acqua, il Tevere, a facilitarne i traffici. Le leggi strin-

2 W. Kroll, *Mundus*, in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Cfr. Sabbatucci, op. cit.



genti e molte cerimonie religiose che cristallizzavano e davano forza naturale alle norme giuridiche, ricordano il vincolo sacro e legale che gli antichi Romani imponevano alle fonti, all'*aqua profluens*.

Una singolarità del culto e del rispetto sacrale-giuridico delle fonti sta nel "rapporto di mutua dipendenza con il culto e la disciplina delle strade", che manifesta e riveste di figure sacrali la centralità delle acque e delle vie per la vita di relazione e per gli scambi tra le comunità tribali, separate da boschi e da monti. È diritto fondamentale, indiscusso, nella *Res publica romana* quello ai due beni comuni, l'acqua e le strade. I Romani insomma vollero che questi beni fossero destinati a tutti, perché li consideravano strumento e segno del progetto di crescita e prosperità e ne garantirono la tutela con una disciplina rigorosa.

La leggenda delle origini riporta su un piano mitico atemporale la disciplina giuridica: Numa, il secondo re, il legislatore, si unì alla ninfa Egea, la più venerata delle Camene, ninfe protettrici delle fonti: la civiltà dell'ordinamento giuridico legata inscindibilmente con l'acqua. Si preparano, questi antichissimi abitatori di Roma, coi miti e con le leggi, all'orgoglioso compito che

Roma trionfante proclamerà ed attuerà: *aquas disjungo, populos coniungo*, "suddividendo le acque per congiungere i popoli".



E di nuovo il mito riveste di favolosa realtà atemporale l'esigenza pratica: il dio del tempo e dello spazio, il dio della giustizia, Giano Bifronte, *Deorum Deus, rector viarum*, si unisce alla ninfa Giuturna, signora e dea della fonte del Foro d'acqua pura e benefica, affidata alla cura delle Vestali. Fu da Giano e Giuturna che nacque *Fons*, genio tutelare dell'acqua che

l'uomo beve: Giano e Giuturna, l'ordine della comunità umana e l'ordine del fluido vitale dominano arcanamente, come grandi archetipi congiunti in *mysticae nuptiae*, la faccia mondana e quella religiosa dei primi Romani.

Ricordiamo tra le fonti legalmente protette e cantate dal mito: *Fons Apollinis*, citata da Frontino come consacrata e benefica (*De aq.* 4); *Fons Camenarum*, la fonte delle Camene si trovava a Roma dove ora c'è via delle Mole. Numa Pompilio avrebbe fatto costruire accanto alla fonte un tempio in bronzo che fu colpito dal fulmine, quindi portato nel Tempio di Onore e Virtù e ancora trasferito al Tempio di Ercole. La sua acqua era eccellente e virtuosa, perché curativa³; *Fons Iuturnae*, la fonte di Giuturna

3 Frontino, *De aquis* 4.; S. Ball Platner, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London, 1929; F.C. von Savigny, *Über die juristische Behandlung der sacra privata bei den Römern, und über einige damit verwandte Gegenstände*, in ZGR 2, 1815/16, 362.



era un'acqua carica di *via sanatrix*: dopo aver bevuto quest'acqua, il malato, nel suo sogno, riceveva indicazioni sulla cura da effettuare. Anche l'apparizione dei Dioscuri, i due gemelli Castore e Polluce, è connessa con la fonte di Giuturna alla quale si sarebbero abbeverati; *Fons PAL (Palatinus)*, al Palatino, forse una delle fonti che ispirarono a Romolo la fondazione dell'Urbe; *Fons Scaurianus*, conosciuta dalle iscrizioni (CIL vi.163165), forse vicina all'antico sito sacro dove ora sorge Santa Prisca, sull'Aventino; forse era al centro del tempio mitriaco, e già di quel tempio a divinità indigene che precedette il mitreo più famoso dell'antichità.

Alla serie si può aggiungere la fonte dell'acqua vergine che dà un'acqua corroborante. Essa fu indicata ai legionari romani da una Vergine, accampati alle porte di Roma. La si portò a Roma, con un acquedotto di 20 km, e a Roma tuttora arriva.

Il bacino d'acqua più famoso per la sua sacertà e le connesse sanzioni legali di interdizione è il Lago di Nemi sulle cui sponde abitava il *rex nemorensis*. È lo specchio di Venere racchiuso da fitta boscaglia, quasi fuori del tempo. Ancora oggi, dà una emozione inspiegabile a chi lo guarda dall'alto, perché sembra proprio un raccordo, un *channel* tra cielo e terra, tra uomini e mondo grande. La protezione dello *ius divinum* ha accompagnato il lago ben oltre la caduta dell'impero: un *mundus*, appunto. Il regime legale di protezione dell'acqua

sorgiva si mescola dunque con garanzie sacrali; interviene cioè quel complesso di norme sostenute non soltanto e non tanto dalle sanzioni giuridiche, dalle pene inflitte dallo Stato, quanto piuttosto dalla maledizione, esecrazione che derivava dal violare qualcosa di sacro.

Il meccanismo di protezione del *fas* era reso facile dalla fede (un po' come i beni all'interno della Chiesa, che per tanto tempo sono stati protetti dai ladri, per il timore di sanzioni celesti che ahimè oggi non fermano gli esperti rapinatori).

Se ho richiamato il nome e la leggenda di alcune fonti, è perché i Romani, personificando ogni fonte, circondandola di garanzie giuridiche sue proprie, ancor oggi insegnano che si deve rispettare e salvare l'unicità di ogni fonte, coi suoi valori irriproducibili, la sua virtù esclusiva e misteriosa.

Anche nel matrimonio romano ritroviamo l'acqua, come elemento primigenio, sacrale, e quindi archetipo, che dà sostanza e materia per un rito che è impegno legale solenne di assunzione di obblighi e diritti. Quando la processione arrivava alla casa dello sposo, la porta era adornata di ghirlande di fiori; la moglie veniva portata al di là della soglia dai *pronubi*, uomini che si erano sposati una sola volta, e la sposa entrava nella sua nuova casa, evitando di bat-





tere la porta col piede perché sarebbe stato di cattivo auspicio; il marito la riceveva con un braciere in cui era acceso il fuoco e un'anfora d'acqua che la donna doveva toccare. A questo punto - Servio ci informa - la nuova coppia, si lavava i piedi nella stessa acqua; purificazione simbolica, concreta espressione di alleanza, di *coniunctio* intima ed affettuosa, di fusione in una *aqua mater omnium rerum*, ma anche impegno legale, parallelo e contrario alla interdizione dall'acqua e dal fuoco che colpiva il nemico comune che si doveva espellere. Soltanto a quel punto la sposa veniva fatta sedere sul vello di pecora e qui le venivano consegnate le chiavi della casa; diveniva matrona, da quel momento in poi toccava a lei dispensare il fuoco e l'acqua ai familiari.

Acqua e fuoco: in alcune cerimonie, il sacerdote prende un ramo infiammato dal fuoco sacro dell'altare e lo bagna nell'acqua lustrale che diventa così *aqua igne sacra inflammata*.

Aqua et igni interdictio

L'acqua è elemento centrale nel mondo sacrale (*fas*) e nel mondo giuridico (*ius*) dei Romani: la pena più grave che poteva essere inflitta al cittadino era l'*aqua et igni interdictio*, l'esclusione del consociato dalla comunità, che gli negava la possibilità di chiedere ai vicini il fuoco e l'acqua. Non si trattava propriamente di una punizione, ma era una dichiarazione di rottura del patto



sociale in una società che ignorava la prigione come pena; era l'effetto naturale del fatto che le offese ai beni sociali infrangevano la solidale comunione che obbligava il vicino a fornire l'acqua ed il fuoco al consociato che ne avesse bisogno.

Essa letteralmente risultava come l'interdizione degli elementi essenziali della vita pronunciata contro chi la comunità romana voleva estraniare da sé. Una concezione religiosa sta alla base di tale sanzione: l'*aqua et igni interdictio* è manifestazione della sacertà, ovvero della devoluzione del reo agli dèi, escludendolo così dalla comunione sociale⁴.

4 Michele C. del Re, *Il rapporto Padrone-schiavo e l'origine del diritto penale pubblico*, in *L'indice penale*, 78; Mommsen, *Le droit pénal romain.*; vol. III, pag. 318 e segg.; Strachan-Davidson, *Probleme of the Roman criminal law*, 1912, vol. II, pag. 31 e segg.; Levy, *Die röm. Kapitalstrafe*, in *Sitz-Ber. Heidelberger Akad.*, 1930-31; Siber, *Analogie Amtstrecht und Rückwirkung im Strafrechte des röm. Freistaates*, in *Abhandl. Sächsischen Akad. Wissensch.* 1936, e segg.; Brasiello, *La repressione penale in diritto romano*, Napoli, 1937, 294 e segg.; Gioffredi, *L'«aqua et igni interdictio»* (Stud. et Doc. Hist. et Jur., 1946); De Villa, *Exilium perpetuum*, in *Studi in memoria di E. Albertario*, 1953.



L'acqua è quindi chiave di volta della comunità religiosa e giuridica, della *societas*; costituisce il legame forte, il segno tribale di collaborazione.

Disciplina delle acque. Le acque come bene di tutti.

Nella elaborazione giuridica romana si riconosce un diritto che viene dalla natura in forza del quale si costruisce la categoria delle *res communes omnium*, diversa delle *res publicae*⁵. Queste cose non sono proprietà di un ente pubblico, né divengono *res nullius*, cose di nessuno, delle quali chiunque ha facoltà di impadronirsi: esse sono destinate a tutti gli uomini, sono di tutti. Le cose comuni sono l'aria, l'*aqua profluens*⁶, l'acqua che scorre, ed il mare con



i suoi *litora*⁷. Il suo ciclo costante dalla terra al mare poi al cielo, poi ancora come *aqua pluvia* alla terra, determina il dinamico svolgersi della vita, fa sì che il mondo sia un cosmo ordinato. L'alveo e le rive del fiume sono, rispettivamente, *res publica* e *res privatae* soggette ad uso pubblico; l'acqua corrente o sgorgante dalla fonte è *communis omnium*⁸.

Nel Diritto romano, la nozione di 'natura' riferita a cose inanimate si trova "anzitutto in una serie di testi relativi al regime delle acque, cosicché di *natura* e *naturaliter* è pieno il titolo delle *Pandette de aqua et aquae pluviae arcendae*"⁹.

Questa comunanza rafforza la forza di

5 Giustiniano, *Inst.* 2.1 pr. *Et naturali iure communia sunt omnium haec: aer et aqua profluens et mare et per hoc litora maris. Nemo igitur ad litus maris accedere prohibetur, dum tamen villis et monumentis et aedificiis absteat, quia non sunt iuris gentium, sicut et mare.*

6 L. Capogrossi Colognesi, *Ricerche sulla struttura delle servitù d'acqua in Diritto romano*, Milano 1966.

7 G. Lobrano, cit.; M. Fiorentini, *Fiumi e mari nell'esperienza giuridica romana. Profili di tutela processuale e di inquadramento sistematico*, Milano 2003; N. Charbonnel et M. Morabito, *Les rivages de la mer: droit romain et glossateurs*, in 1987, 23 ss.; J. Plescia, *The Development of the Exercise of the Ownership Right in Roman Law*, in *BIDR* 27 1985, 181 ss.; Id., *The Roman Law of Waters*, in *Index* 21, 1993, 433 ss.; G. Sanna, *Il mare patrimonio dell'umanità: l'esperienza giuridica romana*, in Aa.Vv., *VI Settimana della cultura scientifica*, 22-31 marzo 1996, Sassari 1996, 1 ss. Cfr. A. Malissard, *Les Romains et l'eau*, cit.; V. Mannino, *Struttura della proprietà fondiaria e regolamentazione delle acque per decorso del tempo nella riflessione della giurisprudenza di età imperiale*, in Aa.Vv., *Uomo acqua e paesaggio. Atti dell'Incontro di studio sul tema Ir-regimentazione delle acque e trasformazione del paesaggio antico*, 22-23 novembre 1996, Roma 1997.

8 M.G. Zoz, *Riflessioni in tema di res publicae*, cit.

9 C.A. Maschi, *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani*, Milano 1937, cit. da Lobrano, cit.



coesione tra gli uomini, il *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*, come scrive Cicerone¹⁰; dà consistenza alla ideale *societas hominum* (Cic. off. 1.17.53 s.)¹¹. E scrive Ulpiano: *quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*¹², sicché almeno per queste cose non si comportano secondo la regola *homo homini lupus*¹³.

C'è chi sostiene che persino l'imperatore, signore e padrone del mondo, si riferisca a questo, quando afferma, con formula sintetica potentissima:

ἐγὼ μὲν τοῦ κόσμου κύριος, ὁ δὲ νόμος τῆς θαλάσσης¹⁴

Io sono signore del cosmo, ma del mare è signore il diritto,

poiché l'acqua obbedisce soltanto alla logica dell'interesse comune.

Sotto il profilo processuale, per l'*aqua profluens*, il mare e i lidi, tutti hanno "accesso al processo per la tutela del diritto sostanziale, indipendentemente da un rap-

porto di credito o reale di tipo privato nei confronti della persona o della cosa contro o per cui si agisce. Tale tutela è garantita attraverso la combinazione di due istituti caratteristici del Diritto romano, le *actiones populares* e gli *interdicta popularia*".

All'origine, che si fa risalire all'epoca del processo per *legis actiones*, e ancora nel contesto del processo per *formulas*, la tutela perseguita mediante la richiesta di interdetto appare distinta dalla tutela perseguita mediante azione, appartenendo questa seconda

alla sfera della tutela giudiziaria e mirando alla determinazione di una lite; appartenendo, invece, la prima alla tutela (che noi chiamiamo) amministrativa e mirando alla tutela di uno stato di fatto", scrive Locrano.

Il curator e la familia aquaria

Da Frontino ricaviamo la maggior parte delle informazioni sulla disciplina giuridica e sul sistema di distribuzione dell'acqua dei Romani. Frontino fu sovrintendente alle



10 Cic. rep. 1.25.39.

11 G. Locrano, *Uso dell'acqua e diritto nel Mediterraneo*, cit.

12 D. 50.17.32; G. Locrano, cit.

13 G. Locrano: Proprio la dottrina (ancora marcianea: D. 1.8.2 pr.; cf. 1.8.4 e 6) delle *res communes omnium* precisa e consolida la sfera del *ius naturale*, riguardo al quale tutti gli uomini sono eguali.

14 Antonino Pio (II secolo d.C.); la sentenza è riportata dal giurista Volusio Meciano (*ex lege Rhodia*: D. 14.2.9) in G. Locrano, cit.; A. Ruggiero, *L. Volusio Meciano tra giurisprudenza e burocrazia*, Napoli 1983.



acque, *curator aquarum*¹⁵. Il *curator aquarum* si occupava di approvvigionamento dell'acqua e di vigilanza. Era un dirigente importante, con due curatori aggiunti, ed aveva alle sue dipendenze numeroso personale che proveniva dalla carriera politica ed in specie senatoriale, tanto che possiamo ricostruire una particolareggiata lista di chi tenne questo ufficio; anche nelle iscrizioni funerarie è ricordato il titolo di *curator aquarum*, ad onore del defunto.



Accanto a lui si subordinava un tecnico d'alto livello *procurator aquarum*, cui si attribuì il titolo di *vir egregius* ed il trattamento di *centenarius*, l'*adiutor*, esperto tecnico; c'erano poi due littori, i *servi publici* e un architetto.

C'era poi una vasta serie di dipendenti, gli *aquari*, i villici, ispettori, i *castellani* (che si occupavano delle zone fortificate), poi impiegati d'ordine come gli scrivani che venivano chiamati *scribae*, mentre i *circitores* erano ispettori sovrintendenti e i *libratores* provvedevano alle misure.

Il servizio di approvvigionamento idrico ebbe, come tutti gli altri servizi pubblici, una propria amministrazione centrale: la *statio aquarum*. Difficile stabilire ove si trovasse la sede di questa amministra-

zione nel periodo dell'alto impero. Forse sotto Settimio Severo essa era ubicata presso la *porta Minucia*, nella parte meridionale del Campo di Marte; successivamente verso il IV secolo venne trasferita al Foro presso il lago di *Giuturna*. Facevano parte del personale tecnico gli *architecti*.

Alle dipendenze degli *architecti* vi erano numerosi dipendenti esecutivi, divisi in due categorie:

- la *familia aquaria publica*, che era formata da personale dipendente dello Stato;

- la *familia aquaria Caesaris*, che era formata da impiegati della casa imperiale.

Della *familia aquaria publica* si sa che venne creata da M. Agrippa nel tardo periodo repubblicano; alla morte di questo, Augusto la trasformò in pubblico servizio. Era composta per la maggior parte da schiavi da cui il nome di *servi publici stationis aquarum*. Fu Augusto infatti che fece una donazione di 240 schiavi alla Repubblica romana; se ne aggiunsero altri donati da Claudio. Si arrivò a circa settecento schiavi pubblici; costoro lavoravano ai lavori di mantenimento, di manutenzione e su piccoli progetti, mentre invece i grossi progetti venivano appaltati fuori dalla pubblica amministrazione ad imprese private.

15 In un'iscrizione trovata all'Esquilino si ricorda un processo tra i *fullones*, lavatori, e il curatore delle acque; una bella causa che durò 18 anni (226.-244) e si concluse con la sentenza che l'iscrizione riporta.



La *familia Caesaris*, istituita da Claudio per la costruzione degli acquedotti *Aqua Claudia* e *Anio Novus*, era formata da liberti o schiavi imperiali. Nel II secolo la distinzione tra queste famiglie viene eliminata. Sotto Adriano la dizione di *servi publici* scompare; tutto passa sotto la direzione della casa imperiale e tutti gli addetti alle acque vengono raggruppati in un'unica categoria che porta il nome di *familia aquaria*. Gli *aquarii* formavano una corporazione; vi erano intendenti, ispettori, selciatori, stuccatori, livellatori, e forgiatori di tubi di piombo. Si ha notizia, che quando l'imperatore Costantino V procedette al restauro dell'acquedotto di Valentiniano ci fu l'impiego di circa di 9600 operai.

Finalmente troviamo anche gli araldi.

Abbiamo notizia di magistrati addetti a particolari acquedotti, per esempio Soter, uno schiavo pubblico, che era un *castellarius* della fonte *anio vetus*; egli riporta i suoi titoli nella stele funeraria dedicata alla moglie.

La ratio aquarum

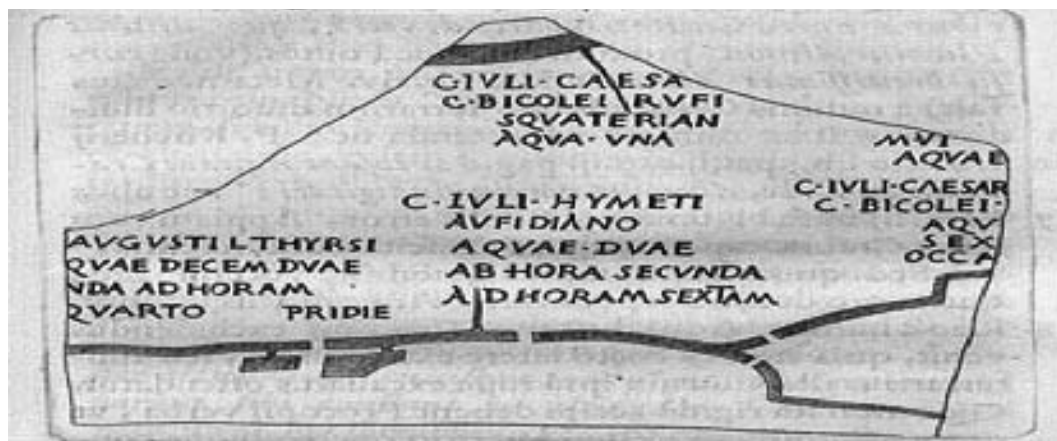
L'altra parte del personale addetto al servizio idrico era quella dei funzionari amministrativi, degli scrivani e dei contabili; la contabilità era curata dai *tabularii aquarum*; dai *rationes aquarum* e *e commentariis aquarum* che erano di solito dei liberti. La ricca documentazione lasciata da questo corpo burocratico consente una rico-

struzione analitica dell'andamento del servizio. I registri imperiali contengono notizie molto interessanti sulla quantità d'acqua portata a Roma, sulla natura degli impianti, sulla portata delle sorgenti, sullo stile e sulla ubicazione delle fontane. Di eccezionale rilievo giuridico è la suddivisione delle acque, ai fini del diritto di utilizzazione, in tre categorie: acqua in uso a titolo imperiale, a titolo pubblico ed a titolo privato.

La burocrazia imperiale

Questa gigantesca organizzazione andò sempre più complicandosi col procedere dei secoli, secondo le continue riforme dei pubblici uffici ordinate da molti imperatori. In particolare giova ancora ricordare la figura del direttore generale, *curator aquarum*. Molto sappiamo della disciplina delle acque anche attraverso le iscrizioni; ne riporto una che riguarda le concessioni delle acque con una vera e propria piccola mappa nella quale viene stabilito l'uso dell'acqua precisando il tempo a ore, per settimana, stabilendo il numero delle unità d'acqua assegnate all'uno e all'altro proprietario. Si tratta di un sistema molto simile a quello delle cassette di distribuzione che solo adesso stanno scomparendo, sostituite da quello ad acqua diretta anche se in molti vecchi palazzi di Roma gli impianti continuano a funzionare "a penna", cioè con una apertura calibrata.





C. Iuli Caesa[ris] C. Bicolei Rufi
Squaterian(o) aqua una

1 unità d'acqua per la proprietà squateriana, proprietà di C Bicoleio Rufo liberto di Giulio Cesare.

M. Vi[...] aquae

C. Iuli Caesar[is] C. Bicolei [Rufus?]
aqu[a... ab hora] sex[ta ad] occa[sum solis]

?? unità a M. Vipsanio Agrippa
? unità d'acqua dall'ora VI al tramonto per C. Buicoleo liberto di C. Giulio Cesare.

C. Iuli Hymeti

Aufidiano aquae duae
ab hora secunda ad horam sextam

2 unità d'acqua dalla II ora alla VI ora per il fondo aufidiano di C. I. Himetus

[...] Augusti l(ibertus) Thyrsi
[a]quae duae [...secu]nda ad horam [...] quarto pridie

2 unità d'acqua dalla II alla ? ora per Tirso, liberto di Augusto, il terzo e il secondo giorno prima della fine del mese.

E in Frontino ritroviamo le misure standard obbligatorie¹⁶. Ecco quelle delle valvole.

Tra i segnali, ricordo il cippo, *cippus*, che segnava il terreno riservato all'acquedotto. L'*anio vetus*, l'*aqua virgo*, l'*aqua tepula* hanno questi cippi indicatori.

Ieri ed oggi

Ma quale senso ha per la complessa realtà odierna e globalizzata questo modo romano fatto di leggi sacre e mondane, legato all'acqua, considerata supremo strumento di civiltà e benessere?



Quinaria	mm	23	Quinquagenaria	mm	231
Senaria	"	28	55 *	"	254
Septenaria *	"	32	Sexagenaria	"	277
Octonaria	"	37	65 *	"	300
Denaria	"	46	Septuagenaria	"	324
Duodenaria	"	55	75 *	"	348
15	"	69	Octogenaria	"	370
Vicenaria	"	92	85 *	"	393
25 *	"	115	Nonagenaria	"	418
Tricenaria	"	139	95 *	"	439
35 *	"	161	Centenaria	"	462
Quadrigenaria	"	185	125 *	"	578

Non manca l'orgoglio di alcune "acque minerali" di ricordare di essere state patrimonio dell'antica Roma, come nel logo di un'acqua che non cito¹⁷ ma di cui ricordo parte del logo.

Ma forse questo non basta: Roma, abbiamo detto, si fondava su tre postulati:

- l'acqua è bene comune e pertanto ha il valore sacro della vita;
- ogni fonte ha la sua individualità;
- l'unione, la comunione, la pace tra i popoli avviene attraverso la tutela di questo bene.

E allora dunque il duplice messaggio di Roma antica – *aqua res communis* e *aquas di-siungo, populos coniungo* – è attualissimo.

Se forse l'acqua fluente – e in particolare l'acqua dotata di virtù – fu tutelata come sacro bene di utilità comune, perché la regione mediterranea ne aveva a disposizione quantità limitate, è altrettanto vero che il mondo di oggi, tutto quanto, ha sete, sete di sempre crescenti cubature d'acqua a disposizione soprattutto dei popoli in via di sviluppo, ma anche sete di acque d'alta qualità nei paesi industrializzati. È allora necessario ripensare secondo quell'antico ideale il problema dell'acqua¹⁸.

17 È l'acqua galvanina.

18 G. Lobrano, cit. richiama C. Gray, *Il diritto nel Vangelo e l'influenza del Cristianesimo sul diritto romano*, 1922: il massimo delle limitazioni al diritto di proprietà, nel diritto giustiniano, lo si raggiunge precisamente nel regime delle acque. Giustiniano avrebbe, infatti, regolato il diritto dell'acqua, bene di tutti e di nessuno, secondo il principio della "carità" giuridica.



È bene dunque che la comunità statale e quella internazionale trovino le formule per garantire quantità e qualità d'acqua per tutti, operando non certo con statalizzazioni (per i Romani, l'acqua non era un bene dello Stato, era un bene comune!), ma con leggi forti che tutelino sia l'*aqua profluens*, sia le acque virtuose che migliorano la qualità della vita.

È bene anche che la legge trovi i modi perché i privati custodiscano e curino le acque di virtù, ne garantiscano sempre meglio la conservazione e la distribuzione.

E tutto ciò *ad securitatem et salubritatem urbis*¹⁹ *et orbis*, per la sicurezza e la salubrità dell'urbe e del mondo.

E valga come augurio.

E allora il senso dell'acqua iniziatica che sembra essere nei rituali e nelle cerimonie di molte associazioni ormai sbiadito, riacquista il suo senso. L'acqua, elemento primigenio, l'acqua che congiunge popoli, l'opera attiva dell'uomo con l'acqua per collaborare al piano della grande architettura dell'universo, evoca il vero significato dei riti e delle liturgie delle religioni e delle associazioni iniziatiche. E l'acqua amara e l'acqua dolce non sono più soltanto prospettiva di premio e di punizione, ma richiamo alle acque primordiali che nella grande architettura iniziale del cosmo

furono divise per creare la magnifica geometria che ci circonda. Bene comune - ci insegnano i Romani - che legalmente può essere di proprietà pubblica o privata, ma è comunque vincolato all'utilità di tutti.



Il cervello postmoderno e la sostanza dell'uomo

di **Germano Rossini**

Saggista, dottore di ricerca in bioetica

The brain – in the sense of organ – could also be understood as the last extreme organ which can “determine the existence” of man, basically because, according to current legislation, the moment of death for humans coincides with the death of the brain (brain dead). In other words, once the brain is dead, the man is dead, and the man is considered alive if the brain lives. However, what concerns the brain is not to be taken for granted as our knowledge about it is in constant evolution. The exact point at which the brain actually stops working is not clearly determinable, for example. What is more, attempts are being made to see whether it is possible to replace parts of the brain, and along the same lines, even whether the brain can be replaced in its entirety. Scientists do not consider this to be imminent, however research is leading in that direction and thus it is concretely possible that the whole brain may be replaced sometime in the future. Not so long ago, the possibility of replacing the brain in this way was only encountered in science fiction, but it may even actually happen now in the post-modern age. The brain is thus a central organ in man which “forces” us to rethink the essence of man itself. Many recent discoveries concerning the brain suggest that thought man needs this organ, the essence of man cannot be identified with “a certain single cerebral organ”, which in the future may even be substituted in its entirety.

Pertanto, quando il cervello muore è come
quando si rende l'anima:
ciò che rimane sono «spoglie mortali»¹

1 Jonas, H. (1991) *Controcorrente. Osservazioni sulla definizione e ridefinizione della morte*, in *Id., Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, Il Mulino, p. 218.



Nell'attuale periodo storico non esisterebbero più i *grandi racconti*, riferiti all'uomo e alla società, racconti dotati di una loro presunta verità, e dunque finalizzati a descrivere la sostanza dell'umano. Nell'attuale periodo storico, chiamato anche *postmoderno*², la scienza e gli scienziati – che di questa sono i narratori – non racconta, o non dovrebbe più raccontare storie che predeterminano i propri criteri di verità, e pertanto storie immaginate *vere*, gli scienziati piuttosto dovrebbero propriamente raccontare *piccole storie*, caratterizzate dalla capacità di contraddire, almeno parzialmente, le storie scientifiche precedenti, e caratterizzate da una *validità* contingente, e pertanto asistemica, *piccole storie contingenti*, idonee a risolvere problemi in forza di una *narrazione opportuna*, peraltro già consapevole della sua accidentalità.

Ebbene, se questo è in parte quel che realmente accade: gli scienziati raccontano *piccole storie contingenti*, tuttavia questa *contingenza* è di una specie tutta particolare: nello spazio della loro durata, in effetti, le storie scientifiche narrate *pretendono* di essere *vere*, anche se è notevolmente aumentata la consapevolezza (più o meno confessata) degli scienziati che le loro storie, in un tempo successivo, verranno smentite, o almeno modificate. E in ogni



modo, pure in questo periodo postmoderno, gli scienziati continuano ad autolegittimare le loro storie con i criteri di *verità* che loro stessi fabbricano. E questi criteri aletici sono a loro volta il prodotto di una certa visione dell'umano, di una certa teoria della sostanza dell'umano. Le narrazioni degli scienziati, come accadeva sino al *periodo moderno*, sono sempre basate su criteri di *verità*, e sono sempre basate

su determinate idee dell'umano; seppur queste *narrazioni scientifiche* sono sempre più brevi, molteplici, non unitarie, continuamente rivedibili e fra loro antagoniste.

E un esempio di questa situazione speculativa è dato dal dibattito – sviluppatosi sull'onda di vari interessi, sanitari, etici, sociali – intorno all'organo cerebrale, alla sua attività e alla sua fine.

In particolare, nell'attuale periodo storico, la perdita delle funzioni dell'encefalo, secondo un'accreditata visione scientifica, coinciderebbe con la morte dell'uomo. In effetti si sostiene che le *funzioni* dell'organo cerebrale siano per così dire infungibili, insostituibili, *sostanziali*, per cui danneggiate irrimediabilmente o annullate tali *funzioni* si avrebbe per l'uomo l'incapacità di essere tale, di essere uomo, si avrebbe la morte. Si ha in questo modo il concetto di *morte cerebrale*, secondo cui terminando il cervello termina l'uomo: allora l'uomo non è nulla

2 Si veda Lyotard, J.F. (2001) *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli (*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979).



più del suo cervello, nulla più del suo organo cerebrale: l'uomo viene ridotto ad essere, nella sostanza, il proprio cervello! Oppure il cervello diviene la *sostanza dell'uomo*: la sostanza, quel che esiste in sé e per sé: *substantiae "nomen [...] significat essentiam cui competit per se esse"*³.

In cosa consiste, in ultima analisi, l'uomo? Se togliamo dall'uomo una mano avremo ancora l'uomo? Sì certo. Avremo un uomo senza una mano, ma avremo ancora l'uomo. E se togliamo sempre dallo stesso uomo anche una gamba avremo ancora l'uomo? Ma sì certo. Avremo un uomo senza una mano e senza una gamba, ma avremo ancora l'uomo. E si potrebbe continuare ancora, ovviamente, anche a costo di sembrare dei registi di un film *horror*. E se togliamo sempre dallo stesso uomo anche il cuore avremo sempre l'uomo? Ma sì certo. Adesso lo sappiamo, non solo in base alla teoria, ma pure in base alla pratica dei trapianti: basta sostituire al cuore originale un altro cuore umano, ma di più anche un cuore artificiale. Dunque, anche se togliamo all'uomo l'organo cardiaco, l'uomo rimane tale, rimane uomo. L'organo cardiaco allora non è sostanza dell'uomo, è un accidente, un supporto, un ausilio, uno strumento dell'uomo: uno strumento importantissimo, vitale, ma pur sempre uno strumento fungibile, sostituibile: sostituibile anche con materiale arti-

ficiale, materiale *non umano*; dunque il cuore è mero accidente, non sostanza dell'uomo.



Mentre, secondo le visioni di molti specialisti di vari ambiti scientifici, secondo molti organismi scientifici e secondo molte legislazioni vigenti, se si prende in considerazione l'organo cerebrale, il solo organo cerebrale, le cose stanno ben diversamente: tolto il cervello, tolto quel che è *sostanziale* del cervello viene tolto quel che è *sostanziale* dell'uomo, senza alcuna possibilità di ricambio, di ritorno indietro, senza alcuna possibilità di sostituzione dell'organo; dunque se tolto il cervello è tolto l'uomo, la *sostanza* dell'uomo appare tutta racchiusa in quell'organo che visto dall'alto assomiglia tanto a una noce dal colore grigiastro. Dunque è la fine di quel singolo organo che determina senza appello la fine dell'uomo; ed è quel singolo organo che *sintetizza* l'uomo. Ma è proprio così che stanno le cose? E le cose staranno così anche in futuro?

Innanzitutto, se proviamo a dare un rapidissimo sguardo retrospettivo alla storia della medicina si può vedere che: se l'evento della morte è certo, ineluttabile, tangibile e inevitabile, non altrettanto certo è il momento preciso della morte, e non altrettanto certo è *quale sia l'organo e la relativa attività biologica sostanziale per l'uomo*, per cui, danneggiato irrimediabilmente quell'organo che realizza quella particolare attività, viene perso

3 S. Tommaso, *Summa theol.*, I, q. 3, art. 5.



irrimediabilmente l'uomo. Così il medico danese Jacobus Beninius Winslow (1669-1760) espone una riflessione molto nota fra i tanatologi, gli studiosi dell'evento morte:

La morte è certa ed è incerta: è certa perché è inevitabile; ed è incerta perché non si è sempre sicuri che chi si creda morto veramente lo sia⁴.

Poi occorre ricordare che, tradizionalmente, per molti secoli, il momento della morte è stato fatto coincidere, da medici, scienziati e filosofi, con l'esalazione dell'ultimo respiro, esalazione indicata quale metafora del distacco dell'anima dal corpo. Per cui i polmoni con la loro attività, la respirazione, sono stati considerati per secoli i depositari ultimi della sostanza dell'uomo. Finché, successivamente, con il progredire delle conoscenze fisiopatologiche il cuore e la sua attività sono andati a costituire il riferimento definitivo per stabilire l'esistenza in vita o meno dell'uomo; la fine dell'umano pertanto è venuta a coincidere con l'arresto del battito cardiaco e, dunque, con il terminare dell'attività cardiocircolatoria⁵.

Il passaggio dalla dimensione della vita a quella della non vita viene a questo punto identificato con il momento in cui l'organo

cardiaco smette di pompare sangue al corpo. Ma questa maniera di concepire il momento dell'evento morte e l'organo ultimo dell'uomo muta nuovamente con l'affermarsi delle tecniche di rianimazione, le quali possono condurre al ripristino della funzione respiratoria, della funzione circolatoria e della funzione cerebrale.

Cosicché si può anche dire che la morte cerebrale è un'entità "prodotta" dalla

tecnologia moderna⁶. Comunque nella letteratura medica, il primo riferimento alla morte cerebrale si ha nel 1902, quando Harvey Cushing descrive un paziente la cui respirazione spontanea si arresta in conseguenza di un tumore endocranico, ma il cui cuore, in condizione di respirazione artificiale, continua a battere per ventitré ore⁷. Ma i riferimenti propriamente attuali, alla condizione che è poi è stata definita nella letteratura medica *morte cerebrale*, si hanno con il lavoro di due neurofisiologi francesi, Pierre Mollaret e Maurice Goulon, i quali nel 1959 descrivono uno stato in cui il paziente principalmente ha perso ogni capacità di risposta agli stimoli esterni, è incapace di respirare spontaneamente (apnea), non possiede un'attività elettrofi-



4 Winslow, J.B. (1999) citato in C.A. Defanti, *Vivo o morto? La storia della morte nella medicina moderna*, Milano, Zadig, p. 37.

5 Si veda Gerin, C. (1997) *Medicina legale e delle assicurazioni*, Roma, Schirru, p. 71.

6 Si veda Lamb, D. (1987) *Il confine della vita. Morte cerebrale ed etica dei trapianti*, Bologna, Il Mulino, p. 56 (*Death, Brain Death and Ethics*, London, Croom Helm Ltd., 1985).

7 Si veda Black, P. McL. (1978) *Brain Death*, in *New England Journal of Medicine*, p. 299.



siologica rilevabile nelle parti del cervello sia superficiali che profonde. In questo stato, se la respirazione del paziente viene prontamente vicariata con mezzi artificiali, il cuore può continuare nella sua attività per qualche tempo.

Questo stato viene indicato da Mollaret e Goulon con l'espressione *coma dépassé*⁸, espressione traducibile letteralmente con *coma oltrepassato*, l'*oltrecoma*. E va precisato che i due neurofisiologi francesi non considerano il *coma dépassé* già morte, lo stesso stato della morte, come invece fanno da subito altri autori, fra cui M. Juvet⁹; per cui l'espressione *coma dépassé*, invece di venire tradotta con espressioni quali l'*oltrecoma* o simili, viene tradotta in inglese con *irreversible coma* e in italiano con *coma irreversibile*. E l'aggettivo *irreversibile* costituisce un argomento fondamentale per identificare la condizione di *coma dépassé* con la morte *tout court*.

L'attributo *irreversibile* soprattutto richiama l'idea di una previsione, di una profezia, e non tanto la constatazione di un fatto, e in effetti il *coma irreversibile* è principalmente una sorta di profezia infausta, ossia una prognosi e non una diagnosi di morte¹⁰. La condizione di *coma irreversibile* o

morte cerebrale rappresenta per il paziente una condizione molto probabilmente prossima alla morte, ma tale condizione non è già esattamente la morte; per quanto altissime siano le probabilità che tale condizione si trasformi esattamente nella condizione di morte. In effetti, come attestano varie esperienze e studi, è concretamente possibile mantenere *in vita* pazienti in stato di morte cerebrale anche per lunghi periodi. E fra le varie testimonianze accreditate

in questo senso si può riportare quella di Alan Shewmon, neurologo presso l'Università della California e quella di alcuni medici giapponesi. Questi medici nello specifico hanno notato che pazienti in stato di morte cerebrale mancavano di un ormone antidiuretico, prodotto in condizioni normali dal cervello, ormone che costringe i vasi sanguigni. Ebbene, introducendo via flebo questo ormone, i pazienti *sopravvivono* mediamente ventitré giorni dopo la dichiarazione di morte¹¹. E ancora, richiamando altri studi, si è accertato sul piano empirico che, pazienti ritenuti nello stato di morte cerebrale mantengono in ogni caso la funzione endocrinoipotalamica; l'attività elettrica cerebrale, nonostante abbiano un EEG di superficie piatto; una certa reattività ambientale; i riflessi spinali¹². Dunque, in base



8 Si veda M. Goulon, P. Mollaret, *Le coma dépassé*, in *Revue Neurologique*, 1959, pp. 3-15.

9 Si veda Sommaggio, P. (2004) *Il dono preteso. Il problema del trapianto di organi: legislazione e principi*, Padova, Cedam, p. 89.

10 Si vedano: Shewmon, D.A. (1998) *Chronic brain death: meta-analysis and conceptual consequences*, in *Neurology*; Poli, L. (2000) *Il business dell'espanto degli organi*, Verona.

11 Si veda Singer, P. (1996) *Ripensare la vita*, Milano, Il Saggiatore.

12 Si veda L. Poli, *Il business dell'espanto degli organi*, cit., pp. 17-18.



alle conclusioni e alle constatazioni di questi ed altri studi e osservazioni empiriche, la vita spesso continua, anche oltre il momento in cui si avrebbe la morte cerebrale, e alle volte ritorna pure *pienamente*, per cui lo stato di morte cerebrale costituisce una convenzione della pratica clinica piuttosto che una vera e propria constatazione di morte, la morte cerebrale rappresenta una stipulazione della medicina più che un concetto *simpliciter* di morte¹³, pertanto la morte cerebrale costituisce più che altro una convenzione correlata a determinati parametri empirici, convenzione fondata su determinate scelte etiche¹⁴.

Del resto l'idea, secondo cui la concezione della morte cerebrale è fondata su determinate scelte etiche, risulta ampiamente diffusa e condivisa dalla letteratura maggiormente autorevole sul tema¹⁵. E per illustrare le origini del concetto di morte cerebrale si deve principalmente fare riferimento al cosiddetto *Rapporto di Harvard*. Nel 1968, presso l'Università di Harvard, viene istituita una Commissione formata da dieci medici, un teologo, un giurista, uno storico, con il compito di ridefinire il concetto di morte. Questa operazione,



l'istituzione della commissione e il suo relativo compito, sono da mettere in stretta correlazione con la questione dell'espianto di organi vitali; espianto finalizzato al trapianto in pazienti affetti da gravi patologie. Christiaan Barnard nel 1967 procede al famosissimo primo trapianto di cuore; e siccome il trapianto cardiaco va effettuato *a cuore battente* occorre considerare già *deceduto* il paziente donatore, affinché i medici che procedono all'espianto non siano imputabili di omicidio. Pertanto la ridefinizione del concetto di morte, compito per cui viene istituita la Commissione di Harvard, viene motivata dal fatto che tanti ospedali hanno molti pazienti in attesa di donatori, come dice espressamente Robert Ebert, preside della *Medical School di Harvard*¹⁶, nel periodo in cui avvengono i primi pionieristici trapianti cardiaci. E nel preambolo del *Rapporto di Harvard* viene scritto:

Il nostro principale obiettivo è quello di definire il coma irreversibile come nuovo criterio per accertare la morte. La necessità di una definizione si impone per due ragioni: 1) il miglioramento delle misure di rianimazione e di prolungamento della vita ha prodotto un impegno sempre mag-

13 Si veda Walton, D.N. (1980) *Brain Death*, Indiana, Purdue University Press, p. 53.

14 Si veda P. Singer, *Ripensare la vita*, cit., p. 47.

15 Si vedano fra gli altri: P. Singer, *Ripensare la vita*, cit., p. 62; H. Jonas, *Controcorrente. Osservazioni sulla definizione e ridefinizione della morte*, cit., p. 209.

16 Si veda Singer, P. (2000) *Morte cerebrale ed etica della sacralità della vita*, in *Bioetica*.



giore per salvare persone affette da lesioni disperatamente gravi. A volte questi sforzi hanno un successo solo parziale e quello che ci troviamo dinanzi è un individuo il cui cuore continua a battere, pur in presenza di un cervello irrimediabilmente danneggiato. Il peso di questa situazione è enorme non solo per i pazienti, ormai perennemente privi dell'intelletto, ma anche per le loro famiglie, per gli ospedali e per tutti coloro che hanno bisogno dei letti di ospedale già occupati da pazienti in coma. 2) L'uso di criteri obsoleti per la definizione della morte può ingenerare controversie nel reperimento degli organi per i trapianti¹⁷.

Poi il *Rapporto* offre una mera elencazione degli aspetti che deve presentare la

condizione di *coma irreversibile*:



Il soggetto non dà alcun segno di responsività e di recettività, non presenta alcun movimento, non respira autonomamente, una volta disconnesso dal ventilatore, non conserva alcun riflesso e l'elettroencefalogramma non deve mostrare alcuna attività elettrica¹⁸.

Ma il *Rapporto* non presenta alcuna *dimostrazione*, alcuna *argomentazione oggettiva* che lo stato di *coma irreversibile* è lo stesso stato della morte; e una cosa è diagnosticare il *coma irreversibile* e tutt'altra cosa è sostenere che un paziente in questo stato sia deceduto¹⁹. Il *Rapporto di Harvard* è redatto non per offrire dati scientifici inoppugnabili o nuove scoperte scientifiche²⁰, ma per sostenere determinate visioni utili-

17 Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School, A definition of irreversible coma, in *Journal of American Med. Ass.*, 1968.

18 *Ibidem*.

19 Si veda Veatch, R.M. (1978) *Death, Dying and the Biological Revolution*, New Heaven, Yale University Press.

20 Infatti il *Rapporto di Harvard* viene formulato non in presenza di conclusioni convergenti raggiunte dalla comunità medico-scientifica, ma in presenza di conclusioni ancora dibattute dalla medesima comunità. E in proposito il neurologo Carlo Alberto Defanti fa notare che il *Journal of American Med. Ass.*, la rivista su cui venne pubblicato il *Rapporto di Harvard*, nello stesso numero dove pubblica tale *Rapporto*, include pure una rassegna della letteratura medica disponibile a quel tempo in tema di *coma irreversibile*. Molti di quei resoconti scientifici ammettono incertezze e contrasti intorno al fenomeno del *coma irreversibile* e intorno ai criteri clinici per diagnosticarlo, fenomeno che veniva definito una sindrome. Per cui Defanti riassume la questione in questa maniera: "In sostanza, sembra di capire che il comitato abbia deciso di prendere una posizione definita su un problema di grande importanza anche in mancanza di dati empirici del tutto inoppugnabili". C.A. Defanti, *Vivo o morto? La storia della morte nella medicina moderna*, cit., p. 69.



taristiche ed etiche²¹, visioni oramai divenute da tempo leggi statuite ed applicate²².

E la visione utilitaristica che caratterizza il *Rapporto di Harvard*, e quindi caratterizza la costruzione del concetto di morte cerebrale, si connette al presupposto fisiologico che l'organo cerebrale sia non replicabile, la premessa da cui deriva il concetto di morte cerebrale è che il cervello sia insostituibile²³: quando si abbiano determinati parametri clinici le funzioni cerebrali sarebbero irrimediabilmente perdute, il cervello risulterebbe irrimediabilmente danneggiato, quel che costituisce l'uomo sarebbe irrimediabilmente perso. Si tratta di un'idea *riduzionistica* dell'uomo, per la quale l'uomo, in fondo, in estrema sintesi, non è altro che il suo organo cerebrale, cosicché perse le



funzioni dell'organo è perso l'uomo. Ma è proprio così che stanno le cose e soprattutto le cose staranno così anche in futuro?

Molti indizi ci fanno propendere per una risposta negativa al quesito: le cose verosimilmente non stanno proprio così e verosimilmente le cose non staranno così nel futuro. Innanzitutto si deve pensare che in passato la comunità medico-scientifica riteneva la perdita di determinate funzioni organiche irreversibile. La perdita della respirazione era considerata irreversibile e allo stesso modo il venire meno dell'attività cardiaca era ritenuto irreversibile. Ma allorché i medici giunsero a comprendere che in taluni casi l'arresto del battito cardiaco non era irreversibile, la rianimazione cardiaca, con precisi accorgimenti tecnici, divenne una possibilità concreta²⁴.

21 Sul fatto che il *Rapporto di Harvard* del 1968 sia contraddistinto da un'ispirazione utilitaristica concorda una vasta schiera di prestigiosi studiosi, fra gli altri si vedano: H. Jonas, *Controcorrente. Osservazioni sulla definizione e ridefinizione della morte*, cit., p. 209; P. Singer, *Ripensare la vita*, cit., p. 62. E del resto Robert Ebert, il preside della *Medical School* di Harvard nel periodo in cui venne redatto il *Rapporto*, riguardo alla formulazione del documento, si esprime in tal modo: "La connotazione di questo testo è poco felice, in quanto suggeriamo l'idea che si voglia ridefinire la morte per rendere più facilmente disponibili alle persone in attesa di trapianto gli organi vitali dei malati in coma irreversibile". Citato in P. Singer, *Ripensare la vita*, cit., p. 42.

22 La prima legislazione che ha accolto la definizione di morte cerebrale, ispirata al *Rapporto di Harvard*, è stata quella del Kansas (U.S.A.), nel 1970; poi l'anno successivo hanno legiferato nello stesso senso il Maryland (U.S.A.) e la Finlandia. Mentre in Italia la prima legge che accoglie completamente il concetto di morte cerebrale è la n. 578 del 1993. Si veda P. Sommaggio, *Il dono preteso. Il problema del trapianto di organi: legislazione e principi*, cit., pp. 121-122.

23 Si veda Korein, J. (1978) *The Problem of Brain Death*, in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 315, p. 20.

24 Si veda D. Lamb, *Il confine della vita. Morte cerebrale ed etica dei trapianti*, cit., p. 103.



In maniera analoga certe perdite delle funzioni cerebrali, oggi ritenute irreversibili, in futuro, alla luce di concezioni e tecniche innovative, potrebbero non essere più ritenute tali²⁵.

Inoltre, sia secondo una prospettiva *epistemologica*, sia secondo una prospettiva fisiologica, la sostituibilità, e quindi l'accidentalità, dell'organo cerebrale o delle sue parti appare pienamente plausibile e ipotizzabile.

Vedendo la questione da una prospettiva epistemologica è ovviamente inevitabile rammentare l'esistenza di una vastissima e autorevolissima tradizione speculativa per cui il corpo, e tutto quanto risulta assimilabile al corpo, e dunque pure il cervello inteso come organo, come insieme di tessuti, di cellule neurali, si differenzia dalla mente, dal pensiero (termini che gli antichi sostituivano con altri, quali: *anima, spirito*). Da Platone e S. Agostino, passando da Pascal a Kant, per giungere a Jung e Popper, vi è tutta una tradizione speculativa che nega decisamente l'assimilazione di mentale e corporeo, di pensiero e materia; e d'altra parte si ha una vasta tradizione speculativa che, da Democrito a Epicuro, passando da Feuerbach e

Marx, per giungere a Sartre e Marcuse, appoggia l'assimilazione di pensiero e materia. Siamo gli eredi di un amplissimo ed estremamente complesso dibattito, che certamente qui non è possibile riportare neppure in via sommaria, fra i sostenitori dell'irriducibilità del noetico al materiale e i sostenitori del contrario; dibattito che anche e soprattutto a motivo del progredire degli studi

neurologici si è notevolmente approfondito, occupando persino un particolare campo della filosofia contemporanea, la *filosofia della mente*²⁶. Comunque sia seguendo la linea filosofica che ritiene il noetico irriducibile al materiale, che ritiene il pensiero il solo mezzo per comprendere il materiale, e ritiene altresì il pensiero il solo mezzo per avvertire la differenza dello stesso pensiero dalla materia; seguendo questa linea il noetico, il mentale sarebbe quel che guida ogni cosa attinente al corporeo, dunque il mentale sarebbe quel che guida anche i neuroni: sarebbe dunque la mente a indirizzare il cervello; sarebbe la mente dunque l'unico pilota della nave corporea, come diceva



25 Si veda P. Byrne, S. O'Reilly, P.M. Quay, *Brain Death: an Opposing Viewpoint*, in *Journal of the American Medical Association*, 242, 1979.

26 A mero titolo esemplificativo sulle tradizioni speculative che hanno preceduto e originato la *filosofia della mente* si vedano, fra gli altri: Nannini, S. (2002) *Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza; Di Francesco, M. (2003) *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma, Carocci. Sul dibattito in corso riguardante la *filosofia della mente* si vedano, fra gli altri: Moravia, S. (1988) *L'enigma della mente. Il mind problem nel pensiero contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza; Patermoster, A. (2002) *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza.



Platone²⁷. E a sostegno del fatto che il mentale si differenzia e controlla la materia cerebrale si è osservato che non si è ancora sviluppata nessuna teoria neurofisiologica in grado di spiegare adeguatamente come una varietà di fenomeni neurali giunga ad essere sintetizzata, in modo da realizzare una esperienza unitaria consapevole e continuativa²⁸.

Così il cervello, composto dalle sue *masse neurali*, potrebbe essere equiparato a un computer, composto di *hardware* e di *software*; un computer che senza il programmatore, la *mente*, sarebbe passivo, inerte, inutile²⁹. La mente, qualunque sia la sua natura e la dimensione in cui si collochi³⁰, esercita una funzione di coordinamento e di controllo degli elementi neurali³¹, la mente legge in maniera selettiva le attività dei meccanismi cerebrali e, quando ve ne è l'esigenza, li modi-



fica anche³². A conferma di questo, sul piano fisiologico, si è osservato che la mappa delle competenze cerebrali (le sedi del linguaggio, della vista, degli innumerevoli movimenti corporei ecc.) non è stabile, statica, invariabile, come un tempo si credeva; in realtà, il modo in cui il cervello viene organizzato per assolvere alle sue funzioni è mobile, plastico, varia nel tempo. E questo variare della localizzazione delle competenze è da mettere in connessione con il mutare delle esigenze dell'ambiente esterno

ed interno all'uomo; cosicché la configurazione cerebrale non è un meccanismo passivamente abbandonato al suo corso, bensì un meccanismo che subisce mutamenti dettati dalle esigenze che di volta in volta si presentano, mutamenti dettati dalle strategie del mentale³³.

Le reti neurali, seppur nella complessità

27 Si veda K. Popper, *Materia, coscienza e cultura*, in Id., Eccles, J.C. (1981) *L'io e il Suo Cervello*, I vol., Roma, Armando, p. 150; e anche *ibidem*, p. 132.

28 Si veda J.C. Eccles, *Strutture e funzioni cerebrali*, in Id., K. Popper, *L'io e il Suo Cervello*, II vol., Roma, Armando, 1981, p. 439; e anche Oliverio, A. (1995) *Biologia e filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza, pp. X-XI.

29 Si veda K. Popper, *Materia, coscienza e cultura*, in Id., J.C. Eccles, *L'io e il Suo Cervello*, I vol., cit., pp. 148-150.

30 E inevitabilmente al riguardo sussiste una notevole molteplicità di vedute fra i vari autori. Solo per un'introduzione al dibattito si veda la bibliografia riportata alla nota 26.

31 Si veda J.C. Eccles, *Strutture e funzioni cerebrali*, in Id., K. Popper, *L'io e il Suo Cervello*, II vol., cit., p. 432.

32 *Ibidem*, p. 441.

33 Si veda A. Oliverio, *Biologia e filosofia della mente*, cit., pp. 29-35. Sul carattere plastico, mobile della *mappa cerebrale* si vedano anche fra gli altri: D.H. Hubel, T.N. Wiesel, *The Period of Suscep-*



delle loro strutture, trasmettono messaggi che, privi della decodificazione operata dalla mente, sarebbero inesplicabili, incomprensibili, privi del loro effettivo significato. E per illustrare la capacità della mente di rendere effettivamente comprensibili i messaggi neurali si può indicare la capacità di distinguere, ad opera del mentale, il sonno dalla veglia: gli stati di sonno e di veglia vengono visti in dimensioni eterogenee in base alla lettura della mente, la quale è in grado di tenere distinti i diversi stati, ma anche di ricondurli all'unicità della persona³⁴.

Non esiste una mera uguaglianza, una mera identificazione fra organo cerebrale e mente: tanto che, fra l'altro, in alcuni casi "noi possiamo perdere parti considerevoli del nostro cervello senza che ciò interferisca con la nostra personalità"³⁵. E se certamente si ha una forte correlazione fra mente e cervello differente è la natura di



mente e cervello: la mente interpreta, domina, controlla, orienta; mentre il cervello è un organo interpretato, dominato, controllato, orientato dalla mente³⁶. Il cervello è appunto un organo fisiologico fra altri organi fisiologici: l'importanza del cervello è centrale per il corpo umano, il cervello è assimilabile a un luogo di controllo dell'intero organismo umano, un luogo di controllo equivalente a un computer, però il cervello, per quanto importante, è sempre parte dell'organismo, è sempre un elemento organico, controllato dalla mente. Dunque il cervello, essendo un organo fra gli altri, è, oltre che controllabile, modificabile e persino sostituibile.

L'ipotesi logicamente plausibile della sostituibilità del cervello³⁷ diventa poi, alla luce dei recenti e recentissimi progressi scientifici, un'ipotesi plausibile finanche sul piano tecnico e fisiologico. Un tempo si riteneva che le cellule cerebrali, i neuroni,

tibility to the Physiological Effects of Unilateral Eye Closure in Kittens in *Journal of Physiology*, 206, 1970; Bruner, J. (1987) *Autobiografia. Alla ricerca della mente*, Roma, Armando; Rose, S. (1994) *La fabbrica della memoria*, Milano, Garzanti.

34 Si veda J.C. Eccles, *Strutture e funzioni cerebrali*, in Id., K. Popper, *L'io e il Suo Cervello*, II vol., cit., pp. 449-451. Questo è quello che avviene di norma, escludendo però chiaramente situazioni in cui la normalità del soggetto venga alterata.

35 K. Popper, *Materia, coscienza e cultura*, in Id., J.C. Eccles, *L'io e il Suo Cervello*, I vol., cit., p. 144. Per esempio: in pazienti epilettici, a scopo terapeutico, è stata eseguita la resezione chirurgica di parte del corpo calloso del cervello, apportando agli stessi pazienti un notevole miglioramento. Si veda J.C. Eccles, *Strutture e funzioni cerebrali*, in Id., K. Popper, *L'io e il Suo Cervello*, II vol., cit., p. 382.

36 Si veda K. Popper, *Materia, coscienza e cultura*, in Id., J.C. Eccles, *L'io e il Suo Cervello*, I vol., cit., *passim*.

37 Si veda M.B. Green, D. Wikler, *Brain Death and Personal Identity* in M. Coehen, T. Nagel, T. Scanlon, a cura di, *Medicine and Moral Philosophy. A Philosophy and Public Affairs Reader*, New York, Princeton University Press, 1982, p. 57.



fossero assolutamente non rigenerabili, insostituibili, ma già nei primi decenni del novecento, Santiago Ramón y Cajal, premio Nobel per la medicina nel 1906, aveva dimostrato che i neuroni possono rigenerarsi se posti nell'ambiente idoneo. Ora, soprattutto dagli anni Ottanta in avanti, la pionieristica direzione di ricerca intrapresa da Cajal è stata confermata e notevolmente approfondita: in determinate situazioni si dà la possibilità di rigenerare i neuroni³⁸. Varie sperimentazioni con le cellule staminali, più che altro finalizzate a curare le malattie degenerative del sistema nervoso, hanno consentito di immettere nel cervello dei pazienti trattati nuove cellule neurali. E queste sperimentazioni, coronate dal successo³⁹, fanno intravedere una meta che i ricercatori si propongono in futuro: arrivare a costruire, mediante le cellule staminali, intere parti di organi, e infine pure organi interi, per sostituire organi malati e non più utilizzabili. Pertanto una delle mete della ricerca diventa pure la *sostituibilità* dell'intero organo cerebrale. Sicura-

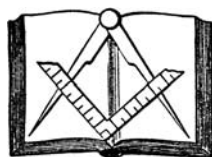
mente, ora, nell'immediato, l'ipotesi risulta e risulterebbe impraticabile, però quest'ipotesi applicata ai presumibili progressi scientifici e alle tecniche biomediche del futuro è plausibile, non assurda, ma verosimile. E se si *concretizzasse* la sostituzione dell'organo cerebrale i *mentalisti*, i sostenitori del *non riduzionismo* dell'uomo alla sua attività cerebrale, troverebbero "conferme" dei loro argomenti, finalizzati a differenziare l'uomo, la sostanza dell'uomo, dalla materia organica di cui si compone.

In ogni modo, sia che ci si persuada degli argomenti utilizzati dai *mentalisti*, sia che ci si persuada degli argomenti utilizzati dai loro antagonisti, i *naturalisti*, i sostenitori del *riduzionismo* dell'uomo al suo organo cerebrale, le problematiche sollevate dagli interrogativi intorno all'attività cerebrale e alla sua fine, *impongono* e *presuppongono* che ci si occupi della sostanza dell'uomo, *impongono* e *presuppongono* che si *ricerchi* la sostanza dell'umano, perché la teoria, in questi ambiti, diventerà sempre più una questione vitale.

38 Si veda Neri, D. (2003) *La bioetica in laboratorio*, Roma-Bari, Laterza, p. 42.

39 Fra dette sperimentazioni, per esemplificare, si può indicare quella di una équipe dell'università svedese di Lund, guidata dal neurologo Anders Bjorklun, la quale negli anni ottanta sperimentò l'innesto di tessuti neurali, prelevati da feti abortiti, in alcuni pazienti affetti dal morbo di Parkinson. Da allora circa duecento pazienti hanno avuto questo trattamento e dopo vari anni dal trattamento gli esami sui pazienti in questione hanno mostrato che le nuove cellule neurali funzionavano ancora. Poi: Evan Snyder, presso Harvard, sempre negli anni ottanta, al fine di trovare una cura per la malattia di Tay-Sachs, ha clonato cellule neurali dal cervello di feti umani abortiti e ha sperimentato l'innesto di queste cellule nei cervelli di topi adulti. E i risultati sono stati soddisfacenti: le cellule sono riuscite a localizzarsi nelle aree colpite dalla malattia e a produrre cellule neurali adulte. *Ibidem*, pp. 77, 79.





Segnalazioni editoriali

A CURA DI CARLO PETRONE

Il morso della Taranta a Taranto e dintorni

Edizioni Giuseppe Laterza, Bari, 2012, pp. 426, € 25,00

Questo libro è una raccolta antologica di saggi che studiosi, giornalisti, sociologi, medici, psicologi e viaggiatori hanno scritto sul Tarantismo, misterioso fenomeno della Puglia. Cosa cela la Taranta?

Isteria, invasatura, intossicazione, superstizione morbosa, psicodramma, folklore? E come si scivola nella “pizzica-pizzica” e nella “tarantella”?

Il Tarantismo è originario di Taranto (sembra? senza dubbio?) e di qui si è diffuso verso le terre rimaste a conduzione agricola del Salento, ove sono ancora presenti manifestazioni sporadiche. A volte qualcuno l'ha chiamato “rito magico pagano” che coinvolge le donne, solamente le donne, che nei mesi della torrida estate pugliese ballano e ballano sino a stremarsi, come le folli danzatrici del sabba ... Morse dalla Taranta, dicono.

Il volume fornisce alcuni tra i più significativi spunti, ricerche, riflessioni, ricordi per chi voglia cimentarsi nello studio della complessa vicenda del Tarantismo, storia ingarbugliata nella quale occorre districarsi tra filologia, psichiatria, etnologia, musica, costume ed altro ancora.



3/2012

HIRAM



IL PENSIERO MAZZINIANO

Democrazia in azione

Anno LXVII, numero 1, Gennaio-Aprile 2012

Editoriali e commenti

Un manifesto per il 2 giugno, M. Di Napoli

Un balzo in avanti dell'Europa unita, G. Napolitano

Il grave rischio del declino dell'Europa, P. Caruso

Laicità, ideali, principi, società, R. Brunetti

Saggi e interventi

"Condividiamo la stessa ostilità verso ogni forma di tirannia", E. Dal Lago

L'Italia dopo il 1861: gli ideali repubblicani nella visione profetica di Giuseppe Mazzini, L. Orsini

Primo Risorgimento

Il Pri nella concentrazione antifascista 1927-1934 (seconda parte), A. Bondi

Pacciardi. Omaggio ad un italiano di ferro, P. Caruso

Terzo Risorgimento

Una vita per la democrazia, M. Barnabè

Il dovere d'indignarsi, E. Venturi

Studi Repubblicani

Una Protofemminista del Sud: Antonietta de Pace, O. Deambrogio

Una "gabbia d'oro" per la libertà: schiavitù e repubblica, S. Samorì

Società e Cultura

Quale Stato Sociale?, D. Mirri

Informatizzazione e ricerca storica, M. Severini

Un gentiluomo napoletano a Firenze, R. Marsala

8 Marzo; la mia mimosa, se non ora, quando?, G. Cotta

L'apostolo della moderna democrazia, B. Lorigiola

Libri, Cultura e Società

Fra gli scaffali, A. Sfienti

L'Opzione: Ugo Della Seta - Giuseppe Mazzini, pensatore, G. Limiti, M. Di Napoli

Riletture: Alle radici della crisi morale, G. Tramarollo

Recensioni, AA.VV.



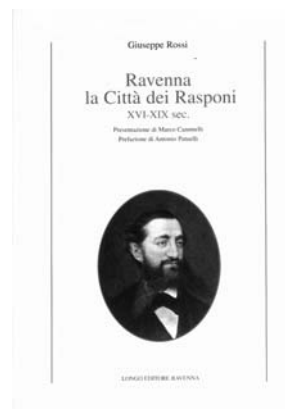
GIUSEPPE ROSSI

Ravenna, la città dei Rasponi. XVI-XIX sec.

Presentazione di Marco Cammelli

Prefazione di Antonio Patuelli

Longo Editore, Ravenna, 2012, pp. 115, €20,00



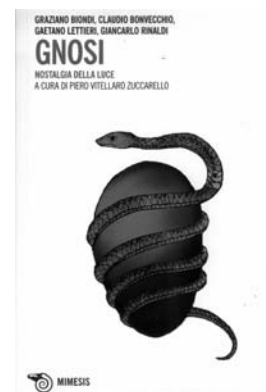
L'arretratezza culturale del casato Rasponi, come d'altronde di tutto il ceto dirigente locale, negligente verso una città dove tutto lambiva, nel corso di quattro secoli, fu contraddetta da alcuni dei suoi esponenti, primo tra tutti Gioacchino Rasponi, forte della cultura politica liberale del buon governo. I Rasponi furono tra i promotori maggiori della nascita di varie Istituzioni culturali cittadine, quali le Accademie Filarmonica, Filodrammatica, delle Belle Arti e il nuovo Teatro Alighieri. Grazie a Gioacchino Rasponi, Ravenna ebbe una diffusa rete sul territorio comunale di scuole elementari pubbliche. Altresì essi furono i promotori del piccolo risparmio a favore delle classi meno abbienti attraverso l'introduzione dell'unica novità socio-economica cittadina: la Cassa di Risparmio, nella quale occuparono, ovviamente, i vertici dirigenziali. Ma i Rasponi furono anche affezionati azionisti dei nascenti Istituti di credito, acquistando azioni per un valore complessivo di 10.000 scudi, nel "Banco Malagola Gabici e C.", dove troviamo ancora una volta i principali rappresentanti del casato. L'egemonia economica e sociale del casato sulla Comunità ravennate perdurò per ben quattro secoli: così Ravenna è stata la Città dei Rasponi. L'affacciarsi del nuovo secolo, il Novecento, portò una politica nuova: si aprirà l'epoca dei "Partiti popolari" che coinvolgerà larga parte dei cittadini.

**GRAZIANO BIONDI, CLAUDIO BONVECCHIO, GAETANO LETTIERI,
GIANCARLO RINALDI**

Gnosi. Nostalgia della Luce

A cura di Piero Vitellaro Zuccarello

Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2012, pp. 83, € 10,00

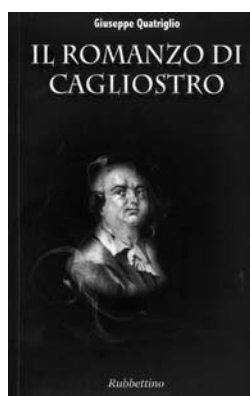


La gnosi e il pensiero gnostico esercitano da sempre un particolare fascino su chiunque si occupi di storia delle tradizioni, di spiritualità e, più in particolare, di storia dell'esoterismo. Tale fascino ha avuto come controparte il

3/2012
HIRAM



timore verso la gnosi e le dottrine gnostiche da parte delle grandi istituzioni religiose, timore sfociante immancabilmente nella demonizzazione vera e propria delle stesse e dei loro portatori, e infine in persecuzioni. Ciò è dovuto al fatto che le grandi istituzioni religiose hanno sempre visto come un pericolo la diffusione di dottrine che avrebbero inevitabilmente finito col diffondere dubbi riguardo alle concezioni da esse propugnate, più semplici e accessibili alle moltitudini, minandone l'autorità non solo in campo spirituale, ma anche in campo sociale e politico. Questo testo dal titolo *Gnosi. Nostalgia della Luce*, vuole fornire una ricognizione del pensiero gnostico e più specificamente dello gnosticismo cristiano, partendo dalla forma che esso assunse in un'epoca cruciale nella storia dell'Occidente, quella dell'affermazione del cristianesimo nel mondo tardo antico.



GIUSEPPE QUATRIGLIO

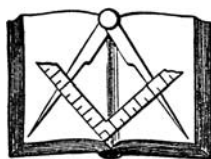
il romanzo di Cagliostro

Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2012, pp. 158, € 12,00

Il palermitano Giuseppe Balsamo, autoproclamatosi Conte Alessandro Cagliostro, è l'unico avventuriero della seconda metà del Settecento di cui si continua a scrivere negli anni del Duemila. Tengono vivo il mito dell'inquietante personaggio frequenti programmi televisivi e anche manifestazioni esoteriche a sfondo turistico che periodicamente si svolgono nel castello di San Leo, luogo di detenzione del mago, e nella vicina città di Rimini, sempre con larga partecipazione di pubblico.

Giuseppe Quatriglio, che da molti anni si occupa dell'avventuriero e della sua proiezione nel mondo contemporaneo, ha scritto un agile saggio nel quale Cagliostro, per la prima volta, viene messo a confronto, in singoli capitoli, con le personalità europee con le quali ebbe a che fare, o che si occuparono di lui: Casanova, Goethe, Caterina II di Russia, Pio VI.

Come risultato di nuove ricerche viene evidenziato che Cagliostro non fece ritorno a Roma per aderire alle pressanti richieste della moglie, ma perché credeva di avere una missione da compiere.



Recensioni

RICCARDO BERNARDINI

Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa

FrancoAngeli, Milano, 2011, pp. 458, € 44,00

di Antonio Vitolo

Il libro di Riccardo Bernardini presenta, al più alto livello, una prerogativa ormai rara: la compresenza di un lungo lavoro di ricerca e la capacità di penetrare la storia della psicologia del profondo e la storia della cultura. Le 458 pagine dell'originale volume vanno segnalate come lettura non solo avvincente, ma anche doverosa per chiunque ami approfondire la lezione di Carl Gustav Jung e desideri osservare i rami d'un sapere e d'una cura impegnativi e imprescindibili nel contesto della cultura del Novecento e del Duemila. Il testo, sia detto in apertura con chiarezza e senza intento apologetico, merita traduzione e consistenti dibattiti.

Jung a Eranos vale come esempio di indagine ricostruttiva e sussidio della teoria e della prassi junghiana, attestandosi libro propizio per una formazione non opportunistica, né fatta di cascami del sapere. Bernardini è docente esperto e attento alla formazione, presso l'Università di Torino, e ha alle spalle, nel pregio d'un'età matura eppur giovane, precedenti saggi sul tema, con Gian Piero Quaglino e Augusto Romano, studiosi ben noti per la capacità euristica di stampo interdisciplinare. È inoltre collaboratore scientifico della Fondazione Eranos e co-curatore della collana *Eranos-Yearbooks*, per limitarsi alla specifica competenza di stretta ispirazione junghiana. L'attenzione alla Fondazione Eranos di Ascona è qui illuminata con ampiezza di riferimenti e con prospezioni, che fanno, in primo luogo, rivivere lo *Zeitgeist*, lasciando



anche emergere un autentico ritratto storico-culturale di Olga Fröbe-Kapteyn e C.G. Jung, oltre che, di comprimari, mecenati, artisti, studiosi, conferenzieri.

“Fruttuoso confronto”, “sintesi” tra Oriente e Occidente: così nel 1934, un anno dopo l’inizio, quattro anni dopo il primo germe, Olga Fröbe Kapteyn riassume il soffio che aveva generato, auspice Jung, l’incrocio tra una sofferta vita personale e un’attitudine alla raccolta di testimoni del sapere, affratellati, nell’Europa minacciata dai totalitarismi, in un’*agape*, uno scambio, una condivisione ricca di interrogazioni e ideazioni. Muovendo da una lucida esplorazione etimologica, l’autore focalizza il senso plurimo d’un’impresa contrassegnata da spirito protettivo e salvifico. Bernardini mostra al tempo stesso la necessità e validità d’un approccio storico al tema e l’insufficienza d’un eccesso storicista. Il progetto *Eranos* spicca, infatti, per il disegno e il concorso di individui eminenti e d’un circolo d’eletti, e si edifica sulla vigile adesione di tutti ad una dimensione di mistero. La propensione visionaria della fondatrice, l’aiuto statunitense, la confluenza di scienziati, umanisti, storici delle religioni, musicofili, e così via, della portata di Weyl, Kerényi, Buonaïuti, Pettazzoni, van der Leeuw, Eliade, Corbin, Baeck, Massignon, Pauli, Tillich, Durand, Portmann, Schrödinger, Zuckerkandl nell’alveo di Jung, Neumann, Jaffé: tale il quadro che configura l’identità della psicologia complessa, secondo la dizione che, pur raccogliendo la versione junghiana del complesso a tonalità emotiva/affettiva (messi a punto tra il 1904 e il 1906), manteneva nella giusta evidenza il lascito della filosofia dei valori, in particolare sulla scia degli studi che Toni Wolff aveva dedicato, nella sua *Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie*, al pensiero di Rickert.

L’intensa vitalità dell’opera di Bernardini pulsa nella comprensione e nella ostensione della natura di sistema aperto del pensiero di Jung. Portatore d’una vocazione esoterica risalente alla tradizione familiare, aperto al dialogo con Sigmund Freud, fondatore della psicoanalisi, Jung – investito da Freud del ruolo di diffusore del patrimonio psicoanalitico – oltrepassò la dialettica, storicamente vera ed espressamente sottolineata da Freud, ebreo-gentile, così come la bipolarità positivismo-vitalismo, mirando a fondare una via analitica sensibile all’eredità dell’antichità classica e del Medioevo, a Leibniz, Kant e Schopenhauer, alla psichiatria dinamica di Binet, Janet, Kraepelin, Eugen Bleuler, primario della divisione psichiatrica dell’ospedale cantonale di Zurigo, il Burghölzli, ove Jung stesso fu aiuto psichiatra dal 1900 al 1909. Maturata dopo la composizione dei *Tipi psicologici*, 1921, e una sofferta, feconda fase di introversione sino al 1928, anno in cui il gesuita sinologo Richard Wilhelm donò a Jung *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, l’incubazione dell’*Eranos-Kreis* rivela, a partire dalla creatività individuale, il primato della comunità, l’imprescindibilità del numinoso, la necessità intima e cogente di costituire un luogo ospitale (Ascona) per l’invisibile, inconfondibile *genius loci*.



Due filoni dominano chiaramente l'opera: la rigorosa indicazione del contributo offerto da Jung di volta in volta, con caratterizzazioni non effimere, ma storicamente salienti, e le vicissitudini esistenziali e ideative della fondatrice. Del primo filone traccia, con rispecchiamento rigoroso delle idee e dei fatti, il percorso che conduce Jung dalla conferenza sull'*Empiria del processo d'individuazione*, 1933, a quella su *La sincronicità*, 1951 (confluite in saggi omonimi raccolti nei *Gesammelte Werke*): un'evoluzione soggettiva durata vent'anni, un arco cronologico cruciale della storia europea e mondiale nel secolo che J. Hobsbawm denomina, con deliberato paradosso, "breve". Dal profondo sguardo del clinico all'opera, attento a cogliere il divenire della personalità individuale, attraverso simboli onirici e produzioni immaginative, sino al fondamentale studio sulla sincronicità, sigillo di osservazioni, studi, esperienze trentennali, affiancate da indagini sull'alchimia e le religioni, rivolte a temi antichi eppur nuovi, ad esempio le rappresentazioni di liberazione in alchimia, 1936, e la lettura autenticamente innovatrice della diciottesima sura del Corano, a proposito della psicologia del rinascere, 1939: così si snoda l'itinerario junghiano, illuminato con assoluta esattezza descrittiva e valutativa da Bernardini, che, inoltre, reintegra un materiale di spicco, oscurato negli anni, il *Codex Palatinus Latinus* 1993 di Opicino de Canistris, oggetto dell'attenzione di Jung nel 1943.

L'interazione tra inconscio e coscienza, tra dimensione individuale e collettiva della psiche inconscia e della psiche cosciente si rende intuibile nella puntuale trattazione e lo spirito degli incontri viene ripresentato sin nel dettaglio – fondamentale – dei registri di firme dei partecipanti alle sessioni. Si tratti del viaggio di Jung e del seguito o delle oscillazioni d'umore dei partecipanti, ogni aspetto viene rievocato in chiave non evemeristica, né attinente alla pura contingenza. Bernardini ritrae lo spirito d'un'epoca e la pausa estiva generatrice di pensiero in un'Europa segnata dai gulag, dai lager, dalla seconda guerra mondiale, dal faticoso ripristino della pace.

Entro la cornice d'un tempo storico complesso quanto il progetto, i movimenti di ricerca di Olga Fröbe-Kapteyn assumono evidenza narrativa e configurano una storia esistenziale che appare il complemento del ruolo centrale, ma insieme defilato, di Jung. Si vedono e si odono voci, passi, sentimenti, persino umani, troppo umani risentimenti: le *tranches de vie* sono, al fondo, evidenze di destino, colte dall'autore nella luce, nell'ombra, nella coincidenza e nella dissonanza (particolarmente interessanti le menzioni di sospetti o realtà riguardanti lo spionaggio). In pagine avvincenti viene, infine, documentata l'estensione del progetto, che giunge ad abbracciare lo spirito ebraico di Aby Warburg e del suo istituto, dapprima germanico, poi esule in Gran Bretagna, per il nazismo.

In definitiva, il succo della fatica consegna ad ogni lettore, ogni ricercatore, ogni analista un compito ulteriore: la compresenza della cultura e del filo rosso dell'ana-



lisi. Jung intese differenziare le due dimensioni, perché, oltre ogni tentazione di facile eclettismo, entro uno spirito di relatività – lo spirito fondamentale del suo metodo e del metodo di Bernardini – fosse evidente e indimenticabile l'interdipendenza. Sulla base di tale principio il volume, che s'avvale delle penetranti prefazioni di Fabio Merlini, Gian Piero Quaglino, Maurizio Gasseau, Hans Thomas Hakl, traduce l'intento originario e apre nuove prospettive nel tempo presente, bisognoso di evitare la via della reificazione del sacro, così come di contemplare il respiro della natura e della storia entro la numinosa concatenazione delle vicende umane.

ANDREA ZUCCONI - GUIDO BUFFO

I Doni dello specchio. Tradizione Alchemica e Libera Muratoria

Mimesis Edizioni, prefazione di Claudio Bonvecchio, pp. 208, € 18

di Gerardo Picardo

In Alchimia, è la Luna a guidare verso il Sole. Ci sono Ruote della Memoria e geroglifici da decodificare, parole di Maestri da tenere controvento e pagine da portare accanto al cuore, ma l'unico sigillo che si cerca è quello dell'autenticità. Il segreto dell'Iniziazione. "A volte mi guardo intorno e credo ancora di vederti. Sembra che tu sia andato via ieri, e invece sono già quasi passati sette anni", ma "il Lavoro continua, caro Paolo, e gli Operai mi sembrano contenti. Forse, dopotutto, ci siamo dati da fare per qualcosa": lo scrive Pietro Spavieri, Gran Maestro Onorario del Grande Oriente d'Italia, ricordando Paolo Lucarelli. Lo fa nella prima pagina di un libro che è un compendio di riflessioni, ma anche un viaggio nell'Alchimia e nell'Arte: s'intitola *I Doni dello specchio. Tradizione Alchemica e Libera Muratoria*, ed è firmato da Andrea Zucconi, Guido Buffo, per Mimesis Edizioni (prefazione di Claudio Bonvecchio, pp. 208, euro 18).

I Liberi Muratori, spiegano queste pagine che intrecciano esoterismo e cerca di sapienza, sono *uomini di desiderio*. Qualcuno, un giorno, ha udito il rumore delle nocche sulla Porta, e ha aperto. Dietro la Porta c'era un Maestro.

Inizia così un lungo e solitario percorso che parte dalla Forza e giunge alla Sapienza, attraverso la Bellezza. Alle radici esoteriche della Massoneria si scopre, come



scriveva Gustavo Raffi, che l'Istituzione è una "risultante di diverse correnti di pensiero che hanno trovato in essa una nuova e originale sistemazione in una visione organica dell'uomo, della società e del mondo, nonché in una forma di pratica esoterico-rituale". I *figli della Dottrina* dovranno cercare tra le strade della storia le pietre che servono alla costruzione, scorgere in fondo alle cose quella chiave di senso per "realizzare la Conoscenza e assicurare la continuità". La Massoneria è un metodo di ricerca, e un laboratorio di conoscenza profonda. Alchimia di pensiero e Vita. Il Rito è visione, intuizione al di là dei significati. Un contributo forse ancora troppo poco conosciuto di Paolo Lucarelli, *Lettere musulmane*, spiega: "Tre doni si dice procuri la Pietra Filosofale, quelli che i Magi portarono al Bambino divino, Pietra vivente. Per primo l'Oro, la ricchezza mondana [...] Non credo valga tanti sforzi, ci sono sistemi più semplici per arricchire. Seconda la Mirra. L'Elisir di Lunga Vita, l'immortalità fisica, l'eterna giovinezza al riparo da ogni male. E' il dono di Mefistofele, la fonte di Ponce de León, la sorgente di ogni piacere e di ogni dolcezza in vita. Così sarebbe se non avesse in sé il suo veleno: l'eterna vita in questo mondo. [...] Infine l'Incenso, la completa sapienza. Questo davvero sembra il giusto obiettivo di un filosofo, di un innamorato della Dottrina: ritrovare la Parola Perduta, la vera pronuncia del Nome, riscoprire la perla nascosta sembra l'unico scopo che valga". In fondo al sentiero ci sono sempre nuove piste, e il viandante solitario deve conciliare il Progetto con l'Armonia della *Regola di Maat*.

Nel cammino, occorre scorgere i segni. I Costruttori hanno eretto chiese e cattedrali valendosi di pietra chiara o bianca, perché dovevano essere ben visibili da lontano. Anche nella ricerca alchemica c'è una essenza da trovare e vivere. Uno specchio è posto al disopra delle Sette Porte, nel lato occidentale, perché si veda l'Oriente, là dove brilla la luce che è al di sopra del velo. Il mondo che sembra dominato da *Eimarmene*, il Destino, ha in realtà un segreto più grande che si lascia trovare da chi è disposto a lavorare *congiunto ad altri* per la *gnosi indefettibile*. "Questo è ciò che insegna il *Dovere di Maestro*: magistralmente riassunto nella massima: *Riunire ciò che è sparso e diffondere la Luce*", ricordano gli autori. Ma non basta conoscere il *come* delle cose, serve la *capacitas* di stanare il loro *perché*.

Tra il pavimento a scacchi del tempo, fanno da guida *διαβήτης καὶ γωνία*, *compasso e squadra*. "Alle spalle di Hiram risorto, nascosta e ignorata da molti, c'è una piccola porta che mette in comunicazione la *Camera di Mezzo* con un altro luogo del quale nulla è mai detto [...] Ciò che qui è fenomeno, atto, frutto ed esistenza, di là da quella è noumeno, potenza, seme ed Essere. Da questa porta proviene una Luce tanto forte e pura da filtrare nella Camera di Mezzo, declinarsi nelle Camere sottostanti e infine spargersi dalla porta del Tempio per il Mondo. Questa è davvero la porta che dà senso compiuto e reale alla denominazione di questa Camera; essa è la Soglia dove ha ter-



mine l'Elevazione e inizia il cammino dell'Anagogia". Il bello viene oltre la Soglia. Un lavorare che si fa *ethos* e comporta la responsabilità del Progetto. "Ora il mio sangue è quello del Multiverso ...".

Il testo della *Tabula Smaragdina* di Ermete Trismegisto, recita: "Ciò che è in basso è come ciò che è in alto e ciò che è in alto è come ciò che è in basso, affinché possano realizzarsi i miracoli della Cosa Una". Ma c'è una profonda differenza tra Alchimisti e *soffiatori*, quelli che si danno un gran da fare dietro i mantici del forno senza comprendere il senso dei lavori. Il muro perimetrale è diverso dal portante, ci ricorda questo saggio che non caso Bonvecchio nella prefazione definisce "una sorta di Bae-deker per chi voglia intraprendere il viaggio nella Tradizione, nella Alchimia e nella Massoneria". E avverte: "Iniziare questo viaggio non è mai il frutto di un'intellettualistica scelta razionale: è un dono raro, prezioso e misterioso, che dischiude le porte di una dimensione 'altra', esistente ma incognita nello stesso tempo. Così, anche nelle ponderate e meditate parole del testo s'intravede una Porta e un Maestro. La Porta è quella della Via Regia, che porta al sapere e alla vera Luce; il Maestro è Paolo Lucarelli che, se da qualche anno oramai ha lasciato questa vita materiale, continua, però, a svolgere la sua azione magistrale attraverso i suoi allievi. Questi, com'era accaduto prima di loro a Lucarelli, il cui magistero risale a Eugène Canseliet e al mitico Fulcanelli, iniziano a loro volta a diventare Maestri, in un'ininterrotta, importante, Catena Iniziatica e Sapienziale".

L'Iniziato, come il filosofo, non ha risposte ma solo domande. Non sa se vedrà mai Sale Perfetto e Zolfo Fisso, ma sa che il Mercurio del lavoro comune è un buon inizio. Scriveva Lucarelli (*L'Alchimia antica. Introduzione alla Turba dei Filosofi*, 14 dicembre 1998): "Veicolo della più pura e antica tradizione, la Turba dei Filosofi resta oggi a testimoniare di età forse più felici, quando gli uomini amavano ancora sognare sogni, forse impossibili, ma splendidi. Va letta con lo stesso spirito che ispirò quegli uomini, senza ansia di risultati, in un tempo dilatato e sereno". Quando gli altri hanno verità, il massone comincia a cercarla. Nell'*ànemos* del Mediterraneo. Ecco perché i lavori del Tempio non sono mai conclusi.



RECENSIONI

IRÈNE MAINGUY*La massoneria resa comprensibile ai massoni* di Oswald Wirth

Il libro di Apprendista e di Compagno

Edizioni Mediterranee, 2012

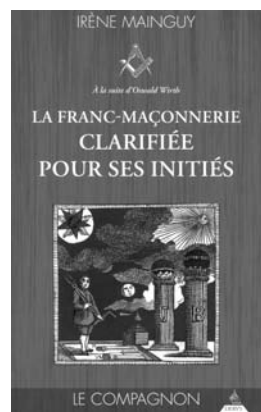
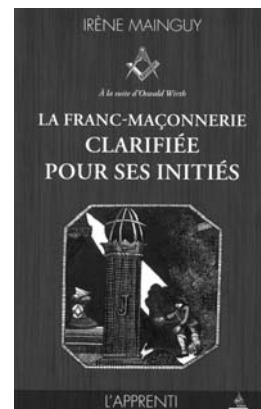
di Bernardino Fioravanti
Bibliotecario del Grande Oriente d'Italia

Alcuni rimangono giustamente sorpresi del fatto che, ancora oggi, Maestri Muratori notoriamente razionalisti continuino a consigliare ad Apprendisti, Compagni e Maestri, la lettura di questa venerabile trilogia, intitolata *La massoneria resa comprensibile ai massoni* di Oswald Wirth. Non dovremmo, al contrario, realisticamente deplorare ciò che altri chiamano il considerevole conservatorismo dei massoni? In effetti, il primo volume, dedicato agli apprendisti, è apparso per la prima volta nel 1894. Si era sotto la Terza Repubblica, era l'anno dell'assassinio del presidente Sadi Carnot a Lione e della condanna del capitano Dreyfus.

Nella biografia dell'autore, a cura di Jean Baylot, questi afferma: "Oltre al Wirth massone, c'è un Wirth cartomante, astrologo, alchimista, ermetista e soprattutto c'era un Wirth magnetizzatore". Di fronte a tale eclettismo debordante, non ci si sorprenderà del fatto che lo studio della tradizione massonica si sia disperso in più direzioni. Tuttavia, voler mettere tutto assieme a tutto, senza restituire e far emergere una filiazione reale o un rapporto coerente d'analogia, genera una pericolosa confusione.

Dobbiamo qui salutare e ringraziare le edizioni Dervy che dal 1974 hanno curato i manuali di base di Oswald Wirth. Dervy ha voluto e deciso che queste opere fossero ripubblicate, come nel caso e nel medesimo spirito della *Simbolica Massonica* di Jules Boucher del 2001. È per questo motivo che il lavoro è stato affidato ancora una volta a Irene Mainguy, la quale ha aggiornato in maniera egregia questo celebre manuale, divenuto ormai un libro di riferimento sia in Italia che all'estero.

La Massoneria nacque nel XVII secolo, a ben vedere, una data recente agli occhi della storia. Anche se i suoi inizi e la sua nascita sono avvolti nel mistero e al centro di innumerevoli congetture, è un fatto assodato che la Massoneria costituisca una sorta di deposito di tradizioni occidentali scomparse, di cui ripropone i resti delle loro iniziazioni in forma coerente (antichi culti misterici, misteri eleusini, mitraismo, tradizione pitagorica, cavalleria, Fedeli d'Amore, Rosa-Croce).





Irene Mainguy, a seguito di una analisi attenta e metodica di libri, ha mantenuto l'introduzione, rinnovando completamente il contenuto, rendendolo più fresco e arioso. In questa veste, il manuale si adatta davvero ai bisogni dei Massoni della nostra epoca, tenendo conto delle pubblicazioni più recenti.

L'autrice articola una riflessione approfondita sul complesso del simbolismo di Apprendista e Compagno, senza trascurare di considerare tutti i simboli presentati da Oswald Wirth ai suoi lettori (è inoltre ricchissima la documentazione iconografica dei volumi). Mainguy indica e suggerisce una metodologia semplice affinché il lettore apprenda e sia in grado di approfondire il tema da sé. Come è sua abitudine, essa attinge dalle principali fonti storiche e ai rituali originari, facendo molta attenzione a differenziare tra loro i riti, per evitare confusione. Si sforza di fornire chiare linee di ricerca e di riferimento in modo che il lettore le utilizzi al meglio. La sua indagine si basa su solide fondamenta che fanno sì che il lettore non si perda nei sentieri – come si sa, sempre fioriti – dell'errore.

Non si tratta di fare o di praticare la Massoneria come ai tempi di Oswald Wirth, ma di approfondire oggi, in maniera chiara e trasparente, l'immensa ricchezza della tradizione massonica. Le importanti informazioni riguardo all'iniziazione forniscono la chiave per la comprensione degli obiettivi, dei mezzi, dei metodi e della filosofia della Massoneria come formulati in maniera semplice e lineare da Oswald Wirth.

Nel manuale, Irene Mainguy sradica, o rilegge criticamente, in maniera rispettosa e senza spirito polemico – ma senza alcuna concessione – divagazioni o peregrinazioni visionarie del suo illustre predecessore, che fu di certo un pioniere nel tentativo di tornare alla tradizione, ma che non riuscì ad affrancarsi dalle mode del suo tempo.

A oggi sono trascorsi più di cento anni dalla prima pubblicazione del libro di compagno di Oswald Wirth. Il volume era molto innovativo per la sua epoca, sia per la natura del suo contenuto sia per i contributi originali, che ne decretarono il successo. Tuttavia, al giorno d'oggi, può sembrare datato, confuso in alcuni passi. Pertanto, vogliamo ancora una volta ringraziare l'editore francese per la felice iniziativa che consentirà di continuare a leggere in maniera utile i lavori di Oswald Wirth.

A questa prefazione, scritta per l'edizione francese, va aggiunto il ringraziamento alle Edizioni Mediterranee che presentano ora la traduzione in italiano dei volumi di Apprendista e Compagno dopo appena un anno dalla loro pubblicazione in Francia, annunciando, per il 2013, l'uscita del terzo libro dedicato al simbolismo del grado di Maestro.



RECENSIONI

• 111 •

Estratto de' primi travagli della Gran Loggia Generale dell'Ordine Reale della Franca Massoneria Scozzese al Rito Antico ed Accettato. Dalla Stamperia del Grande Oriente d'Italia, 1805.

Anastatica per Istituto di Studi Lino Salvini a cura di Guglielmo Adilardi. Prefazione Aldo A. Mola.
Editore Angelo Pontecorboli, Firenze, 2012

di Guglielmo Adilardi



Il testo, raramente citato in forma corretta anche da studiosi accreditati e mai riproposto nella sua interezza, nascondeva la sua vera essenza. Esso è formato da due documenti distinti. Il primo, nella corretta interpretazione proposta in prefazione dallo storico Aldo A. Mola, costituisce l'atto di fondazione a Parigi del Supremo Consiglio del Rito Scozzese Antico ed Accettato "in" (o "per") l'Italia, il 16 marzo 1885. Esso venne istituito dal conte de Grasse-Tilly, Pyron, Vidal e alcuni massoni italiani presenti a Parigi per concorrere alla trasformazione della Repubblica Cisalpina in Regno d'Italia, su dettato dell'imperatore Napoleone I. Quel Supremo Consiglio, ideato quale sostegno al futuro viceré d'Italia, Eugenio Beauharnais, figlio adottivo dell'Imperatore, doveva sostanzarsi in "partito" dell'Impero. Le logge funsero da vivaio e laboratorio della classe dirigente, artefice e attrice di un progetto metastorico a fianco del novello Carlomagno. Altrettanto del resto avevano fatto le logge della Gran Bretagna dalla loro organizzazione nella forma unitaria moderna, dal 1717 in poi.

L'altro documento consiste nell'*Estratto* dell'insediamento del Grande Oriente il 20° giorno del 4° mese 5805, cioè il 20 giugno 1805. Come correttamente rileva Mola, si tratta di una compilazione successiva alla creazione parigina come indica la certificazione finale: "Visto ed approvato ..., *Collationné sur la minute et vérifié par nous Orateur ...*". Il libro comprende inoltre il *Tableau du G.O. d'Italie* con i nomi dei Dignitari ed Ufficiali e delle poche Logge che si andavano a raggrupparsi nell'uscire dal sottosuolo carsico cui le aveva costrette la repressione sia della Chiesa cattolica, sia dei vari stati autoritari; e il protocollo d'intesa tra il neonato Grande Oriente e il generale Giuseppe Lechi (22 giugno 1805), fondatore del primo Grande Oriente d'Italia.

Il volume si erge come uno dei pilastri portanti della nostra storia e propone in impeccabile veste editoriale la riproduzione di documenti che ogni massone dovrebbe possedere e sui quali dovrebbe riflettere.

**PAUL PISTRE***Catholiques et Francs-Maçons. Eternels adversaires?*

Préface Emile Poulat

Edition Privat. Toulouse, 2011

Paul Pistre, da decenni direttore della rivista *Letre*, si occupa con competenza di Massoneria seguendo con interesse le molteplici pubblicazioni internazionali ed è autore di altri saggi sull'argomento. Quello che stupisce nei suoi lavori è l'estrema obbiettività, poiché dobbiamo sottolinearlo, dato che lo studioso non appartiene ad alcuna configurazione massonica, non coltiva, altresì, alcun pregiudizio contro la Massoneria.

Nel saggio, oltre a ripercorrere con semplicità la storia delle varie Obbedienze massoniche e le loro numerose persecuzioni, mette bene in luce come l'odierna ostilità della Chiesa cattolica sia fuorviante ed antistorica. L'Autore non trascura di mettere in evidenza i vari errori che l'Istituzione ha commesso nelle varie nazioni; in Italia in particolare la trascorsa segretezza e la P2 hanno giocato un ruolo negativo nell'opinione pubblica, talché tutte le sette massoniche autoctone sono guardate dalla popolazione come il male assoluto. Anche l'anticlericalismo che si sviluppò durante il compimento dell'Unità d'Italia rese i rapporti con la Chiesa cattolica molto complessi e costituì un terreno di scontro ancora duro a morire.

Questa negatività per Pistre sarà soltanto passeggera poiché i tempi sono maturi - non soltanto per la trasparenza della Massoneria grazie al nuovo corso italico - per una piena accettazione da parte della società civile, così come anche da parte della Chiesa cattolica; non trascorrerà molto tempo che cadranno le diffidenze accumulate nei secoli. Per Pistre la Massoneria è stata - e lo sarà ancora nel futuro - parte integrante del comune patrimonio nazionale attraverso i suoi dirigenti politici, economici ed amministrativi.