

**Il dovere di fare cultura**

Stefano Bisi

**Valori occidentali e
trasformazione del mondo**

Fabrizio Sciacca

Massoneria e cavalleria

Francesco Simonetti

E i gufi continuano a non essere ciò che sembrano

Davide Riboli

Etica laica ed etica come fratellanza**La specificità massonica**

Francesco Coniglione

I viaggi massonici di Jules Verne

Paolo Nucci Pagliaro

Mozart, la massoneria e la teoria del complotto

Piergabriele Mancuso

Massoneria e fedi religiose oggi

Pawel Gajewski

Dai ricoveri per i miseri agli Asili Notturni

Giovanni Greco

**La riforma del Consiglio
di Sicurezza dell'ONU**

Salvatore Zappalà

Massoneria ed esoterismo

Claudio Bonvecchio

Recensioni (a cura di G. Galassi)

Direttore responsabile: Stefano Bisi

Direzione:

Massimo Andretta

Claudio Bonvecchio

Francesco Coniglione

Santi Fedele (coordinatore)

Gianmichele Galassi (art director)



nuovo HIRAM

ISSN 2465-2253 (stampa)

ISSN 2465-2075 (online)

Registrazione Tribunale di Roma

n. 178/2015 del 20/10/2015

Direzione e Redazione: Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio 8, 00152 Roma

email: hiram@grandeoriente.it

Editore: Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio 8, 00152 Roma.

Iscrizione ROC n.26027

Stampa: Consorzio Grafico e Stampa Srls - Roma

Spedizione in Abbonamento Postale

Le opinioni degli autori impegnano soltanto questi ultimi e non configurano, necessariamente, l'orientamento di pensiero della rivista Hiram o del Grande Oriente d'Italia. La riproduzione totale o parziale dei testi contenuti nella pubblicazione è vietata sotto qualsiasi forma, senza espressa autorizzazione scritta, secondo le norme vigenti in materia. Tutti i diritti riservati. Vietata la riproduzione anche parziale se non autorizzata. Manoscritti e illustrazioni, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

Comitato scientifico

Guglielmo Adilardi, Corrado Balacco Gabrieli, Cristiano Bartolena, Pietro Battaglini, Pietro Francesco Bayeli, Eugenio Boccardo, Giuseppe Capruzzi, Francesco Carli Ballola, Pierluigi Cascioli, Giovanni Cecconi, Massimo Curini, Marco Cuzzi, Eugenio D'Amico, Domenico Devoti, Ernesto D'Ippolito, Bernardino Fioravanti, Virginio Paolo Gastaldi, Morris Lorenzo Ghezzi, Giovanni Greco, Gonario Guaitini, Giovanni Guanti, Felice Israel, Giuseppe Lombardo, Pietro Mander, Claudio Modiano, Massimo Morigi, Gianfranco Morrone, Moreno Neri, Marco Novarino, Carlo Paredi, Claudio Pietroletti, Giovanni Puglisi, Adolfo Puxeddu, Mauro Reginato, Giancarlo Rinaldi, Carmelo Romeo, Claudio Saporetti, Alfredo Scanzani, Angelo Scavone, Angelo Scrimieri, Dario Seglie, Giancarlo Seri, Nicola Sgrò, Giuseppe Spinetti, Ferdinando Testa, Gianni Tibaldi, Enzo Volli.

Le altre riviste del Grande Oriente d'Italia

Disponibili gratuitamente online su

www.grandeoriente.it

 **MASSONICA** ISSN 2384-9312 **mente**

n. 4 Sett.-Dic. 2015

Laboratorio di storia del Grande Oriente d'Italia



Rassegna quadrimestrale online

Massonica mente

Laboratorio di Storia del Grande Oriente

Rassegna Quadrimestrale

erasmo Bollettino d'Informazione del
www.grandeoriente.it **NOTIZIE** 

**PALAZZO GIUSTINIANI
IL CUORE E IL DIRITTO**



erasmo NOTIZIE

Bollettino d'Informazione mensile del Grande Oriente



Il Gran Maestro

Il dovere di fare cultura

Carissimi Fratelli

C'è in questa Italia povera e ostaggio di una politica che divide e si divide su tutto e che è attraversata da preoccupanti fenomeni di populismo, un mondo per fortuna ancora ricco di buoni esempi e che fa ben sperare in un futuro migliore e diverso dall'attuale piuttosto cupo e scivoloso.

Questo mondo è quello della Cultura, una scuola di Buona Scuola, che se i semi sono ben piantati produce ottimi e rigogliosi frutti nel tempo. Di recente, nel corso di uno degli appuntamenti istituzionali legati a tornate rituali sono stato a Napoli dove ho voluto fare una visita a Scampia, quella che è considerata la periferia più degradata del capoluogo partenopeo e dove i giovani sono purtroppo facilmente soggetti a prendere delle cattive strade che li portano lontano dai veri valori e percorsi di vita che tutti i ragazzi dovreb-

bero seguire e perseguire in una Società più giusta ed a misura d'uomo.

Ebbene in questo luogo dove lo Stato è colpevolmente assente e dove persino andare a scuola è una scelta di pochi e gli insegnanti sono dei coraggiosi missionari chiamati a propugnare la cultura della responsabilità, dell'etica, dello studio ancor prima della conoscenza nozionistica, qui ho vista accesa una speranza ed una fiamma della libertà per la cultura che noi liberi muratori abbiamo provveduto nel nostro piccolo subito ad alimentare.

Questa fiamma è la Scugnizzeria, una piccola-grande libreria che Rosario ha voluto a tutti i costi realizzare ed aprire per dare una speranza a Scampia dove da 40 anni, esattamente la data della chiusura dell'ultima libreria, di libri non c'era più traccia.

Rosario è l'animatore di questa meritoria associazione che ha realizzato l'iniziativa e che produce oltre ai libri anche dei prodotti biologici. Dalla visita ho portato con me una scatola contenente un vero e proprio piccolo tesoro. Dentro di essa un libro, un cd, un vasetto di miele. Con pochi euro, tutti possono dar forza a questi giovani, aiutarli a realizzare il loro sogno incentivandone i coraggiosi sforzi. La loro libreria organizza anche corsi di yoga, di ginnastica, di lettura, di scrittura.

Mi ha davvero colpito vederli lì, insieme, impegnati in tante attività in quello spazio di 140 metri quadri, tra scaffali di libri, prodotti della terra, macchinari, e pensare che tra loro c'è anche chi sta lottando contro la droga, o si sta riscattando dal carcere. Le loro scatole diventeranno tanti meravigliosi contenitori per il Sapere di tutti.

Fanno cultura a Scampia, ma producono semi per rendere fertile il futuro. In Italia, e non solo nelle zone più a rischio del Paese, c'è bisogno di confronto, di sana condivisione. C'è bisogno di tanti esempi come quello che hanno tenacemente voluto dare Rosario e suoi amici.

L'Italia ha davanti a sé un patrimonio enorme di cultura e di bellezze artistiche e paesaggistiche. E solo sfruttando questa inesauribile fonte che va alimentata e sapientemente incentivata che noi potremo aiutare le generazioni ad uscire dal tunnel che il Paese non merita.

L'abbinamento cultura-prodotti della terra, può essere anche un meraviglioso volano per unire di più gli italiani, fare conoscere la diversità delle nostre regioni pur mantenendo

l'identità nazionale per la quale tanti padri e liberi muratori si sono battuti in un periodo in cui si assiste a forti movimenti scissionistici che mettono in discussione le scelte e la storia.

Fare cultura è la via maestra da seguire, essa diventa un dovere imprescindibile se si hanno a cuore veramente le sorti dell'Italia in un globalizzazione sfrenata e ormai inarrestabile.

Ma la cultura va costruita, socialmente e tecnicamente dando mezzi e finanziamenti adeguati all'Istruzione, alla vera e unica Buona Scuola. Ma, alla base di tutto bisogna che la comunicazione etica, il sapere condiviso e la conoscenza diffusa, a livello territoriale e collettivo, diventino ovunque dei veri e propri prerequisiti e dei pilastri fondamentali per qualunque buon progetto.

Soltanto così si potrà avere la speranza di portare avanti il modello di una Società più equa, comprensiva e solidale che ponga nuovamente alla radice i valori di quello che dovrebbe diventare una sorta di Nuovo Umanesimo. In quest'ottica, bisogna educare culturalmente e porre di nuovo al centro dell'attenzione la centralità dalla persona e i diritti di cittadinanza globale.

Noi liberi muratori questi valori li abbiamo sempre propugnati e adesso li dobbiamo fare riemergere sempre più per dare più luce all'Umanità e mantenere sempre acceso il faro della Cultura, quello che può salvare l'Italia e i nostri ragazzi. Sosteniamo la Cultura e diamo il giusto appoggio alle tante Scampia. Per il bene comune e per la nostra Patria.

Stefano Bisi

*Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia
Palazzo Giustiniani*



Jacques-Louis David, *La morte di Seneca*, 1773, Parigi, Petit-Palais

Sommario

Il dovere di fare cultura 1 Stefano Bisi	Etica laica ed etica come fratellanza La specificità massonica 21 Francesco Coniglione	Dai ricoveri per i miseri agli Asili Notturmi 45 Giovanni Greco
Valori occidentali e trasformazione del mondo 4 Fabrizio Sciacca	I viaggi massonici di Jules Verne ... 28 Paolo Nucci Pagliaro	La riforma del Consiglio di Sicurezza dell'ONU 47 Salvatore Zappalà
Massoneria e cavalleria 9 Francesco Simonetti	Mozart, la massoneria e la teoria del complotto 34 Piergabriele Mancuso	Massoneria ed esoterismo 55 Claudio Bonvecchio
E i gufi continuano a non essere ciò che sembrano 17 Davide Riboli	Massoneria e fedi religiose oggi 40 Pawel Gajewski	Recensioni (a cura di G. Galassi) 63

Valori occidentali e trasformazione del mondo

Siamo una parte infinitesimale di un pianeta piccolissimo, forse insignificante, di un sistema solare immerso in una galassia di un universo in cui esistono miliardi di galassie costituite da miliardi di pianeti. In questo minuscolo frammento di universo, un'esigua minoranza della specie più evoluta del pianeta, oltre a sopravvivere come tutte le altre specie (non senza danno per queste ultime) dopo dieci millenni di civiltà stanziale si mette a parlare di tolleranza, di come gli storici spieghino la storia, i giuristi la legge, la filosofia il mondo. Ed è giusto, perché noi siamo una piccola parte di questo mondo che affronta le cose a proprio modo. Siamo certo nel giusto, perché affrontiamo a modo nostro i nostri problemi. Eppure, si tratta di una situazione osservata da un piccolo angolo visuale. Di questo siamo certi.

Siamo parte del cammino dell'umanità da circa centomila anni, parte di una specie chiamata *homo sapiens sapiens*. Su questo pianeta chiamato Terra, ciascuno di noi vive in una nicchia di questo corpo celeste. Nel Corno d'Africa è nata e si è sviluppata la specie dalla quale discendiamo, via via con gli spostamenti per tutto il territorio terrestre sono nati i gruppi sociali e gli adattamenti hanno provocato diversificazioni genetiche, con diversificazioni di pigmentazione, tratti somatici, caratteriali, linguistici, etnici, culturali, qualcuno dice anche razziali. E da allora in poi, da almeno 11.000 anni, quelli che erano cacciatori raccoglitori sono diventati comunità stanziali, dando luogo alla prima forma di razionalizzazione del territorio – l'agricoltura – e alla prima forma di giustificazione sociale del potere economico – la religione. La giustificazione religiosa del potere economico esercitato attraverso lo strumento produttivo dell'agricoltura serve a garantire la prima invenzione premoderna dell'uomo post-primitivo: il diritto di proprietà.

Il passaggio dalla forma di vita nomade a quella stanziale segna il passaggio semantico del concetto di confine. Si passa dal concetto di *corpo come confine* a quello di *confine come corpo*, il

confine come proprietà di quel che il corpo umano possiede – uomini, terre, oggetti, bestiame: il diritto di proprietà diventa l'estensione del corpo umano. È un'estensione *metafisica e materiale* allo stesso tempo: la prima creazione di un paradosso, quello dell'essere in quanto avere. Nasce l'uomo post-primitivo, l'uomo per come lo conosciamo da 11.000 anni a oggi sostanzialmente sotto questo profilo non è cambiato. Potremmo finire qui la storia, e chiudere quella pagina perché siamo ancora dentro una pagina che non è stata mai voltata. Forse non c'è nient'altro da dire. Eppure dobbiamo andare avanti, forse per dire qualcosa di non detto, che non possiamo dire o non possiamo esprimere.

Proprio perché il bello del non detto è ciò che sta dietro, «la trama nascosta è superiore a quella visibile» [Eraclito, B54 DK: ἁρμονίᾳ ἀφανῆς φανερέῃς κρείττων (harmonīē aphanēs phanerēs kreitton)]. La trama nascosta non è ciò che si vede, ciò che si vede essendo solo l'opera morta; la trama nascosta è l'opera viva, ciò che non si vede – così come è viva l'opera dello scafo che non emerge dall'acqua, quella parte che sta in profondità e serve a portare lo scafo avanti nel mare.

Tornando al problema del confine, le persone sono confini simbolici – portatrici di confini in un modo del tutto particolare. Esse delimitano attraverso ciò che hanno, ciò che hanno essendo ciò che sono – un bit, un pixel, un chip ci denotano e delimitano molto più di quel che pensiamo, perché i segni e gli strumenti telematici sono diventati la protesi metafisico-sensoriali del nostro corpo e parlano agli altri di ciò che possediamo, del potere che rivestiamo, della forza che esprimiamo. Quel che abbiamo ci costituisce come confine. Oggi rispetto a ieri diventa meno palpabile questo passaggio dal corpo come confine al confine come corpo, per l'immaterialità della comunicazione digitale. Questa impalpabilità, tuttavia, rende tale passaggio avvenuto 11.000 anni fa ancora più forte. Siamo ancora di più quel confine che il nostro corpo offusca o nasconde attraverso schermi e



*Busto di Eraclito
Villa Papiri, Ercolano, copia romana da orig. del III sec a.C.*

immagini, e sempre meno quel che noi siamo come corpo. E ancora di più il nostro confine digitale diventa il nostro corpo rispetto al confine materiale come corpo. Il passaggio dal corpo come confine al confine come corpo dal materiale al digitale rafforza ancora di più iconicamente la proprietà di ciò che abbiamo, la rende vischiosa, eterea, fatua – eppur più forte.

Tuttavia, ancora come tanti millenni fa, i nostri confini marcano il territorio. Esattamente come fanno i mammiferi non umani, che marcano il loro territorio senza chiedersi se la loro marcatura sia gradita ai non appartenenti alla loro specie. Noi umani abbiamo iniziato e proceduto esattamente come gli altri mammiferi, ma abbiamo inventato processi di legittimazione dell'esercizio del nostro potere di marcatura: ecco il concetto di tolleranza – un'invenzione della città fortificata che si apre all'esterno per sete di dominio, un processo religioso di santificazione dell'assoggetta-

mento. I mammiferi non umani marcano il territorio senza porsi il problema della superiorità morale. Gli umani più evoluti hanno inventato il concetto di tolleranza per aggirare il problema della superiorità morale attraverso la forza civilizzatrice dell'ipocrisia.

L'ipocrisia necessaria serve a nascondere l'unica verità, troppo umana e quindi naturale, quella che ci accomuna agli altri esseri viventi: siamo interessati solo alla sopravvivenza. Ci comportiamo come se non avessimo già perso in partenza, e viviamo con lo scopo di allontanare la morte. Il problema della superiorità morale è quello di vedere come possiamo porci da un punto di vista oggettivo. È un problema di nascondimento, perché l'oggettività dimostra sempre che gruppi o individui non sono eguali tra loro, e se non sono eguali alcuni sono più forti di altri, perché più intelligenti o perché fatti meglio. Forza, lungimiranza e bellezza non sono mai dati allo stesso modo negli umani. E quindi diventa possibile che individui su altri individui o gruppi su altri gruppi possano affermare la loro superiorità, sia essa una superiorità dell'io sul Non-io o di un Noi su un Non-Noi.

Perché *questo deve essere nascosto*? Per evitare che si veda che tale fatto è naturale, partecipa dell'armonia nascosta dell'universo e se fosse conclamato non desterebbe stupore a nessuno. Nessuno stupore sarebbe lasciato al caso.

Il nostro *stupore* è invece per le cose meno ovvie – dobbiamo accettare l'altro anche se non ci piace, anche se è meno forte di noi e moralmente lontano (perché diverso) da noi, persino se prove che a noi sembrano onestamente inconfutabili ce lo fanno sembrare più stupido, più incivile o più cattivo. Il nostro stupore per la tolleranza è raffigurato nell'iconologia della tolleranza stessa: portare un peso. La vecchia donna che porta un peso è l'emblema della tolleranza raffigurato nell'*Iconologia* di Cesare Ripa (1593) e successivamente ripreso nel *Thesaurus Philo-Politicus* di Daniel Meisner (1623), il cui motto, di ascendenza oraziana, è *Rebus me servo secundis* ("mi conservo per cose migliori").

Perché mai dovremmo? Qualcuno dice per migliorare. Per fare qualcosa oggi di meno gradito che possa servire domani. Conservarsi per un mondo migliore. Tollerare sarebbe quindi il dovere etico dell'io al suo interno. Come spieghiamo ciò dal punto di vista pragmatico-normativo, o politico o giuridico? La giustizia è un ideale irrazionale – uno dei pochi punti che Hans

Kelsen condivideva con Carl Schmitt – un modo di arrivare a convenzioni. Stranamente, quando noi parliamo di tolleranza, pensiamo di dover tollerare valori. In realtà dobbiamo dire di tollerare fatti, non valori. I valori sono incommensurabili. Sarebbe un assurdo logico dire: 'il mio valore vale, il tuo valore non vale'. Fatti preziosi, significativi, socialmente importanti. Il diritto regola fatti, non tocca valori (e i valori, se sono davvero tali, non si fanno mai toccare, ponderare, classificare dal diritto). *Ex facto oritur ius*, d'altra parte. Senza diritto non c'è regola, e senza regola non c'è vera libertà.

Gli uomini non nascono liberi. Nascono e basta. Nascono per volontà della natura e non per scelta si trovano gettati nel mondo. Il primo atto di un essere umano appena nato, il vagito di un bambino, è emesso spontaneamente, non intenzionalmente. Il bambino non è libero perché chiede di mangiare, chiede di mangiare perché ha fame. Non ha scelta. Dunque, dire che gli uomini nascono liberi è, in prima battuta, un'espressione priva di senso. Ammettendo che essi siano liberi alla nascita, dovrebbero quanto meno sapere di esserlo. Che senso avrebbe esser liberi senza saperlo? E quando dovrebbero saperlo? Al compimento della maggiore età? In base a cosa? A una notifica? Alla conoscenza di una norma che lo stabilisce? E in che modo essi dovrebbero acquisir contezza di esser diventati liberi?

La libertà non è una conseguenza spontanea legata alla vita, né alla natura umana. Chiunque può certo reclamare di essere libero solo perché vivo o perché uomo. Tuttavia, il suo reclamo non lo porterà mai alla libertà. A dire il vero, la libertà è essenzialmente una vicenda di regole, è indissolubilmente legata, attraverso un gioco di equilibrio e bilanciamento, ad altri contrappesi concettuali di tipo normativo, quali il potere e la legge. Immanuel Kant aveva scritto che la libertà non si dà mai da sola nel mondo. Non sfocia spontanea, né germoglia da una bella radura fiorita.

La libertà è l'umano poter scegliere di fare o di non fare. È quindi sempre condizionata da regole. È uno dei tre elementi legati da un rapporto logico-normativo che dà luogo a quattro figure sillogistiche, a quattro modelli di ordine politico. Coniugando legge e libertà senza potere, si dà luogo all'*anarchia*. Coniugando legge e potere senza libertà, al *dispotismo*. Nella situazione di potere senza legge né libertà, si ha la *barbarie*. Solo il quarto caso comprende tutti e tre gli elementi, e dà



luogo a ciò che Kant chiama *repubblica*, intendendo con questa la democrazia rappresentativa.

La libertà come concetto pratico è possibile quindi solo affiancata alla legge (a una regola) e al potere (a un arbitro). Il che pone un quesito di ordine logico: quando gli individui non possono scegliere, come è possibile che essi ritengano di avere diritti?

Gli umani vivono da sempre nel miraggio di una costante illusione: quella di aggrapparsi a concetti che non appartengono a tutti. Inseguendo questa illusione, essi ritengono di essere eguali. Predicano l'eguaglianza, la tolleranza, la giu-

stizia, l'equità, la pace, il rispetto, la solidarietà e altre idee del bene.

Idee nobili quanto vaghe: nessuno può predicarle *universalmente*. Non sono concetti universali. Non lo sono dal punto di vista originario. Il marchio di questi concetti ha una origine controllata e garantita ascrivibile a una parte del pianeta, quella che oggi è chiamata *western world*, 'mondo occidentale'. Il pedigree di questi concetti, piaccia o meno, è riconducibile a tale parte della popolazione sulla Terra, precisamente l'area euromediterranea. Dall'età classica greco-romana attraverso il mondo medievale germanico-cri-

stiano sino all'illuminismo, le popolazioni occidentali hanno forgiato nel tempo una *morale giuridica europea*. I diritti umani appartengono senz'altro a questa morale. Sono un concetto filosofico. Gli europei sono molto fieri dei loro diritti. Hanno costruito un'idea molto potente di diritti umani come diritti dell'uomo. L'*Allgemeines Landrecht* prussiano del 1793 stabilisce che l'uomo viene chiamato persona in quanto gode di diritti certi nella società civile. È una idea kantiana: l'uomo è chiamato persona in quanto innati sono i suoi diritti. E nella *Metafisica dei Costumi*, Kant precisa che la persona è qualunque soggetto imputabile. Riconoscere i diritti è un atto civile della società bene ordinata. I diritti umani appartengono alla morale giuridica europea perché sono un bene prezioso del patrimonio culturale europeo. E gli altri? Cosa se ne fanno dei diritti umani? Se la teoria dei diritti umani dovrebbe avere a che fare con un cammino pacifico e all'insegna dei sentimenti morali, la pratica dei diritti umani nega tutto questo. Occorrerebbe meditare su cosa sono i diritti umani e sul perché esistono. Sarebbe bello poter constatare che i diritti umani sono i diritti di ogni essere umano sulla Terra, e che esistono perché esiste l'uomo sulla Terra, se non si prescindesse dal fatto che essi sono un prodotto culturale della tradizione occidentale. Facendo passare per elemento irenico di liberazione un dispositivo etico molto potente allo scopo di universalizzare gli *altri* del mondo, le popolazioni occidentali hanno, nel corso dei secoli, potuto imporre con forza e successo la morale giuridica europea a tutto il pianeta. In quanto occidentali, gli europei sono portatori di specifiche culture e forme di vita, ma condividono pure un comune patrimonio costituzionale.

Questi aspetti sono considerati molto significativi in filosofia e in teoria politica, in quanto hanno a che fare con la complessa interazione concettuale tra etica e politica, cosa che anche la giurisprudenza dell'Unione Europea ha evidenziato in diverse occasioni, ad esempio riferendosi alla relazione tra elementi storico-istituzionali (cittadinanza, cultura e storia europea) ed elementi teorico-sociali (diritti, pluralismo, giustizia). Impostare criticamente la relazione tra questi due aspetti è senza dubbio un problema di filosofia politica. In particolare, uno dei passaggi cruciali riguarda il ruolo, che si assume decisivo, assegnato alla questione della fondazione dei diritti fondamentali (letteralmente: i diritti che necessitano di essere fondati), ovvero di quei diritti che devono essere considerati condizioni

costitutive della libertà e della regolazione dei rapporti tra gli individui. Il fatto che i diritti siano condizioni della libertà non rende qui necessaria la trattazione del dualismo tra libertà negativa e libertà positiva: al contrario, implica che tale controversia venga lasciata da parte. È utile riflettere sul perché diritti, pluralismo e giustizia siano l'elemento teorico complementare della costruzione istituzionale dell'integrazione europea. Ciò rappresenta un riferimento preciso al dibattito attuale che i filosofi politici prendono sul serio quando si occupano di come, ad esempio, incida l'impatto dei processi di migrazione nell'UE nella percezione degli europei di essere portatori di diritti che tutelino la loro identità. Questo aspetto apre la finestra su un'arena in cui si gioca la sfida allo stesso significato moderno di diritti, tipico della tradizione liberale occidentale, basato sulla concezione di diritti come diritti individuali di libertà.

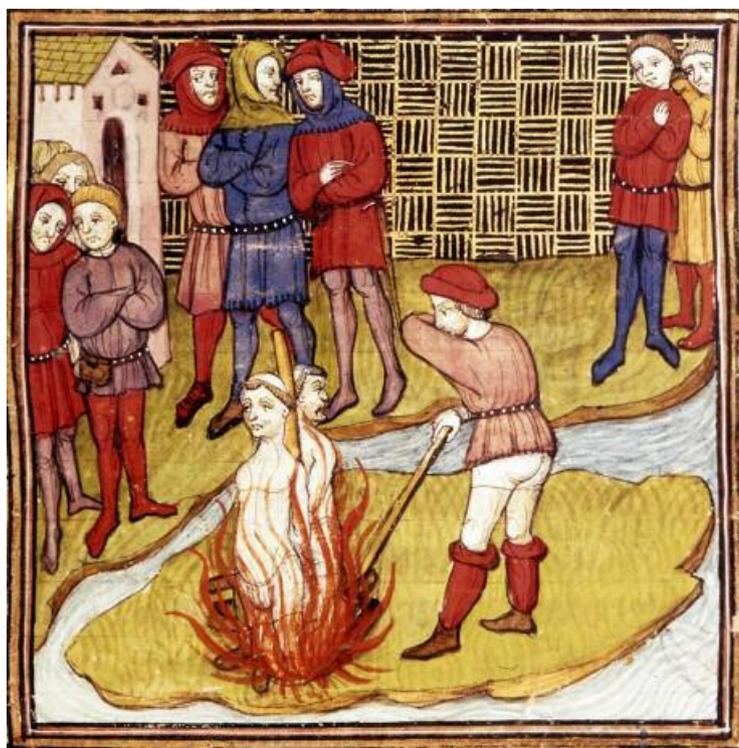
Sino al momento della fine del bipolarismo tra Est e Ovest, tutto il mondo si reggeva ancora su questo equilibrio secolare e stratificato dei grandi spazi. Da qualche decennio a questa parte, la sintassi europea applicata al mondo ha iniziato a perdere colpi, sia all'esterno del mondo occidentale che al suo interno. La rottura dell'equilibrio ha generato l'inizio di una perdita, probabilmente irreversibile, di produzione di senso delle stesse categorie occidentali.

Tutto si trasforma. Se ci sarà una mutazione, essa porterà altrettanto probabilmente a un nuovo assetto di spazi e di equilibri. Quel che è abbastanza verosimile, almeno alla luce del materiale di cui disponiamo, è che la perdita di tale produzione di senso determinerà anche il congedo della grammatica etica con la quale si è stabilmente costruito, in modo fisiologicamente e necessariamente asimmetrico, l'equilibrio tra i grandi spazi del mondo negli ultimi due millenni. Un punto quindi può essere qui tracciato: la libertà è un concetto *storico*. Ha una sua validità semantica, si produce come evento grammaticalmente condivisibile. Tutto questo è iscritto in un processo. Con un inizio, uno sviluppo e una fine.

Non mi pare pertanto irrealistico supporre che anche le idee del bene (egualianza, tolleranza, giustizia, equità, diritti, pace, solidarietà), egemonicamente utilizzate dalla filosofia politica liberale per alimentare la produzione di senso nella gestione dei grandi spazi, siano destinate a giocare un ruolo nell'inarrestabile processo di trasformazione, per lasciare il posto a ciò che sarà.

Massoneria e cavalleria: ipotesi sulle origini di alcuni elementi comuni di pensiero

di Francesco Simonetti



Nella Massoneria, soprattutto in alcuni Rituali dei cosiddetti "Alti Gradi", si trovano ampi ed articolati richiami a figure di cavalieri appartenenti sia alla Tradizione cristiana sia a tradizioni diverse nel tempo e nei riferimenti. L'icona del cavaliere ha sempre svolto un ruolo di grande suggestione nell'immaginario comune e ciò è dovuto al fatto che, fin dall'antichità, si sono diffuse leggende legate alla figura di un uomo dai sentimenti puri, armato, a cavallo, che incarna un eroe mitico; una potente ed efficace rappresentazione dal potere evocativo forte che funziona da motore motivazionale alla pratica delle somme virtù nei contesti umani.

Forse proprio questo aspetto ha inciso nella prassi rituale di alcune correnti della Massoneria speculativa delle origini che inserivano riferimenti ideali e valori di giustizia nel contesto di specifici gradi rituali. Ancora oggi, nella scala gradualistica dei più diffusi sistemi massonici successivi ai gradi simbolici come, ad esem-

pio, il Rito Scozzese Antico ed Accettato ed il Rito di York, si praticano "Alti Gradi" direttamente riferiti a principi cavallereschi.

In tali Riti molti elementi, in senso simbolico, chiamano in causa l'Ordine dei Cavalieri Templari ma non mancano riferimenti a figure di cavalieri molto più antiche le cui origini spaziano dai miti dell'antichità alle leggende massoniche, come quella hiramitica nella sua versione integrale, non ispirate allo spirito del cristianesimo.

Occorre precisare che dal punto di vista storico non è possibile dimostrare che la cavalleria abbia avuto una genesi ed uno sviluppo documentabili se non per gli impieghi reali in battaglia di forze militari a cavallo che poco o nulla hanno a che fare con i valori sommi

dei cavalieri delle leggende. Anche la tradizione che fa risalire le origini della cavalleria ai valori cristiani dei monaci guerrieri, ad esempio, non è del tutto soddisfacente poiché non tiene conto di quanto poteva essersi già sviluppato in precedenza.

Nella cavalleria miti ed eventi storici si confondono fino a rendere quasi incomprensibile tale fenomeno. Per fare un po' di luce in questo intrigo di mito, leggenda e realtà vale forse la pena affrontare il problema in un'altra prospettiva: mettere a fuoco la personalità del cavaliere e verificare come agisce e perché sulla base della rispondenza dei suoi sentimenti e delle sue azioni a determinate concezioni, principi ed ideali. Tale operazione deve comunque effettuarsi con cautela poiché non è possibile generalizzare valori e sentimenti; questi, infatti, costituiscono un particolare aspetto del carattere della persona in cui elementi razionali ed emotivi si fondono e producono comportamenti difficili da comprendere nella loro intima essenza. Concezioni, principi ed ideali sono anche pesantemente influenzati dal sentire comune proprio degli specifici contesti storico-sociali e pertanto sono anche mutevoli nel tempo. Partendo dalla figura del cavaliere cantata nella poesia trovadorica e nel romanzo bretone tenteremo, ex post, di delineare un profilo verosimile di cavaliere cercando di focalizzarne la postura mentale allo scopo di verificare, se possibile, come tale figura possa trovare posto nel mondo attuale ed interagire con esso.

Per quanto premesso e data la complessità del tema, ciò che andremo ad esporre vuole esprimere solo un punto di vista, una proposta di riflessione sui fondamenti spirituali ed etici derivanti dalla cavalleria a cui si sono ispirate certe correnti massoniche sin dalle loro origini. Presenteremo alcuni riferimenti ideali ed indicheremo alcune ricadute comportamentali derivanti da tali influenze. Attraverso il mito del cavaliere cercheremo di cogliere all'interno di un'epoca storica, il Medioevo, quel cambiamento radicale di concezione del mondo destinato ad incidere in modo determinante nella cultura e nei sentimenti dei secoli successivi. Ciò che è accaduto nel XI/XII secolo, secondo alcuni autori, è stata una vera e propria *rivoluzione psicologica*; un evento che ha determinato il mutamento del modo di intendere i sentimenti, nuovi criteri di formazione dei valori, una diversa concezione dell'uomo e delle cose del mondo. Si sono generati anche differenti comportamenti etici e nuovi modi di intendere le relazioni umane. Questo evento epocale si è reso possibile poiché, in tale periodo, influenze estranee alla cultura europea si sono inserite nella tradizione continentale. In particolare, la cultura



Questo dipinto del XV secolo di Pedro Berruguete raffigura la leggenda di San Domenico e i suoi disputanti Albigesi che gettano i libri nel fuoco (c. 1208). I testi di san Domenico saltano fuori dalle fiamme miracolosamente.



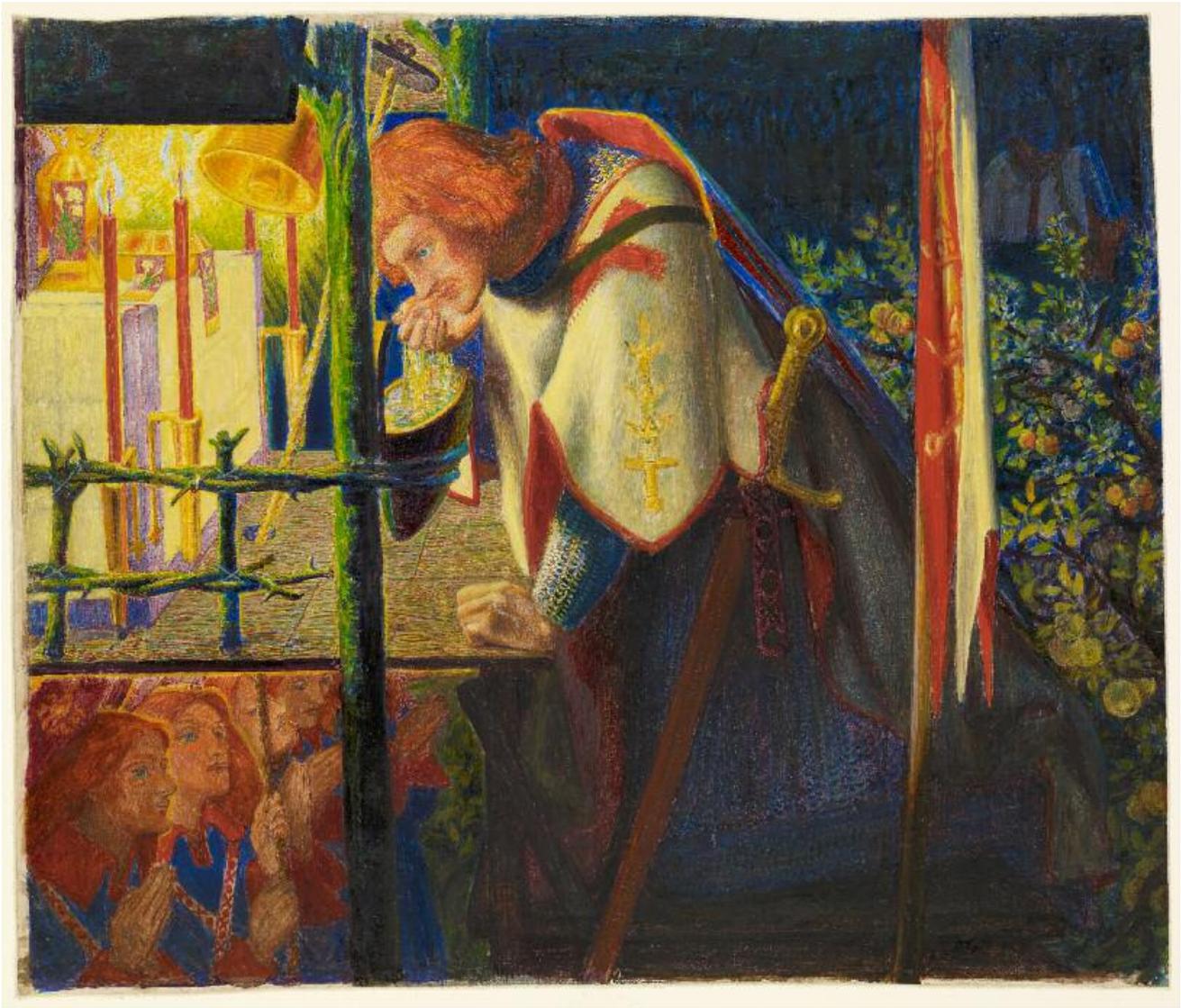
del vicino oriente, penetrata in Europa attraverso gli arabi di Spagna, si è infiltrata anche in alcune correnti eretiche cristiane; il risultato di questa integrazione, ad esempio, ha inciso fortemente nella formazione del pensiero cataro. Si è prodotta così una prospettiva nuova in cui islamismo, iranismo, tradizioni orientali si sono implementate pacificamente nelle tradizioni celtiche e cristiane determinando un intreccio di riferimenti e di valori che in poco tempo hanno trovato una loro coerenza, si sono amalgamati dando origine ad una coscienza nuova in modo del tutto naturale.

Nel XII secolo, è noto, nasce una figura destinata a diventare simbolo di un modo di essere, di concepire e di vivere la vita: il cavaliere cantato dalla poesia trovadorica e dal romanzo bretone. Ma occorre fare attenzione: questi è ben diverso dalla concezione dell'odierno senso comune che identifica il cavaliere medievale come l'uomo senza macchia e senza paura, strenuo difensore di un bene rivelato, paladino del suo signore, propugnatore di somme virtù che vengono da lui esaltate ed attuate fino alla morte. Tale idea di cavaliere è il residuo della successiva concezione *romantica* che deriva da sviluppi storici, sociali e filosofici ottocenteschi, intrisa di elementi che non facevano parte del pensiero cavalleresco delle origini.

L'origine storica della cavalleria si confonde tra eventi reali e leggende dalla cui commistione si è dato origine ad un vero e proprio mito, quasi mai colto nella sua autenticità. Enfatizzato o represso, esaltato, odiato e anche deriso per il comportamento ingenuo in amore, il cavaliere medievale ha comunque costituito un modello da cui sono derivate diverse e nuove concezioni sull'uomo.

Cercheremo ora di mettere a fuoco alcuni aspetti di un fenomeno che, nel corso dei secoli, ha mutato la visione dell'uomo e del suo ruolo nel mondo. Una chiave di lettura interessante, infatti, si può identificare in alcuni elementi caratteristici che fanno parte di tutte le leggende all'interno della tradizione cavalleresca; in particolare: il bene, il male, la spada, l'amore.

Prima della *rivoluzione psicologica*, nella cultura cristiana occidentale, la *virtù* si identificava con il bene sommo stabilito da Dio ed innato nell'uomo come assioma morale universale. La virtù coincide sempre con il bene ma stabilire cosa è bene e cosa è male spetta solo a Dio. Gli uomini sono meri esecutori della volontà divina, anche se esercitando il libero arbitrio hanno facoltà di agire diversamente. Taluni sono illuminati e santi e a loro spetta rivelare il volere di Dio. Il cavaliere non risponde a questo profilo: non è un santo né un illuminato. È un uomo d'armi che possiede la forza fisica ma anche



Sir Galahad (1855). Dante Gabriel Rossetti. Birmingham Museum and Art Gallery.

tutte le fragilità psicologiche tipiche di chi ha un approccio sentimentale al mondo ed alla vita. Il Cavaliere riconosce di avere l'autonomia intellettuale di determinare un valore etico (pensiero) e possiede la forza di attuarlo (azione).

Principi e valori sono il punto di riferimento necessario al mantenimento dell'ordine e della giustizia nelle attività umane e coincidono con il *sommo bene dell'uomo* che, tuttavia, spesso non coincide con il sommo bene di natura divina. Con la nascita del valore come superamento del dualismo bene/male

l'uomo stesso diventa il mediatore reale tra ciò che è divino e ciò che è terreno. Il cavaliere identifica la figura di quest'uomo forte, bello e saggio che racchiude in sé tutti i *valori* migliori. Non solo li racchiude in sé ma è anche colui che individua ed applica questi valori, il propugnatore "eterno" di essi poiché il cavaliere persegue nel suo intento anche a costo della vita. Il pericolo costante della morte, il suo vivere tra la vita e la morte, tra l'essere e il non essere, lo pone quindi anche nella sfera degli eroi mitici.

Nella concezione comune riteniamo che sentimenti ed ideali siano sempre esistiti nella forma in cui noi oggi li conosciamo. Non è propriamente così. Prima della nascita di alcuni miti medioevali i sentimenti erano vissuti in modo molto diverso da quello attuale. Il concetto di ideale astratto che si coniuga ad un accadimento reale è un'idea che, secondo molti critici moderni, trova origine nella cavalleria. Gesta di cavalieri, idealizzazioni, dame narrate nella poesia trovadorica e nel romanzo bretone avrebbero invaso l'Europa e generato una nuova visione del mondo. Tra la realtà divina e la realtà terrena si inserisce la terza via: quella del pensiero puro che si incarna, l'ideale che diviene effettivo, trova la sua concretezza materiale. L'uomo diventa misura, oltrepassa la propria materialità e si inserisce in un orizzonte fatto di progettualità, sentimento, passione ideale che gli sono funzionali alla costruzione mondo in cui vive. Prima tutto questo non c'era e se c'era solo poche menti elevate lo sperimentavano e lo praticavano: poeti, menti elette, filosofi, grandi illuminati.

Uno spunto interessante, utile ai fini del nostro discorso, si può trarre dal mito di Tristano. La storia originale di Tristano e Isotta ci è pervenuta in varie versioni poiché nel tempo ha subito diversi rimaneggiamenti, tuttavia, al di là di tale aspetto, si tratta della narrazione romanzesca di un amore intenso e pieno che non può essere vissuto a causa di impedimenti esterni e per questo diventa travagliato e drammatico. Un amore impossibile: Isotta va in sposa al Re Marco verso cui Tristano ha il dovere morale dell'obbedienza. Sentimenti profondi, sensazioni, illusioni, speranze, sofferenze rimangono imprigionati nella psiche dei personaggi determinando forti stati emotivi tanto tangibili nella loro materialità quanto astratti nel loro riferimento ideale. L'epilogo è tragico: finalmente ricongiunti, Tristano ferito a morte in battaglia ed Isotta distrutta dal dolore, entrambi giacciono distesi in attesa della morte senza toccarsi, separati dalla spada di Tristano che diviene il simbolo della difesa estrema dei principi e delle regole etiche a di sopra di ogni istanza generata dalle passioni umane. Bene, male, spada e amore fino alla soluzione finale sulla base di un principio superiore trascendente che deve prevalere anche sulle sofferenze psicologiche del singolo. Unico giudice è l'uomo, non un essere superiore. L'uomo si assume l'onere del giudizio sulle proprie azioni ed ogni responsabilità sulle conseguenze prodotte

dal suo agire. Una storia come questa sarebbe stata impossibile da raccontare al di fuori del contesto specifico a cui abbiamo fatto riferimento in apertura. In una cultura sostanzialmente immanentista in cui il concetto di trascendenza non sfiorava minimamente l'uomo ma riguardava solo un essere supremo, nessuno l'avrebbe compresa. Il romanzo, oggetto di divulgazione popolare, conteneva elementi nuovi e rivoluzionari e potrebbe essere proprio la sua rapida diffusione un indicatore attendibile di un esteso processo di modificazione del sentire comune.

La figura del Cavaliere ha dunque preso forma in tal modo ma nel tempo ha subito modificazioni concettuali di fondo. Dalla connotazione originaria presentata dal romanzo, nel tempo se ne sono sviluppate altre incentrate sulla figura di un eroe che incarna nuovi miti: l'uomo potente caro agli dei e venerato dagli altri uomini, il semidio capace di cambiare il destino dell'umanità, il lottatore vincente sempre ed a ogni costo fino al supereroe dai poteri straordinari che afferma la giustizia del mondo occidentale contemporaneo.

Tutte queste varianti sembrano trovare la loro ispirazione nella figura del cavaliere della produzione letteraria, artistica e musicale di certe correnti romantiche sviluppatesi tra il XVIII e XIX secolo in cui tale figura diventa un modello di spiritualità dell'uomo; uno spostamento dei fondamenti di pensiero e dei caratteri verso l'irrazionale e l'incerto nel tentativo di fornire un'alternativa alla crisi della ragione illuminista e delle sue certezze. E nell'incertezza sopravvive solo chi è capace di affermare se stesso ed i propri valori, forte nel fisico e nello spirito. Ma l'idea di uno spirito puro, libero e disinteressato cozza con la necessità del potere politico di mantenere ordine e consenso nella società civile. L'idea filosofica di Nietzsche, ad esempio, era quella di oltrepassare l'uomo costretto dalle convenzioni e dalla morale comune per raggiungere un modello in cui l'uomo realizza ciò che vuole in virtù della propria volontà di potenza alimentata dalle proprie passioni intellettuali e materiali. Tale concezione, elaborata da Nietzsche in una prospettiva che afferma la forza dei principi e valori nella formazione di una superiorità intellettuale, strumentalizzata ideologicamente ha finito per influenzare il pensiero politico tanto del nazionalsocialismo quanto dell'anarchismo; un modello di uomo pieno di se, fedele ad un'ideologia, che afferma con la



Marphise (1852). Eugène Delacroix. Walters Art Museum, Baltimore.

forza anche fisica la sua superiorità sui membri deboli della società, ovvero sui non allineati.

Il Cavaliere finisce così per diventare il paladino di un'ideologia particolare. Siamo molto lontani dal mito di Tristano e dalla storia di quell'amore infelice che, nella successione tragica, esalta la figura del cavaliere e la pone al vertice come sintesi di tutte le umane virtù. Modello di uomo puro che attraverso l'amore regola le sue azioni per il bene dell'umanità.

L'amore, autentico motore del mondo, è un sentimento potentissimo che coniuga l'altezza assoluta di una pulsione puramente ideale alla realizzazione pratica di un obiettivo concreto: una vita terrena piena, condivisa con i propri simili e ricca di

piaceri e di soddisfazioni. L'amore è dunque la forza che consente la coesistenza e la coesione di due elementi parimenti potenti: l'immaterialità dell'ideale e la materialità del mondo fisico e delle relazioni umane. Tali elementi sono inscindibili e se uno viene a mancare nulla si può realizzare in modo completo e soddisfacente.

Nel mito di Tristano, forse per la prima volta, compare la concezione di ideale mosso dall'amore in una forma che si propagerà, di lì a poco, in tutto l'occidente. Tale concezione affonda le proprie radici nel platonismo. La cosa interessante da osservare è che tra gli antichi filosofi, mentre Aristotele era stato tramandato dai suoi successori ed era rimasto conosciuto, Platone

era scomparso forse perché troppo vicino a concezioni delle quali il cristianesimo rivendicava la proprietà originale. Solo gli arabi ne avevano custodito integralmente l'opera. Dall'espansione dei domini arabi alla Spagna, le idee platoniche e il manicheismo si sono inserite nell'Europa di tradizione celtica, e le tradizioni si sono integrate. Il miscuglio di idee è stato dunque grande: manicheismo, platonismo, tradizione celtica, cristianesimo, tradizione araba hanno costituito lo sfondo culturale da cui ha preso corpo, senza pregiudizi, la concezione cavalleresca dell'uomo.

Nel processo di integrazione si è originato il concetto di amor cortese, vicino al pensiero platonico, e da questo una forma cavalleresca che sembra aver influenzato anche la Massoneria ed in particolare quella dei cosiddetti "alti gradi".

Oltre ai riferimenti valoriali e spirituali, anche l'idea di fare della Massoneria una struttura trans-confessionale ha trovato nella cavalleria del romanzo il suo punto di riferimento più probabile; negli antichi manoscritti massonici operativi, infatti, si narra di grandi signori, di cavalieri e di dame e si indicano alcuni precetti per il muratore tra i quali, ad esempio, quello di adeguarsi alla religione del Signore a cui rendeva i propri servizi. Tali principi sono difficili da inquadrare nell'ambito della cultura medievale al di fuori di quell'integrazione culturale che abbiamo appena ricordata.

In conclusione, il cavaliere del romanzo non corrisponde al cavaliere idealizzato dalla successiva tradizione romantica occidentale. I cavalieri di riferimento del romanzo sono Tristano, Parsifal, Lancillotto, gli eroi romanzeschi, e non gli eroi romantici che superano se stessi. Essi, infatti, sono il prodotto della manipolazione dell'*Übermensch* di Nietzsche operata dai teorici del nazionalsocialismo nel processo di materializzazione iperbolica del super uomo in cui il cavaliere si identifica con l'eroe moderno. Superiore a tutti, questo (falso) cavaliere è fatto per dominare il mondo in nome di un principio superiore rivelato che si rappresenta in una persona umana che veste i panni del sovrano assoluto, del dittatore che afferma se stesso con il culto della personalità. Tutti devono imitare il cavaliere fedele servitore del potere forte e tendere a diventare come lui; chi non lo fa è un debole, un soggetto passivo, un parassita

sociale senza possibilità di riscatto.

Anche in ambito religioso la figura del cavaliere ha oltrepassato la concezione originale trasformandosi da paladino del suo Signore a paladino della fede. Tale passaggio è collegato allo sfruttamento dell'idealismo cavalleresco da parte del potere ed in particolare agli effetti dell'alleanza del potere civile con il potere religioso. Il cavaliere non deve interferire con le strutture politico-religiose, non può più determinare autonomamente il valore; deve incarnare la morale rivelata e diventare paladino del Signore cristiano. Braccio armato che attua sulla terra ciò che dio ha deciso in cielo e comunicato per mezzo dei suoi intermediari sulla terra. Nascono così gli ordini cavallereschi di ispirazione cristiana. Ma non tutto seguirà un andamento storicamente omogeneo ed ideologicamente allineato. I Cavalieri Templari, ad esempio, molto vicini allo spirito cavalleresco delle origini, agiranno in piena autonomia e si ribelleranno a questo ruolo di stretta subordinazione ad un potere centrale; l'epilogo è noto: per questo verranno annientati dalla Chiesa stessa.

I modelli massonici ispirati alla cavalleria presentano un insieme di valori originari e vedono nel moderno cavaliere un iniziato sensibile, aperto, razionale, in grado di attualizzare costantemente il senso di tali valori per mantenerli efficaci al mutare dei contesti umani.

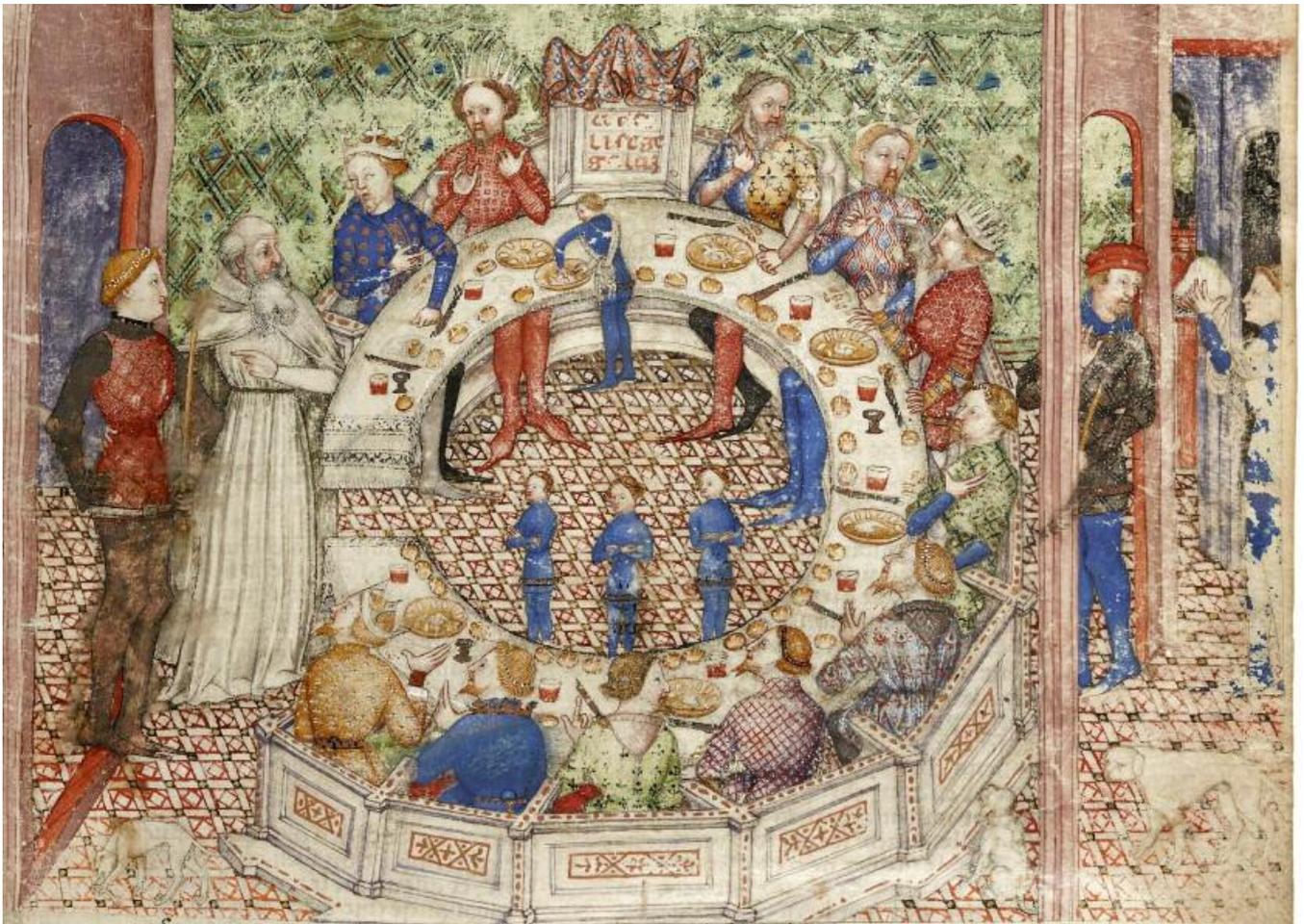
La Massoneria, oggi soprattutto quella degli alti gradi scozzesi, ha inserito la cavalleria tra i propri riferimenti quale mezzo per oltrepassare il significato strettamente speculativo dei simboli muratori e portarsi nel campo della loro attuazione in contesti concreti. Principi e valori, infatti, non possono coincidere con un sommo bene rivelato; non possono rappresentare icone statiche ed imperscrutabili di modelli iperuranici inesistenti. Principi e valori si modificano nel tempo e mantengono la loro forza simbolica solo se sottoposti ad un processo di adeguamento ragionato ai mutati contesti storico sociali. La Massoneria, attraverso i suoi modelli simbolico-rituali, possiede il metodo e gli strumenti adatti per attuare tale processo ed il moderno cavaliere ne deve essere l'interprete ed il realizzatore. Senza questa operazione, la possibilità di trasferire principi e valori nel mondo reale si attenuerebbe progressivamente e la

possibilità concreta della loro attuazione verrebbe meno. L'idea di fondo della Massoneria ispirata anche dalla cavalleria è che la disposizione mentale di un massone non deve scostarsi poi molto da quella di un cavaliere medievale delle origini. Ricorrendo alle sue doti intellettuali ed alle sue qualità personali, acquisita una visione realistica del mondo che lo circonda, rielabora i valori di riferimento ed attua la strategia migliore per affermare tali valori sia nell'ordine massonico sia nella società civile. Ciò corrisponde alla missione più alta del Massone-Cavaliere: costruire con amore una società giusta basata su principi condivisi, saldi, vitali e sempre in grado di supportare al meglio gli incessanti processi di mutamento dell'umanità.

Bibliografia

- Renè Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 2002
- Denis De Rougemont, *L'amore e l'occidente*, BUR, Milano 1998
- Franco Rella, *L'estetica del romanticismo*, Donzelli, Roma 1997
- Giangiorgio Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 2012

La Tavola Rotonda. Illustrazione tratta da "The Quest for the Holy Grail and the Death of Arthur", attribuita a Gautier Map





Daide Riboli

E i gufi continuano a non essere ciò che sembrano

Alchimia, esoterismo e simbologia massonica in Twin Peaks

*Ebbe quest'ultima sensazione:
seppe di sprofondare nel buio.
E nel momento stesso in cui lo seppe,
cessò di saperlo.*

Jack London,
Martin Eden (1909)

T*win Peaks* è il titolo di una serie televisiva creata da Mark Frost e David Lynch, trasmessa dal canale televisivo americano ABC, a partire dal 1990. La serie ha avuto due stagioni (1990 e 1991), rispettivamente composte da 8 e 22 puntate. Il soggetto della prima stagione era incardinato sullo schema del giallo classico: una mattina d'autunno, in un paesino statunitense ai confini col Canada, un pescatore trova il cadavere di una ragazza. Tutti la conoscevano, tutti sono addolorati, tutti potrebbero essere i colpevoli. Sul posto arriva Dale Cooper, agente F.B.I., che sospetta che l'assassinio di Laura possa essere collegato ad un precedente omicidio, avvenuto altrove. Le cose, come i gufi del luogo, si riveleranno molto diverse da ciò che sembrano. Frost e Lynch iniziano ad introdurre in sceneggiatura una serie di elementi di "sovversione del reale" che sulle prime appaiono poco più che trucchi per tener salda l'attenzione degli spettatori, ma che in breve si moltiplicano, si intrecciano e si stratificano, fino a diventare la vera struttura portante del più straordinario invito al *sogno lucido* che sia mai stato realizzato per la televisione.

Con il suo carico esoterico, onirico, simbolico e surrealista, *Twin Peaks* diventa, al tempo stesso, la capostipite di tutte le moderne serie televisive ed un evento irripetibile. Opere successive come *X-Files*, *Lost* ed il recente *True Detective* hanno grandi debiti verso *Twin Peaks* che, negli anni delle due prime stagioni, divenne un vero e proprio fenomeno sociale di portata mondiale.

Tuttavia – forse a causa di una temporanea flessione degli ascolti, dovuta ad una programmazione poco lungimirante – la produzione ABC decise di sospendere la serie e, sebbene l'identità dell'assassino fosse stata rivelata, le centinaia di domande aperte dalla trama rimasero tutte senza risposta. L'anno successivo, David Lynch scrisse e diresse il film *Fuoco cammina con me*, dove si narravano le vicende avvenute prima dell'omicidio della Palmer e che avrebbero condotto l'agente Cooper a *Twin Peaks*. Un *prequel* che, sebbene abbia concorso ad una maggiore solidità narrativa degli antefatti, continuò a lasciare irrisolto ogni enigma rimasto sospeso.

Nel 2017, il canale via cavo Showtime ha iniziato la trasmis-

L'impressionante Jumping Man appare per la prima volta in Fuoco cammina con me. È una sorta di maestro delle cerimonie della Loggia Nera.



sione della terza serie, costituita da 18 episodi e tutt'ora in corso. Il mondo è cambiato dal 1992 e i personaggi, gli interpreti e gli spettatori che seguirono le prime due serie hanno tutti 25 anni in più. Soggetto e trama rimangono ancorati a quella continuità narrativa che è fondamentale per ogni scrittura seriale, ma l'opera che ne risulta è comunque molto diversa dalle due serie precedenti. Con l'avvicinarsi alla conclusione definitiva, i due autori abbandonano ogni remora ed il carico di significati arcani trasforma un "semplice" telefilm in un insolito dispositivo d'indagine e autoanalisi, non privo di sottili valenze iniziatiche.

Come sempre accade, l'oro va cercato ed estratto da luoghi che ad uno sguardo superficiale non ne rivelano la presenza: la struttura simbolica più solida e le componenti arcane e misteriche sussurrano la loro presenza dal fondo di cumuli e cumuli di deliziose "patatine per il cervello" costituiti da strampalate teorie cospirazioniste, alieni, medium, nani e ballerine (nel vero senso delle parole), riferimenti cinematografici, dirompente comicità surrealista e gli stilemi classici di *noir* e *pulp*.

Il simbolismo esoterico infuso in tutta la serie deriva da fonti tanto numerose quanto diverse, ma finisce col ripetere un solo messaggio fondamentale: è necessario raggiungere all'interno l'unificazione sublimata di ogni dualità e all'esterno uno stato di equilibrio con la Natura.

I riferimenti più facilmente identificabili sono quelli che si rifanno all'Alchimia ed al Taoismo; per entrambe le discipline il nostro corpo è un vero e proprio microcosmo, al tempo stesso contenuto e contenitore del Cosmo. Ogni Verità Ultima, ogni Unità Perfetta è presente, almeno in potenza, tanto nel microcosmo che nel Cosmo. Ma sebbene essa informi di sé tutta la Natura, è destino dell'Uomo avvertirla senza riconoscerla e, sulla base di questa percezione, mettersi alla ricerca di ciò che già possiede e che lo possiede.

In *Twin Peaks* l'origine prima di ogni disarmonia è senza dubbio l'opposizione tra Natura e Industria. In questo senso, nell'opera riecheggiano vagamente alcune tematiche fondamentali della trilogia de *Il Signore degli Anelli* di J. R. R. Tolkien. Basta guardare con attenzione la sigla di apertura delle prime due stagioni, dove le immagini di paesaggi fieri e incontaminati vengono intercalate da quelle dell'affilatura di una sega circolare per tronchi, per capire che il motore epico della narrazione porterà allo scontro il mondo del *legno* con quello del *metallo*. E non è certo un caso se tutti i personaggi coinvolti nella distruzione o nello sfruttamento della Natura incontrano una morte violenta o invertono lentamente le proprie abitudini, evolvendo verso una qualche

sorta di ambientalismo.

Ma la lotta tra Natura e Industria è solo uno dei conflitti archetipici che vengono declinati in *Twin Peaks*. Il tema del dualismo disarmonico, dove lo scontro tra gli opposti è condizione minima necessaria al raggiungimento di un nuovo equilibrio, si rappresenta attraverso una interminabile serie di giochi di specchi, *doppelgänger*, doppie dimensioni, doppie vite e tematiche di coppia. Senza contare che il nome stesso della serie, mutuato dal luogo dove essa si svolge, già contiene il senso del doppio ("Twin Peaks" si traduce in italiano: "Picchi Gemelli"). Tutti questi elementi vengono presentati attraverso simboli, anagrammi, enigmi e metafore che non possono non ricordare, ad uno spettatore attento, gli scritti di tanti alchimisti d'Oriente e d'Occidente. Come sempre accade in queste tradizioni, la soluzione, anche se semplice, deve essere nascosta da enigmi e velata d'ambiguità, poiché senza l'impegno completo del cercatore (e la sua *dissoluzione*) non è possibile alcuna trasformazione personale. Quest'oro può essere solo ricercato, a volte trovato, ma mai ceduto. L'obiettivo finale pare nascondersi tra le righe di alcune battute della misteriosa Signora Ceppo:

- *L'equilibrio è la chiave. L'equilibrio è la chiave di molte cose. Sappiamo capire l'equilibrio?* -

e ancora:

- *Dove c'era uno, ora ci sono due. O sono sempre stati due? Che cosa è una riflessione? Una possibilità di vedere due? Quando c'è la possibilità di riflettere, ci possono sempre essere molti due. Solo quando siamo ovunque ci sarà solo uno.* -

Il processo di costante ricerca, dissoluzione, evoluzione e sublimazione è personificato dall'agente Dale Cooper e dalla sua interminabile indagine. Cooper appartiene al *Federal Bureau of Investigation* che, lungi dall'essere proposto secondo la tradizionale immagine cinematografica dell'agenzia governativa di sicurezza interna, appare piuttosto come un sodalizio di uomini e donne molto particolari, dediti alla protezione dell'umanità ed al miglioramento personale.

A questo sodalizio appartiene lo stesso Lynch che si è ritagliato un ruolo di notevole importanza come diretto superiore dell'agente Cooper. Lynch interpreta Gordon Cole, un *sordo* che parla ad alta voce, quasi sempre *senza farsi intendere* pienamente da chi lo accompagna e ama i *codici*. A sua volta, il personaggio di Lynch prende ordini e riceve consigli da una direttrice generale molto particolare: Denise Bryson. Denise era in origine Dennis Bryson, ex collega dell'agente Cooper *trasformatosi* in donna. Molti critici hanno voluto leggere in questa curiosa piega

della sceneggiatura un omaggio di Lynch alla realtà LGBT, ma credo di non azzardare troppo nello scorgervi anche la personificazione di quell'androgino alchemico che deve essere ben noto ad entrambi gli autori.

Non sono riuscito a trovare elementi concreti che documentino l'appartenenza diretta di Frost o Lynch alla Massoneria, ma molti simboli noti e meno noti vengono più o meno correttamente impiegati nella narrazione, ad iniziare dalla raffigurazione delle Logge.

In *Twin Peaks* la Loggia Bianca e la Loggia Nera sono luoghi dove la realtà quotidiana viene sospesa ed è possibile avere uno scambio con entità completamente altre da sé che spesso eccedono l'umano. Il pavimento non è a scacchi, ma alternanza e dualità sono comunque raffigurati dal bianco e dal nero che ne colorano il *pattern* a greca. Gli arredi e le tende che costituiscono le pareti sono rossi. Il rosso diventa così il terzo colore dopo nero e bianco (simbolicamente indicanti la natura intrinseca delle logge stesse): *nigredo*, *albedo* e *rubedo*. La Loggia Nera e la Loggia Bianca sono luoghi che possono coesistere solo se contenuti e contenenti una grande Sala Rossa.

Gli ambienti che costituiscono le logge paiono in costante trasformazione e dietro la medesima tenda non si trova mai la medesima stanza. La loggia diviene così anche un labirinto e questo labirinto è un setaccio da cui è necessario farsi attraversare per separarsi, riconoscersi e battersi con le proprie componenti più basse e primordiali. Il solo riferimento immutabile in questo complesso labirinto multidimensionale che, come

tutti i labirinti, è essenzialmente un dispositivo evolutivo del sé, pare essere l'onnipresente statua di Venere.

Sono già state riempite centinaia, forse migliaia di pagine, che tentano il riconoscimento e l'analisi di tutti i simboli alchemici, esoterici e massonici presenti in *Twin Peaks*, senza che il lavoro potesse comunque essere completato. Frost e Lynch, in una operazione lunga 25 anni, hanno creato un codice tanto duttile, quanto complesso che si sostanzia di ogni possibile elemento presente in sceneggiatura o fotografia. Alle logge si alternano gli *american diner* in stile Hopper, agli anelli di riconoscimento con incisioni assai simili a squadra e compasso si susseguono tazze di caffè e fette di torta alla ciliegia e angeli, demoni e alieni finiscono col dialogare con agenti assicurativi, bambini troppo soli e donne molto inquiete.

In questa sorta di turbinante *Freak Circus*, tutto pare significare sempre altro, riuscendo comunque, con eleganza, ad eludere il rischio della gratuità fine a se stessa. Esattamente come accade nella vita, si è certi che esistano un *disegno*, un *motivo*, una *architettura*, ma ogni volta che pare di averli individuati, che pare finalmente di avere capito, tutto si complica, tutto diviene *altro* ed è di nuovo necessario mettersi a *cercare*.

- Viviamo in un mondo dove nulla è semplice. Ogni giorno, proprio quando pensiamo di avere trovato un appiglio sulle cose, qualche nuovo elemento viene introdotto all'improvviso e tutto si complica ancora una volta.

Qual è il segreto? - La Signora Ceppo

La Signora Ceppo (Log Lady)



Francesco Coniglione

Etica laica ed etica come fratellanza

La specificità massonica

1. Il senso di un'etica "laica"

Cerchiamo innanzi tutto di precisare in che senso utilizziamo qui la locuzione di etica "laica", che viene per lo più utilizzata in contrapposizione ad un'etica che ha connotazioni religiose, dalla quale vorrebbe differenziarsi. Nel cercare la *ratio* di questa differenza non dobbiamo – a mio avviso – puntare lo sguardo sui contenuti concreti, sulle norme che vengono in esse prescritte e che definiscono i confini del "bene" e del "male". Potrebbe ben darsi che essi possano in tutto o in parte coincidere, come ad es. quando si condensa il suo contenuto in un'unica norma, quale l'amore per il prossimo oppure la cosiddetta "golden rule" ("non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso") comune quale fondamento etico a diverse tradizioni religiose e tradizioni etiche, dal primitivo cristianesimo al confucianesimo e in sostanza a tutte le grandi religioni¹.

Piuttosto quando la definiamo "laica", facciamo riferimento ai fondamenti dell'etica, ovvero alle basi che la sostengono e ne assicurano il sostegno. E richiediamo che essa non debba essere giustificata facendo riferimento a una singola tradizione, all'appello a un libro sacro o a una verità proveniente per rive-

lazione da una autorità esterna alla coscienza del singolo e alla sua ragione, di conseguenza accessibile solo a pochi e condivisibile solo con un atto di fede o di "affidamento" coinvolgente. Un'etica laica – questo intendiamo quando ci riferiamo ad essa – deve essere innanzi tutto e soprattutto giustificabile razionalmente, cioè mediante l'appello a quella comune ragione umana presente in ogni uomo, al di là e indipendentemente delle confessioni religiose o delle tradizioni culturali nelle quali si è cresciuti e ci si è formati.

Ciò significa che i suoi precetti sono o debbano essere necessariamente estranei o in contrasto con quelli che possono essere contenuti in una specifica confessione religiosa? Niente affatto. Significa solo che essi – anche quando siano specifici di una certa fede o siano stati in essa per la prima volta elaborati e messi in atto – devono essere sostenuti e giustificati non facendo riferimento solo alla fede in questione, ma alla ragione umana in generale. Essi, cioè, non possono essere interni ad un solo linguaggio, ma devono parlarne uno che sia a tutti comprensibile, agli uomini di qualunque fede e cultura. E questo linguaggio è quello della ragione, che tutti gli uomini accomuna.

Un cartina di tornasole per apprezzare questa differenza sono gli insegnamenti morali contenuti nelle encicliche dei papi, cui siamo particolarmente adusi nella nostra tradizione culturale. Infatti ogni enciclica si presenta come il messaggio del successore di Pietro, che propone una visione cristiana della storia degli uomini e i cui contenuti esprimono una prospettiva

¹ Cfr. K. Armstrong, *The Great Transformation. The Beginning of Our Religious Traditions*, Vintage, Toronto 2007, pp. xix, 467-8 e ss.; J. Neusner, B. Chilton (eds.), *The Golden Rule. The Ethics of Reciprocity in World Religions*, Continuum, London - New York 2008.

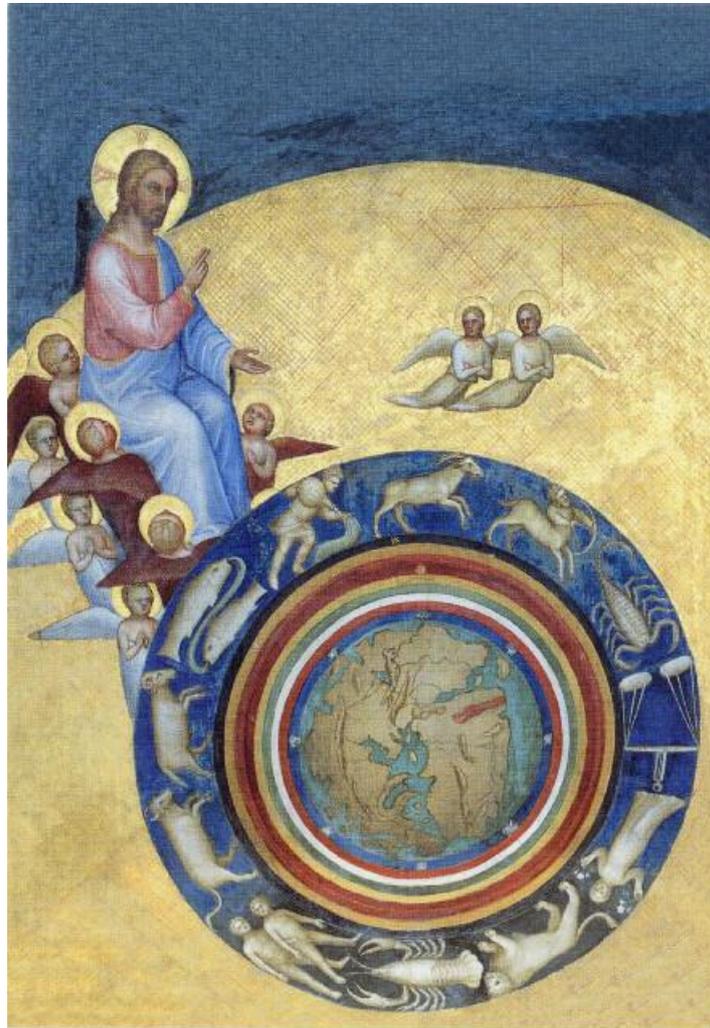
religiosa avente la sua radice nella tradizione cristiana del "Dio Vivente" e del "Cristo Crocifisso". Diversamente da un discorso sociologico o filosofico o politico, interno ai comuni confini della ragione umana e della argomentazione condivisibile, il messaggio del papa si colloca nel quadro dell'incontro di Dio e dell'uomo nella Incarnazione del Figlio. Sicché tutte le problematiche in essa affrontate non trovano risposta e soluzione all'interno di un discorso razionale e "naturale" – ritenuto insufficiente, ad es., a porre dei limiti alla manipolazione dell'essere umano da parte di qualsivoglia potere politico o scientifico – bensì solo nel quadro di una peculiare condizione umana, intesa come punto di intersezione fra la Creazione e Dio: solo questa può garantire l'intangibilità dello statuto antropologico dell'essere umano. Ciò significa che il discorso dell'enciclica ha un interlocutore privilegiato: il credente cattolico, il solo che può pienamente riconoscersi nel quadro concettuale e nei riferimenti testuali di cui le encicliche sono piene: versetti, detti, parabole delle Sacre Scritture, dei santi, dei padri e dottori della Chiesa, di precedenti papi e di encicliche già emanate. In tale modo la portata del messaggio è circoscritto: non ha portata universale, non è capace di rivolgersi ad ogni "uomo di buona volontà", bensì è interno ad una comunità formata da tutti coloro che si riconoscono nei riferimenti testuali e dottrinali da esso proposti e nella Verità rivelata che non può essere e non è messa in discussione.

Ma v'è anche un altro modo di considerare

un'enciclica: come un documento che contiene indicazioni morali, politiche e sociali – provenienti da una delle più alte agenzie dispensatrici di eticità esistenti al mondo, depositaria di una saggezza storica e di vita incomparabile rispetto ad altre istituzioni – che si rivolgono alla ragione, a quel *logos* che è presente in tutti gli uomini e che i più recenti papi (in particolare il "papa teologo" Benedetto XVI) hanno rivalutato di contro ad una adesione puramente fideistica alla dottrina cristiana. In questo caso l'enciclica si muove su un doppio regime linguistico e concettuale: con i riferimenti testuali alle sacre scritture e alla tradizione, mira a tonificare il proprio discorso con elementi che suscitano nel fedele un atto spontaneo di condisione ed accettazione, riconfermandolo nella propria fede ed

al tempo stesso dando ai suoi occhi attendibilità al discorso stesso; con le argomentazioni e le analisi basate su dati di fatto e sull'esperienza storica, come anche su valori che travalicano il credo di riferimento (come solidarietà, eguaglianza ecc.), vuole rivolgersi a tutti gli uomini, indipendentemente dal proprio credo, ma dotati di ragione sufficiente e sentimento adeguato per comprenderne la necessità e l'utilità per la vita degli uomini e il governo della stessa società umana.

Il primo modello di lettura avrà certamente l'effetto di una riconferma della fede, di una rimotivazione del popolo dei fedeli. Ma riesce esso a parlare egualmente ed altrettanto efficacemente ad un musulmano, ad un buddista, o ad un cristiano di altra confessione? È possibile



La Creazione (1376-78)

Giusto de' Menabuoi, Battistero del Duomo di Padova

convincere un fedele di Maometto mediante la citazione di brani del Vangelo? Non sembra realistico che questo possa accadere, allo stesso modo di come un cristiano non troverà convincenti gli argomenti di un musulmano basati su citazioni delle sure del Corano. Insomma, restando all'interno dei confini disegnati dalla dottrina e dalla tradizione l'aspirazione del discorso cristiano alla universalità finisce per impoverirsi, sterilirsi e rinchiudersi nei recinti dell'ortodossia: la sua universalità è meramente potenziale e si rattrappisce tutta nella speranza, che per un fedele è certezza, di una futura generale conversione del genere umano. Ma in attesa che tale evento – fortemente inscritto nella tradizione cristiana – si realizzi, che fare? Come parlare agli uomini, a tutti gli uomini, qui e ora? Ecco allora che entra in campo l'etica laica, espressa nella seconda modalità discorsiva che di solito ritroviamo nelle encicliche papali: essa, utilizza il linguaggio più universale di tutti – quello della ragione umana –, e così tenta di gettare le fondamenta di un'etica che permetta la convivenza degli uomini grazie al convergere su un punto di incontro ove sia possibile che tutti gli uomini, indipendentemente dalle fedi e dalle convinzioni professate, si riconoscono. E non è senza significato che anche nei suoi documenti di etica, la chiesa abbia sempre sostenuto di non rivolgersi al fedele in virtù dei dogmi da questi accettati, ma a tutti gli uomini in base al "diritto naturale", ovvero qualcosa che ciascuno può riconoscere ed accettare. In tal modo anche la Chiesa si sforza di costruire un discorso di condivisione del cristianesimo non su basi dottrinali o su passi tratti dai libri sacri, ma cercando di svolgere una argomentazione razionale, condivisibile o meno, criticabile quanto si vuole, ma in ogni caso sottoponibile a scrutinio e accessibile da parte di ogni uomo, sia esso cristiano o no.

2. Perché un'etica laica non è sufficiente

Il limite di un'etica laica sta proprio nella sua peculiarità, specie quando questa viene assunta in maniera esclusiva e totalizzante. Col far appello solo all'intelletto, essa dimentica quelle che Blaise Pascal ha chiamato "le ragioni del cuore", quelle medesime 'ragioni' che nell'epoca del trionfo dei lumi, Chateaubriand lamentava fossero assenti dai nuovi templi eretti dalla Rivoluzione francese, dedicati solo a un astratto concetto di Vero: «questi stessi templi, dove in altri tempi si contemplava un Dio conosciuto in tutto l'universo o le immagini di una vergine che consolavano tanti infelici, questi templi dico, erano dedicati a quella Verità che nessuno conosce e alla Ragione

che non ha mai asciugato una sola lacrima»². Tale etica laica si esprime, ad es., in modo paradigmatico e quasi 'puro' nelle recenti parole di un grande scienziato: «La mia utopia è un mondo nel quale le credenze sono basate sull'evidenza e la moralità è basata su una intelligente progettazione – una progettazione effettuata da umani intelligenti (o robot!). Né le credenze né la morale dovrebbero essere basate sui sentimenti della pancia, o su antichi libri, rivelazioni private o tradizioni clericali»³.

L'etica della fede, invece, infiamma innanzi tutto il cuore e solo successivamente si trasforma in analisi razionale, la quale, nel momento in cui subentra getta un velo di freddezza sulla fede, perché, come aveva capito un giovane Hegel ancora intriso di studi teologici, «La religione ben poco guadagna con l'intelletto; le operazioni di questo, i suoi dubbi, possono anzi più raffreddare che riscaldare il cuore»⁴. Ecco perché l'etica laica è così difficile non solo da rendere universalmente condivisa, ma anche di far diventare forza motivante e propulsiva dell'agire per le grandi masse; essa è inevitabilmente aristocratica, condivisa e perseguita da pochi spiriti eletti che fanno del culto della ragione il faro della propria vita, così come è stato rimproverato alla proposta morale di Kant. E non è senza motivo il fatto che v'è stato nella storia chi, pur laico o addirittura ateo, ha ritenuto nondimeno che solo l'adesione a una religione istituzionale e radicata nel cuore delle masse, come quella cattolica, potesse costituire l'unico modo per rinsaldare la tenuta etica di un popolo.

Ma anche nelle religioni edificate sulla base di una forte adesione emotiva a principi di fede, l'amore predicato universalmente perde di forza, si illanguidisce e finisce per scolorare in un generico imperativo etico che lascia spesso freddo l'agire quotidiano del singolo. L'appartenenza dei primi cristiani a una ristretta cerchia di eletti, assolutamente convinti della giustezza del proprio credo e in contrapposizione radicale all'intera società che li circondava e non li capiva, esaltava la reciproca so-

² F.-R. Chateaubriand, *Le génie du christianisme* (1802), Alfred Mame et Fils, Tours 1848, p. 21.

³ R. Dawkins, "Richard Dawkins Offers Advice for Donald Trump, and Other Wisdom", in *Scientific American Daily Digest*, August 10, 2017 – <https://www.scientificamerican.com>.

⁴ G.W.F. Hegel, *Religione popolare e cristianesimo*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1989, p. 39.

lidarietà, l'appoggio fraterno dell'uno verso l'altro, faceva da moltiplicatore alla propria convinzione di essere sulla retta via, al punto da dare loro la forza di sfidare le persecuzioni e di scendere nelle arene ad affrontare i leoni. Ma quando il cristianesimo diventa religione universale e con Paolo tutti gli uomini sono fratelli perché cristiani, allora il forte sentimento di solidarietà interna finisce per estendersi all'infinito, per avere come punto di riferimento non il fratello appartenente alla medesima comunità, ma il generico figlio di Dio, senza volto, senza storia, senza identità precisa. L'amore cristiano così attento al prossimo, finisce per distrarsi quando viene ad affievolirsi il legame di 'prossimità': oggi, i medesimi cristiani che sono pronti a battersi per mantenere i crocifissi nelle aule scolastiche, sono spesso indifferenti a chi soffre per fame in un'altra parte del mondo e, quando si trovano a fronteggiare la migrazione di disperati semplicemente in cerca di una possibilità di sopravvivere, sono pronti a distinguere 'Noi' da 'Loro', la "casa nostra" da quella "loro". Ma ciò non accade senza una ragione: la 'prossimità' è stato ed è uno dei più potenti fattori che permette di rafforzare il legame sociale, così come accade nelle piccole comunità in cui tutti si conoscono; al punto che si è sostenuto sia essa a dare un senso pieno a ciò che è stato definito il "divino sociale", che non ha nulla a che vedere con una visione dogmatica o con la credenza in un essere spirituale immanente, ma piuttosto è ciò che «permette, nelle fredde e inumane metropoli, di ricreare dei cenacoli dove ci si tiene caldi, degli spazi di socialità»⁵, in tal modo addomesticando un ambiente esterno altrimenti minaccioso. A fronte del declino delle grandi strutture istituzionali, nasce l'esigenza di rivalorizzare le comunità di base, di attaccarsi al campanile, alla "piccola società", in cui il legame interpersonale viene *ri-creato* in un senso assai prossimo al *re-ligare* religioso, grazie alla prossimità fisica, alla stretta coesistenza.

Nasce così l'esigenza di rinsaldare, di ritessere, i rapporti che si sfilacciano, tanto più in società nelle quali vengono a cessare gli antichi legami comunitari, sostituiti progressivamente da un individualismo in cui l'uomo diventa un atomo di fronte al potere e alla massa anonima dei suoi simili: quel senso di estraneazione che avverte chiunque si trovi a vivere in grandi città nelle quali non sia cresciuto e non sia radicato. E se all'inizio erano stati gli ordini monastici a fungere da punto di accu-

mulazione della solidarietà cristiana, successivamente sono le varie associazioni confessionali tra laici ad adempiere questa funzione, come accade oggi con gruppi quali Comunione e Liberazione, i focolarini, l'Opus Dei e tante altre forme di aggregazione tra laici in cui l'esercizio dell'amore fraterno è concretamente vissuto all'interno di un forte legame comunitario, in modo da essere riattualizzato e continuamente rinsaldato.

È la medesima esigenza che sta alla base di quella fratellanza che è l'ultimo elemento del motto che campeggia nei nostri templi, insieme a libertà ed eguaglianza. Se tutti sappiamo per lo più dare un significato e un contenuto alla libertà, come anche alla eguaglianza, che sono concetti per molti aspetti anche normativamente definiti o definibili attraverso leggi e principi costituzionali, invece la fratellanza – motto anche della Rivoluzione francese – sembra costituire, ad un superficiale sguardo, più un generico appello a un sentimento di reciproco ben volere, che un termine cui sia assegnabile un preciso contenuto concettuale. Esso tuttavia riceve una sua prima ragion d'essere dalla circostanza di fatto che libertà ed eguaglianza possono entrare tra loro in tensione: la rivendicazione della prima spesso è contraria all'esigenza della seconda, così come insistere eccessivamente sulla seconda può voler dire una limitazione della prima. È una tensione ben diagnosticata da Aurobindo, quando nota come «Una società che persegua la libertà come suo ideale sarà incapace di raggiungere l'eguaglianza; una società che aspiri all'eguaglianza sarà obbligata a sacrificare la libertà». Ecco allora che la fratellanza assume quasi una funzione mediatrice tra quei due opposti, mitigandone l'applicazione unilaterale e mortificante: con la fratellanza la libertà non può trasformarsi in assoluta licenza a danno degli altri e l'eguaglianza non può disconoscere l'autonomia e la personalità degli altri, in quanto accomunati da un legame condiviso.

3. La specificità della fratellanza massonica

Ma è solo questo il valore che la fratellanza può assumere e il senso in cui può essere specificamente rivissuta all'interno della comunità di fratelli massoni? Fosse così, essa sarebbe un principio egualmente applicabile a qualsiasi società e comunità, comunque costituita, e di conseguenza non spiegherebbe perché essa sia così importante per i massoni.

Infatti la fratellanza è qualcosa di più. Così come avviene con i fratelli nati dallo stesso padre e dalla stessa madre, che non

⁵ M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società Postmoderne*, Guerini, Milano 2004, p. 82.

sono tali solo per motivi biologici, essa non è definibile in base a criteri o norme. Presuppone piuttosto una comunanza di vita, un percorso condotto in comune, un processo di formazione solidale: i fratelli sono tali in una famiglia non tanto perché condividono lo stesso codice genetico, ma perché sono in possesso di una comune storia, fatta di memorie, abitudini, consuetudini, prossimità e condivisione. Lo sapevano bene gli antichi romani e molte società tradizionali, nelle quali l'adozione, resa necessaria dalla assenza di discendenti naturali, è intesa come paternità spirituale, come partecipazione al culto della famiglia e pertanto istituiva un legame altrettanto forte e persino di maggiore qualità rispetto alla mera paternità biologica: essa stabiliva una affinità e una scelta avente

soprattutto carattere interiore, attinente alla comunanza del culto degli antenati. Era l'ingresso in un mondo fatto di affetti e di concrete pratiche rituali che potessero garantire la continuità della stirpe con le sue tradizioni politiche e religiose, a cominciare dalla condivisione dei lari domestici⁶. È questo un modo diverso di intendere la fratellanza, non più consegnata a meri automatismi biologici: «La fratellanza esiste solo nell'anima – afferma sempre Aurobindo – e per mezzo del-



La religione
"Iconologia del cavalier Cesare Ripa Perugino"
stampata a Perugia, in cinque volumi, fra il 1764 ed il 1767

l'anima». E volere la fraternità significa «condividere un fine comune, una vita comune, un'unità di mente e di sentimento basata sul riconoscimento dell'unità spirituale interiore».

Questo 'riconoscimento' non è pertanto qualcosa di dato, che si trova naturalmente in sé stessi: esso implica e richiede un lavoro interiore, un percorso iniziatico, una maturazione che può avvenire solo in stretta sintonia con una comunità. Questo, come abbiamo visto prendendo ad esempio la religione, è dimostrato parimenti da tutte le comunità, confraternite e associazioni iniziatiche che si sono incontrate lungo la storia.

La fratellanza così intesa, pertanto, non si esercita in generale, non concerne tutti gli uomini, non è un principio universalistico che bisogna solo ricono-

scere e a cui è necessario semplicemente aderire con la forza dell'intelletto. Essa non è basata – così come si sostiene nella Società Teosofica Italiana – sul fatto che «Siamo tutti una sola Vita. Siamo tutti un solo Amore. Poveri e ricchi, deboli e forti, siamo tutti una sola umanità, cadiamo e sorgiamo insieme». È ovviamente anche questo, ma è innanzi tutto e originariamente un rapporto tra pochi; solo questi possono essere la base di costituzione di una comunità. Così come l'amore universale svaporerrebbe nel regno dei buoni sentimenti se non venisse messo alla prova e tonificato da quello nutrito per la propria compagna, per i propri figli, per i propri prossimi, allo stesso modo la fraternità, al pari dell'amore cristiano, si atte-

⁶ Cfr. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité Antique. Etude sur le Culte, le Droit, les Institutions de la Grece et de Rome* (1866), Cambridge University Press, Cambridge et al. 2009, pp. 37-9, 59-62.

nuerebbe e illanguidirebbe se non venisse rafforzata e corroborata da quella fratellanza concreta che si ha per i fratelli prossimi, come quelli che appartengono alla stessa loggia. Ed è all'interno di essa che si temprano lo spirito, si intraprende quel cammino spirituale di interiore elevazione che permette poi di essere abbastanza forti e saldi nei propri valori da poter estendere questo sentimento anche all'esterno, agli altri fratelli come all'intera società.

Ciò fa sì che la fratellanza sia qualcosa di più della semplice adesione ad un'etica laica, in quanto essa fornisce quelle motivazioni interiori che altrove sono tipiche della fede religiosa. Essa scaturisce dalla necessità di "riunire ciò che è disperso" e che, in antitesi alle società complesse ed atomizzate, si preoccupa di riconnettere le persone, di farle sentire nuovamente solidali, di dare loro il senso della comunità, di farle uscire dall'anomia tipica di individui eterodiretti formanti la cosiddetta "folla solitaria"⁷. Tale esigenza la si è condensata nel concetto di "reliance" – di ricollegamento, ritessitura, riconnessione – che è stato forgiato dal sociologo belga Marcel Bolle de Bal ed è stato quindi messo alla base dell'esperienza massonica e del suo modo di concepire la fratellanza, in contrasto a quella "deliance" – la dissociazione, la frattura, la disgregazione atomistica – che invece caratterizza le società contemporanee⁸. E questo un sentimento fondamentale, ovvero «il desiderio di essere con, di essere in intimità, si trova con costanza, lungo la storia umana, in tutte le associazioni che fanno della fratellanza l'elemento motore del vivere insieme»⁹. La massoneria, con i suoi templi e i suoi riti, temprano alla fratellanza, la sviluppano tra simili e in un contesto che inizialmente è

chiuso (il tempio) e nel quale la condivisione di riti, cerimonie e simboli permette di costruire, in contrasto con quanto sta all'esterno, l'identità massonica. Solo nella misura in cui si è immersi in un tempo e in uno spazio completamente 'altro', le differenze singolari e individuali – che nel mondo profano dividono gli uomini tra loro e li fanno appartenere a contesti diversi, spesso in antagonismo – possono riconoscersi attraverso una "nuova nascita" che li rende fratelli. E una volta usciti dal tempio questo senso di fratellanza è abbastanza forte per estendersi a tutta la società, per diventare lievito sociale, per far ritrovare anche negli altri uomini quel che di comune e di universale è presente in ciascuno. Come ha scritto Edgar Morin, la "reliance" è alla base degli altri imperativi etici, come tolleranza, libertà, fedeltà, amicizia, amore, rispetto, cortesia, e quindi tende naturalmente a rivolgersi agli altri, alla comunità, alla società, ed infine all'umanità¹⁰. Ecco perché l'etica che deriva dal senso della fratellanza non contraddice quella laica, non contrasta con quella che può essere motivata religiosamente, ma si aggiunge ad esse, le tonifica, le rende vigorose e salde, le sostanzia con una forza emotiva che viene rinnovata continuamente.

Il massone non è dunque un marziano in una società di miseri terricoli, ma un uomo che ha forgiato il proprio senso morale attraverso l'esperienza concreta della fratellanza. E da questa esperienza scaturisce un processo di elevazione spirituale che è un processo collettivo, comunitario; non isolato, individualistico. È un processo, un cammino iniziatico che non rimane chiuso in sé stesso, ma che – una volta usciti dal tempio – ha la forza di diventare anche passione civile e umanitaria. In tal modo viene data piena soddisfazione a quella duplice natura dell'uomo che è insieme intelletto, capacità di argomentazione e necessità di distinguere analiticamente operando delle imputazioni causali. Questa capacità, miticamente condensata nella figura luminosa e solare di Apollo, è indispensabile alla

⁷ Cfr. D. Riesman, *La folla solitaria* (1948), il Mulino, Bologna 1999.

⁸ Cfr. M. Bolle de Bal, *La Franc-Maçonnerie, porte du devenir. Un laboratoire de reliance*, Detrad AVS, Paris 1998, pp. 33-87. Sul concetto di *reliance* – oltre alle altre opere dell'autore citato – si veda anche per una sintetica illustrazione in riferimento alla sua funzione all'interno della massoneria C.B. Portet, D. Keller, *L'Utopie maçonnique. Améliorer l'homme et la société*, Éditions Dervy, Paris 2015, pp. 57-77.

⁹ M. Maffesoli, *Le Trésor caché. Lettre ouverte aux francs-maçons et à quelques autres*, Éditions Léo Scheer, Clamecy 2015, p. 15.

¹⁰ Cfr. E. Morin, *La méthode*, t. VI, "Éthique", Seuil, Paris 2004, p. 114. Cfr. su ciò anche Id., "Vers une théorie de la reliance généralisée?", in M. Bolle de Bal (dir.), *Voyages au coeur des sciences humaines: de la reliance*, t. I, "Reliance et Théories", L'Harmattan, Paris 1996, pp. 315-326 (che è un colloquio molto significativo tra Bolle de Bal e Morin); nonché J.-L. Le Moigne, "Edgar Morin, le génie de la Reliance", *Synergies Monde* n° 4, 2008, pp. 177-184.

sua sopravvivenza in un ambiente ostile e ha dato luogo allo sviluppo delle discipline scientifiche e della filosofia intesa come avventura puramente razionale. Ma fa parte della natura umana anche la necessità di una partecipazione empatica e complessiva alla realtà, il senso della condivisione e della comunanza, una visione olistica e analogica del reale in cui «quod est inferius, est sicut quod est superius, et quod est superius, est sicut quod est inferius» (*Tabula Smaragdina*), che gli permette di sopravvivere emotivamente e psicologicamente in un ambiente disperso e sconnesso: il che è stato miticamente espresso nella figura di Dioniso e ha dato luogo ai misteri, alle associazioni iniziatiche nonché a tutto il vasto campo delle discipline esoteriche¹¹. La capacità di tenere insieme questi due aspetti dell'uomo fa del massone – ad un tempo partecipante al mondo sacro nel recinto del tempio e a quello profano fuori di esso – quell'*unicum* nella società contemporanea che tanto spesso crea equivoci sulla sua vera fisionomia e genera immotivati sospetti. Ma questa è la storia della massoneria, è il suo specifico apporto, è la forza che l'ha sinora resa salda, forte, inconcussa e che le ha fatto superare tutti gli ostacoli, così come i cristiani nell'arena.

Certo, anche tra i massoni possono esserci i 'lapsi', coloro che cadono perché insidiati dal mondo, dai valori profani, o perché si lasciano prendere dalla paura. Questo fa parte della comune umanità, che i massoni condividono con tutti gli altri uomini, e che ancora non ha risolto in sé tutta la "pesantezza dei metalli". Ma i massoni ritornano nel tempio, lavorano con i fratelli, trovano in essi sostegno e forza, condividono la comune fratellanza che deriva da un comune lavoro, da una comunità che si condivide e condivide. Perché la loro forza sta proprio nel sapersi uniti, nell'aver accanto un fratello col quale si partecipa a un percorso di vita, ideali, sentimenti, riti, simboli; così fanno di non essere soli, atomi dispersi in una comune umanità in cui si è ridotti solo a numeri, a consumatori, clienti o oggetti di manipolazione mediatica. Ecco perché l'etica della fratellanza dei massoni ha una sua specificità, è un valore aggiunto che non contrasta con quella laica, ma ad essa si unisce corro-

borandola, fortificandola e rendendola salda solo come è possibile da chi parte e si sente sostenuto da una comunità di fratelli.

E allora i massoni possono a voce alta rivendicare la propria identità, la propria peculiarità: in essa v'è non una minaccia per la società – così come da molte parti si insinua – ma una ricchezza per essa. Non lo si dice senza fondamento: è soprattutto la storia a testimoniarlo. Una storia di libertà, lotta per il miglioramento dell'umanità, contro il dispotismo e l'intolleranza. Ma tutto ciò deriva innanzi tutto dell'essere 'fratelli', dal carattere precipuo e unico della fratellanza, che «è al cuore dell'esperienza, sperata e vissuta, della massoneria»¹². E non è esagerato affermare che nel mondo contemporaneo la massoneria costituisce l'unico e più consistente esempio di associazione laica nella quale il senso della fratellanza viene coltivato in modo sistematico ed è sostenuto da una ritualità e una tradizione fatta di simboli, riti, cerimoniali, oggetti che hanno il compito di renderla forte e salda, capace di sfidare – così come è in passato successo – ogni persecuzione e discriminazione. Una tradizione e una ritualità che vanno al di là di ogni confessione religiosa, pur non contraddicendo nessuna di esse. Così come i cristiani nell'arena, anche i massoni fanno di avere a fianco un fratello e una comunità che li sostiene, che dà loro la forza per affrontare anche i momenti più difficili. È questa fratellanza il valore più importante e radicato della massoneria; è questo il valore che i massoni cercano con maggior cura di salvaguardare, per evitare che il loro operare si stemperi in un mero solidarismo da club service.

¹¹ Su questo duplice aspetto della mente dell'uomo, in connessione alla conoscenza esoterica, rimando al mio "'Rejected Knowledge' and the Tradition of Reason. A few Hints on their Necessary and Inextricable Link", L.R. Cardullo and F. Coniglione (eds.), *Reason and no-reason from ancient philosophy to neurosciences*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2017, pp. 205-225.

¹² M. Bolle de Bal, *La fraternité maçonnique*, Editions maçonniques de France, Limoges 2016, p. 21.



JULES VERNE

VINGT MILLE LIEUES
SOUS LES MERS

Paolo Nucci Pagliaro

I viaggi massonici di Jules Verne

*Maestro, quali sogni avventurosi, segnammo sulle trame dei tuoi libri!
La Terra, il Mare, il Cielo, l'Universo. Per te, con te, poeta dei prodigi, var-
cammo in sogno oltre la scienza. (Italo Calvino)*

Molte generazioni, anche in un passato recente, hanno trovato modo di alimentare la propria fantasia con le letture dei romanzi d'avventura di Jules Verne, che non erano solo storie, ma erano racconti pieni di riflessioni ed idee. In quelle pagine ricordiamo tutti di avere provato la meraviglia per l'esotico, il brivido, l'emozione, la trepidazione per la scoperta, lo stupore per la prefigurazione di un futuro che pareva impossibile, ma che, in realtà, sotto i nostri occhi, già si era o si stava realizzando; pensiamo a *Ventimila leghe sotto i mari*, all'*Isola misteriosa*, al *Giro del mondo in 80 giorni* o al *Castello dei Carpazi*, ecc. L'attrazione per il mistero e il tenebroso presto prendeva il sopravvento e conferiva a quelle letture un fascino coinvolgente ed indefinibile. Infatti la fantasia del lettore è catturata immediatamente e soprattutto dalla vivacità dei personaggi descritti in modo così accurato da conoscerli e viverli come fossero entità concrete. Il buono, il generoso, l'avventuroso, il meschino, il filantropo portavano con i loro comportamenti a simpatizzare, disprezzare, ammirare e vivere assieme a loro gli eventi che li coinvolgevano. Mai pensando che dietro a queste figure e a queste narrazioni si celassero messaggi occultati, legati al mondo esoterico, massonico e rosacruciano.

È anche vero che questi messaggi criptici non si trovano solo negli scritti di Verne; tutto il XIX secolo, caratterizzato in parte dal Positivismo, è popolato da autori importantissimi quali Dumas, Hugo, France, Balzac, Maupassant ed altri, che hanno inserito nei loro testi allusioni e riferimenti che non tutti hanno potuto percepire ed interpretare nel loro reale significato. I più, leggendo, hanno avvertito solo satira, avventura, in alcuni casi anche qualche vena d'anarchia, fantastici racconti, avveniristiche scoperte, ma quasi mai i nascosti significati massonici, occultistici, rosacruciani in esso contenuti. Si deve a studiosi attenti ed accurati se i messaggi legati al linguaggio degli enigmi, all'esoterismo, al simbolismo della lingua degli uccelli, sono stati individuati e decifrati.

Uno di questi studiosi è Michel Lamy che ha decriptato l'universo di Jules Verne e che, tramite la sua ricerca approfondita, svela il vero significato delle opere di Verne. Leggendo le opere citate, seguendo l'interpretazione del Lamy, si aprirà a noi un universo letterario completamente inusitato. Un vero e proprio universo capovolto in piena regola.

Verne, innanzitutto, nello scrivere i suoi romanzi, era solito utilizzare la cosiddetta "lingua degli uccelli", ovvero un linguaggio criptato, fatto di giochi di parole e di simboli. Era a conoscenza

di misteri legati all'esoterismo cataro e templare, ancora oggi non del tutto chiari, come quello di Rennes-le-Chateau ed il famoso tesoro segreto scoperto dall'Abate Bèrenger Saunière. Jules Verne, come rilevato dall'attento studio delle sue opere, non era alieno nemmeno dal simbolismo della chiesa stessa di Rennes ed i suoi legami con Maria Maddalena ed il Sacro Graal. Egli lo racconta con dovizia di particolari nel suo racconto *Clovis Dardentor* e, ovviamente, si comprende tutto ciò, decrittando i suoi scritti.

Lamy, dunque, ci presenta un Verne in chiave molto lontana dal positivista noto ai più, ovvero come un iniziato alla Massoneria, adepto dei Rosa+Croce ed appartenente alla segretissima Società Angelica, detta anche "La Nebbia", legata al raggiungimento della Divinità per mezzo dello studio e dell'approfondimento della Natura. È così che Verne ha celato nei suoi celebri "Viaggi" elementi che si rifanno a questi antichi insegnamenti occulti, come ad esempio la credenza gnostica e teosofica della Terra Cava, ovvero la teoria secondo la quale la Terra sarebbe popolata da un misterioso popolo sotterraneo, quello degli Agarhi.

Molto probabilmente in questo percorso Verne fu spinto dal suo editore Pierre Jules Hetzel, anch'egli legato a diverse società esoteriche, e dalla conoscenza di altri letterati contemporanei quali Gèrard De Nerval, George Sand, Victor Hugo, Anatole France, Maurice Barres, vincolati da un comune segreto ed in qualche modo coordinati (o controllati?) dall'editore Hetzel stesso, personaggio tra i più intriganti ed ambigui di quell'epoca.

Verne nacque nel 1828 e da giovane visse, per via della sua vocazione letteraria, un contrasto intenso con il padre, un avvocato che avrebbe voluto tramandare la sua professione al figlio. Per questo, non di propria volontà, nel 1847 lo scrittore partì per Parigi dove portò a termine gli studi legali. Nella capitale francese, oltre a stringere amicizie con molte persone in vista come Alexandre Dumas, trascorse molto tempo nei circoli letterari e alla Biblioteca Nazionale informandosi e documentandosi, trascrivendo un'infinità di appunti su casi scientifici e storici. In quel periodo ricoprì anche l'incarico di segretario al Theatre Historique, per poi passare all'Opera Comique. Nel 1850 abbandonò definitivamente la carriera giuridica per dedicarsi alla letteratura. Da quell'anno in avanti fu un susseguirsi di racconti e romanzi sino al 1905, anno della sua morte. Alcuni romanzi furono pubblicati postumi.

Simone Vierre ha messo in evidenza l'immutabile scenario

delle cerimonie iniziatiche che presentano invariabilmente tre sequenze: la preparazione, il viaggio nell'aldilà, la rinascita¹. La maggior parte dei romanzi di Verne segue questa scaletta, e si potrebbero tranquillamente classificare i "Viaggi Straordinari" secondo il grado iniziatico corrispondente: iniziazione alla pubertà, iniziazione eroica e iniziazione superiore. I viaggi di esplorazione e ricerca rientrano nella prima categoria che comprende *Viaggio al Centro della Terra*, *La Jangada*, *Il raggio verde* e molti altri. Al secondo grado corrisponderebbero la lotta contro i mostri: *Ventimila leghe sotto i mari*, *Michele Strogoff*, *I Cinquecento Milioni della Begun*, *Robur il Conquistatore*, *Il Castello dei Carpazi* ed altri. Infine l'iniziazione superiore, quella che pone l'eroe direttamente in contatto con il sacro, sarebbe rappresentata dall'*Isola Misteriosa*, *Le avventure di Ettore Servadac*, *Le Indie Nere*, *Mathias Sandorf*, *I Naufraghi del "Jonathan"* e così via.

Probabilmente Verne ha osato molto di più nelle sue opere. Ha deliberatamente seguito il modello dei rituali iniziatici, ma ha preso in considerazione soprattutto quelli massonici. Non solo ha – come Mozart –, scritto un'opera massonica, ma si è persino ispirato al "flauto magico" del celebre musicista per esprimere la propria appartenenza alla Massoneria.

Il *Viaggio al centro della terra* appare come una sorta di discesa agli inferi degna di Orfeo, una ricerca del centro che è la stessa di tante religioni misteriche. Secondo gli antichi miti, l'eroe acquisisce in tal modo una nuova vita in seguito ad un'autentica rinascita. Non è forse emblematico vedere Axel, l'eroe di Verne, penetrare nella Terra attraverso il cratere di un vulcano spento e riemergere alla luce durante l'eruzione di un vulcano attivo? Quanto al sacerdote iniziatore dell'eroe, si tratta di suo zio, lo strano studioso Lidenbrock, il cui nome significa "colui che apre gli occhi" (da "lid", palpebra e "brochen", aprire).

Evidenti sono gli elementi iniziatici del romanzo: la scoperta del luogo avviene in un momento sacro, il solstizio estivo, proprio come le iniziazioni avevano luogo in certi periodi religiosi rigidamente stabiliti. Prima il novizio viene brutalmente separato dal proprio universo e subisce alcune prove preparatorie: incontro con l'abisso, i lebbrosi e la morte, la scalata dello Sneffels. Il percorso iniziatico vero e proprio inizia con la discesa nel cratere. L'entrata nel dominio della morte si accompagna a riti di purificazione: mancanza d'acqua, viaggio attraverso il

diamante e smarrimento nel labirinto. Il novizio perde conoscenza e la riacquista all'interno dello spazio sacro. Axel si bagna nelle acque primordiali prima di intraprendere la traversata. Viene allora inviato alle origini del mondo. Egli contempla la "fonte della vita", il geyser che sgorga sull'isolotto che porta il suo nome. Nel bel mezzo della tempesta, egli riceve il battesimo del fuoco. Infine ha luogo il ritorno al mondo profano: l'espulsione avviene attraverso il fuoco, immagine di una rinascita violenta. Così, quell'Axel che ha saputo prendere "insegnamenti sull'abisso" ora è in grado di contemplare le cose più alte.

Ma vi sono molti altri romanzi di Verne che seguono un analogo schema iniziatico. Nelle *Avventure del Capitano Hatteras* tutta l'azione è tesa alla ricerca di un luogo sacro. Nei *Figli del capitano Grant* il giovane eroe parte alla ricerca di suo padre, condotto da un altro padre "iniziatico". In *Michele Strogoff* figurano altresì tutti gli elementi di una iniziazione: lotta contro un mostro, sparizioni rituali, denudamento totale, immersione nella notte eterna, prove dell'acqua, della terra, dell'aria e del fuoco. È necessario ricordare anche la "Caverna del Drago", associata ad una città-labirinto nei *Cinquecento milioni della Begun*.

E poi c'è anche *L'isola misteriosa* e soprattutto *Le indie Nere*. Soffermandosi su queste storie ci si rende subito conto che seguono perfettamente lo schema di ogni ricerca iniziatica. La scelta di una miniera come luogo dove si svolge l'evento è di per sé significativa. La miniera è il luogo felice, rassicurante, il ventre materno che è destinato a presiedere ad una nuova nascita esclusivamente di ordine spirituale. Quel luogo, dove tutto è silenzio e tenebre, è come una cripta. A più riprese il luogo è descritto come una sorta di "tempio" dove si compie la metamorfosi.

Il romanzo di Verne è in effetti il percorso di un uomo alla ricerca della propria anima, quella che ciascuno di noi deve scoprire in fondo a sé stesso, attraverso le varie prove e liberandola dalle scorie della materia. "La perla nascosta", "L'anima", la "Dama" dei trovatori, da essi vagheggiata nell'ambito di una "cerca". Questa, doveva essere effettuata con grande determinazione e superando innumerevoli prove ed ostacoli sino a nascere una seconda volta e si tratta chiaramente di una rinascita dello Spirito.

Tante sono le domande che ci poniamo sull'operato dello scrittore, purtroppo sino ad oggi senza risposte. Quale era lo scopo ultimo di Verne e dell'editore Hetzel nel voler celare determi-

¹ Simone Vierne, *Jules Verne et le roman initiatique*, Editions du Sirac, Paris 1973.

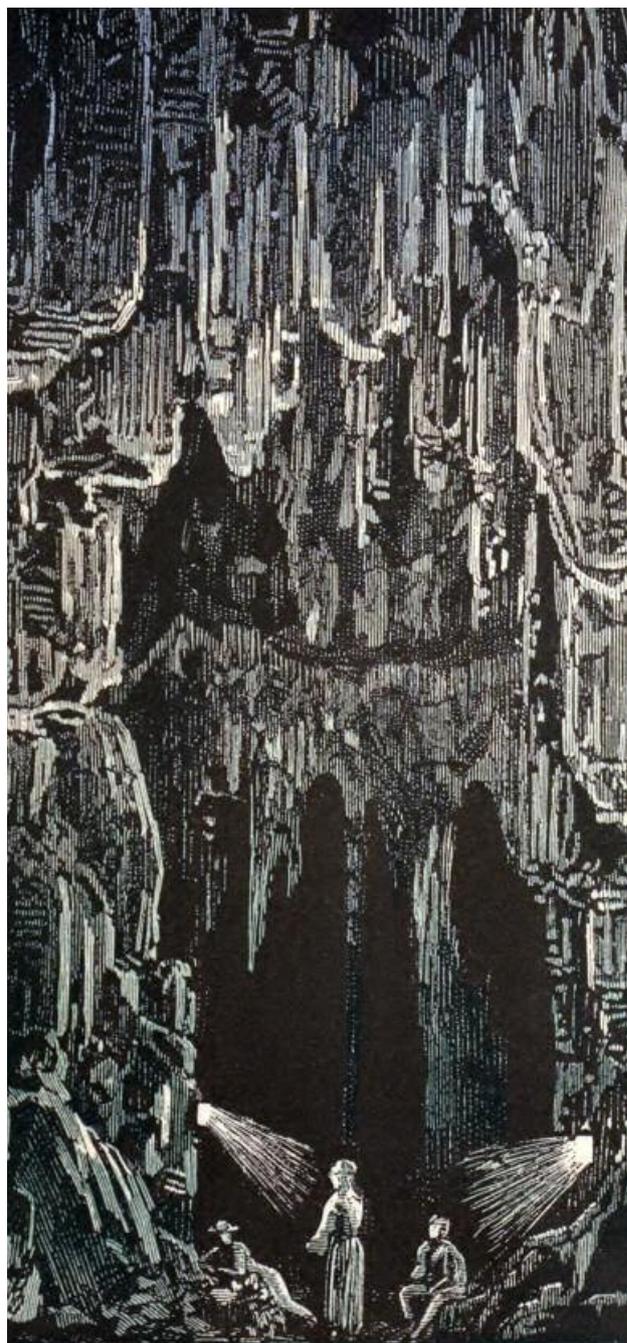


nati elementi esoterici in semplici romanzi popolari? Perché Jules Verne subì un attentato da parte del nipote, il quale poco prima lo avvertì dicendogli: «Ti seguono, vogliono ucciderti!»? Chi voleva uccidere Verne e soprattutto, perché? Perché, prima di morire, distrusse tutto il suo archivio? Che collegamento vi può essere tra l'opera verniana e l'avvento di Thule e quindi del nazismo? A quest'ultimo quesito gli studiosi dello scrittore danno una risposta che permette di fare luce a coloro che confondono la Massoneria, la Teosofia e il Rosacrocianesimo con Thule e l'esoterismo che diede origine ad uno fra i più grandi abomini della Storia: il Nazismo. L'Ottocento, pur essendo, come già detto, un secolo sostanzialmente legato al positivismo ed alla scienza, fu anche un secolo nel quale nacquero e si costituirono numerosissimi circoli e società occultistiche, ovvero legate allo spiritismo ed al paranormale come mezzo per comprendere la realtà che circonda la materialità nella quale è immerso l'individuo. Fu così che ritornarono in auge le antiche teorie gnostiche derivanti dalle più Antiche Civiltà apparse sulla Terra, con particolare riferimento a quella egizia. Pertanto fu ritrovato un rinnovato interesse per i Rosa+Croce e per la conoscenza diretta del Divino per mezzo dello studio del simbolismo, della Natura, degli elementi visibili ed invisibili. Conoscenza diretta che avrebbe potuto facilitare l'Umanità verso quella nuova età dell'oro profetizzata dai Veda, ovvero gli antichi sacri testi Indù. Da qui lo studio dell'Oriente, del catarismo e del cristianesimo gnostico. Taluni, con grande brama di potere, pensarono bene che le teorie buddhiste, gnostiche e teosofiche fossero il modo più rapido per ascendere al potere sulle masse. Fu così che il pre-nazista Rudolf Glauer, nel 1918, fondò la società segreta "Thule", la quale deformò e stravolse completamente le dottrine esoteriche di Madame Blavatsky, fondatrice della Società Teosofica, e le rielaborò a suo uso e consumo. Thule preparò quindi l'ascesa del Nazismo, affermando che l'antica civiltà degli Ariani era superiore a quella dei Semiti e questo in quanto gli adepti di Thule ritenevano che gli Ebrei possedessero delle conoscenze e dei poteri occulti che avrebbero potuto annientare la razza degli Ariani. È dunque in questo contesto che si confonde l'esoterismo con l'occultismo filosofico e con il Nazismo.

Su Jules Verne e la sua opera molti sono ancora gli studi che andrebbero compiuti. Allo stesso modo, anche su altri autori contemporanei di Verne, quali Maurice Le Blank, padre del ladro gentiluomo *Arsenio Lupin* e di Gaston Leroux, famoso autore del *Fantasma dell'Opera*, ed altri che hanno celato nelle

loro opere interessanti indizi che sfociano nell'esoterismo gnostico-rosacrociario.

Risulta evidente, quindi, che il pensiero di Verne, evidente in ogni suo scritto, è che le energie tutte, quelle psichiche e spirituali in particolare, debbono essere indirizzate al bene e al progresso, e mai a cagionare sofferenze. In tal modo l'uomo costruisce un futuro migliore ed evita di rimanere inevitabilmente vittima del suo operato.

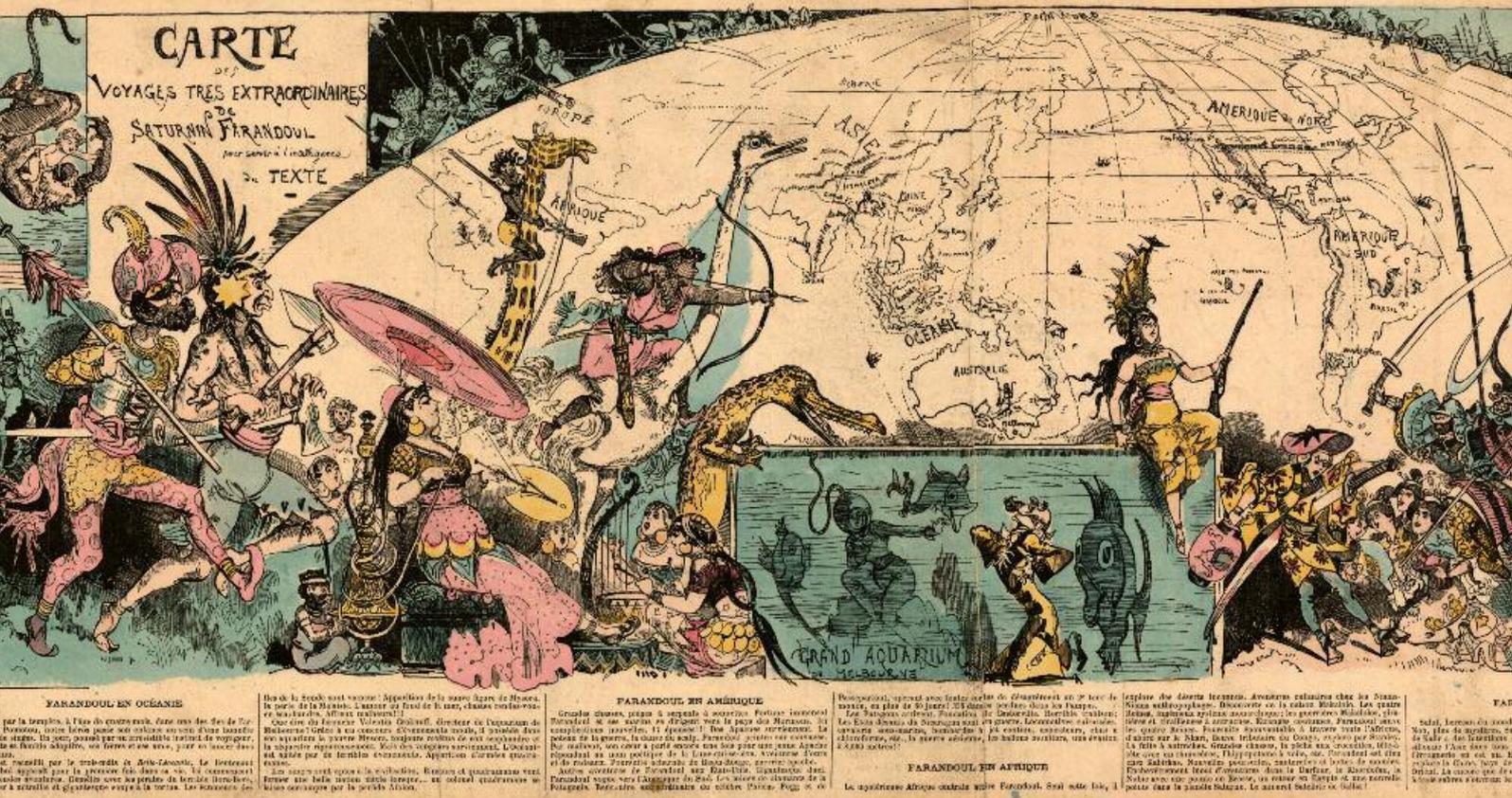


Bibliografia

- Francois Rivière, *Jules Verne images d'un mythe*, Henri Veyrier, Paris 1978.
- Simone Vierre, *Jules Verne et le roman initiatique*, Editions du Sirac, Paris 1973.
- Jean Pierre Bayard, *La symbolique de la Rosa-Croix*, Paris 1976.
- Renè Alleau, R. Leveghi, *Le origini occulte del Nazismo*, Ed. Mediteranee, Roma 1989.
- Gianni Guadalupi, Alberto Manguel, *Manuale dei luoghi fantastici*, Rizzoli, Milano 1982.
- Renè Guénon, *La grande Triade*, Adelphi, Milano 1989.
- Renè Le Forestier, *La Massoneria templare ed occultista*, Atanór, Roma 1991.
- Giorgio Galli, *Hitler e la cultura occulta*, Bur Rizzoli, Milano 2013
- Peter Levenda, *Satana e la svastica. Nazismo, società segrete e*

- occultismo*, Mondadori, Milano 2013.
- Philip Josè Farmer, *Il diario segreto di Phileas Fogg*, Mondadori, Milano 1990.
- Jean Pierre Bayard, *Storia e simboli dei Rosacroce*, Edizione Mediteranee, Roma 1990.
- Michel Lamy, *Jules Verne e l'esoterismo*, Mediteranee, Roma 2005.
- Aldo Bonaiuto, *Le mani occulte. Viaggio nel mondo del satanismo*, Città Nuova Editrice, Roma 2005.
- Robert Chotard, *Jules Verne le divine magicien*, R. Chotard Ed., Parigi 1964.
- Esther Neumann, Wiki Brigades, *Scritti esoterici, vangeli apocrifi e visioni occulte*, La case books, Los Angeles-Usa 2015.
- L. Bagatin, *Jules Verne*, «Yr magazine» (Maggio/Agosto 2009), p. 20.

Voyages tres extraordinaires de Saturnin Farandoul
Albert Robida, (Paris: Librairie illustree, 1879)



Piergabriele Mancuso

Mozart, la Massoneria e la teoria del complotto

Una riflessione circa il pregiudizio anti-massonico, i criteri di analisi storica e l'uso delle fonti di storia massonica

Il 5 dicembre del 1791 si spegneva a Vienna, dopo una lunga quanto mai perfettamente definita malattia, Wolfgang Amadeus Mozart. Moriva l'uomo, si è detto più volte, e nasceva il suo mito, l'icona, alle volte invero un po' algida, di compositore apollineo, di uomo di eccezionale e ineguagliato talento musicale, di genio frivolo e incosciente, trapassato in un letto di morte contornato da pochi fedeli, con in mano una partitura incompleta di una messa da requiem, estrema committenza da parte di una maschera ignota. Ciò che l'analisi storica non si era perita di spiegare e dimostrare perlomeno in termini di accettabile plausibilità, presto divenne preda di un'agiografia biografica – cominciando dalla stendhaliana *Vita di Mozart* – nella quale si intrecciavano romanzescamente trame di indicibili gelosie (in particolare quella, peraltro mai provata, di un talentuoso ma ancor troppo "umano" Salieri, figura cardine in alcune ben note realizzazioni cinematografiche), di complotti sottesi, sottintesi e mai in realtà chiaramente individuati, il cui tessuto si è allargato a dismisura fino a toccare e poi a sovrapporsi al più complesso quadro dell'analisi storica e musicologica.

Limitandoci alla produzione in lingua italiana, il tracciato forse più profondo e netto nel quadro delle nuove teorie su Mozart, le sue vicissitudini e la sua morte, venne segnato senza dubbio da Giorgio Taboga la cui ricerca, esposta in una serie di scritti

apparsi a cavaliere tra 1997 e 2008, partendo da un'indagine circa il trapasso del salisburghese – morto, secondo l'autore, non a causa di una o più malattie croniche, ma a conseguenza di una vera e propria spedizione punitiva – arrivava a decostruire tutto il complesso della produzione mozartiana, in special modo del repertorio sinfonico, che il Taboga attribuiva, sulla scorta di analisi comparative di alcuni manoscritti, ad autori diversi, in particolar modo al quasi completamente ignoto ai più Andrea Luchesi. L'indagine del Taboga – senza dubbi ardita, avvincente, ma non possiamo non dire anche metodologicamente davvero debole – approdava al tema della sua morte, a seguito di un complotto ordito all'interno del milieu massonico di cui Mozart fece fieramente parte (*Mozart – Una morte violenta*, Archè, Milano 2008). Tutto il lavoro del Taboga poggiava su un faticoso documento, una testimonianza scritta teoricamente di portata a dir poco straordinaria la quale, sottolineava Taboga, gli aveva consentito di scrivere, nero su bianco, una delle verità più sconvolgenti della storiografia musicale degli ultimi trecento anni. Una prova principe e, si permetta, l'espressione, una pistola fumante che però non poteva esser presentata per volontà del suo non menzionato, e in alcun modo rivelabile, lontano detentore. Un'altra maschera oscura, in realtà, che si affacciava in una già affollatissima fiera delle vanità: *much ado about nothing*,



Antonio Salieri (1815)
Ritratto da Josef Willibrord Mähler



Un'iniziazione in quella che si pensa sia la Loggia "Zur Neugekrönten Hoffnung", Mozart in basso a destra accanto all'amico Emanuel Schikaneder. Opera di Ignaz Unterberger (1748-1797), Wien Museum Karlsplatz

tante parole per dimostrare, in realtà, praticamente nulla. Dotati di strumenti di indagine ben più ampi e specifici rispetto a quelli del Taboga, in special modo in relazione all'analisi degli argomenti di natura più strettamente musicologica, i musicologi Luca Bianchini e Anna Trombetta si sono cimentati in un'indagine di spettro assai ampio: uno studio generale in due volumi, il primo dei quali vuole coprire tutto il complesso della produzione mozartiana, uno sforzo non indifferente considerando il fine, quello di dimostrare la sostanziale insussistenza e la totale diafanità di Mozart come musicista ma soprattutto quale compositore. Dopo l'uscita della prima tranche, un primo volume campione nelle classifiche delle vendite online nel 2016 (*Mozart - La Caduta degli dèi - Parte prima*, Youcanprint Self-Publishing editrice; non una vera e propria casa editrice,

è bene sottolineare, quanto una produttrice di testi a stampa senza ombra di *peer-review* o revisione scientifica), pedina di un domino che ha interessato sostanzialmente tutti i principali media informativi, i due autori hanno presentato la pietra di perfezionamento della loro indagine, un secondo volume (*Mozart - La Caduta degli dèi - Parte seconda*, Youcanprint Self-Publishing, 2017) nel quale si prendono in esame le vicende biografiche e si analizzano le opere di Mozart dopo il 1784. Anno fondamentale della carriera di Mozart, questo, durante il quale egli prendeva la decisione di lasciare il milieu salisburghese - in particolare il servizio che prestava presso il principe-vescovo di Colloredo - e di muovere verso la ben più vivace e stimolante capitale dell'impero, entrare in massoneria, e cimentarsi nella creazione di opere (si pensi, solo a titolo esem-

plificativo, alla triade "dapontiana") che forse più delle precedenti contribuirono alla definizione di una carriera e reputazione sostanzialmente universale.

Lo scopo di questa riflessione non è quella di passare in rassegna i complessi meccanismi con cui Bianchini e Trombetta hanno cercato di dimostrare la veridicità delle loro tesi, quanto di evidenziare alcuni punti a dir poco critici che toccano la relazione tra Mozart e il milieu massonico, un rapporto estremamente critico e un aspetto estremamente controverso, sovente surrettiziamente e strumentalmente distorto, nello studio dell'opera e della vita di Mozart. A premessa di questa breve analisi pensiamo sia utile, oltre che intellettualmente giusto, porre alcuni punti fermi per quanto riguarda il rapporto tra Mozart e la massoneria di cui fece parte.

Il 14 dicembre del 1784, come anticipato, Mozart veniva iniziato presso la "Zur Wohltätigkeit" (Alla Beneficenza), una piccola loggia viennese. Pochi mesi più tardi, nell'aprile dell'anno successivo, anche il padre Leopold veniva iniziato, progredendo entrambi molto speditamente – cosa peraltro non eccezionale all'epoca – ai due gradi successivi. Se da una parte è vero – diremmo assolutamente ovvio, considerata la diffusione e valenza socio-culturale della massoneria settecentesca – che anche ben prima di questa data i Mozart avessero intrecciato rapporti personali anche molto forti con membri delle diverse componenti latomistiche viennesi, austriache ed europee, dall'altra non vi è evidenza alcuna di una loro ufficiale affiliazione precedente gli anni 1784-1785. Tentare di retrodatare, come già in passato è stato fatto, il legame ufficiale di Mozart – possiamo dire più generalmente dei Mozart, padre e figlio – sulla base del carattere massonico, o presunto tale, di alcune composizioni composte precedentemente l'anno 1784/1785, a dispetto peraltro di una notevole messe di documenti ufficiali, è un mero esercizio teorico che, almeno alla luce delle conoscenze attuali e della documentazione disponibile, non trova alcun riscontro da parte delle fonti. Nel momento in cui, nel 1786, la corte imperiale imponeva il totale riordino delle logge massoniche al fine di porre i diversi corpi massonici (in special modo quelli di orientamento più marcatamente esoterico) sotto diretto controllo dello Stato, il milieu massonico di cui faceva parte Mozart si allineò in buona sostanza senza mostrare evidenti segni di sofferenza: da un punto di vista meramente documentale ciò significò la produzione di numerosi scritti ufficiali, sia in seno alle logge che al governo, grazie ai quali è stato possibile tracciare, tutto sommato in maniera ora-

mai definitiva, la parabola di Mozart massone, e al di fuori dei quali nulla può esser affermato con certezza.

A dispetto di costanti e tutto sommato davvero ridondanti riferimenti alle fonti (molte delle quali, come vedremo in dettaglio sotto, assolutamente non attendibili), il lavoro di Bianchini e Trombetta poggia, per quanto riguarda l'aspetto latomistico della biografia mozartiana, su ipotesi e assunti privi di minimi riscontri. Facciamo qui riferimento, più specificatamente, a tre dei trentasei brevi capitoli di cui si compone il loro secondo volume, vale a dire il ventesimo, ("Il Massone") il ventunesimo ("L'Illuminato") ed il venticinquesimo ("Cospirazioni"), dove la "questione massonica" occupa un posto di assoluta rilevanza nell'economia dell'analisi degli autori.

Forse non considerando opportuno o necessario definire il quadro socio-culturale e storico in cui vennero a crescere e svilupparsi le logge austriache verso la metà del '700 (cosa che invero sarebbe doverosa e necessarissima specialmente in un'opera che si attribuisce il merito di aver decostruito una delle principali icone della cultura musicale occidentale), gli autori aprono il capitolo su Mozart massone formulando, in *medias res*, l'ipotesi che Leopold fosse stato iniziato in massoneria ben prima del 1785, addirittura nel 1762, durante un soggiorno a Monaco («Leopold era probabilmente entrato in massoneria prima di intraprendere il viaggio a Monaco con la famiglia nel 1762...», p. 277). Non essendoci alcuna reale pezza d'appoggio documentale a quanto affermato e riproponendo in buona sostanza quanto già pensato in termini assolutamente ipotetici da studiosi moderni, gli autori non possono far altro che ricorrere al *deus ex machina* della massoneria quale fornitrice di legami sociali più o meno leciti, quale rete capillare, tanto potente quanto segreta, attraverso la quale Leopold poté organizzare i viaggi in Europa del giovane Wolfgang. Si tratta di un espediente semplice e tutto sommato abbastanza utile per appianare tutte quelle difficoltà, storiografiche e musicologiche, che si incontrano sgranando il catalogo mozartiano, all'interno del quale ci si imbatte in composizioni giovanili, (ad esempio *An die Freude*, K 53, oppure *Oh Heiliges band* K 148) di più o meno evidente ispirazione latomistica. Senza dubbio nella cosmopolita Vienna, ma in realtà in buona parte dell'impero, inclusa la "provinciale" Salisburgo (guidata dal già citato principe-vescovo di Colloredo, anch'egli massone, peraltro), la massoneria fu un elemento assolutamente non marginale della cultura dell'epoca, una sorta di *forma mentis* e diffuso linguaggio delle forme di sociabilità dell'epoca che

non poteva non far sentire la propria eco anche in quanti non erano ufficialmente affiliati alle logge. Casi di "osmosi" tra logge e mondo musicale dell'epoca, al di là delle funzioni specifiche attribuite alla musica stessa, furono comuni e ricorrenti, non soltanto all'interno del milieu austriaco ma in tutti i maggiori paesi europei (ad esempio la Francia della seconda metà del '700). Ignorare, o ancor più grave, non tenere scientemente conto di tale dato di base significa enucleare la cultura massonica dal tempo e dal tessuto socio-culturale in cui venne a svilupparsi, isolarla e renderla artatamente differente dal mondo in cui crebbe. Se nel catalogo del giovane Mozart vi sono composizioni di sapore o carattere massonico, questo non va necessariamente riferito ad una sua reale e ufficiale affiliazione, quanto attribuito al mondo in cui il compositore crebbe e si formò, un tessuto dove le forme e i valori della sociabilità massonica vennero mutuati e fatti propri anche dal mondo esterno. Il capitolo successivo è dedicato alla figura di Mozart massone "Illuminato", un aspetto molto controverso (in primis per la difficoltà di categorizzare e definire in maniera chiara ed univoca caratteristiche e fini del movimento degli Illuminati), già peraltro a fondo studiato, analizzato e considerato in tutti i suoi aspetti e manifestazioni in altri precedenti studi, autorevoli e ancor oggi largamente insuperati, nessuno dei quali citato dagli autori. La fonte a cui gli autori fanno costante riferimento per inquadrare il profilo di Mozart massone all'interno della cornice dell'"Illuminismo" di Baviera sono le *Memorie per servire alla storia del giacobinismo*, una mastodontica opera virulentemente reazionaria, anti-rivoluzionaria e eccezionalmente anti-massonica (oltre che vergognosamente anti-semita) composta tra il 1797 e il 1798 dall'abate francese Agostino Barruel. Escludendo l'ipotesi che gli autori non fossero a conoscenza della reale natura di una fonte così tendenziosa (da tempo riconosciuta dal consesso scientifico come assolutamente partigiana e storiograficamente inattendibile), e alla luce, come suddetto, della totale mancanza di riferimenti a studi realmente autorevoli e fondamentali nella biografia degli studi mozartiani (quelli di Paul Nettl, *Mozart and Masonry*, Dorset Press, New York 1957, di H.C. Robbins Landon, *Mozart and the Masons - New light on the Lodge "Crowned Hope"*, Thames and Hudson, Londra 1982, di Jacques Henry, *Mozart Frère Maçon: La symbolique maçonnique dans l'oeuvre de Mozart*, Alinéa, Aix en Provence 1991, o quello di Katharine Thompson, *The Masonic Thread in Mozart*, Lawrence and Wishart 1977 solo per citarne alcuni), non resta che presumere la loro sia stata una

precisa e consapevole scelta ermeneutica, che ad un lettore informato non può che apparire assolutamente inconsistente e, scientificamente parlando, priva di fondamento.

Se nello specifico di questi capitoli appare a dir poco sorprendente la disinvoltura con cui gli autori si cimentano nel definire il rapporto tra Mozart e la massoneria, nel complesso, tuttavia, considerando l'opera nel suo insieme e tenendone presenti i fini ultimi (decostruire la figura di Mozart per riportarlo nell'alveo di una - supposta - bassa mediocrità musicale), appare chiaro come ciò in realtà serva da volano per intrecciare ulteriori e ancor più sorprendenti trame di sapor distintamente cospiratorio, in particolar modo nel capitolo venticinquesimo ("Cospirazioni", pp. 316-337). L'assunto di partenza - uno sviluppo ulteriore rispetto a quanto già elucubrato nei capitoli di cui sopra - è che Mozart occupasse una posizione di dominio non solo all'interno delle logge viennesi, informazione assolutamente nuova e teoricamente dirimpente, se fosse vera, che gli autori traggono da una serie di studi certo non tagliati sul filo del rigore accademico. Posto Mozart sullo scranno delle società segrete, in buona sostanza i già summenzionati Illuminati di Baviera, che gli autori pongono in diretto contatto e rapporto di ascendenza con il nazionalsocialismo hitleriano («Noti anche come *Fratres Luci*, gli Asiatici useranno il simbolo orientale della svastica, e come gli illuminati, finiranno per sposare la causa del nazionalsocialismo...» p. 321;), il cerchio tracciato sin dal primo volume pare magicamente chiudersi: la fama, la figura, il catalogo di Mozart, in buona sostanza, non altro sarebbe che la manifestazione di un piano cospirativo pangermanico, atto ad annichilire fisicamente e culturalmente il resto dell'ecumene europea.

È certamente vero, come sottolineato a piè sospinto dagli autori, che fin dai primi decenni del ventesimo secolo e specialmente in età hitleriana, Mozart venne incensato, la sua biografia adeguatamente ricondotta entro l'alveo di un delirante suprematismo ariano, annichilendo e ignorando, ad esempio, l'immagine e il ruolo di figure potenzialmente scomode come quella di Lorenzo da Ponte, ebreo convertito dal padre in giovanissima età. Questi, noto per esser stato, tra le altre cose, autore dei libretti delle più fortunate opere italiane di Mozart (il "trittico dapontiano", ad esempio), fu sacerdote, poi impenitente libertino, scrittore, poeta e appunto librettista nonché, negli ultimi anni della sua vita, figura di pioniere nello studio soprattutto della letteratura italiana in Europa e nel Nuovo Mondo. Forse in ragione delle sue origini ebraiche,



Lorenzo Da Ponte (1830). Dipinto da Thomas Morse, New York Yacht Club

forse perché affascinanti dalla vita di tipico libertino dell'epoca dei Lumi, Da Ponte diviene obiettivo di una pletora di elucubrazioni, presto mutate in sicure affermazioni e verità oggettive. La più clamorosa è quella secondo la quale Da Ponte («ebreo convertito in odore di frankismo», p. 322) avrebbe aderito al pensiero di Jacob Frank, ideatore di una corrente di pensiero e pratica religiosa cripto-giudaica (eterodossa e antitetica, almeno rispetto ai criteri della norma rabbinica) nata da una costola del *sabbatanesimo*, un movimento nato nel tardo '600 dalla prassi antinomica del giudaismo rabbinico da parte del visionario Shabbatai Zvi e dalla codificazione teologico-ideologica del suo "profeta" Nathan di Gaza. Il movimento frankista, come quello sabbatiano, espressosi in termini di apparente pubblica aderenza alla religione dominante (il cattolicesimo) e al contempo ad una segreta osservanza di norme derivate – sempre per antinomia – da quelle giudaico-farisaiche, si sostanziò anche di un complesso apparato teologico-spirituale nel quale confluivano suggestioni trinitarie, influssi teosofici, in parte condivisi anche con quei milieu massonici di indirizzo più marcatamente spiritualista. Cercare di ricomporre insieme i segmenti di un fantomatico piano generale individuando nell'elemento ebraico («Il librettista [Da Ponte] fu presentato a Mozart intorno al 1783 nella casa del banchiere barone Raimund von Wetzlar, ebreo convertito al cattolicesimo..», p. 326), –

anche quello più indiretto e assolutamente diafano, dagli interessati stessi completamente non riconosciuto, come fu il caso proprio di Da Ponte che mai mostrò particolari segni di attaccamento alla fede di padri – è operazione pericolosa, oltre che foriera di vari e serissimi fraintendimenti.

Tirando le somme di questa riflessione – volutamente limitata, si è detto all'inizio, ad alcune delle principali problematiche concernenti il rapporto tra Mozart e la massoneria e destinando ad eventuale altra sede la valutazione di questioni di natura più specificatamente musicologica – ciò che conta qui rilevare è la disinvoltura (volendo usare un eufemismo) con cui Trombetta e Bianchini si cimentano nell'analisi di uno dei segmenti, tanto complesso quanto affascinante, dell'opera e vita di Mozart. Ignorando, non si sa se scientemente o meno, studi fondamentali e ancor oggi in massima parte non superati circa Mozart e la massoneria, ponendo, nondimeno, quest'ultima all'interno di una cornice fortissimamente stereotipata e pregiudiziale, ciò che emerge è di fatto un vuoto gnoseologico all'interno del quale si tenta di collocare e dar diritto a ipotesi e trame più simili e prossime a quelle di una narrazione pseudo-storica che a quelle di una reale indagine scientifica. Un campanello di allarme di un pessimo *modus operandi*, ennesima epifania di un pregiudizio veramente duro a morire.

Pawel Gajewski

Massoneria e fedi religiose oggi



Le riflessioni che seguono scaturiscono da una ricerca più ampia, dedicata al rapporto tra massoneria e fedi religiose nel corso degli ultimi tre secoli (1717-2017). I risultati di tale ricerca saranno pubblicati nel volume *Massoneria ed Europa: 300 anni di storia*, a cura di Santi Fedele e Giovanni Greco. Lo scopo di questo breve saggio è invece quello di inquadrare il complesso rapporto tra massoneria e fedi religiose in un panorama in cui la religione intesa come fenomeno sociale si presenta sotto forme nuove e imparagonabili a quelle ritenute "classiche".

La tendenza della modernità è stata quella di definire la religione come un sistema di credenze, seguendo una disposizione culturale propria del tempo. Le credenze religiose erano viste come qualcosa che dà un senso al mondo e all'identità umana, «rimandano alla memoria o all'utopia» (Pierre Gisel, *Che cosa è una religione?*, Queriniana, Brescia 2011, p. 20). Si tratta di una definizione valida ma obsoleta. Il paesaggio religioso postmoderno è invece contrassegnato dalla perdita di sostanza sociale delle principali tradizioni religiose. Questa perdita è stata individuata, secondo molti, in un diffuso processo di secolarizzazione che ha investito le società occidentali unitamente al progressivo affermarsi dello Stato laico. Questa perdita di sostanza sociale che in Europa si è manifestata negli ultimi secoli, si combina con nuove domande sociali riguardo alle religioni e la comparsa di

movimenti fondamentalisti ed integralisti che ha indotto alcuni sociologi a mettere in discussione la stessa teoria della secolarizzazione.

Quanto detto sopra si può riassumere in un sostanziale spostamento che vede il religioso muoversi dall'ambito separato del sacro verso ogni pratica sociale. Si possono individuare due forme principali di questo "moto religioso" che si manifestano nella società occidentale contemporanea: un religioso diffuso e nuovi movimenti religiosi.

Il religioso diffuso costituisce il segno più rappresentativo del cambiamento dello statuto del religioso. Un cambiamento che ha nella valorizzazione della via spirituale, dominata da una propensione dell'individuo alla realizzazione di sé, una delle caratteristiche più significative. Questi fenomeni si inscrivono nel quadro di una contestazione rivolta contro un'impostazione di fondo tecnocratica dominante nelle società occidentali. Tale contestazione produce un mutamento sul versante del "sapere", dall'oggettivizzazione verso l'interiorizzazione, dalla razionalizzazione verso l'introspezione. Si tratta di una vena esoterica che fa parte del patrimonio della cultura occidentale. Un patrimonio che attinge da culture antiche che presuppongono pratiche di iniziazione e rimandano a saperi reconditi, alla ricerca di elevazione spirituale. (Gisel, p. 44).

Il religioso diffuso ha la caratteristica di presentarsi come un sa-



pere, piuttosto che un credere che invece implica una specifica relazione con un oggetto trascendente. Un sapere che si colloca in una dimensione opposta a quella del puro e semplice credere. Diversi rinnovamenti che hanno attraversato il panorama religioso europeo nel corso degli ultimi tre secoli si sono contraddistinti per un rapporto con il passato più dialettico e nel contempo più positivo unitamente ad una coscienza più marcata dell'alterità di Dio. Il nostro è un tempo che richiede "ridefinizioni di identità", che vede l'affermarsi di fondamentalismi ed integralismi comuni alle religioni monoteiste. In tal senso ogni riforma «vive nel medesimo tempo di un volto restauratore arcaizzante e di un volto utopico innovatore» (Gisel, 55). In particolare il fenomeno dei fondamentalismi si colloca su una posizione di polarizzazione con la modernità della quale contesta l'umanesimo secolare e una certa decadenza morale. Le riaffermazioni restauratrici e identitarie portano con sé anche la generazione di nuove forme religiose riunite da alcuni tratti comuni. Si tratta della confessione pubblica della propria fede e dell'esperienza della conversione personale; una formula dunque autocentrata con qualche punta di settarismo. Inoltre le nuove forme religiose sono caratterizzate da una marcata individualizzazione del credere nonché dal primato della decisione personale in un quadro di deistituzionalizzazione e di scomposizione delle strutture tradizionali.

In tutte le confessioni religiose si possono individuare oggi alcune correnti trasversali progressiste e conservatrici. Le prime di solito praticano il dialogo con gli altri, tendono verso forme di comunione visibili, senza imporre alcun tipo di omologazione. Un buon esempio di tale tendenza è il Parlamento Mondiale delle Religioni inaugurato nel 1893 (parliamentofreligions.org) oppure, nell'ambito cristiano, il Consiglio ecumenico delle chiese (World Council of Churches) fondato nel 1948 (www.oikoumene.org). Le correnti conservatrici invece identificano di solito la dottrina di una determinata religione o confessione cristiana con la verità assoluta, sono ben organizzate per suscitare conversioni e, qualche volta, tendono addirittura verso un vero e proprio fanatismo. Il punto centrale è la ferma opposizione alle tendenze liberali, dove per "liberali" si intende liberi da prevenzioni dogmatiche.

Nello studio dell'universo religioso contemporaneo la teoria delle correnti transconfessionali, dette anche trasversali, è un approccio abbastanza recente. Il suo raffinamento è legato, per lo più, alle elaborazioni dei sociologi contemporanei Peter Berger (*Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994) Jean-Paul Willaime (*Sociologia delle religioni*, Il Mulino, Bologna 1996) mentre nel campo teologico alcune preziose indicazioni in questa direzione provengono da Alistair McGrath (*Teologia cristiana*, Claudiana, Torino 2010). La

teoria si basa su alcuni presupposti abbastanza semplici. Il primo di questi è la libera circolazione delle idee nel campo religioso. Tale circolazione avviene oggi in tempo pressoché reale. Il secondo presupposto riguarda i confini confessionali. I confini ancora restano ben definiti, ma, a differenza di qualche decennio fa, sono diventati abbastanza permeabili, in altre parole, la circolazione delle persone e quindi delle idee religiose è sempre meno limitata. Anche il sempre crescente fenomeno dei matrimoni misti in Europa contribuisce notevolmente a questo processo.

Accanto alla corrente esoterica e a quella progressista ecumenica, la più discutibile e visibile è in questi tempi la corrente fondamentalista. Nell'immaginario dominante il termine "fondamentalista" fa immediatamente pensare al fondamentalismo islamico, ma il fenomeno è presente (in misure diverse) in tutte le grandi religioni mondiali. Questo atteggiamento militante in nome d'una pretesa purezza dottrinale, fa leva sulla convinzione di un'interpretazione letteralista dei testi ritenuti sacri e vincolanti. Un fondamentalista proclama dunque la propria aderenza al testo sacro citandone i singoli versetti e prescindendo da qualunque particolare chiave teologica di comprensione del testo. Per quanto attiene l'etica individuale, il fondamentalismo sostiene un'etica rigorista contrassegnata in gran parte da proibizioni. In rapporto all'etica e al diritto il fondamentalismo genera l'integralismo, vale a dire l'applica-

zione integrale dei dettami religiosi alla vita della persona credente. Nell'integralismo è forte la convinzione che le organizzazioni religiose in quanto tali non sempre debbano esercitare una pressione sui governi e sugli organismi politici. Il credente individuale è invece tenuto ad usare sul piano politico tutti i mezzi a disposizione per combattere tutti coloro che sono considerati nemici della fede professata. L'integralismo estremo, partendo da questi presupposti auspica l'adeguamenti degli stati e delle loro istituzioni al modello confessionale e teocratico. L'analisi più accurata dimostra tuttavia l'impossibilità metodologica di individuare una tendenza unidirezionale nelle religioni mondiali. I tratti caratteristici dell'universo religioso contemporaneo sono invece la coesistenza e gli intrecci di diversi movimenti trasversali, orientati sul piano teologico sia su quello etico in direzioni diverse.

La via iniziatica praticata dalla massoneria si colloca in questo contesto come percorso unificante, volto a sciogliere le tensioni appena menzionate. È una vita attiva intessuta di quotidiane rimesse in discussione, uno stato di instabilità permanente, tanto scomodo quanto necessario al risveglio della coscienza (Irene Mainguy, *La simbolica Massonica del terzo millennio*, Edizioni Mediterranee, Roma 2009, p. 46). Si tratta di una sorta di mistica integrante che si contrappone alle forme alienanti della religione. Nel senso filologico il *mistès* era l'iniziato ai misteri greci, di qui l'idea della percezione di qualcosa che è im-

"Pace". Affresco di Gari Melchers. Library of Congress Thomas Jefferson Building, Washington, D.C.



penetrabile e protetto da un velo del silenzio. La caratteristica generale di questo genere di approccio alla realtà è la gradualità. In altre parole vi si possono individuare diversi livelli di progresso, attraverso i quali si tende alla purificazione, all'illuminazione e quindi alla perfezione. È una proposta spirituale laica che non si pone in alternativa alle fedi religiose. Si tratta piuttosto di un percorso complementare che non esclude, anzi valorizza, l'appartenenza dell'individuo a una comunità di fede. Al tempo stesso la massoneria include la possibilità di superare situazioni conflittuali in cui il fattore religioso sembra predominante. Si tratta dunque di una realtà che oggi merita un giusto riconoscimento alla pari dei riconoscimenti di cui godono oggi in Europa tutte le maggiori confessioni religiose. Purtroppo tale riconoscimento stenta ancora a diffondersi e la massoneria in alcuni contesti sociali non di rado viene guardata con sospetto e diffidenza.

Una preziosa indicazione positiva a proposito di un riconoscimento ufficiale della massoneria è contenuta nel Trattato di Lisbona. Questo trattato, firmato il 13 dicembre 2007, ha apportato ampie modifiche al Trattato sull'Unione europea e al Trattato che istituisce la Comunità europea. Nel Trattato è stato inserito il nuovo articolo 16C con la seguente formulazione ("Gazzetta Ufficiale dell'Unione europea. Edizione in lingua italiana", 2007/C 306/01):

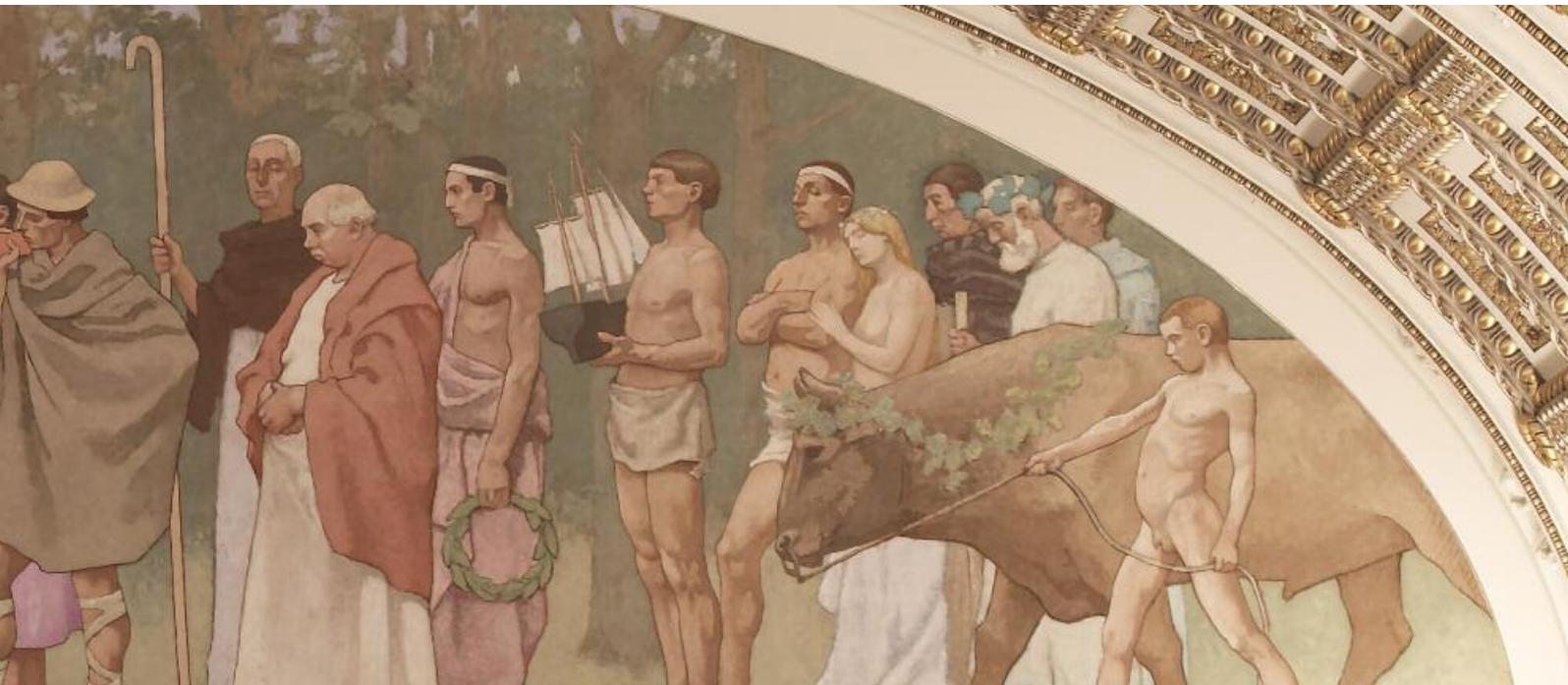
«1. L'Unione rispetta e non pregiudica lo status di cui le chiese e le associazioni o comunità religiose godono negli Stati membri in virtù del diritto nazionale.

2. L'Unione rispetta ugualmente lo status di cui godono, in virtù del diritto nazionale, le organizzazioni filosofiche e non confessionali.

3. Riconoscendone l'identità e il contributo specifico, l'Unione mantiene un dialogo aperto, trasparente e regolare con tali chiese e organizzazioni».

Sono particolarmente rilevanti i paragrafi 2 e 3. È abbastanza evidente che l'espressione "organizzazioni filosofiche e non confessionali" include prima di tutto le obbedienze massoniche presenti nei paesi dell'Unione. Per la maggiore precisione bisogna ricordare tuttavia che questa stessa categoria include anche le associazioni degli atei e dei razionalisti. Il principale problema consiste nel fatto che in alcuni contesti europei tali associazioni rivendicano lo status giuridico del tutto simile a quello delle istituzioni religiose, cosa ben lontana dal sentire comune della massoneria. Il paragrafo 3 quindi afferma il carattere vincolante del dialogo con le istituzioni religiose e con le organizzazioni filosofiche non confessionali che impegna sia l'Unione come tale, sia i suoi paesi membri. Seguendo l'impostazione di fondo dell'articolo 16C la distinzione tra chiese e comunità religiose da un lato e le obbedienze massoniche dall'altro risulta chiara e doverosa; la dignità dei soggetti e il loro contributo al bene comune sono posti tuttavia sullo stesso piano.

«Chi oggi si occupa di religione ha una responsabilità. Perché c'è anche la religione tra le cause del dissesto globale che porta alle grandi tragedie alle quali assistiamo ogni giorno, anche se





In Vaticano cattolici, protestanti, buddisti, musulmani, scintoisti, ebrei firmano una storica dichiarazione comune per combattere la tratta degli esseri umani

proprio la religione può diventare un ingrediente della soluzione e in questa direzione ci sforziamo di lavorare».

Questo pensiero è stato espresso da Marco Ventura, studioso del diritto ecclesiastico, il 17 settembre 2016 a Roma in occasione della celebrazione del settantesimo anniversario della Repubblica Italiana promosso dal Grande Oriente d'Italia (Angelo Di Rosa, Vera Iacovino, *Settant'anni di Repubblica*, Tipheret, Acireale-Roma 2017 p.123). Il pensiero del giurista senese riguarda non soltanto il presente ma anche gli ultimi tre secoli di storia dell'Europa e della massoneria moderna. La religione è un nutrimento essenziale per gli uomini, anche per coloro che credono di non averne alcuna. Ma quando se ne altera la sostanza, può generare il veleno dell'intolleranza, che ha prodotto i reciproci massacri di cattolici e protestanti, le persecuzioni contro gli ebrei, le carneficine perpetrate da integralisti musulmani (cfr. Augusto Comba, *Valdesi e Massoneria. Due minoranze a confronto*, Claudiana, Torino 2000, p. 156).

Gli ultimi tre secoli della storia europea hanno confermato che il migliore antidoto ad ogni eccesso di carattere religioso è uno

Stato laico. Nell'esercizio del potere legislativo lo stato laico non è subalterno rispetto ad altri poteri, quali istituzioni religiose, partiti politici, movimenti confessionali o ideologici. Le sue leggi non sono ispirate da dogmi religiosi o da altre pretese ideologiche, ma sono mosse dal fine di mantenere la giustizia, la sicurezza e la coesione sociale dei cittadini. In questo senso i suoi organi di governo rifuggono da qualsiasi religione di Stato e da ogni tentativo di elevare al rango ufficiale un'ideologia politica. In altre parole, uno Stato è pienamente laico nelle sue istituzioni quando vede nell'uomo un valore positivo e quindi confida nella sua capacità di autodeterminarsi sulla base dei principi del rispetto reciproco, della tolleranza e della fratellanza. Si tratta di una dimensione fondamentale per la pacifica convivenza di tutte le fedi religiose, di tutte le spiritualità, di tutti gli orientamenti filosofici. Tale Stato tuttavia non può rimanere soltanto nella dimensione delle idee e degli auspici. Nell'Europa del XXI secolo la massoneria può e deve assumersi la responsabilità di costruirlo e/o di perfezionarlo continuamente.

Giovanni Greco

Dai ricoveri per i miseri agli Asili Notturni

Ormai da diversi mesi taluni sostengono che il Goi punta verso il sociale. Certo è vero che mai come oggi il G.M. Stefano Bisi e la sua Giunta hanno aperto una grande porta dalla quale centinaia e centinaia di fratelli escono per incontrare il mondo e per contribuire fattivamente ad aiutare persone sofferenti e bisognose. Pur non essendo questo il nucleo principale della nostra istituzione, pure tutto ciò riempie la vita, il cuore e la mente di tanti.

Non ci sfugge però che questo è un filo rosso che viene da lontano, che ha attraversato la vita di innumerevoli fratelli nel corso degli ultimi tre secoli dalla nascita della massoneria moderna. Desidero perciò almeno ricordare la figura del vescovo di Potenza, il fratello Giovanni Andrea Serrao - esiste una bella loggia a lui intitolata - che in occasione del terremoto che distrusse completamente il paese di Castelmonardo, riuscì a riedificarlo in una località vicina chiamata poi Filadelfia, Filadelfia di Calabria coll'aiuto fondamentale del fratello Beniamino Franklin che lo sostenne con ogni genere di aiuti e che gli fornì gli strumenti tecnici per orientare la pianta della ricostituita comunità.

Desidero ricordare la bellissima figura del patriota perugino Francesco Guardabassi, poi incarcerato perché massone settario,

che in occasione del terribile terremoto del 1832 di Foligno e dintorni, aprì una sottoscrizione presso la sua abitazione a via del Corso 77 a Perugia in un'azione di "fratellevole amore", come raccontano le cronache dell'epoca, raccogliendo migliaia di scudi e "soccorrendo del suo quelle sconsolate popolazioni". Attuò azioni mirate e incisive al punto che persino il vescovo Ignazio Cadolini, data la "somma popolarità" del Guardabassi e la sua grande capacità ai fini delle "opportune somministrazioni di vitto e alloggio a quei miseri", si recò a casa sua per consegnare nelle mani di Francesco un'ingente somma di denaro. Il vescovo aggiunse anche: «non sono nemico delle novità buone che sanno giovare dei lumi veri della sapienza e della fratellanza».

Come non ricordare pure la figura di Giovanni Bovio, celebrato di recente a Trani dal G.M., che in occasione del colera del 1884, che assunse a Napoli proporzioni spaventose, si pose alla testa di una magnifica squadra di volontari, quasi tutti massoni, per andare nei fondaci, nei budelli senza aria e senza luce dove i cadaveri e i moribondi giacevano mischiati insieme. In uno di questi un giorno Bovio incontrò il cardinale Guglielmo Sanfelice che gli strinse la mano e l'abbracciò «a riconfermare dinanzi alla morte che dove una è la patria, uno è il dolore». «Il morbo è gra-

F.I.S.M.

Federazione Italiana Solidarietà Massonica

La solidarietà è la calce che ci unisce

vissimo» aveva scritto Bovio ai fratelli imolesi, e ad Andrea Costa in particolare, che anche in questa circostanza tanto fece per la povera gente, a rischio della vita. Come a rischio della vita furono i componenti dell'eroica squadra diretta da Bovio: Felice Cavallotti, massone, il primo operaio eletto in parlamento, Antonio Maffi, massone, dell'Unione operaia radicale, Luigi Musini, massone, giornalista parlamentare socialista: «Valdrè è morto, egli è il secondo della nostra squadra». Antonio Valdrè e Rocco Lombardo, anarchici, furono i due componenti della squadra uccisi dalla terribile pestilenza. Ma già l'anno prima quando ad Ischia, a Casamicciola, vi fu il ben noto gravissimo terremoto, l'opera di Bovio fu di alto profilo. In quella occasione mostrò ammirazione in particolare per le donne di quelle zone e per la grande pietà della gente nei primi momenti dopo la tragedia: «negli occhi delle donne luce la scintilla vulcanica. Ciò che c'è di grande in queste rovine non è la morte, è il cuore del genere umano».

Come non ricordare Giosuè Carducci, che nelle calamità che gli capitò di vivere, mentre De Sanctis chiudeva le finestre per non essere disturbato nelle sue letture dai lamenti e dalle grida della povera gente, Carducci chiuse i suoi libri e si collocò in prima fila ad aiutare in ogni modo i bisognosi.

Sinanco il poeta Alfonso Gatto, dopo la terribile alluvione che colpì Salerno il 25 ottobre 1954 e che causò 318 morti, raccontò con grande partecipazione emotiva: «La chiesa dell'An-

nunziata e la vecchia strada di Porta Catena, fiancheggiata da vicoli saraceni e abitata da piccoli pasticceri, è sommersa dal fango. Qui c'era il deposito tabacchi e, verso i giardinetti di piazza Luciani, il panificio dei soldati che la sera odorava come una casa di campagna. Qui i morti a braccia aperte, nella deriva del fiume, che ha rotto di sotto in su la strada di Fusandola o precipitati con le case dal salto della Spinosa, si sono fermati contro gli alberi, contro i portici del teatro, facendosi raccogliere e comporre nella grande pietà delle prime ore».

Da allora centinaia gli episodi di viva partecipazione dei massoni agli eventi drammatici, straordinari o ordinari, della vita italiana. Da lì il Goi è partito sino alla magnifica opera degli Asili notturni che da Torino si stanno espandendo come un fiume in piena in ogni angolo del nostro paese.

Bibliografia

E. Serrao, *Storia di Filadelfia*, Napoli 1785.

A. Carlini, *La mente di Giovanni Bovio*, Bari 1914.

G. Serrao, *Castelmonardo e Filadelfia nella loro storia*, Fildalfia 1965.

I. Principe, *Città nuove in Calabria nel tardo settecento*, Roma 2001.

M. Galati, *Francesco Guardabassi e il suo processo (1833-1835)*, Perugia 2015.

Uno dei 40 sacchi a pelo distribuiti ai senza tetto dai massoni fiorentini del Grande Oriente d'Italia



La riforma del Consiglio di Sicurezza dell'ONU



La pace nel mondo sta a cuore a tutti gli uomini ed è stata oggetto della riflessione e dell'azione di intellettuali, giuristi, teologi e politici. Anche la Massoneria che lavora "per il bene e il progresso dell'umanità", "per elevare templi alla Virtù e scavare oscure e profonde prigioni al Vizio" ha contribuito alla pace nel mondo. Il diritto internazionale è stato influenzato notevolmente dagli studi e dalle proposte di Christian Wolff¹ (1679-1754) e di Immanuel Kant (1724-1804) che si possono ritenere molto vicini al pensiero massonico². Wolff sostiene che i popoli del mondo formano una *civitas maxima* istituita dalla natura e fondata sul diritto naturale ed universale. In tale comunità arriva ad imma-

¹ C. Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, Officina Libraria Rengeriana, Halae Magdeburgicae, 1749.

² C. Wolff è un filosofo e giurista tedesco di grandissima importanza in quanto rappresenta l'anello di congiunzione tra G.W. Leibniz e gli illuministi tedeschi, fra cui anche Immanuel Kant. In molti testi Wolff è indicato come massone, per quanto ciò sia molto dubbio. Molto più probabile che frequentasse ambienti legati ai Rosacroce, visto che il suo maestro Leibniz era molto vicino a questi ambienti. Anche Immanuel Kant viene indicato come massone anche se ciò non è certo. I suoi allievi J. Fichte, F. W. Schelling, G. F. W. Hegel furono massoni ed è forse per questo motivo che anche Kant viene ritenuto automaticamente un massone.

ginare anche un *rector*, un'autorità con poteri legislativi. È uno dei primi sostenitori della così detta *domestic analogy*: come gli individui fanno parte della comunità dello stato, allo stesso modo i popoli e gli stati fanno parte della *civitas maxima* e sono tenuti a rispettarne le regole. Immanuel Kant nel suo breve saggio *Sulla pace perpetua. Un progetto filosofico* ha proposto la creazione di una grande confederazione mondiale con lo scopo di mantenere la pace, codificare il diritto internazionale, procedere al disarmo e promuovere la cooperazione tra i popoli in tutti i campi. In quest'opera Kant potenzia ed estende a livello globale alcune proposte del *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe* di Charles Irenée Castel Abate di Saint-Pierre (1658-1743)³. Nelle ultime opere di Kant la realizzazione della pace perpetua si collega strettamente con un'etica universale e con il progresso storico dell'umanità di cui rappresenta la fase finale.

L'attuazione pratica di queste idee si è avuta sempre ad opera di massoni. La Società delle Nazioni è stata istituita dal massone Woodrow Wilson, Presidente degli Stati Uniti d'America con l'apporto determinante di massoni provenienti da tutto il mondo. Successivamente l'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) è stata fortemente voluta da due importanti massoni: il presidente Franklin Delano Roosevelt e Winston Churchill. Inoltre, determinante per la maturazione della coscienza del diritto internazionale è stata l'opera di Hans Kelsen⁴ che ha riadattato i concetti di sovranità di *civitas maxima* e di pace perpetua al contesto normativo degli stati del XX secolo. Nel saggio *La pace attraverso il diritto* Kelsen sostiene che la pace universale si realizza attraverso il diritto ossia tramite un unico ordinamento giuridico universale e un'organizzazione inter-

nazionale che abbia come scopo il mantenimento della pace. L'ONU è stata concepita per "*salvare le future generazioni dal flagello della guerra*". I suoi scopi sono:

mantenere la pace e la sicurezza internazionale;
sviluppare tra le nazioni relazioni amichevoli fondate sul rispetto e sul principio dell'eguaglianza dei diritti e dell'autodeterminazione dei popoli, e prendere altre misure atte a rafforzare la pace universale.

La Carta dell'ONU conferisce al Consiglio di Sicurezza il delicatissimo compito di mantenere la pace, evitare le guerre e permettere una risoluzione pacifica delle controversie. Tali previsioni sono contenute nel capitolo VII della Carta dell'ONU (art. 39-51) e specificatamente agli art. 42-43 e 45-47.

Il Consiglio di Sicurezza è sicuramente l'organo dell'ONU più noto all'opinione pubblica mondiale, quello su cui si concentrano le maggiori aspettative, ma anche il più contestato. La critica all'ONU è innanzitutto una critica e una valutazione dei risultati raggiunti dal Consiglio di Sicurezza.

È pertanto interessante vedere quali siano i progetti di riforma del Consiglio di Sicurezza sviluppati dall'Assemblea Generale dell'ONU in modo che un vasto pubblico si renda conto dell'importanza di questo tema, che è stato oggetto il 27 luglio 2016 di un'apposita sessione dell'Assemblea Generale dell'ONU⁵.

Il tema della pace riguarda tutti, ma principalmente i massoni e le obbedienze massoniche, in quanto per la nascita dell'ONU la Massoneria ha dato un notevole contributo. Ogni massone deve sentirsi coinvolto in prima persona in questo grandioso progetto specie in questo momento di grande tensione internazionale. L'umanità si trova tra l'abisso del terrorismo internazionale e quello della prima guerra mondiale del terzo millennio.

Guerra e pace

Il sistema di sicurezza collettiva dell'ONU non è stato calato dal cielo, non è stato pensato per un mondo di angeli, ma per un mondo in cui c'è la possibilità che gli stati arrivino alla guerra. Il Consiglio di Sicurezza nasce per prevenire alcuni tipi di guerra in particolare la **guerra atomica** e le **guerre tra stati**. Il funzionamento e l'efficacia del Consiglio di Sicurezza è stato

³ F. Voltaggio-D. Archibugi (a cura di), *Filosofi per la pace*, Editori Riuniti, Roma, 1991. Questo testo contiene un'introduzione storica alla riflessione sulla pace perpetua. Raccoglie i principali testi tra cui il *Projet* dell'Abate Saint-Pierre, le osservazioni di Jean-Jacques Rousseau e il saggio *Sulla pace perpetua. Un progetto filosofico* di Immanuel Kant pubblicato nel 1795.

⁴ H. Kelsen, *La pace attraverso il diritto*, Giappichelli editore, Torino, 1990. Sul problema della sovranità è interessante anche H. Kelsen, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, Giuffrè editore, Milano, 1989. Su Kelsen vedi anche D. Zolo, *Kelsen: la pace internazionale attraverso il diritto internazionale*, pubblicato sul sito <http://www.juragentium.org/topics/thil/it/kelsen.htm>.

⁵ <http://www.centerforunreform.org/?q=node/700>

influenzato, sin dalla nascita, dalla volontà dei membri permanenti di non dotare il Consiglio di Sicurezza di forze armate permanenti. L'uso del diritto di veto da parte dei 5 membri permanenti (USA, URSS poi Russia, Cina, Francia, Gran Bretagna) ha paralizzato o rallentato questo organo.

Con il crollo del muro di Berlino e la fine del comunismo, il mondo è entrato in una fase nuova e si pensava che l'ONU e il Consiglio di sicurezza potessero raggiungere i loro scopi in maniera più semplice e diretta. Ciò non è accaduto.

Il Consiglio di Sicurezza ha dovuto affrontare conflitti di natura profondamente diversa rispetto a quelli per cui era stato ideato e strutturato. I conflitti e le crisi internazionali degli anni Novanta del XX secolo sono stati conflitti all'interno degli stati: pulizie etniche, genocidi, ribellioni⁶.

Si è passati gradualmente dalla guerra mondiale con eserciti con divise di colore diverso e chiaramente distinguibili a conflitti in cui operano anche forze paramilitari, mercenari e non regolari.

Questo genere di conflitti sono molto problematici per il Consiglio di Sicurezza, in quanto la Carta dell'ONU riconosce la *domestic jurisdiction* degli stati e sancisce un dovere di non ingerenza nei loro affari interni.



Un ulteriore sconvolgimento all'azione del Consiglio di Sicurezza è stato determinato dall'Attacco delle Torri Gemelle (2001) e dall'esplosione del terrorismo internazionale di ma-

trice islamista. Le organizzazioni terroristiche non sono soggetti di diritto internazionale e non operano certamente seguendo le regole del diritto di guerra, né inviano dichiarazioni di guerra. Il diritto internazionale è stato così costretto ad occuparsi dei *non-state actors*, in primo luogo le suddette organizzazioni.

Le risoluzioni in materia di terrorismo rappresentano, quindi, un corpus a sé, tanto che alcuni studiosi parlano di *poteri quasi legislativi e quasi giudiziari* del Consiglio di Sicurezza.

La dottrina internazionalistica ha ampiamente riflettuto sulle risoluzioni 1373 e 1540 del Consiglio di Sicurezza dell'ONU. In molti contributi, il Consiglio di Sicurezza dell'ONU è considerato come un vero e proprio legislatore globale⁷. Ad es., Simon Chesterman e Chia Lehnardt si domandano se il Consiglio di sicurezza possa agire come un "World Judge"⁸. Questa è attualmente la frontiera più avanzata e innovativa dell'esperienza dell'ONU in materia di sicurezza collettiva e mantenimento della pace.

La guerra siriana (2011-oggi) ha aperto un ulteriore inedito capitolo. In questa sede non è possibile ripercorrere tutti gli eventi. Vanno sottolineati alcuni aspetti. In primo luogo, questa crisi è stata gestita a doppio livello dal Consiglio di Sicurezza dell'ONU e dalla Lega Araba. In secondo luogo, tale crisi si è trasformata da guerra civile interna in uno stato in guerra all'ISIS, un enclave ultraslamista ad opera di terroristi e mercenari. In terzo luogo sono abbastanza chiari i motivi economici ed energetici che stanno dietro al conflitto. Infine, nel mondo arabo è in atto un aspro confronto tra sunniti e sciiti, una nuova *fitna*, nell'ambito del quale gli stati sunniti sono alleati dell'Europa e degli USA, gli stati sciiti (Siria e Iran) sono influenzati

⁷ E. Rosand, *The Security Council As Global Legislator- Ultra Vires or Ultra Innovative?*, *Fordham International Law Journal*, 28 (2004), pag. 544. Queste due risoluzioni impongono agli stati degli obblighi per adottare una serie di misure volte a combattere il terrorismo e a prevenire che armi di distruzione di massa finiscano nelle mani di gruppi terroristici. Secondo Rosand, queste due risoluzioni costituiscono un gruppo a parte, una fortissima innovazione nella struttura del diritto internazionale. Rosand ha condotto un esame molto dettagliato di tali innovazioni. A suo parere, tali poteri sono necessari nel prossimo futuro considerato il fatto che il terrorismo e le organizzazioni terroristiche operano a livello globale.

⁸ http://www.iilj.org/research/documents/panel_3_report.pdf

⁶ Per una disamina di tali eventi vedi A. Polsi, *Storia dell'ONU*, La terza, Bari, 2006, pag. 142-159.

dalla Cina e dalla Russia.

La complessità della situazione fa sì che essa è nello stesso tempo una crisi sia del sistema degli stati nazionali nel mondo islamico nati dalla fine della Prima Guerra Mondiale, e una crisi della Lega Araba. I continui conflitti nel mondo arabo ci allontanano sempre più dalle tematiche dello scontro di civiltà e ricordano per certi versi le complesse vicende della Guerra dei Trent'anni che insanguinò il Sacro Romano Impero di Germania tra il 1618 e il 1648. Sicuramente il mondo islamico risolverà i suoi problemi solo con una *nuova pace di Westfalia*, cioè una totale riorganizzazione che superi gli attuali stati nazionali e le attuali organizzazioni regionali presenti.

La riforma del Consiglio di Sicurezza dell'ONU

Il Consiglio di Sicurezza è composto da 5 membri permanenti (USA, Russia, Cina, Francia, Gran Bretagna) e da 10 membri non permanenti eletti dall'Assemblea dell'ONU su base regionale. È evidente a tutti, che il Consiglio di Sicurezza non rappresenta la situazione attuale del mondo.

Le proposte di riforma hanno come primo punto quello di rappresentare con maggiore fedeltà i nuovi equilibri planetari. Una breve storia del processo di riforma del Consiglio di Sicurezza è consultabile nel sito del *Center of UN Reform*⁹.

⁹ <http://centerforunreform.org/sites/default/files/Timeline%20November%202015%20final.pdf>

Il Consiglio di Sicurezza dell'ONU, New York.



Un importante saggio sul Consiglio di Sicurezza ha ricondotto le proposte di riforma in sei gruppi:
 il quick fix (aggiustamento rapido) prevede l'assegnazione di due seggi permanenti a Giappone e Germania;
 il "2+3" che prevede l'assegnazione di seggi permanenti a Germania e Giappone e a tre Paesi in via di Sviluppo;
 creazione di seggi semipermanenti, da assegnare secondo criteri geografici;
 aumento dei membri non permanenti secondo criteri di natura geografica (uno o due per ogni gruppo regionale);
 assegnazione di seggi permanenti alle principali organizzazioni regionali (Unione europea, Lega Araba, Mercosur, ASEAN, Unione africana);
 individuazione di criteri più rigidi per l'elezioni di membri non permanenti (es. si vuole evitare che stati sottoposti a sanzioni o con lacune nella protezione dei diritti umani possano far parte del Consiglio di Sicurezza)¹⁰.

Una pietra miliare nel dibattito sulla riforma del Consiglio di Sicurezza è rappresentata dal documento: *A more secure world: our shared responsibility – Report of the Secretary-General's High-Level Panel on Threats, Challenger and Change*¹¹. Questo comitato ha elaborato due soluzioni alternative:

- la Formula A prevede di portare a ventiquattro il numero dei membri del Consiglio, aggiungendo sei seggi permanenti e tre non permanenti. I tre membri non permanenti avrebbero mandato biennale. Il diritto di veto rimarrebbe solo agli attuali stati e sarebbe ricondotto ad ipotesi tassativamente indicate;

Continente	Stati	Seggi permanenti mantenuti	Nuovi membri permanenti senza diritto di veto	Membri non permanenti con durata biennale non rinnovabili	Totale
Africa	53	0	2	4	6
Asia e Pacifico	56	1	2	3	6
Europa	47	3	1	2	6
Americhe	35	1	1	4	6
Totale Modello A	191	5	6	13	24

- la Formula B prevede di portare a ventiquattro il numero dei membri del Consiglio, aggiungendo otto membri semipermanenti con mandato quadriennale e un nuovo seggio non permanente.

Continente	Stati	Seggi permanenti mantenuti	Membri permanenti con durata quadriennale e rinnovabili	Membri non permanenti con durata biennale non rinnovabili	Totale
Africa	53	0	2	4	6
Asia e Pacifico	56	1	2	3	6
Europa	47	3	2	1	6
Americhe	35	1	2	3	6
Totale Modello B	191	5	8	11	24

Nonostante la sostanziale convergenza su questi due modelli, il Consiglio di Sicurezza non è stato riformato. Il tema è stato nuovamente oggetto dell'attenzione dell'Assemblea dell'ONU lo scorso anno. Il *Center of UN Reform* ha raccolto tutte le proposte

¹⁰ F. del Giudice, *Manuale di diritto internazionale pubblico*, Simone, Milano, 2014, pag. 138 e più ampiamente De Guttry – F. Paganì, *Le Nazioni Unite. Sviluppo e riforma del sistema di sicurezza collettiva*, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 121-129.

¹¹ http://www.un.org/en/peacebuilding/pdf/historical/hlp_more_secure_world.pdf

(agosto 2015¹²) che sono in gran parte variazioni sullo stesso tema ed è stato approntato un documento sinottico complessivo¹³.

Tutte le proposte parlano di un Consiglio di Sicurezza composta di 26 o 28 membri. Alcune parlano addirittura di oltre 30 membri. Molti stati vogliono l'abolizione del diritto di veto dall'approvazione della riforma o una sua progressiva riduzione con un iter temporale decennale o trentennale. La Croazia e la Polonia hanno proposto un *Code of conduct* per l'uso del veto. La proposta polacca prevede anche che l'ammissione degli stati al Consiglio tenga conto dell'attività da essi compiuta all'interno dell'organizzazione, della loro effettiva partecipazione alle *peacekeeping operations* e dai contributi versati all'organizzazione.

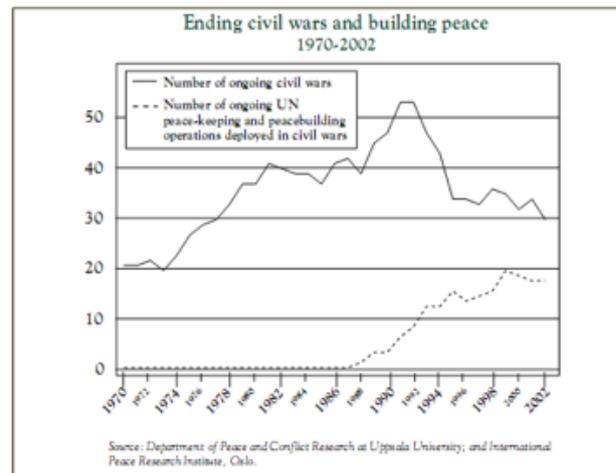
La riforma del peace-keeping operations.

L'art. 43 e l'art. 45 della Carta prevedono che gli stati mettano a disposizione del Consiglio di Sicurezza forze armate e l'istituzione di un comando di stato maggiore unificato che ha "la responsabilità della direzione strategica di tutte le forze armate messe a disposizione del Consiglio di Sicurezza" (art. 47, comma 3). Gli USA e l'URSS preferirono creare rispettivamente la NATO e il Patto di Varsavia (quest'ultimo ormai dissolto). Per cui ancor oggi, questa parte non attuata rende l'ONU una grande *sinfonia incompiuta*.

Nondimeno, nel corso degli anni, si è costruito un sistema di sicurezza parallelo: quello delle *peacekeeping operations*. Pòlsi ha definito l'ONU, come un'agenzia di *peace-keeping*¹⁴. È possibile distinguere tra vari tipi di azioni: *conflict-prevention*, *peace-making*, *peace-building*, *peace-keeping*, *humanitarian aid* e *peace-enforcement*. Si va da semplici azioni di prevenzioni di conflitti a operazione per la ricostruzione di infrastrutture statuali in zone di guerra, a vere e proprie operazioni di carattere militare in sostituzione delle istituzioni nazionali se queste si rilevano incapaci ad agire.

Negli ultimi vent'anni sono state effettuate numerose opera-

zioni di tale natura, spesso con pessimi risultati. Su questo tema è in corso un ampio dibattito sia in seno all'ONU sia nell'ambito della dottrina per l'introduzione di una previsione specifica nella Carta dell'ONU. Inoltre, a partire dal Brahimi Report¹⁵ si sono poste le basi per una profonda riforma delle *peacekeeping operations*¹⁶.



Questioni cruciali degli ultimi decenni

Il Consiglio di Sicurezza ha sempre interpretato i propri poteri in maniera molto estensiva, cercando di adattarsi alle mutate condizioni dell'ordine internazionale post Guerra Fredda. A titolo esemplificativo esamineremo brevemente le seguenti questioni:

la legittimità dell'intervento umanitario;

la legittima difesa preventiva;

Tali questioni sono cruciali nel diritto internazionale odierno.

La **legittimità dell'intervento umanitario** è una questione delicatissima molto affrontata dopo i genocidi della Jugoslavia e del Ruanda e dopo la guerra del Kosovo (1999).

La questione è più o meno la seguente: uno stato o un gruppo di stati può intraprendere un'azione militare contro uno stato al cui interno siano in corso grandi violazioni di diritti umani con o senza mandato dell'ONU? Dal punto di vista etico, tutti risponderebbero di sì, ma dal punto di vista internazionalistico

¹² <http://www.centerforunreform.org/?q=node/668>

¹³ http://centerforunreform.org/sites/default/files/050515_security-council-reform-framework-document.pdf#overlay-context=

¹⁴ A. Pòlsi, *op.cit.*, p. 142.

¹⁵ http://www.un.org/en/events/pastevents/brahimi_report.shtml.

¹⁶ De Guttery - F. Pagani, *op.cit.*, pp. 135-137.

tale risposta positiva è pericolosa. In primo luogo, nella comunità internazionale gli stati sono sovrani, hanno una domestic jurisdiction e hanno diritto a mantenere la loro integrità territoriale. In secondo luogo, gli stati nel corso della storia hanno frequentemente preso a scusa l'intervento umanitario per aggredire uno stato e dare avvio ad una guerra.

Un altro problema molto delicato è quello della **legittima difesa** in capo agli stati ex art. 51 della Carta dell'ONU e gli sviluppi recenti della cosiddetta legittima difesa preventiva nota anche come "dottrina Bush".

Gli stati e gli organismi internazionali devono fronteggiare attacchi da soggetti che non sono stati: organizzazioni criminali transnazionali, organizzazioni terroristiche, movimenti di liberazione nazionali, entità terroristiche che occupano un territorio (ISIS) ribelli e mercenari. Occasionalmente tutti questi gruppi possono essere sostenuti o finanziati o addestrati da parte di stati.

Il diritto internazionale riflette da tempo sull'uso extraterritoriale della forza contro enti non statali (non-state actors). Si parla di *non-traditional models of armed conflict*¹⁷, un nuovo fenomeno che impone la revisione delle regole internazionali attuali e una nuova regolamentazione.

A seguito dell'attentato delle Torri Gemelle, gli USA hanno sostenuto la *pre-emptive self-defence* nel quadro della c.d. "Dottrina Bush". La legittima difesa preventiva consiste nella facoltà per uno stato di procedere ad attacchi preventivi contro stati (c.d. "stati canaglia" o *rogue states*) sospettati di possedere armi di distruzioni di massa e di fiancheggiare gruppi terroristici. Tale dottrina è stata usata in due casi: l'Afghanistan e l'Iraq. Soprattutto la guerra contro l'Iraq ha fatto sorgere infinite polemiche, soprattutto perché non sono mai state mostrate le armi di distruzione di massa irachene all'opinione pubblica. Alla luce dell'esperienza storica dell'Afghanistan e dell'Iraq, possiamo affermare che la dottrina Bush ha tramutato spesso l'isolazionismo e l'unilateralismo americano in una vera e propria politica di potenza. E molti stati contestano questi comportamenti.

La legittima difesa preventiva contrasta con alcuni principi della Carta dell'ONU come il divieto dell'uso della forza, la ri-

soluzione pacifica delle controversie, il rispetto dell'integrità territoriale degli stati (art. 2), e con l'autorità del Consiglio di Sicurezza (art. 39 e seguenti).

Conclusioni

Il tema della pace sta a cuore a tutti e la riforma del Consiglio di Sicurezza dell'ONU è il centro focale del problema. In seno all'Assemblea Generale dell'ONU, il Segretariato ha svolto un pregevolissimo lavoro. La riforma del Consiglio di Sicurezza è lo strumento attraverso il quale tutta l'umanità può approssimarsi alla pace universale.

Giunti a questo punto è necessario fare alcune osservazioni. In **primo luogo**, il dibattito in corso mette in evidenza come siano cambiati i rapporti di forza nel mondo dopo la Guerra Fredda.

In **secondo luogo**, il futuro Consiglio di Sicurezza avrà 26, forse 28 o addirittura 30 membri. Si tratta di un aumento considerevole e di notevole importanza. Il nuovo Consiglio di Sicurezza determinerà una drastica riduzione di influenza dei 5 attuali membri permanenti. Rischia di diventare un organo che riconoscerà la fine del secolo americano e l'inizio del secolo asiatico. Sicuramente, a seguito di tale epocale riforma, l'Europa sarà nei fatti letteralmente polverizzata davanti all'influenza di membri come l'India, il Brasile, il Giappone, specie se si dovesse applicare la formula A.

In **terzo luogo**, molti stati sono determinati ad attaccare il potere dei 5 grandi e vogliono l'abolizione totale del diritto di veto o una sua limitazione secondo un *Code of conduct*. I 5 membri permanenti, al contrario, sono alquanto gelosi del privilegio del diritto di veto.

In **quarto luogo**, nei progetti di riforma manca un'indicazione specifica sul ruolo delle grandi organizzazioni regionali. Questo è un punto veramente dolente specie alla luce dell'esperienza recente. Molte crisi di stati africani hanno visto protagonista l'Unione degli Stati Africani e la recente crisi siriana ha visto molto presente la Lega Araba. Negli ultimi vent'anni le organizzazioni internazionali regionali hanno sviluppato Convenzioni e Corti a salvaguardia dei diritti umani e operano in maniera significativa per l'integrazione economica e politica delle aree a cui si riferiscono. In seno alla Lega Araba e all'Organizzazione degli Stati Africani si è arrivati a ipotizzare un sistema di sicurezza regionale.

¹⁷ N. Lubell, *Extraterritorial Use of force against Non-state Actors*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 112-134.

In **quinto luogo**, andrebbero inseriti chiaramente dei riferimenti ai *poteri quasi-legislativi e quasi-giudiziari* del Consiglio di Sicurezza.

In **sesto luogo**, andrebbero meglio chiarite alcune modalità per i nuovi conflitti non-standard in particolare nelle operazioni contro il terrorismo internazionale.

In **settimo luogo**, va sottolineato e ribadito sempre che la riforma del Consiglio di Sicurezza dell'ONU è solo una parte di un ben più complesso progetto di riforma dell'ONU a partire dall'Assemblea Generale sino alle sue agenzie. Le sorti dell'umanità dipendono dallo *sguardo cosmopolitico* e dalla capacità per tutti i popoli di pensarsi come una *sola umanità*. Lucio Anneo Seneca ha espresso brillantemente tale concetto in una delle *Epistole a Lucilio*: «*Tutto ciò che vedi e che racchiude l'umano e il divino, è un tutto unico; noi siamo le membra di un grande corpo. La natura ci ha generato fratelli, poiché ci ha creato dalla stessa materia e indirizzati alla stessa meta; ci ha infuso un amore reciproco e ci ha fatti socievoli. Ha stabilito l'equità e la giustizia; in base alle sue norme, chi fa del male è più sventurato di chi subisce un male ingiusto; per suo comando le mani siano sempre pronte ad aiutare. Medita e ripeti spesso questo verso: Sono un uomo, e niente mi è estraneo di ciò che è umano. Mettiamo tutto in comune: siamo nati per una vita in comune. La nostra società è molto simile a una volta di pietre: cadrebbe se esse non si sostenessero a vicenda, ed è proprio questo che la sorregge.*»¹⁸.

La Massoneria può e deve giocare un ruolo da protagonista in questa fondamentale riforma del Consiglio di Sicurezza dell'ONU, in quella successiva dell'intera organizzazione e nelle varie organizzazioni internazionali regionali.



Seneca
Cornelis Galle, Wellcome Library, London

¹⁸ Seneca, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2000, p. 930.



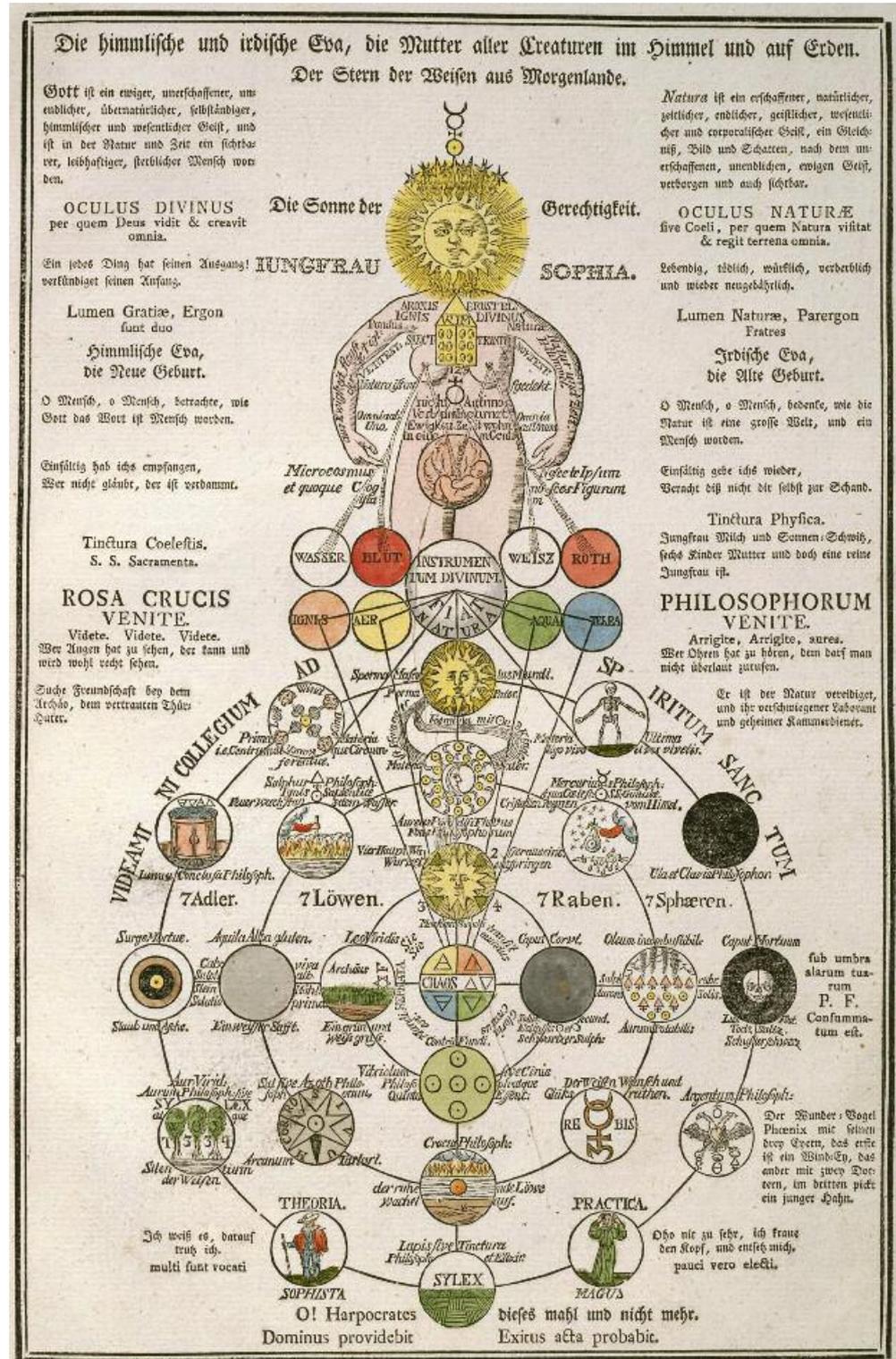
Claudio Bonvecchio

Massoneria ed esoterismo

Il presente saggio è compreso nel volume Massoneria ed Europa. 300 anni di storia, a cura di Santi Fedele e Giovanni Greco, in corso di pubblicazione presso l'Editore Bonanno, che si ringrazia per la cortese concessione

La via simbolica

Sottolineando l'estraneità costitutiva della Libera Muratoria alla sfera teologica, a quella sociologica e a quella filosofica viene spontaneo domandarsi quale ne è, allora, il suo specifico linguaggio e se questo linguaggio è razionale o a-razionale. La risposta è, si può dire, scontata: il linguaggio Libero Muratorio è un linguaggio simbolico. Come scrive Boucher: «In Massoneria il simbolo è costante e latente in tutte le sue parti. Bisogna... pazientemente penetrarne il significato. Solo con lo studio dei simboli possiamo giungere all'Esoterismo» (Boucher, p. XVII). Ciò avviene in piena consonanza con l'essere stesso dell'uomo che si può, a buon diritto, considerare come un "animale simbolico". Equivale a dire che gli uomini, senza rendersene conto e senza scientemente saperlo, utilizzano il simbolo come fonte primaria di comunicazione e conoscenza. Di conseguenza, è plausibile vedere nella molteplicità simbolica, di cui la vita umana è intessuta, la trama sottesa ad ogni pensiero, creazione, atto o comportamento



La descrizione mistica di Sophia dal "Geheime Figuren der Rosenkreuzer", Altona, 1785.

dell'umanità. Accettare questo assioma e servirsi del simbolo come fondamentale strumento conoscitivo vuol dire optare per una linea con cui operare, interiormente, su noi stessi ed, esteriormente, sugli altri e sulla realtà che ci circonda. Questo fa del simbolo la modalità dinamica della totalità psichica individuale e collettiva. È il linguaggio dell'inesprimibile: come è significativamente scritto nel *Vangelo di Filippo*: «La verità non è venuta in questo mondo, ma in simboli e immagini. Non la si può afferrare in altro modo» (Moraldi, pp. 9-12).

Questa consapevolezza che, per molti, è ovvia e scontata non lo è, tuttavia, per la maggioranza. È, perciò, il caso di soffermarvisi, seppur brevemente, per valutarne meglio la portata: servirà a comprendere il Pensiero Muratorio ed il suo significato. Riassumendo e semplificando, tre sono le modalità con cui di norma il simbolo viene considerato ed utilizzato. Con la *prima modalità*, si associa il simbolo con il segno. Si riferisce ai segni che, comunemente, vengono utilizzati dal linguaggio quotidiano: come, ad esempio i "simboli" numerici, quelli che indicano la segnaletica stradale o quelli che sanciscono una appartenenza (distintivi, marchi, insegne). La *seconda modalità* riguarda i simboli cosiddetti "accidentali". Sono quelli che non esprimono alcuna *lieson* tra soggetto percipiente ed oggetto percepito ma riguardano, unicamente, l'esperienza (psicologica, emotiva o altro) del soggetto percipiente. La *terza modalità* si serve dei simboli "universali". Sono quelli presenti ed operanti in tutte le mitologie, i sistemi culturali, le religioni, indipendentemente dal contesto storico, politico e geografico in cui si collocano ed esprimono il carattere di unità e totalità della realtà (Jung, 1991, passim). In tale *complexio*, l'aspetto concreto del simbolo "apre" alla conoscenza di un significato "altro" e irriducibile alla semplice materialità dell'oggetto simboleggiato. Ne fa – come sosteneva Eliade – «una modalità autonoma di conoscenza» (Eliade, 1984, p. 13): un qualcosa di "impalpabile", "sfuggente" ed onnicomprensivo che non può essere percepito come semplice "segno".

In questa fondamentale accezione, il simbolo consente la conoscenza di un sapere che trascende il valore ed il significato convenzionale degli oggetti, scoprendo in loro una valenza metafisica e totalizzante (Joung, 1980, p. 5). È scontato che il simbolo – in questa accezione – possiede una valenza trascendente, rendendo comprensibile ciò che l'uomo non riesce a percepire razionalmente. Rende evidente, a detta di Eliade: «una modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata» (Eliade,

1971, p. 189).

Questo fa sì che la potenza analogica (Pessoa, p. 59) del simbolo possa porre in relazione, tra loro, aspetti del reale apparentemente discordanti, ad esempio l'aria con lo spirito, l'acqua con la rinascita, il fuoco con la passione, ma di cui rivela i nessi segreti altrimenti non percepibili. Con ciò, tramite il simbolo ed il suo utilizzo, il soggetto è in grado di elevarsi ad una superiore *Weltanschauung* in cui può sperimentare tramite l'unione tra il soggetto percipiente e oggetto percepito, la dimensione di totalità di cui l'intero universo è permeato. Implicita, in siffatta *Weltanschauung*, è l'acquisizione di un superiore e superordinato sapere che consente, al di fuori di ogni logica discorsiva, l'utilizzo, quotidiano, di una comprensione immediata ed intuitiva. È questa la specificità del Metodo Muratorio.

L'esoterismo muratorio

L'Esoterismo Muratorio si può considerare come l'espressione specifica e istituzionalizzata del più generale fenomeno dell'Esoterismo. Cosa questa che si può comprendere benissimo se si considera che l'Esoterismo, che deriva dal greco *eso* (dentro) e a *ter* (opposizione) (Favre, p. 13), equivale ad un andare a fondo delle cose, consentendo, a sua volta, di accedere ad un sapere particolare a non tutti dato. È un sapere che nulla ha in comune con quello profano, essendone l'esatto opposto e, non a caso, la Libera Muratoria pone – da sempre – come base metodologica del suo insegnamento la pratica dell'Esoterismo tradizionale (Goi, p. 5).

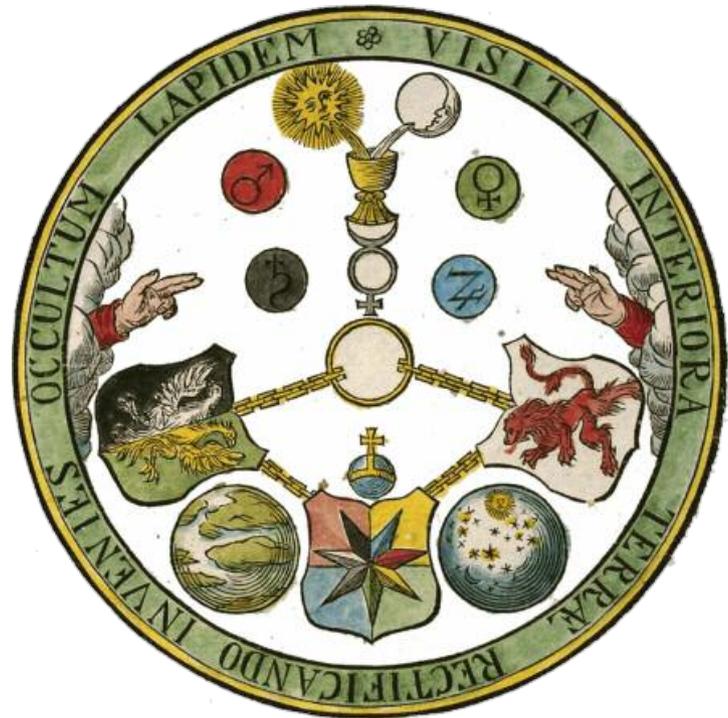
Ovviamente – al di là dell'aspetto meramente etimologico e storico – è evidente che il significato vero e profondo dell'Esoterismo affonda nella notte dei tempi postulando l'esistenza di antiche (se non ancestrali) dottrine segrete: regolarmente tramandate secondo insegnamenti, pratiche, rituali, simbologie e cerimonie stabilite. Con il che inizia a profilarsi un problema di non poco rilievo e che coinvolge anche la Libera Muratoria: si tratta appunto della regolarità e della trasmissione di queste dottrine, mai riconducibili ad una unica e dogmatica dottrina. Insomma, è un fenomeno privo di quei supporti e di quelle "informazioni genealogiche" tipiche di ogni evento o processo culturale. La Libera Muratoria deve, quindi, dichiarare a quale Tradizione esoterica intende rifarsi. L'unico riferimento "canonico" in merito è quello, seppur vago e generico, che accenna – nelle *Costituzioni* di Anderson – "al-

l'Arte Reale", riferendola alla Massoneria operativa. Ora stabilire cosa sia, effettivamente, l'Arte Reale è estremamente difficile (Gray, p. 257), a meno di non considerarla – ed è l'ipotesi più accreditata – come il sinonimo dell'aspetto trasformativo operato dall'Iniziazione (Ries, p. 25) e che «fa dell'Iniziato un Re, un "Maestro" di sé e della natura» (Boucher, p. 257).

Stabilito questo, rimangono comunque due interrogativi – di non poco rilievo – cui rispondere. Il primo riguarda la continuità e la regolarità iniziatica della Massoneria rispetto alla Tradizione – regolarità che molti autori (tra cui Guénon e Evola) contestano – il secondo riguarda il significato più appropriato che la Libera Muratoria attribuisce all'Iniziazione.

Al primo interrogativo, si può rispondere individuando nell'inconscio collettivo il vero, intemporale, deposito di ogni dottrina tradizionale. Infatti, se la Tradizione rappresenta il mezzo per costruire, simbolicamente, nella persona, l'icona della Totalità espressa – sovrapponendo l'esperienza del tempo quotidiano con quello metatemporale del cosmo – dall'archetipo del Sé, è sufficiente perseguire l'unione con il Sé (la Totalità dell'inconscio collettivo) per allinearsi perfettamente con la Tradizione e con la sua ricerca del divino. Il porsi come obiettivo il raggiungimento del Sé, della Totalità dell'inconscio collettivo, – che unisce, in una compiuta *complexio oppositorum*, tutte le polarità (conscio-inconscio, positivo-negativo, maschile-femminile, etc.) – consente, dunque, di raggiungere la pienezza e la perfezione. Non a caso, centrale nella Tradizione esoterica della Libera Muratoria è il simbolo del Sole, rappresentazione immediata della Luce, del divino-uranico, ma anche del Sé: il *Filius Solis* dell'alchimia e icona della *complexio oppositorum*. Di converso, il metodo che si propone – tramite l'Iniziazione ed il processo individuale e collettivo di trasformazione (come vuole la Libera Muratoria) – di perseguire tale scopo è, *ipso facto*, in piena sintonia con la Tradizione. Si pone in diretta, indiscutibile, incontestabile continuità con l'ininterrotta catena di tutti coloro che si sono proposti una analoga finalità. In questo senso l'Ordine Muratorio può rivendicare di essere l'ultimo anello di una plurimillennaria catena.

Il secondo interrogativo – nel suo stretto rapportarsi al primo –



richiede una riflessione più approfondita, in quanto coincide con il centro stesso della dottrina della Libera Muratoria. Inerisce, infatti, al processo (esoterico) di trasformazione-costruzione del Sé operante in ogni uomo che lo accetti come una effettiva trasformazione radicale ed evidenzia sia lo specifico Libero Muratorio, sia la sua continuità con la Tradizione. Ora è necessario che tale processo non si risolva solo in pratiche rituali e cerimoniali esteriori, ma che produca una sincera convinzione interiore. Perciò, a chi si avvicina alla Libera Muratoria per chiedere la simbolica Luce, si richiede – come in ogni Ordine Iniziatico – una decisione inequivocabile, resa evidente dal superamento di prove personali. Esse devono accertare la "tenuta" del recipiario (o iniziando), allontanandolo dalla sfera profana. È il "solve" che precede il "coagula".

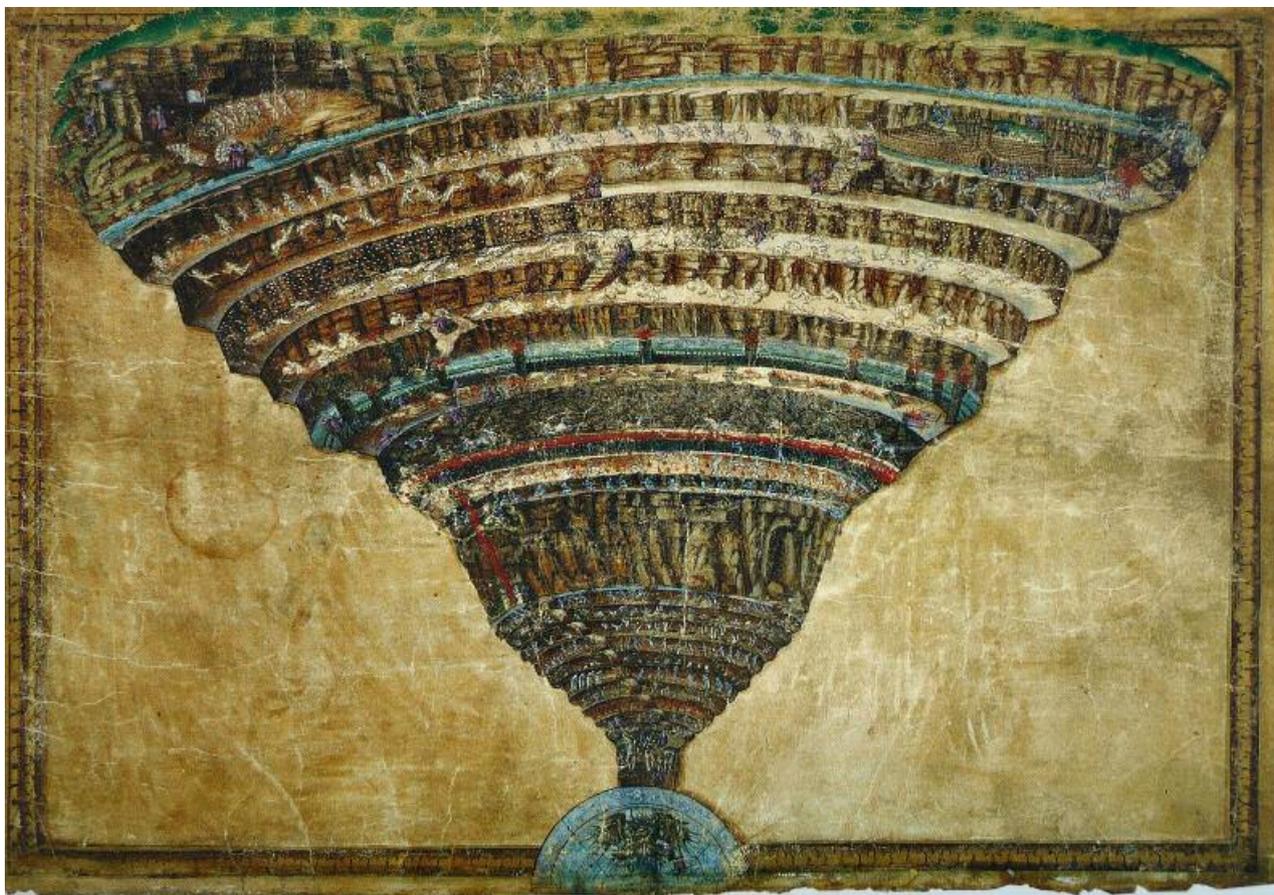
Chiaramente, tutto ciò richiede che ogni Iniziato si ponga il problema della Totalità, dando l'avvio alla sua personale trasformazione. È una trasformazione che si traduce nell'interrogare i propri abissi dell'anima con lo stesso spirito con cui i cavalieri medioevali si mettevano alla prova, entrando in conflitto con quanto di più nascosto e controverso era celato nel proprio essere. Per questo, nel Gabinetto di Riflessione sta scritto l'antico e sapienziale acronimo rosa+crociano V.I.T.R.I.O.L.: «Visita Interiora Terrae Rectificandoque Invenies

Occultum Lapidem» ossia, letteralmente «Visita l'interno della terra e rettificandolo troverai la Pietra nascosta» che a sua volta, secondo Servier, significa: «discendi nel più profondo di te stesso e trova il nocciolo indivisibile su cui potrai costruire un'altra personalità, un uomo nuovo» (Servier, p. 160).

Nella Tradizione esoterica, il "visitare l'interno della terra" coincide con l'esperienza dell'ineffabile e dell'invisibile, cui l'uomo si sente di appartenere: da sempre e a pieno titolo. «L'uomo dell'invisibile» scrive Servier «è un iniziato nel senso etimologico del termine» (Ib., p. 167). È l'esperienza della trascendenza che prende forza dall'Iniziazione e che si può considerare come la Luce del divino che ha illuminato mistici, gnostici, *siddhi* e "uomini di desiderio": come sono i Liberi Muratori. Tale Luce si può considerare come la Luce increata del Grande Architetto dell'Universo: il *deus absconditus*, il Signore del *Pleroma*, «lo spirito invisibile... al di sopra del tutto» (Moraldi, 1997, p. 127), alla cui eterna gloria i Liberi Muratori lavorano ed in cui credono.

Iniziazione e trascendenza sono, dunque, strettamente tra loro connesse e costituiscono gli assi portanti della conoscenza che l'Esoterismo fornisce. Per ottenerla è indispensabile operare un vero e proprio "salto" qualitativo e ontologico, sperimentando l'esperienza trasmutatoria della morte simbolica: l'unica che permette all'uomo di superare l'immagine ed il modello della realtà che percepiamo. Significa che bisogna "farsi materia", scendere nel grembo della terra-Madre (Neumann, passim), calarsi nel buio mondo dell'inconscio che coincide con il già citato mondo delle tenebre, dell'indistinto, dell'Ombra: delle nostre Ombre, dei nostri inquietanti rimossi. Coincide con la dimensione oscura e pulsante delle travolgenti forze pulsionali o istintive con cui l'uomo deve misurarsi nella sua esistenza, ma che, troppo spesso, non conosce, trascura o sottovaluta. Per questo, l'iniziando - nel Gabinetto di Riflessione - deve redigere il proprio testamento spirituale: deve "tirare le somme" della propria vita per poter accedere ad una conoscenza "altra" e più alta. È quella che accetta la presenza di una

L'Inferno dipinto da Sandro Botticelli



faccia "altra" della realtà che – normalmente – appare, alla coscienza dell'uomo, come ignota, estranea ed inquietante: ma che è in grado di fornire una conoscenza di sé e del mondo sconosciuta alla ragione. apre all'uomo la possibilità di percepire il mondo come una inscindibile unità cui egli stesso è parte integrante.

Si delinea, così – nella Via Muratoria – un messaggio sapienziale che sottolinea come superando il superficiale materialismo dell'esistere è permesso ascendere ad un sapere più elevato e completo che non nega la Vita ma ne esalta l'aspetto migliore. A condizione di comprendere che Vita e Sapere sono i diversi aspetti di una unica realtà. A condizione di accettare – ponendolo in atto – che l'esperienza corporea consente di raggiungere lo spirito e viceversa: in una *complexio oppositorum* che esprime la pienezza, la Totalità e l'armonia del tutto. Per

altro, in ogni Tradizione autenticamente esoterica, la vera saggezza passa per la capacità di vivere nel dominio del corporeo, partecipando nel contempo allo spirituale e viceversa: come insegnano le esperienze – anche estreme – dei santi, dei mistici e dei Grandi Iniziati. La si può considerare come l'esperienza dell'ineffabile, dell'unità, della vera Vita e del segreto muratorio.

Esoterismo e modernità

Come si ricordava all'inizio, affrontare le vicende di un Ordine della portata e delle finalità quale la Libera Muratoria non può prescindere dall'affrontarne anche le prospettive, tenendo conto delle profonde e radicali trasformazioni avvenute e che stanno avvenendo: in un mondo sempre più dinamico, ma anche sempre più problematico. In questo sfondo, la Libera Muratoria si deve confrontare con due fenomeni di inusitata ed universale portata: l'ideologismo e il nichilismo. Rappresentano una sfida straordinaria per un Ordine inizia-

tico ed esoterico che persegue scopi a loro

esattamente contrari. *Il primo* – l'ideologismo

– ha sostituito alla visione totale dell'uomo e del cosmo e dalla sacralità sistemi di pensiero unicamente

fondati sulla ragione. Se, all'inizio, tale alternativa ha rappresentato un comprensibile tentativo di eliminare distorsioni sociali,

ignoranza intellettuale e disparità sociale, con l'andare del tempo ha costituito una sorta di cupa religione dell'immanenza. In nome della società, dell'etnia, del lavoro, della ragione, dell'economia e della politica ha prodotto una visione parziale della realtà e della vita. Questa tendenza ha avuto il suo culmine nel novecento e nei grandi movimenti totalitari che ad essa si sono ispirati: con effetti rovinosi se non catastrofici anche sull'Ordine Massonico. La Libera Muratoria ne ha subito – almeno nell'Occidente – tremendi contraccolpi, non solo perché è stata messa al bando, ma perché

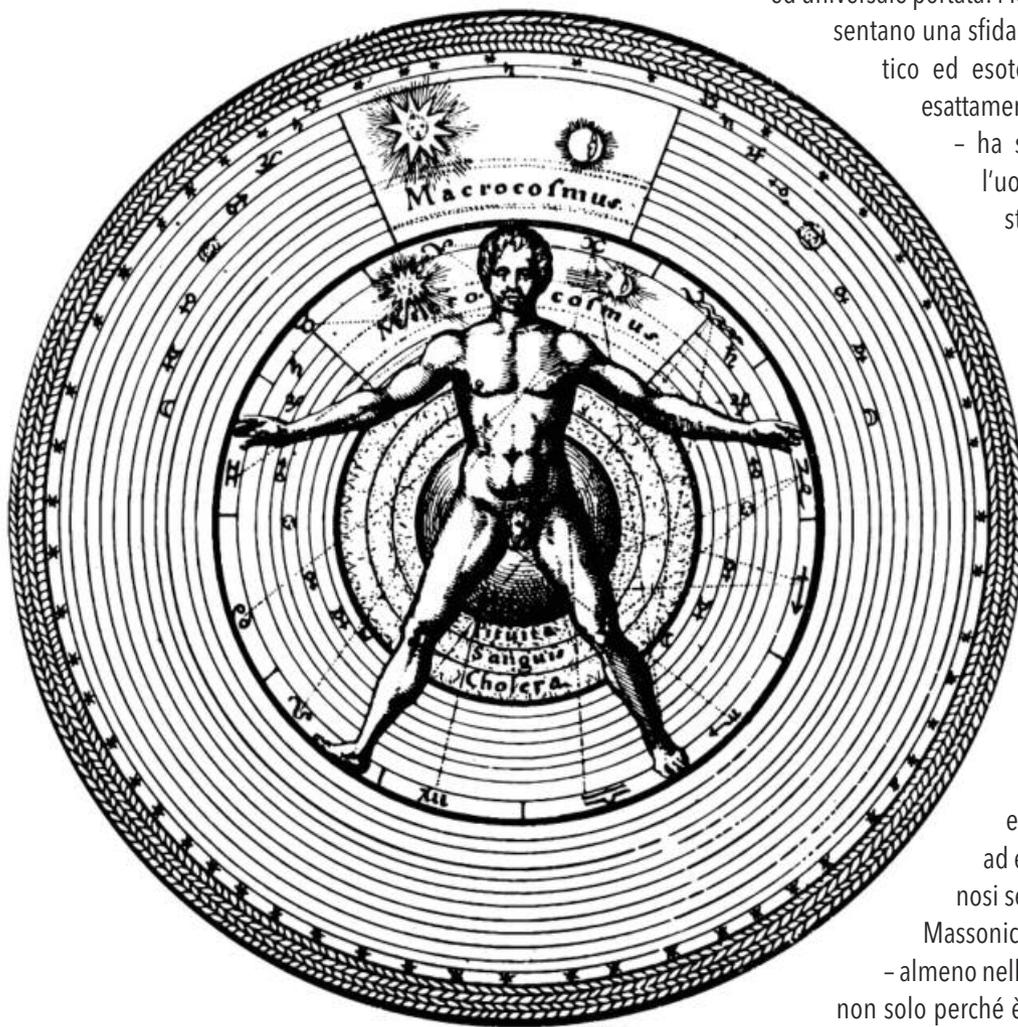




Illustrazione tratta dal Mutus Liber

ha visto mettere in discussione i suoi stessi presupposti, le sue stesse ragioni d'esistenza nonché i principi fondamentali esoterici ed iniziatici che l'ispiravano. Per anni – ed in alcuni casi per quasi un secolo – è stata impedita la sua attività, abbattute le Logge e perseguitati (sino alla morte) i suoi iniziati ma, cosa ancora ed enormemente più grave, si è tentato di insegnare agli uomini dottrine assolutamente divergenti dal suo magistero. Si è perseguito, scientemente, il proposito di distruggere l'uomo facendone lo schiavo di una idea esteriore, imposta da arroganti Signori.

Al presente, l'evoluzione della secolarizzazione – dopo la messa in crisi e il progressivo abbandono delle ideologie più propriamente razziali, filosofiche o politiche – ha collegato l'ideologizzazione al consumismo. Oggi, l'unica ideologia universalmente diffusa, accettata, praticata ed interiorizzata è il consumismo: elevato a ragione di vita. Il consumismo motiva

masse globalizzate e rese conformiste dalla pubblicità e dalla propaganda che nel consumismo assume il carattere di "Rivelazione". In nome di questa "pseudo-Rivelazione", l'uomo abbandona ogni valore trascendente e si confonde con gli oggetti che acquista.

Il secondo è il nichilismo. Esso è del tutto conseguente alla struttura conoscitiva, economica, culturale e relazionale proposta (o imposta) dalla società moderna e trova nel pensiero tecnologico il suo punto di forza. Si può individuare la sua genesi (e le condizioni del suo sviluppo) nell'intersezione tra l'egoismo individuale, la deresponsabilizzante società di massa e l'utilizzo impersonale e neutrale della scienza applicata. Ciò ha consentito il lento prevalere di un modo di essere consumistico-edonista, sorretto da una imponente rete di pervasivi apparati propagandistici. Così, il nichilismo si è imposto alla società di massa come una religione dell'effimero: in grado di fornire pseudo-motivazioni al vivere quotidiano, senza – almeno apparentemente – nulla chiedere in cambio. Il nichilismo ha, volutamente e scientemente, irriso a tutto ciò che si poteva considerare come il sistema dei valori morali e civili dell'Occidente – fatto di rispetto, dedizione, onore, senso del dovere, impegno, cultura e tolleranza – sostituendovi solo scelte illusorie e transeunti. Parallelamente, ha tentato (con un buon successo) di svuotare dall'interno ogni forma della Tradizione, ogni tensione esoterica ed ogni opzione sacrale, riducendoli a noiosi ed antiquari retaggi di un passato da dimenticare. Così facendo, il nichilismo si è qualificato – non differentemente dall'ideologizzazione – come il fattore primario dell'omologazione, del conformismo e di un assoluto relativismo: con un effetto di annullamento dell'interiorità dell'uomo e della sua trascendenza.

A queste sfide – l'ideologizzazione e il nichilismo – la Libera Muratoria non può non rispondere: ne va del suo significato, della sua esistenza e della sua coerenza. A tal fine – oltre allo studio della realtà e alla comprensione dei fenomeni che le sono propri – è necessario che opponga al negativo della società la vitalità della sua Tradizione secolare, tenendo conto, senza rinunciare ai propri presupposti, delle modificate esigenze della nostra epoca. Ciò significa che – nel mentre deve avere il coraggio di eliminare tutto ciò che è superfluo, unitamente alle "incrostazioni" retoriche (sempre presenti) – deve anche "dare forza e vigore" alla propria presenza nella società, riaffermando come il suo scopo sia quello di perseguire la Totalità: ad onta di tutto e malgrado tutto. Questa "discesa in



Illustrazione tratta da "L'Atmosphère" (1888) di Camille Flammarion

campo" non è velleitaria: è possibile e realistico se utilizzerà tutte le proprie risorse disponibili ed il patrimonio ideale del proprio passato. Insomma, se farà perno su di un rinnovato slancio esoterico unito però ad una altrettanto potente spinta operativa. Entrambe (Esoterismo ed operatività) rappresentano infatti – se correttamente intesi nella propria specificità – due aspetti fondamentali e dell'esistere non in contraddizione tra loro. La Libera Muratoria deve, dunque, tornare all'antica operatività medioevale non più progettando cattedrali e palazzi ma trasformando, con la sua azione e la sua testimonianza, uomini e società in nome di quella *complexio oppositorum* oggi più che mai indispensabile per una Vita rinnovata, piena, consapevole e umana. È la Vita che vorremmo vivere. È la Vita che l'Umanità ha il diritto di vivere.

Bibliografia

Joseph-Gaspar Boucher, *La simbologia massonica*, Atanor, Roma 1900
 Mircea Eliade, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, Milano 1984

Mircea Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, Mediterranee, Roma 1971
 Antoine Faivre, *Esoterismo*, Sugarco, Carnago 1992
 Goi, *Antichi doveri Costituzione Regolamento dell'Ordine*, Erasmo, Roma 2005
 Carl Gustav Jung, *L'uomo e i suoi simboli*, Longanesi, Milano 1980
 Carl Gustav Jung, *Opere*, vol. 14, Bollati Boringhieri, Torino 1991
Apocrifo di Giovanni, in *Testi gnostici*, a cura di L. Moraldi, Utet, Torino 1997
Vangelo di Filippo, in *Vangeli gnostici*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 1984
 Erich Neumann, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981
 Bent Parodi di Belsito, *L'iniziazione*, Ma.Gi, Roma 2002
 Fernando Pessoa, *Frammenti di filosofia ermetica: la via iniziatica*, in *Pagine esoteriche*, Adelphi, Milano 1999
 Julien Ries, *I riti di iniziazione e il sacro*, in *I riti di iniziazione*, a cura di J. Ries, Jaca Book, Milano 1989
 Jean Servier, *L'uomo e l'invisibile*, Borla, Torino 1967

Recensioni

a cura di G. Galassi

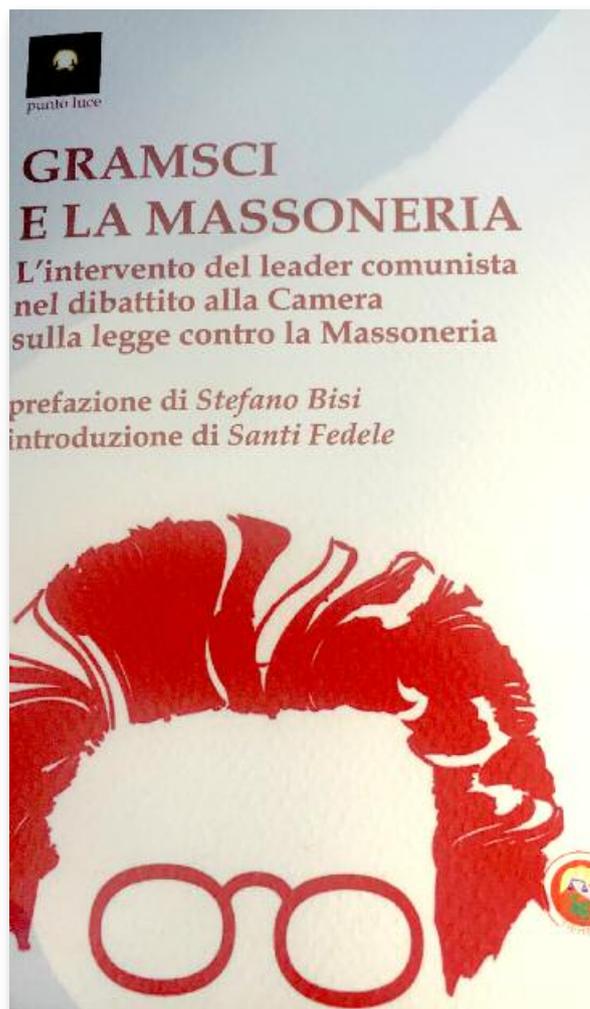
Gramsci e la Massoneria

L'intervento del leader comunista nel dibattito alla Camera sulla legge contro la Massoneria

Dalla prefazione del Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia sono subito chiare ed evidenti le motivazioni alla base della pubblicazione del noto intervento di Gramsci alla Camera del 16 Maggio 1925 sulla legge "Regolarizzazione dell'attività delle Associazioni e dell'appartenenza alle medesime del personale dipendente dallo Stato", passata alla storia come "Legge contro la Massoneria".

A quel tempo, Antonio Gramsci, sebbene dichiaratamente non massone ed in un certo modo, quale leader del "partito operaio", avverso alla Massoneria che riteneva essere "il partito della borghesia" (peraltro erroneamente, come dimostra il recente studio scientifico di Monica Campagnoli pubblicato nel volume "Massoneria e Politica. Toscani, deputati e liberi muratori. La deputazione toscana in età liberale (1861-1926)" che mostra come la Massoneria non abbia mai avuto le caratteristiche di un "partito"), aveva intuito la pericolosità del disegno di legge promosso dal Partito Fascista (firmatari, Mussolini e Rocco) che, de facto, mirava ad abolire la Massoneria quale espressione più alta del Libero Pensiero e di Libertà.

"Poiché la massoneria in Italia ha rappresentato l'ideologia e l'organizzazione reale della classe borghese capitalistica, chi è contro la massoneria è contro il liberalismo, è contro la tradizione politica della borghesia italiana." queste alcune delle parole di Gramsci. Mentre Mussolini con grande arroganza ribadiva poco dopo "I fascisti hanno bruciato le logge dei massoni prima di fare la legge!..." Gramsci: "Essi oppongono oggi la legge cosiddetta contro la massoneria; essi dicono di volere così conquistare lo Stato. In realtà il fascismo lotta contro la sola forza organizzata efficientemente che la borghesia avesse in Italia, per soppiantarla nella occupazione dei posti che lo Stato dà ai suoi funzionari." Da questi interventi si comprende la gravità della situazione che lo storico Santi Fedele sapientemente descrive dimostrando la profonda



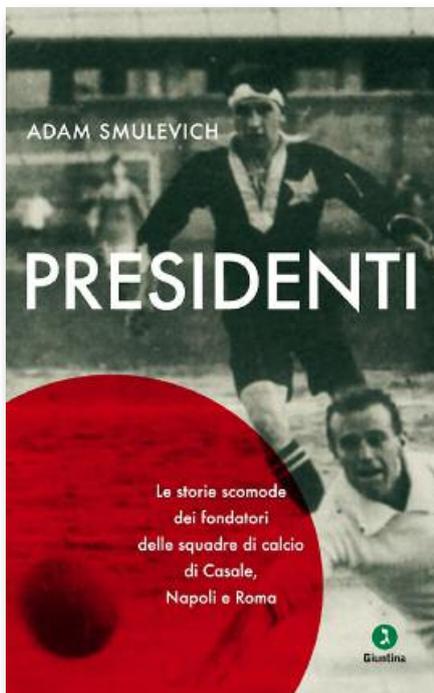
Gramsci e la Massoneria
L'intervento del leader comunista nel dibattito
alla Camera sulla legge contro la Massoneria
Tipheret Ed. 2017, €6,00

Recensioni

a cura di G. Galassi

conoscenza del periodo e della "questione" derivante da una ricerca più che ventennale. Nello specifico, Gramsci aveva altresì intuito, e Fedele lo sottolinea nella sua introduzione, come tale legge fosse lo spunto "per forgiare gli strumenti giuridici atti a colpire qualunque forma di libero associazionismo sia politico che sindacale" come del resto poi avvenne con le leggi speciali del 1926.

Come Gramsci volle intervenire contro il disegno di legge Mussolini-Rocco rivolto contro la massoneria e indirettamente contro i partiti antifascisti, allo stesso modo, oggi il Grande Oriente d'Italia sembra voler richiamare l'attenzione pubblica su quanto sta avvenendo: sedi massoniche (i cui indirizzi sono pubblici ed indicati sul sito internet) e monumenti dei massoni, padri della Patria e del Paese, sono imbrattati e deturpati da scritte antimassoniche, mentre con un "inconsueto accanimento della Commissione (Parlamentare, ndr) Antimafia" si chiedono indiscriminatamente gli elenchi di tutti gli appartenenti in Italia, mentre alcuni "parlamentari propongono una legge" che - si legge nella prefazione - appare al Grande Oriente d'Italia "antidemocratica ed altamente discriminatoria, ... cercando di vietare in futuro a chi occupa cariche nella pubblica amministrazione il diritto di far parte di una nobile e non segreta, né tantomeno occulta organizzazione" violando quindi l'art.18 della Costituzione, più volte richiamato. Concludendo, con questa pubblicazione, sembra che si voglia ricordare quanto accaduto in passato per non rischiare di ricadere in errori risultati assai nefasti.



Giuntina

Pagg. 144, 2017

12,00€

Adam Smulevich Presidenti

L'autore ci propone attraverso numerose note la sua rilettura del classico della È la storia di tre fondatori e presidenti di squadre di calcio ebrei, vittime dell'antisemitismo fascista: Raffaele Jaffe, docente di scienze naturali, per il Casale Foot Ball Club; Renato Sacerdoti, banchiere, per la Roma e Giorgio Ascarelli, imprenditore, per il Napoli. Ascarelli - vice presidente del Rotary Club di Napoli e lontano cugino di Ernesto Nathan - aveva realizzato a suo spese lo stadio a lui intitolato. Poi rinominato Partenopeo per cancellarne la memoria. Giorgio Ascarelli era Libero Muratore come il padre Salomone Pacifico: entrambi della R. L.: "Losanna" all' Oriente di Napoli. Salomone Pacifico Ascarelli nel suo testamento lasciò denaro sia per gli allievi della scuola Rothschild sia per i poveri e i bisognosi della città di Napoli, precisando: "senza fare distinzione né di israeliti, né di protestanti, né di cattoliciper me sono tutti fratelli e ciò che piace al sig. Iddio è di fare bene al suo prossimo." La Gazzetta dello Sport - con i suoi articoli citati nel libro - accompagna il lettore. Il prossimo anno ricorre l'ottantesimo anniversario delle Leggi della Vergogna: annunciate il 18 Settembre 1938 da Benito Mussolini a Trieste. L'antisemitismo va di pari passo con il pregiudizio antimassonico. Noi Liberi Muratori abbiamo il dovere di ricordare quanto accaduto: il cuore di tenebra della storia d'Italia. (Tonino Nocera)

NORME EDITORIALI PER I COLLABORATORI HIRAM

1) Tutti i contributi (per gli articoli/saggi, lunghezza massima: 24.000 caratteri, note e spazi inclusi; per le recensioni, lunghezza massima: 4.000 caratteri e senza alcuna nota) saranno inviati, via mail e redatti in forma definitiva, al seguente indirizzo hiram@grandeoriente.it

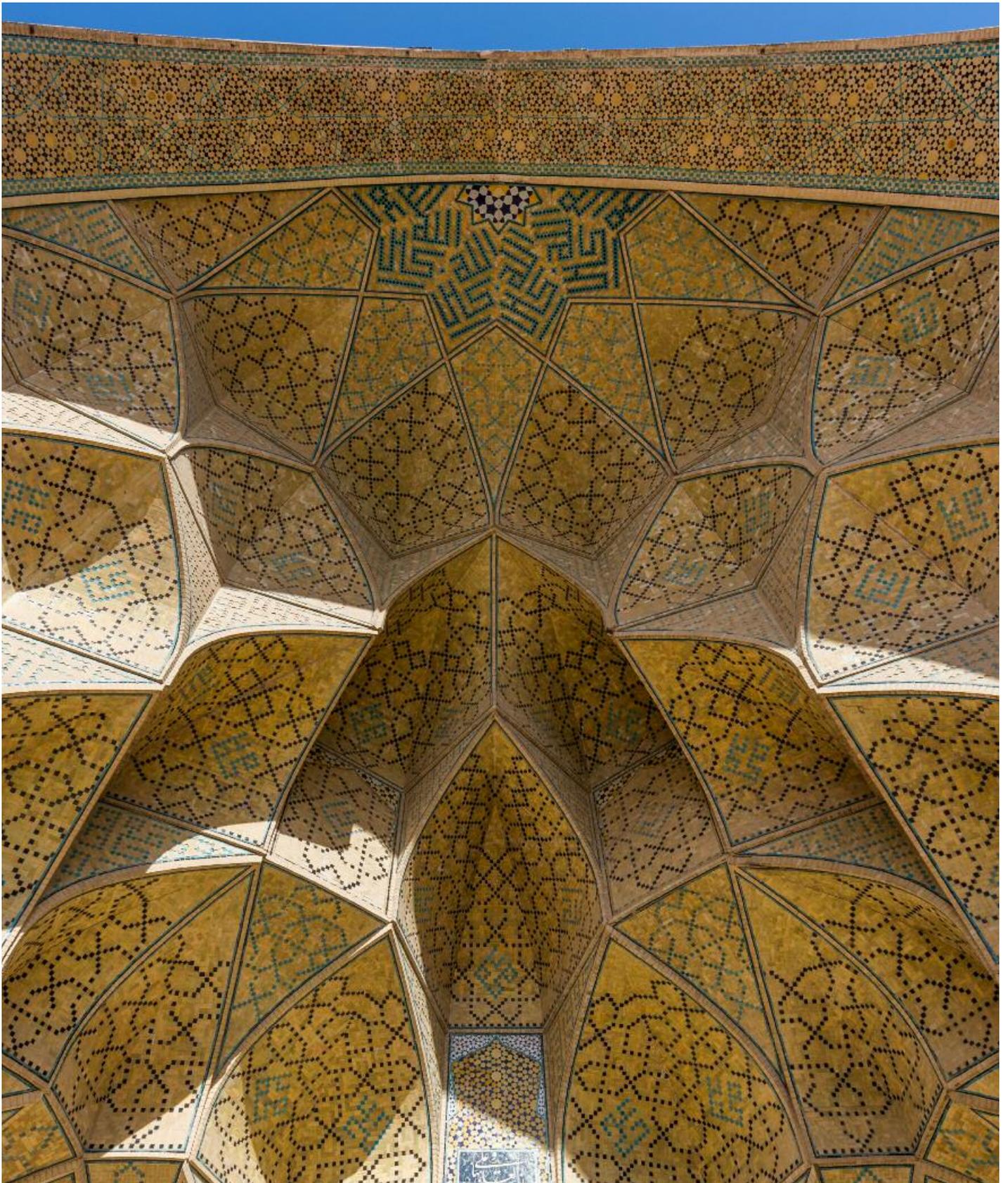
2) Si richiede:

- le eventuali note, numerate di seguito e poste in fondo al testo, devono avere natura funzionale e riferirsi alle opere menzionate nel testo, evitando di concepirle come una rassegna bibliografica sulla letteratura esistente in merito all'argomento trattato;
- il numero della nota va posto sempre prima del segno di interpunzione (xxxx³; e non xxxx;³)
- i rimandi interni devono essere ridotti al minimo, e devono avere la forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
- le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari «...»;
- per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi: "...";
- nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore né porlo in maiuscoletto (MAX WEBER), e mettere in corsivo il titolo dell'opera;
- per i libri indicare casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: C. Bonvecchio, *Esoterismo e massoneria*, Mimesis, Milano-Udine 2007;
- per gli articoli di rivista, il titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: R. Rosdolsky, *Comments on the Method of Marx's Capital and Its Importance for Contemporary Marxist Scholarship*, «New German Critique», 3 (1974), pp. 62-72;
- per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo in corsivo e preceduto da "in". Es.: P. Galluzzi, *Il "Platonismo" del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo*, in P. Zambelli (a cura di), *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Laterza, Bari 1973, pp. 39-79;
- per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- non è necessaria una bibliografia finale se tutte le opere sono già indicate nelle note.

3) i contributi devono essere inviati entro le seguenti date, per la pubblicazione sul primo numero utile di Hiram: novembre (per il numero di gennaio), marzo (per il numero di maggio), luglio (per il numero di settembre).

3) gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via e-mail) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali.

4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.



Particolare di uno dei quattro iwan della moschea, detta del venerdì, di Isfahan, Iran. ph: Diego Delso