

HIRAM

EQUINOZIO D'AUTUNNO 6026



GRANDE ORIENTE D'ITALIA

Sommario

Essere e non apparire di ANTONIO SEMINARIO	5
A. K. Coomaraswamy: un “costruttore” del XX secolo Arte, miti e leggende in rapporto al simbolismo massonico di M.B.	11
Luigi Pietracqua e Don Pipeta l’Asilè: la rappresentazione popolare della Libera Muratoria di A.M.	25
Le qualificazioni dell’iniziabile di P.Z.	37
Henry A. Wallace: Massoneria e impegno civile nell’America del Novecento di P.M.	49
La lezione storica di Domizio Torrigiani di N.D.M.	61
Il mondo come Gran Loggia di E.R.	83
Albert Pike di JAMES D. RICHARDSON	91
Lettera ad un Fratello di E.S.	99

Essere e non apparire

*La vita non è che un'ombra che cammina, un povero commediante
che si pavoneggia e si agita sulla scena del mondo,
per la sua ora, e poi non se ne parla più; una favola
raccontata da un idiota, piena di rumore e di furore,
che non significa nulla.*

William Shakespeare, *Macbeth*

La continua evoluzione dei mezzi di comunicazione ha caratterizzato negli ultimi due secoli la storia dell'umanità cambiando le abitudini delle persone e più recentemente, con la "rivoluzione" internet, è stata tessuta una rete globale di connessione che è servita da base per lo sviluppo di un "nuovo mondo digitale", una sorta di palcoscenico virtuale aperto a tutti e diffuso in ogni angolo della superficie terrestre. Per partecipare alla "scena globale", anche in virtù della ricerca del cosiddetto "senso di libertà", si sono sempre più annullati i confini territoriali di appartenenza e affievolite le caratteristiche identitarie dei tradizionali gruppi locali che hanno contribuito a definire l'essere umano come individuo. Se si tiene conto che tra le persone c'è una stretta relazione identitaria, determinata non soltanto dalla natura individuale di ciascuno ma anche dall'ambiente, ciò che sta venendo a mancare, nel processo appena descritto, è il normale rapporto vitale di relazione tra una determinata popolazione e il luogo di appartenenza, essendo quest'ultimo caratterizzato oltre che dalla sua conformazione fisica anche dalla storia, la cultura e le ideologie che si sviluppano tra le persone.

Anche se apparentemente certe dinamiche avvengono repentinamente, in realtà sono sempre precedute da sviluppi, più o meno lunghi,

durante i quali si creano tutte le condizioni necessarie a favorire il futuro cambiamento. Senza dilungarsi su analisi storiche, culturali e politiche del territorio, la fase preparatoria degli avvenimenti in corso potrebbe aver avuto inizio con l'idea di abbinare il concetto di "progresso" con quello di "modernità", processo che ha favorito la migrazione delle comunità locali verso grandi centri urbani, nati in ragione del progresso tecnologico e della ricerca del solo "benessere materiale". I valori tradizionali che tenevano uniti gli individui con il territorio hanno lasciato il posto a una società "solidificata", nella quale gli uomini si sono ridotti perlopiù a "unità produttive", legati tra loro da interessi prevalentemente materiali. Il passaggio dall'età moderna a quella contemporanea è stato caratterizzato dalla frammentazione dei limiti che hanno definito l'identità del luogo urbano, per inglobare nuovi spazi anonimi diffusi lungo le vie di comunicazione e nodi infrastrutturali, senza significato e sviluppati in ragione di una società consumistica, legata al "prodotto" più che alla relazione tra gli individui e l'ambiente di vita. In seguito, con l'era digitale, si è messo in moto un processo di "fluidificazione" della società, spalmata in una globale uniformità: con la possibilità di sentirsi presente in ogni luogo, pur essendo in nessun luogo, il mondo dell'apparire ha preso sempre più forma, realizzato in un ambiente virtuale nel quale trascorrere una singolare esistenza, mostrandosi con nuove immagini e racconti da condividere con il "grande pubblico". Questo modo di trascorrere la vita, anche se in un primo momento ha fatto sentire l'individuo come fosse una parte attiva di una realtà "allargata", a lungo andare lo ha invece portato a subire gran parte delle influenze della mentalità globale, sempre più ristretta nella "rete" che, per definizione, unisce e cattura allo stesso tempo.

Tale processo di "dissoluzione" dei reali confini identitari non ha riguardato soltanto il luogo di vita ma anche quello di viaggio. Mentre i veloci mezzi di mobilità hanno avvicinato tra loro le "mete" – riducendo l'esperienza del viaggiatore in una visione superficiale del paesaggio che scorre sul vetro dell'abitacolo – con internet il viaggio si è ridotto all'istantaneità del momento, sostituendo i luoghi reali con spazi virtuali sconnessi e in grado di raccogliere solamente alcuni frammenti della vita concreta. Venendo quindi a mancare anche l'esperienza del percor-

so, fatta attraverso gli “incontri di strada”, l’“internauta” si è trovato proiettato in un “non-luogo” – per comunicare con individui che hanno ben poco da condividere se non la ricerca del consenso a tutti i costi – facendo apparire altro da ciò che è realmente, per la sola affermazione di qualche cosa che non rappresenta più se stesso.

In questa “realtà deformata”, anche il tempo sembra scorrere diversamente essendo sempre meno riconducibile a fenomeni reali: vivere un presente privato della sua storia e senza alcun futuro, non significa “cogliere l’attimo” ma trascorrere un tempo indefinito e squalificato, in poche parole “irreale”. Del resto, un individuo è tale per la sua effettiva presenza in un determinato istante e in un preciso luogo, non in un istante e luogo qualsiasi, così come l’avvenimento del momento non può prodursi ovunque e in qualsiasi altro momento. È chiaro che quanto fino a ora detto riguarda soltanto il comportamento esteriore dell’uomo, i rapporti che quest’ultimo instaura con il mondo e nei confronti della società con la quale si confronta. Per completezza del discorso andrebbe aggiunto che l’individuo è tale non soltanto per l’ambiente esterno che lo circonda e attraverso il quale si riveste, ma essenzialmente per la sua natura interna che lo contraddistingue. Nonostante ciò, in mancanza di una solida base identitaria, può risultare problematico trovare dentro di sé la determinazione necessaria a intraprendere un effettivo percorso iniziatico, orientato al superamento dei limiti derivanti dalla natura individuale. Tale punto di vista è di gran lunga distante da chi invece sceglie di entrare nel “mondo digitale” esclusivamente per vivere una “realtà aumentata”, concetto tra l’altro distorto, visto che per scoprire la realtà è necessario sottrarsi quanto più possibile all’illusione.

A dispetto di questo efficiente reticolo, attraverso il quale si crede di poter far scorrere liberamente un’identità più accattivante, il rischio è che l’individuo si annulli dietro delle “maschere” rassicuranti, senza neppure minimamente rendersi conto di essere sempre più ristretto nella finzione, con tutte le conseguenze che tale processo può comportare. Per maggior precisione è possibile dire che, se l’uomo si identifica con una certa immagine che non gli appartiene, nell’illusione di costruire la propria identità, in realtà tende ad affievolire gradualmente la com-

ponente umana che lo qualifica come tale, riducendosi ad una sorta di unità senza qualità.

In una mentalità collettiva così ingannevole – che predilige tutto ciò che risulta tangibile e quindi dimostrabile nell'immediato – è facile trovarsi a trascorrere una vita inutile come quella raccontata da Shakespeare nel brano riportato sopra, vissuta esclusivamente per fare “scena”, vestendosi e rivestendosi a proprio piacimento con identità artefatte dalla cultura del consumo, sovrapposte in una stratificazione mentale di convinzioni e pregiudizi rafforzati dal consenso collettivo. Il fatto è che certi “modelli mentali”, tagliati su misura per piacere agli altri, non avendo nulla a che vedere con la natura di chi li indossa, sono tutti ugualmente privi di “personalità”, come contenitori senza alcun contenuto e manipolati ad arte per essere messi in bella mostra. Inoltre, l'affermare se stessi attrverso l'approvazione degli altri – con lo scopo di tenere coperti i propri limiti individuali o ricercare effetti di corto respiro per spirito di sopravvivenza – anche se nell'immediato può portare risultati soddisfacenti, a lungo andare conduce verso una situazione di stallo tale da rendere impossibile mettere in dubbio le proprie convinzioni e poter discernere il vero dal falso, con il rischio di pregiudicare un effettivo percorso iniziatico.

Occorre dire che sarebbe un grave errore imputare la colpa di tale processo degenerativo esclusivamente allo sviluppo dei moderni mezzi di comunicazione. Nonostante l'ambiente esterno sia sempre più ostile, la causa andrebbe più che altro ricercata in una diffusa tendenza a soffermarsi alla superficie delle cose, senza neppure considerare l'apparente molteplicità delle forme sociali, culturali, artistiche, sviluppate in luoghi e tempi differenti, come espressione di una realtà più profonda. Con il rovesciamento del normale ordine di possibilità umane, dove la componente emotiva prevale su quella razionale, è comprensibile che la smisurata attenzione all'estetica impedisca qualsiasi possibilità di ricerca della “bellezza”, vista quale espressione dell'idea ispiratrice: non è un caso che certe opere d'arte messe sempre più in “bella mostra” siano esclusivamente godute sulla base del piacere di giudizi superficiali, influenzati dalle fantasie del momento. Continuando a percepire esclusivamente ciò che accade sotto i sensi e vivendo con il solo piacere per

l'apparenza, il rischio è di un livellamento verso il basso delle migliori capacità umane, limitando la possibilità interpretativa dei fatti reali della vita quotidiana a semplici considerazioni di ordine contingente. Del resto, la smisurata attenzione “alla cura dell'immagine” potrebbe essere una spiegazione plausibile a tale tendenza, anche se non giustificata per chi avesse deciso di percorrere una via iniziatica come quella massonica, rivolta al “perfezionamento interiore”.

Per evitare fraintendimenti occorre aggiungere che è naturale che l'iniziato parta da una visione esteriore delle cose che lo circondano; il problema è che tale punto iniziale, anziché essere preso come base d'appoggio per superare le limitazioni individuali, è frequentemente confuso con il fine ed esaltato a dismisura, fino a credere che l'apparenza sia l'unica realtà possibile. In questi termini, per chi sia veramente disposto a mettere in discussione le proprie forme mentali, la vastità del mondo esteriore si riduce al punto di partenza del cammino iniziatico e, in questi termini, l'apparenza può essere considerata come una “scorza” da superare per dirigersi verso una graduale conoscenza di realtà sempre più profonde.

In sintesi, per invertire la “rotta” e affrontare il percorso iniziatico, lavoro esclusivamente interiore, è richiesta un'attitudine attiva nei confronti delle numerose suggestioni che appaiono non soltanto dall'ambiente ma soprattutto dalla propria natura individuale. Invece di preoccuparsi di difendere se stessi da ciò che appare agli occhi degli altri, occorre rivolgere la propria attenzione verso una valutazione sincera di ciò che si è realmente, mettendosi continuamente alla prova, a cuore aperto, per far emergere, e in seguito correggere, i vizi nascosti dietro ciò che addirittura sembra essere il meglio di sé. Se l'attitudine individuale è pura – disinteressata a qualsiasi applicazione di ordine pratico – e orientata alla Conoscenza, le “maschere” non tarderanno a dissolversi gradualmente, una a una, per conoscere cosa in realtà si è, non importa dove e non importa quando, perché la ricerca del vero che ognuno potenzialmente porta in sé non ha limiti, se non quelli compresi nella natura individuale.

È naturale che sorgano dubbi sulla direzione intrapresa dalla civiltà contemporanea e sembra strano che il peso della crisi dei valori tradi-

zionali, ormai esteso all'intero pianeta, non abbia avuto l'attenzione dovuta, in particolar modo da parte di un'istituzione iniziatica come la Massoneria, probabilmente distratta da tematiche che non le dovrebbero appartenere. In tal senso, proprio quando tutto deve essere sostenibile, nessuno si è allarmato per l'“insostenibilità dell'apparire” che, vuotata della realtà più profonda che la sorregge, rischia alla prima sollecitazione di sgretolarsi come un guscio vuoto. Sarebbe un errore fare qualsiasi ipotesi sugli sviluppi futuri dell'umanità, anche se la Massoneria, potenzialmente, potrebbe avere un ruolo importante essendo ancora in possesso del patrimonio rituale e simbolico trasmesso in eredità dai liberi muratori. Se i massoni di oggi non “abbasseranno la guardia” rispetto alle influenze esterne e continueranno a rivolgere la loro attenzione verso gli insegnamenti tradizionali, mettendo in atto un reale lavoro iniziatico, dentro e fuori le porte dei Templi, le azioni compiute dalle differenti nature umane, essendo sempre più in comune accordo con i principi, saranno sicuramente più efficaci di un attivismo conformato al mondo esterno, e organizzato per finalità profane: tanto più ci sarà unione nell'ordine intellettuale, tanto più ci potrà essere intesa anche tra popoli lontani e con civiltà differenti, «per il bene e progresso dell'Umanità». Il risultato non sarà immediato, forse addirittura impercettibile per chi vede l'azione come qualche cosa di esteriore e finalizzata al bene materiale, come alcuni vogliono far apparire l'istituzione massonica, ma dovrebbe essere chiaro all'interno di un «Ordine universale iniziatico di carattere tradizionale e simbolico», come la Massoneria è realmente.

Antonio Seminario

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia

A. K. Coomaraswamy: un “costruttore” del XX secolo

Arte, miti e leggende
in rapporto al simbolismo massonico



I parte

Ananda Kentish Coomaraswamy (1877–1947) è senz’altro un autore poco noto al pubblico massonico, probabilmente perché non aderì mai alla Massoneria, quantunque ne avesse assimilato lo spirito in virtù dei suoi numerosi studi sull’arte e i mestieri. Lo si può definire uno dei più grandi metafisici del XX secolo, senza dubbio un interprete di quell’antica sapienza, della quale riconosceva l’espressione nelle opere di alcuni Maestri del passato come Platone, Filone Alessandrino, San Tommaso, Meister Eckhart, Dante e Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī.

Il carattere universale della sua opera è sicuramente uno degli aspetti più significativi rispetto alla sua *forma mentis*, cioè rispetto alla capacità di riconoscere nelle differenze dei vari insegnamenti tradizionali un fondo identico, una verità unica accessibile a chiunque sappia ricono-

scere l'esistenza – per richiamare il titolo di un suo celebre saggio – di «molti sentieri per un'unica vetta»¹.

Da una sua nota autobiografica, si apprende che non passava giorno senza leggere le Scritture e le opere dei grandi filosofi di tutte le epoche, nella misura in cui gli erano accessibili nelle lingue moderne, in latino, in greco e in sanscrito, convinto dell'esistenza di una verità che risplende attraverso tutte le tradizioni sotto forme diverse: *una veritas in variis signis varie resplendet*², per la precisione «una verità di gran lunga più grande in gloria di quanto possa essere circoscritta da qualsiasi credo o confinata dalle mura di qualsiasi chiesa o tempio»³.

Considerata la sua propensione per l'universale, ogni annotazione biografica passa, dunque, in secondo piano. D'altra parte, rispondendo a un amico desideroso di scrivere una sua biografia, Coomaraswamy manifestò il desiderio di rimanere nell'ombra, invitandolo a valutare unicamente i suoi libri, nell'idea che ogni biografia fosse ben poca cosa rispetto al valore e al destino di un uomo⁴. In questo senso, non possiamo che seguire il suo invito, essendo dell'opinione che i suoi studi possano rappresentare ancora oggi una preziosa occasione per riscoprire il senso profondo dell'«arte», a cui alludono i miti e le leggende massoniche.

Su questo punto il contributo intellettuale di Coomaraswamy è par-

¹ Cfr. A. K. Coomaraswamy, «Paths that Lead to the Same Summit: Some Observations on Comparative Religion», *Motive*, maggio 1944; trad. it. in *Sapienza orientale e cultura occidentale*, Rusconi, Milano, 1988.

² «Un'unica Verità risplende, in modi diversi, attraverso segni differenti».

³ A. K. Coomaraswamy, *The Religious Basis of the Forms of Indian Society: An Address to the Student's Religious Association, Ann Arbor, January 1946* (New York, Orientalia, 1946), pp. 3–4. Le parole di Coomaraswamy richiamano alla mente quelle di Ibn 'Arabī: «Guardati dall'essere condizionato da un credo particolare rinnegando tutto il resto perché perderesti un bene immenso; meglio ancora perderesti la scienza della Verità per quel che essa è in se stessa. Che la tua anima sia la sostanza delle forme di tutte le credenze, perché Dio Altissimo è troppo vasto e troppo immenso per essere racchiuso in un credo ad esclusione degli altri» (*Fuṣūṣ al-ḥikam*, 'Word of Hūd', ed. A. 'A. 'Afrīf, Beirut n.d., p. 113).

⁴ «Ciò di cui dovresti occuparti è la natura e l'orientamento della mia opera, e il tuo libro dovrebbe essere per il 95 per cento dedicato a questo. Desidero rimanere in secondo piano [...] «ritrarre gli esseri umani è asvargya». Tutto ciò non è questione di modestia, ma di principio» (A. K. Coomaraswamy, lettera a S. Durai Raja Singam, maggio 1946, in *Selected Letters of Ananda K. Coomaraswamy*, a cura di Alvin Moore Jr. e Rama P. Coomaraswamy, Delhi, Indira Gandhi National Centre for the Arts / Oxford University Press, 1988, p. 25).

ticolarmente significativo: i suoi studi, infatti, chiariscono la reale natura del *folklore*, dei miti e delle leggende, contestando l'interpretazione moderna che tende a considerarli come mere produzioni culturali o immaginative delle comunità popolari⁵.

Secondo Coomaraswamy, essi costituiscono piuttosto il veicolo attraverso cui si sono conservati e trasmessi, spesso in forma simbolica, insegnamenti e dottrine appartenenti a tradizioni più antiche. L'unico aspetto propriamente popolare riguarda le modalità della loro sopravvivenza e conservazione, poiché il popolo svolge essenzialmente la funzione di memoria collettiva, alla quale è affidata la trasmissione di tali contenuti sotto forma di leggende, fiabe, ballate, giochi e di ogni altro rivestimento simbolico capace di rivelare il proprio "segreto" a chi sia in grado di comprenderlo. Del resto, come ha affermato Lord Raglan in *The Hero (A Study in Tradition, Myth and Drama)*, la letteratura di un popolo non è mai una sua produzione, ma scende ad esso dall'"alto".

Non è dunque senza interesse osservare come, in questa prospettiva, anche le leggende dei diversi gradi massonici non siano semplici costruzioni allegoriche o invenzioni umane elaborate a fini didattici. Dal punto di vista tradizionale, esse sono dei racconti simbolici destinati a custodire e trasmettere un insegnamento di origine più remota, celato sotto il velo della narrazione. Inoltre, nel momento in cui tali leggende vengono "messe in azione", esse cessano di essere semplici racconti per divenire, a tutti gli effetti, dei riti capaci di trasmettere l'influenza spirituale di cui la Massoneria è depositaria *from time immemorial*.

Occorre, però, fare una distinzione: se le leggende massoniche devono essere comprese come veicoli di una dottrina tradizionale, bisogna anche evitare di assimilarne il contenuto a quello di una religione

⁵ Coomaraswamy, citando alcune onorevoli eccezioni, rispetto agli studiosi moderni che hanno ben poco capito il *folklore*, affermava che C.G. Jung era «messo fuori gioco dalla sua interpretazione dei simboli come fenomeni psicologici, un'esclusione dichiarata e deliberata da ogni significato metafisico» («Primitive Mentality» [«Mentalità primitiva»], pubblicato originariamente in *Études Traditionnelles* XLVI (1939), successivamente in *Quarterly Journal of the Mythic Society* XX (1990), e incluso in *Figures of Speech or Figures of Thought*, 1946. Traduzione italiana pubblicata nel testo *Il grande brivido* [titolo originale: *Selected Papers. Traditional Art and Symbolism*, Princeton University Press, 1977], Adelphi, Milano, 1987).

propriamente detta, sia per il loro carattere più intellettuale e meno moralistico, sia per il particolare adattamento richiesto dalla trasmissione vernacolare.

Nella prospettiva di Coomaraswamy, la contrapposizione tra religione e *folklore* deriva spesso dalla riorganizzazione di una tradizione più antica in una forma nuova, per cui gli dèi del culto precedente finiscono non di rado per trasformarsi negli spiriti maligni del successivo⁶. A ciò si aggiunge che, quando la mentalità di un popolo assume una connotazione eccessivamente razionalistica e scienziata, diviene sempre più difficile riconoscere la realtà di ciò che sfugge all'indagine sensibile. Ne consegue una crescente diffidenza nei confronti di tutto ciò che non può essere ricondotto all'esperienza empirica, al punto che miti, leggende e simboli vengono spesso ridotti a semplici fantasie o superstizioni.

Del resto, si tratta di un fenomeno che si può osservare persino all'interno dei templi massonici, dove le leggende iniziatiche rischiano talvolta di essere relegate al rango di mere invenzioni rituali, mentre, in realtà, costituiscono un formidabile strumento di conoscenza, capace di ampliare l'orizzonte intellettuale del Massone e di orientarlo verso significati che trascendono il piano puramente razionale. In questi casi, cessando di essere considerate come veicoli di una dottrina, le leggende massoniche vengono giudicate secondo criteri estranei alla loro natura, quali, ad esempio, la conformità ai valori dominanti di una determinata epoca o la loro aderenza a una concezione puramente fattuale della verità.

Questa tendenza, tuttavia, non trae origine dalla Massoneria stessa: essa riflette una più generale difficoltà della mentalità contemporanea a comprendere il linguaggio dei simboli e il valore dei racconti tradizionali. Non sorprende, pertanto, che molte delle istanze provenienti dalla cultura profana, dalle quali ha avuto origine la cosiddetta *cancel culture*, muovano proprio dall'incapacità di cogliere il significato simbolico e iniziatico di miti, leggende e fiabe, al punto da ritenere necessario riscrivere i testi letterari ereditati dal passato, affinché risultino conformi alle sensibilità e ai valori dominanti della società moderna.

⁶ Cfr. A. K. Coomaraswamy, «Mentalità primitiva», in *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Adelphi, Milano, 1987.

Tale atteggiamento, peraltro, non rappresenta neppure un fenomeno del tutto nuovo: Coomaraswamy segnalava già ai suoi tempi quella che definiva una singolare alleanza tra religione e scienza, accomunate dalla pretesa di privare i bambini delle favole perché non "vere", come se il valore di un racconto tradizionale dovesse essere misurato esclusivamente in base alla sua corrispondenza ai fatti e non alla verità simbolica e dottrinale di cui esso è portatore⁷.

A questo riguardo, nel 1935, L. de Gaigneron scriveva un'opera piuttosto interessante, intitolata *Vers la connaissance interdite* (Verso la conoscenza proibita) e recensita dallo stesso Coomaraswamy⁸. In quest'opera, si narra la storia di tre "personaggi": Atman (*spiritus*), Mentalié (ragione) e un sacerdote cattolico. La conoscenza proibita a cui si riferisce il titolo è quella iniziatica, propriamente la *gnosis*, rifiutata – quantunque per ragioni diverse – sia dalla Chiesa moderna sia dai razionalisti: dalla prima perché non può riconoscere l'esistenza di una conoscenza primordiale da cui deriverebbero tutte le religioni, con la conseguente riduzione del Cristianesimo a una religione tra le altre; dai secondi perché, non essendo riconducibile all'esperienza empirica, una tale forma di conoscenza non possiede per essi alcun valore.

Il significato è piuttosto eloquente: quando l'uomo non riesce a scorgere la realtà più profonda delle cose, limitandosi al loro aspetto più superficiale – vale a dire a ciò che appare a discapito di ciò che è – viene meno la ragione vera da cui dipende la vita di ogni cosa. È per questo motivo che Coomaraswamy ritiene la negazione della presenza di un'antica sapienza nel *folklore* e nelle leggende la possibile causa della morte prematura di una comunità o comunque dell'impoverimento delle loro vite⁹, vale a dire ciò che accade quando di una leggenda non si coglie che il significato letterale o quando di un'invenzione, o di un la-

⁷ Cfr. A. K. Coomaraswamy, «Mentalità primitiva», in *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Adelphi, Milano, 1987.

⁸ Cfr. A. K. Coomaraswamy, «Eastern Wisdom and Western Knowledge», *Isis* 34, n. 4 (primavera 1943), pp. 359–363; rist. in *Am I My Brother's Keeper?*, New York, The John Day Company, 1947, pp. 54–65; trad. it. in *Sapienza orientale e cultura occidentale*, Rusconi, Milano, 1988.

⁹ A. K. Coomaraswamy, «Mentalità primitiva», in *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Adelphi, Milano, 1987.

voro, non si coglie che l'aspetto utilitaristico o pratico.

Le invenzioni, ad esempio, sono quasi sempre l'applicazione di noti principi metafisici a fini pratici, il che spiega la ragione per cui quelle più fondamentali sono state sempre attribuite a un eroe della tradizione ancestrale, cioè a una rivelazione primordiale: infatti, per quanto utilitaristiche possano essere le loro finalità, in esse non viene mai meno il significato simbolico per mezzo del quale ci si può ricollegare all'archetipo celeste di cui sono un'espressione.

Un caso particolare, che richiama alla mente un noto simbolo massonico, è quello individuato da Coomaraswamy nella cosiddetta "spilla di sicurezza"¹⁰, un adattamento di un'invenzione più antica: cioè, lo spillo o ago dotato a un'estremità di una testa, di un anello o di un occhio, e all'altra di una punta; una forma che, come "spillo" penetra e unisce i materiali, mentre come "ago" li lega lasciando dietro di sé come "traccia" un filo che nasce dalla cruna. La spilla da balia si distingue per il fatto che il gambo, originariamente diritto, viene ripiegato su se stesso, in modo che la punta passi attraverso l'"occhio" e vi resti trattenuta, fissando il materiale attraversato.

Chi conosce il significato iniziatico del simbolismo in questione non avrà difficoltà a riconoscere nella funzione dello spillo o dell'ago un'espressione del motto *«riunire ciò che è sparso»*. Il significato dello spillo metallico e quello del filo lasciato dall'ago – fissato o meno a un bottone che corrisponde alla cruna dell'ago – è d'altronde lo stesso: è lo "spirito-filo" con cui il Sole collega a sé tutte le cose e le ordina; lo stesso che, nel simbolismo massonico, si riflette verticalmente nel filo a piombo e orizzontalmente nella catena d'unione, mediante cui i Fratelli sono uniti come perle in una collana.

Tale idea è espressa da Coomaraswamy attraverso l'immagine del "Ricamatore", cioè *«il Sarto primordiale dal quale il tessuto dell'universo, al quale le nostre vesti sono analoghe, è intessuto su un filo vivo»*¹¹, sicché il fatto che oggi una spilla da balia o un bottone siano considerati soltanto in base alla loro utilità costituisce una testimonianza significativa rispetto al

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

progressivo oblio del significato simbolico originariamente associato alle arti, ai mestieri e agli oggetti della vita quotidiana.

Nelle società tradizionali, sia le realtà naturali sia i manufatti sono stati sempre considerati, infatti, manifestazioni effettive di una realtà metafisica. Coomaraswamy, ad esempio, osserva che l’aquila o il leone non sono semplicemente simboli o immagini del Sole, ma il Sole in consonanza¹², poiché la forma – intesa nel senso dei filosofi scolastici, ossia come “essenza” – è ritenuta più fondamentale della natura nella quale può manifestarsi.

Lo stesso principio vale anche per l’architettura: ogni casa è il mondo in miniatura e ogni altare è posto al centro della terra. In questo senso, il centro stesso della Loggia¹³ può essere assimilato a un altare o a un focolare. Del resto, la parola “altare”, dal tardo latino *altāre*, non è senza rapporto con il verbo *adolére*, cioè “far bruciare”, designando propriamente la “mensa” destinata a ricevere gli olocausti fatti in dono a Dio, vale a dire il luogo in cui si compie il sacrificio delle passioni, che deve necessariamente precedere la resurrezione del Maestro Hiram.

Tali concezioni, tuttavia, si possono estendere anche allo studio delle tradizioni non propriamente massoniche, le quali, a loro volta, vengono spesso ridotte, in senso moderno, a superstizioni o a semplici espressioni del *folklore* popolare. Anche tali forme – lungi dall’essere meri residui di credenze ingenuie – possono rivelarsi, infatti, in rapporto agli stessi simboli massonici, espressioni di principi universali in grado di riportare alla luce significati più profondi rispetto alle interpretazioni consuete e di comodo.

Coomaraswamy, ad esempio, osserva che nelle società tradizionali, così come nelle campagne di un tempo, le madri – con una sensibilità assai distante dall’esibizionismo e dall’ostentazione propri dell’epoca moderna – rifuggivano dalle eccessive lodi rivolte alla bellezza dei propri figli.

¹² Dal latino tardo *consonantia*, derivato di *consonare*: “dare suono insieme”, “risuonare insieme”.

¹³ La parola “Loggia” può essere accostata alla parola sanscrita *loka* (mondo), sia in senso simbolico, come rappresentazione del cosmo, sia in senso etimologico, attraverso l’intermediazione del latino *locus*.

La ragione di tale atteggiamento risiede nel fatto che l'eccesso di lodi equivarrebbe a "provocare la Provvidenza", ovvero ad esporre l'oggetto lodato al rischio della rovina. Ciò che alla mentalità moderna appare come una semplice superstizione racchiude, invece, la conoscenza di un principio metafisico secondo cui "perfezione" è sinonimo di "morte". Tutto ciò che è perfetto è per definizione compiuto e in nulla mancante; e quando una cosa ha esaurito tutte le sue possibilità, passando dalla potenza all'atto in modo definitivo, essa non può che giungere alla sua fine¹⁴. Ne è un'espressione, d'altra parte, lo stesso ritmo ciclico della natura, per cui ogni realtà che abbia sviluppato pienamente le proprie possibilità tende a ritornare, attraverso una parabola discendente, allo stato non manifestato in cui tutto ha origine e in cui tutto è contenuto nell'"eterno presente".

La stessa cosa vale per l'artigiano primitivo: l'artigiano lascia sempre qualcosa di incompiuto nel suo lavoro, poiché la parola "finito" può significare che il lavoro non può essere perfezionato, ma anche che debba morire, e non è ciò che l'artigiano vuole per il suo lavoro né la madre per i suoi figli.

In questo senso, si può allora notare come l'accostamento tra questo principio e la stessa parete incompiuta, che ritroviamo nei templi massonici, non sia affatto privo di senso, potendosi spiegare con la necessità che l'Artigiano divino ha di lasciare nel tempio qualcosa di incompiuto o imperfetto che ne garantisca la conservazione e la vita; e, considerando i numerosi attacchi che la Massoneria ha storicamente ricevuto sia dall'esterno sia dall'interno, ciò può senz'altro essere un indizio riguardo all'origine di quello spirito di conservazione che le ha permesso di sopravvivere fino ai nostri giorni, così come, nondimeno, un richiamo alla necessità di lavorare su se stessi, piuttosto che proiettare all'esterno le proprie limitazioni, attribuendo a questa organizzazione iniziatica imperfezioni di cui non sempre si conosce la reale ragione d'essere¹⁵.

¹⁴ Cfr. A. K. Coomaraswamy, «Mentalità primitiva», in *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Adelphi, Milano, 1987.

¹⁵ Un esempio potrebbe essere quello relativo alla questione dell'accettazione nella Massoneria, poiché se da un lato si può vedere in questo fenomeno una spinta decisiva verso il decadimen-

A questo riguardo, però, bisogna fare una precisazione: è importante non confondere una legge d'ordine cosmologico, la cui efficacia in presenza di determinate precauzioni prescinde dal possesso della relativa scienza, con il dovere propriamente iniziatico di un lavoro interiore di perfezionamento. Può accadere, infatti, che l'artigiano o la madre contadina non siano affatto consapevoli del significato di una precauzione, che nel tempo è divenuta una semplice superstizione; ciononostante, il rispetto effettivo di essa può continuare a produrre una reale protezione nei confronti di un determinato pericolo.

Il Massone, tuttavia, non può limitarsi a riconoscere l'esistenza di una legge d'ordine cosmologico o a constatarne l'efficacia sul piano delle influenze sottili, ma è tenuto a riconoscere il significato propriamente interiore e iniziatico del principio da cui tali leggi derivano, comprendendo che il simbolismo della perfezione non rinvia semplicemente a un miglioramento indefinito o a un processo destinato a non concludersi mai, ma alla realizzazione di uno stato determinato, che costituisce il fine ultimo del suo percorso.

Contrariamente a questa visione tradizionale, si afferma spesso, infatti, che il lavoro del Massone "non finisce mai", come se lo scopo del percorso fosse appunto la ricerca di una perfettibilità morale e niente affatto la perfezione in senso iniziatico. Tale atteggiamento può essere ricondotto a quella curiosa resistenza che la mentalità contemporanea oppone all'idea di un Essere Supremo immutabile; e, in questo caso, ciò che secondo Coomaraswamy appare più significativo «è il fatto che questa resistenza sia quasi sempre basata sui sentimenti: la questione della verità o della falsità di una dottrina tradizionale non viene quasi mai sollevata, e tutto ciò che sembra importare è se la dottrina piaccia o meno. Questa è la sentimentalità di coloro che, piuttosto che arrivare a una mèta, preferirebbero procedere non sino a raggiungerla ma "per tutto il tempo", e che confondono la loro attività, che è solo un procedere non finito dalla potenzialità all'atto, con l'essere in atto. [...] Questa è la risposta a ciò che gli uomini "sentono" quando rifuggono dall'"eternità", proprio

to che sull'onda del protestantesimo portò al passaggio dalla Massoneria operativa a quella speculativa, dall'altro lato si può vedere in tale accettazione un modo per consentire l'accesso a persone qualificate estranee al mestiere, che, a causa della distruzione degli Ordini Templari, non avrebbero avuto, altrimenti, la possibilità di ottenere un'iniziazione occidentale.

come rifuggono dalla “negazione di sé”, che li impressiona solo perché non hanno distinto, in loro stessi, tra il Sé che “non divenne mai alcuno” e l’incostante Ego di “quest’uomo, il Tal dei Tali”»¹⁶.

In questo senso, si può dire che il punto fondamentale della questione sia proprio questo: l’incapacità di credere – dunque di riconoscere – l’esistenza di una Realtà Assoluta, certa, immutabile ed empiricamente non dimostrabile. Quantunque un Massone, «*se intende rettamente l’Arte, non sarà mai un ateo stupido né un libertino irreligioso*»¹⁷, non si può negare che l’Arte non sempre venga compresa nella sua reale portata, con la conseguente difficoltà a riconoscere, ad esempio, come la fede non sia incompatibile né con la ragione né con le altre facoltà dell’essere, costituendo una condizione preliminare per lo sviluppo di possibilità di ordine superiore¹⁸.

A differenza di quanto si pensa troppo spesso, la fede «è qualcosa di profondamente diverso da una semplice “credenza”»¹⁹, trattandosi di un elemento tradizionale che «*comporta un’adesione ferma ed invariabile dell’intero essere*»²⁰. Sebbene sia consuetudine riferirsi ad essa per il riconoscimento di

¹⁶ A. K. Coomaraswamy, *Time and Eternity (Tempo ed Eternità)*, pubblicato originariamente in *Artibus Asiae. Supplementum*, vol. 8, 1947, e da Princeton University Press, 1952. Traduzione italiana: *Tempo ed eternità*, Luni Editrice, 2003.

¹⁷ Cfr. James Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons*, London, William Hunter, 1723, «I. Concerning God and Religion», p. 50. Con riferimento al GOI si può altresì consultare la sezione *I principi fondamentali per i riconoscimenti* («La Gran Loggia deve accettare come membri soltanto uomini, di buoni costumi, che esprimono un credere nell’Essere Supremo») e *Identità del Grande Oriente d’Italia* («[...] nessuno può essere ammesso in Massoneria se prima non abbia dichiarato esplicitamente di credere nell’Essere Supremo»), mentre sul significato di tale credenza, come forma di adesione non riducibile a una mera opinione intellettuale, ma assimilabile a un atto di fede, si veda anche A. K. Coomaraswamy, «The Bugbear of Literacy», in *What Is Civilization? and Other Essays*, Lindisfarne Press, Hudson (N.Y.), 1989.

¹⁸ La fede è considerata fondamentale non solo nelle tradizioni abramitiche, ma anche nella tradizione vedica: in questa tradizione, la parola che la designa è *shraddhā*.

¹⁹ René Guénon, *Studi sull’Induismo*, recensione a Shri Aurobindo, *Bases of Yoga*, Calcutta, Arya Publishing House, 1936.

²⁰ *Ibid.* Quando in una forma religiosa il punto di vista sentimentale prende oltremodo sopravvento su quello intellettuale, hanno origine le credenze, le quali, in quanto opposte alla certezza che è tutta intellettuale, costituiscono un fenomeno dove la sentimentalità ha una parte essenziale, una specie di inclinazione o simpatia per un’idea (cfr. René Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, cap. «Tradizione e religione»).

verità d'ordine teologico – ambito in cui non è escluso il coinvolgimento di punti di vista secondari come quello morale e sentimentale – la fede implica già, quantunque sotto forma di “riflesso”, la presenza dell'elemento “certezza”, essendo una forma di conoscenza nella quale entra in gioco qualcosa che oltrepassa il dominio razionale.

Coomaraswamy, adottando la definizione scolastica di *fides* come «assenso dell'intelletto a una proposizione credibile, di cui non sia disponibile alcuna prova empirica», parla della necessità di credere per capire (*crede ut intelligas*) e di capire per credere (*intellige ut credas*), ovvero di un'attività congiunta della volontà e dell'intelletto.

D'altro canto, come egli stesso osserva, se non si ha abbastanza fiducia, per ritenere che dietro alle parole dei testi sacri vi sia più di quanto esse possano esprimere, o per ritenere che i loro “autori” possano aver fissato su carta ciò che essi hanno personalmente realizzato, o per rendersi conto che tali testi non hanno ricevuto una forma soltanto in senso letterario, ma che sono stati piuttosto “in-formati”²¹, non si può sperare di comprenderne la vera intenzione, la «vera sentenza» di Dante²².

Ciò che talvolta accade nei lavori di Loggia, quando si rigetta la possibilità di un'origine sapienziale delle leggende o si nega la presenza dietro alcune enunciazioni dogmatiche di una verità d'ordine superiore, si spiega dunque con una difficoltà ben più profonda, cioè con un difetto di “copertura”, riconducibile ad un'infiltrazione della mentalità moderna, che rende sempre più difficile riconoscere nel dogma il rivestimento di una dottrina propriamente esoterica.

Se, infatti, esistono verità che possono essere comprese sia exotericamente sia esotericamente, ne esistono altre che, facendo esclusivamente parte dell'esoterismo, non hanno nessuna corrispondenza al di

²¹ “In-formati”: ricevere una forma da “dentro”.

²² Cfr. A. K. Coomaraswamy, *La tenebra divina*, Adelphi, Milano, 2017, pp. 251-253. Nella nota 18, Coomaraswamy osserva che lo stesso metodo esegetico, per lungo tempo accettato, si fondava sul presupposto che in ogni testo scritturale si celassero almeno quattro significati validi: letterale, morale, allegorico e anagogico (cfr. René Guénon, *L'esoterismo di Dante*). Di conseguenza, chi si arresta ai primi due significati non potrà che descrivere il mito o la leggenda “dal di fuori”, cioè non potrà che limitarsi ai significati più esteriori.

fuori di questo, sicché quando si cerca di trasporle nell'ambito religioso, diventano totalmente incomprensibili, ragione per cui non possono che essere esposte nella forma di enunciazioni dogmatiche, vale a dire senza mai cercare di darne la minima spiegazione²³.

Ciò non toglie, tuttavia, che il Massone possa in entrambi i casi liberarsi dall'influenza degli elementi extra-intellettuali e sentimentali, che costituiscono il fondamento delle enunciazioni dogmatiche, riconducendo ogni dottrina al suo aspetto propriamente intellettuale. È su questa distinzione, ad esempio, che si può considerare il simbolismo dei passaggi di grado, indicando altrettante tappe di una trasformazione del modo di conoscere, affinché la verità cessi di essere creduta per essere interiormente realizzata.

In questo senso, il fatto che il salario dell'Apprendista e del Compagno venga ricevuto rispettivamente presso le colonne "Boaz" e "Jachin" è particolarmente significativo: se infatti il salario rappresenta la ricompensa del lavoro compiuto, esso esprime altresì il grado di conoscenza realizzato, di modo che le due parole sacre possono riferirsi a due modalità distinte attraverso cui la verità può essere conosciuta.

"Boaz" (יָבֹז), generalmente interpretata con il senso di "nella forza" o "la mia forza è in Lui [Dio]", contiene infatti il sostantivo ebraico 'oz (יָז), derivato dalla radice י-ז-י (י-ז-י), il cui campo semantico comprende le idee di forza, vigore e sostegno. Considerata dal punto di vista simbolico, tale parola sembra riferirsi a una conoscenza che si fonda anzitutto sull'assentimento²⁴ e l'affidamento. Essa esprime la disposizione di colui che riconosce una verità senza possederne ancora la certezza interiore, ma che nondimeno vi aderisce, in virtù della fiducia

²³ Cfr. René Guénon, *L'esoterismo cristiano*, «Cristianesimo e iniziazione».

²⁴ Dal latino assentire, supin. assensum, composto di ad e sentire – la parola "assentimento" ha tra i suoi significati quello di convenire o riconoscersi in ciò che altri affermano; si può altresì constatare l'elemento "conoscenza", essendovi di fondo una preliminare identificazione o assimilazione con ciò che viene proposto, e anche, sebbene a titolo di conseguenza, l'acquietamento della mente, condizione indispensabile, in definitiva, per lo sviluppo di qualsiasi possibilità d'ordine superiore. Se esaminiamo poi l'etimologia della parola "sentire", ne ricaviamo dal latino sentire – p.p. sensus – "meditare", "riflettere", e dall'irlandese séit "direzione", "via", propriamente "dirigere verso", "intendere" e "conoscere".

riposta nella sua forza e della traccia che ne coglie per riflesso nel proprio cuore.

“*Jachin*”, corrispondente all’ebraico *yākhîn* (יָכִין) – con il senso di “Egli stabilirà” o “Egli renderà saldo” –, deriva invece dalla radice trilittera י-י-ן (k-w-n), il cui campo semantico rinvia alle idee di stabilità, fermezza, fondazione e sicurezza. Se “*Boaz*” rimanda all’assentimento di una verità, “*Jachin*” designa il suo consolidamento in una certezza interiore. Non si tratta più di partecipare per riflesso a una verità non ancora realizzata, ma di possederla in modo certo, stabile ed effettivo.

Del resto, la stessa idea si ritrova anche nell’arabo *yaqīn* (يَقِين), termine ricondotto alla radice Y-Q-N (ي-ق-ن), il cui nucleo semantico rinvia alle idee di fissità, stabilità e certezza. Nell’esoterismo islamico, infatti, *yaqīn* designa precisamente la certezza spirituale, cioè una conoscenza che ha oltrepassato il dominio della semplice opinione e della credenza per trasformarsi in una realtà interiore. Pur in assenza di una relazione etimologica accertata, la convergenza fonetica e semantica con l’ebraico *yākhîn* appare particolarmente significativa, poiché entrambi i termini richiamano l’idea di una verità stabilita e resa certa.

A partire da questa distinzione di grado, si può pertanto dire che il dogma possa essere superato, non perché ritenuto falso o incompatibile con le opinioni individuali di chi lo considera, ma perché la verità che esso esprime può essere conosciuta “dal di dentro”, in modo più diretto e completo di quanto consentano le sue formulazioni dottrinali. Quantunque esso richieda inizialmente un atto di fiducia, dal punto di vista iniziatico tale affidamento non costituisce affatto un fine, ma soltanto una condizione preliminare, destinata a rendere possibile – quando le condizioni per accedervi siano effettivamente compiute – la realizzazione della verità stessa.

Si tratta, tutto sommato, di una naturale conseguenza dei principi universali su cui si fondano le tradizioni iniziatiche: la manifestazione, in tutti i suoi gradi e in tutte le sue modalità, è d’altronde, l’espressione di un’unica Realtà.

Da questo punto di vista, non si può neppure affermare che esistano un mondo sacro e un mondo profano, ma soltanto due differenti modi di considerare una medesima realtà, riconducibili alla capacità, o

meno, di riconoscere l'Unità nella molteplicità, ovvero quell'unica Verità che, essendo al di fuori del tempo e dello spazio, può essere riconosciuta sempre e ovunque, come suggerito dal detto, attribuito a Ermete Trismegisto e ripreso da San Bonaventura²⁵, secondo cui «*Dio è un cerchio il cui centro è dappertutto e la cui circonferenza è in nessun luogo*»²⁶.

Il segreto dell'arte, d'altra parte, ha un carattere geometrico: esso consiste nella capacità di assegnare a ogni dottrina, così come a ogni altra cosa, il posto che le compete nell'ordine universale, secondo la sua natura propria e senza negarne la realtà nel proprio ambito. Da tale capacità, che rappresenta il presupposto stesso della scienza della misura, dipende, in fondo, la possibilità di sviluppare il "dono delle lingue", vale a dire la capacità di rivolgersi a ciascuno secondo il suo grado di comprensione: del resto, è attraverso quest'arte che si può realmente comprendere la ragione per cui la Massoneria sia stata definita un «*Centro di Unione*», ovvero il mezzo per conciliare sincera amicizia fra persone che sarebbero rimaste perpetuamente distanti²⁷.

[continua]

M.B.

²⁵ Cfr. *Itinerarium mentis in Deum* (L'itinerario della mente in Dio), cap. V.

²⁶ Cfr. A. K. Coomaraswamy, *Tempo ed Eternità*, cit.

²⁷ «[...] per cui la Muratoria diviene il Centro di Unione, e il mezzo per conciliare sincera amicizia fra persone che sarebbero rimaste perpetuamente distanti» (*Antichi Doveri*, I, «Di Dio e la religione», ed. 1723).

Luigi Pietracqua e Don Pipeta l'Asilè: la rappresentazione popolare della Libera Muratoria

Luigi Pietracqua, nato a Voghera il 23 gennaio 1832 e morto a Torino il 28 ottobre 1901, fu tipografo, giornalista e romanziere; è considerato tra i maggiori prosatori in lingua piemontese e autore di romanzi storici attraversati da frequenti riferimenti massonici. Membro della Loggia Cavour di Torino e Grande Oratore Aggiunto del Grande Oriente d'Italia, come risulta dalla Tenuta straordinaria del Gran Consiglio del 7 marzo 1862, egli appartiene alla generazione postunitaria che attribuì alla parola pubblica una funzione di educazione civile. La sua fisionomia letteraria si precisa nella capacità di collocare la tradizione muratoria entro la memoria urbana torinese, attraverso una lingua d'uso e una trama radicata in ambienti popolari.

A partire dal 15 giugno 1867 Pietracqua pubblicò, sulla «*Gasèta d'Gianduja*», da lui fondata e diretta a Torino, *Don Pipeta l'Asilè*, romanzo storico-popolare in piemontese, il cui protagonista è un Libero Muratore che esercita il mestiere di venditore ambulante di aceto. Nel 1951 «*l'Unità*», organo ufficiale del Partito Comunista Italiano, ripropose a puntate, come supplemento alla sua edizione torinese, una traduzione italiana di Augusto Monti con il titolo *Il figlio della Vedova*. Il dopoguerra torinese offriva a tale ripresa una cornice particolarmente significativa: la memoria della Resistenza, la centralità operaia della città e il confronto politico di quegli anni rendevano la rilettura di un romanzo popolare del passato un mezzo adatto a proiettare sul presente un lessico di emancipazione civile.

La scelta di Monti rispondeva a una concezione della traduzione come mediazione storica e politica. Il passaggio dal piemontese all'italiano assumeva il carattere di una rielaborazione capace di rendere leggibile a un nuovo pubblico la tensione fra popolo, autorità religiosa e

potere civile, secondo una sensibilità maturata nell'ambiente antifascista torinese. L'ipotesi di un sostegno di Italo Calvino alla scelta editoriale, priva di una prova documentaria risolutiva, appartiene alla storia della ricezione più che alla ricostruzione certa dei fatti; resta però indicativa del clima culturale nel quale il testo venne riattivato.

DON PIPETA L'ASILÈ

La vedova Caterina, madre di Genovieffa e del protagonista, il diciannovenne Battista, gestisce una piccola osteria, che ella mantiene aperta e nella quale serve vino, grazie alla tolleranza dell'autorità civile rappresentata dal Vicario, nei giorni di festa di precetto dalla Chiesa cattolica romana, allora dominante nel quadro istituzionale, la quale vuole tutti i locali chiusi per favorire la presenza non sempre spontanea dei fedeli alle funzioni. Alla vigilia del Corpus Domini, due uomini si presentano e le ingiungono di tenere chiusa la bottega, come tutte le altre, essendo il giorno da dedicare alla devozione; per Caterina, tuttavia, la chiusura del locale equivale alla miseria. La minaccia del Santo Uffizio non è comunque trascurabile, tanto più che uno dei due uomini viene riconosciuto da Battista come predicatore domenicano.

Caterina non si piega all'ingiunzione, tiene aperto il locale, viene arrestata e muore durante la detenzione presso il Santo Uffizio; Genovieffa ne esce viva, ma segnata in modo irreversibile dalle torture dei difensori della fede. Battista scopre poi che Caterina era stata denunciata al Santo Uffizio da don Bastian, frate domenicano e suo fratellastro.

DIECI ANNI DOPO

Il racconto riprende una decina d'anni dopo, quando Battista, sotto il nome di Don Pipeta l'Asilè (l'acetaio), vive vendendo aceto e fa parte della Libera Muratoria, vista come forza morale opposta alla commistione tra potere ecclesiastico e potere civile e ai non pochi atti di prevaricazione da parte del Santo Uffizio. La narrazione lo presenta in occasione dell'iniziazione massonica del tintore Stefano Borello, uomo di comprovata integrità, originario della Valsesia, che ha impiantato un'attività fiorente a Torino, dove vive con la madre, nonna Lucia, le due figlie, Maria e Adele, e la fidata Marianna, domestica della casa. Lui-

gi Pietracqua descrive accuratamente l'iniziazione, cui partecipa anche il notaio Roggero.

Viene introdotto un nuovo personaggio, il professor Parodi da Mondovì, persona retta e di principi troppo moderni per la sua epoca, che accenna al caso di Pietro Giannone, napoletano, morto nelle segrete della cittadella per aver sostenuto la separazione tra il potere civile e quello religioso. Il professor Parodi ricompare per il pranzo di Natale a casa di Stefano Borello, cui partecipa anche l'Asilè. Il notaio Roggero ha un figlio scapestrato, che s'introduce nottetempo nella stanza di Maria, una delle figlie di Borello, di cui è invaghito; Battista e Stefano accorrono e, non riconoscendolo nel buio, l'Asilè lo colpisce con il suo bastone dalla punta ferrata, lasciandolo parzialmente sfigurato. Si apprende inoltre che il notaio Roggero esercita, come seconda attività, l'usura in ambienti socialmente elevati e protetti, entro i quali riesce a procurarsi l'impunità.

Stefano propone a Battista di abbandonare la vecchia osteria della madre e di trasferirsi da lui, circostanza che sarebbe stata gradita ad Adele, della quale si apprende l'innamoramento per l'Asilè; Battista rifiuta, però, perché ha un segreto: nella vecchia casa c'è la sorella Genovieffa, ancora viva, ma in condizioni psichiche gravemente compromesse a causa delle torture subite dall'Inquisizione.

IL TRADIMENTO E LA FUGA

Casa Borello riceve la visita inattesa di tre persone che perquisiscono l'abitazione, concentrandosi in particolare sugli scaffali della biblioteca, dove trovano un «Catechismo massonico», il grembiule e la fascia che i Liberi Muratori usano portare nelle loro tornate; sono accompagnati da un picchetto di soldati, schierato davanti alla porta. Nel frattempo il teologo Brondel è con il pittore Olivero e con il professor Parodi, che, venuto a conoscenza dei sospetti che gravano su Stefano, prova ad avvisarlo portandogli un biglietto; arrivato a casa Borello, viene però arrestato dai soldati, che lo scambiano per il padrone di casa, ed è tradotto nelle carceri del Santo Uffizio.

Mentre questo accade, Stefano e Battista sono nuovamente nella vecchia casa di Caterina, la madre dell'Asilè, dove giace Genovieffa, or-

mai morta; tornati a casa Borello tramite una porta segreta, recuperano il biglietto che Parodi era riuscito a lasciare, capiscono che c'è un traditore tra i Massoni e si danno alla fuga. Il pittore Olivero non vede tornare il professor Parodi, ma riceve una nuova visita del teologo Brondel, dal quale apprende che il professore è detenuto nelle carceri del Santo Uffizio; si mette quindi all'opera per farlo liberare e, grazie alla notorietà di cui gode a corte, riesce a ottenere udienza presso il Gran Ministro, conte Giovanni Battista Lorenzo Bogino, che promette di occuparsi del caso.

Intanto le donne di casa Borello vengono contattate da un misterioso venditore di ricotta che mostra alla nonna Lucia una croce, subito riconosciuta come appartenente alla sposa di Stefano, e dichiara di essere venuto ad aiutarle a fuggire; vengono dunque a prenderle un carrettiere e un frate dall'aspetto imponente, che indossa l'abito dell'Ordine Mauriziano: si tratta in realtà di due frammassoni sotto mentite spoglie. Nascoste nel carro e grazie all'intervento del frate, passano il posto di blocco e giungono al palazzotto di un nobile, il conte Ferdinando, del quale Pietracqua tace il casato, dove si ricongiungono a Stefano e Battista.

IL RE E L'INQUISITORE

Olivero intanto ha ottenuto dal Gran Ministro Bogino un ordine di scarcerazione per il professor Parodi in nome del Re e lo porta dall'Inquisitore. Qui la versione di Augusto Monti differisce da quella di Pietracqua, poiché nella traduzione il professor Parodi si suicida in carcere, mentre nell'originale è il Re in persona a convocare l'Inquisitore, con il quale ha un confronto narrativamente serrato.

Is contentroma mach 'd riportè la conclusion del dialogo, che per soa fôrssa incisiva e pèr soa curiosità stòrica a merita 'd nen esse ignorà.

Innsoma, cost meschin professor, i veni ch'a sia immediatament liberà, halo capi?

Ma a l'è un eretich, Maestà!

Eretich ò nen eretich, a va liberà!

Ma le sacre Institussion?...

A va liberà!

I dover 'd mia carica...

A va liberà, liberà, liberà, halo capime, sì ò nò?

L'caparbi Inquisitor s'è inchinasse promètend a bassa vos ch'a l'avrà nen mancà d'esegù j'ordin reaj, e s'è ritirasse con la coa tra le gambe, parei d'un can bastonà.

Ma coma ch'a s'è ubidisce a coi ordin?

Traduzione:

Ci limiteremo a riportare soltanto la conclusione del dialogo, che, per incisività e interesse storico, merita attenzione.

Insomma, questo povero professore, voglio che sia liberato immediatamente, lo avete capito?

Ma è un eretico, Maestà!

Eretico o non eretico, va liberato!

Ma le sacre Istituzioni?

Va liberato!

I doveri della mia carica?

Va liberato, liberato, liberato, mi avete capito, sì o no?

L'Inquisitore, caparbio, si inchina, promette a bassa voce di eseguire l'ordine del Re e si ritira con la coda tra le gambe, come un cane bastonato.

La modalità con cui l'ordine viene eseguito rivela l'esito tragico dell'episodio.

Nella versione originale l'Inquisitore consegna il cadavere del professore, morto in seguito alle torture subite. Intanto don Pipeta affronta il notaio Roggero, Massone traditore, e lo informa che, per i Liberi Muratori, è considerato morto.

STEFANO IN VALSESIA E L'ARRESTO DI BATTISTA

La seconda parte del libro inizia con Stefano Borello e le figlie, Adele e Maria, rispettivamente bionda e bruna, a Crevola, paese vicino a Varallo Sesia, dove ricevono notizie da Torino. Luigi Pietracqua riporta la scena in cui un misterioso viaggiatore bussa alla porta e dialoga con Stefano:

- *Chi è? Non apro a chi non conosco.*
- *Un viaggiatore che cerca ricovero.*
- *Ricovero lo trovate all'osteria.*
- *All'osteria manca la luce.*
- *Che luce volete?*
- *Quella che viene dall'Oriente.*

Le risposte dello sconosciuto rivelano la sua appartenenza alla Massoneria: è proprio lui il frammassone che, quattro mesi prima, aveva salvato le donne di casa Borello, ed è ora venuto a portare notizie, alcune destinate a tutti, altre, più preoccupanti, riservate al solo Stefano. Il messaggero dice che i Fratelli più importanti sono stati sottoposti a perquisizioni e che il conte Ferdinando era stato convocato dal Re e dal conte Bogino, i quali, sapendo tutto della Massoneria, gli avevano raccomandato prudenza; il Re aveva firmato un decreto per l'abolizione della tortura. Vi è inoltre la notizia dell'arresto di Battista da parte dell'autorità civile, e non dell'Inquisizione, per motivi non noti: Stefano decide di partire subito per Torino in suo aiuto. Nel frattempo Vincenzo Roggero, il figlio del notaio, è divenuto l'abate Roggero, ma l'abito ecclesiastico non ne ha mutato la natura: Monti lo definisce, con formula volutamente sprezzante, «un vecchio porcello», insistendo sulla sua condotta predatoria e sulla sua continua richiesta di denaro al padre, poiché incapace di vivere con i soli benefici della sua posizione; finirà per rivolgersi all'usuraio Papone, indicato nel testo come ebreo, per ottenere una somma da restituire dopo l'eredità, secondo la formula del prestito “a babbo morto”.

Tutto inizia da una visita di Battista allo zio Bastian, il frate domenicano che aveva denunciato Caterina, con cui spera di riconciliarsi: il frate, che lo invita a tornare il mattino seguente adducendo impegni inderogabili, si reca a denunciarlo alla polizia; il mattino seguente Battista si presenta all'appuntamento, ma viene arrestato. Stefano intraprende con Riccardo, il messaggero, un viaggio in carrozza di tre giorni verso Torino per incontrare il conte Ferdinando e apprendere come l'Asilè sia stato arrestato in seguito alla denuncia dello zio Bastian, segretario di Sua Eminenza il Grande Elemosiniere di Corte, il cardinale delle Lanze. La narrazione torna quindi a Vincenzo, che affronta il padre per ottenere il denaro necessario a ripagare il debito o ottenere almeno la sua firma a garanzia, ma il notaio rifiuta entrambe le soluzioni, provocando l'ira del figlio.

Nel frattempo Battista è rinchiuso in una cella sotto il falso nome di Cerutti; dopo una settimana dall'arresto, il conte riesce a visitarlo e a informarlo che la “Vedova”, cioè la Massoneria, si sta occupando di lui.

Stefano invece si reca al mercato principale della città, il Balôn, dove incontra Vincenzo Roggero, che gli chiede di Adele, la figlia bionda; questa richiesta suscita in Stefano, memore dell'intrusione notturna di Vincenzo nella camera della figlia, una violenta reazione e lo induce ad attaccarlo duramente. La gente attorno a loro parteggia però per l'abate, considerando Stefano un "barbet", nomignolo dato ai protestanti. La situazione si risolve soltanto grazie all'intervento di padre Angelico, frate retto e onesto: il quadro dei personaggi evita una distribuzione schematica dei valori morali tra clero e Massoneria nel libro di Pietracqua. Vincenzo fugge a casa e, chiuso nella sua stanza, scosso da quanto appena accaduto, vorrebbe chiedere perdono al Borello, quando bussa Ghita, giovane e bella vedova e sua amante, che l'abbraccia, ma i due vengono sorpresi da Battistone, un macellaio di corporatura imponente.

LA "VEDOVA" LIBERA BATTISTA

La vicenda si sposta nuovamente sul conte Ferdinando: il cardinale delle Lanze gli comunica che la liberazione di Battista dipende dall'intervento del suo segretario, padre Bastian; lo zio di Battista sta predicando e, durante l'omelia, perde i sensi e muore. Il Rettore è pronto a dire che, già in passato, padre Bastian era stato dato per morto ed era tornato alla vita. Tra la folla si parla di due angeli venuti a prenderlo e si grida al miracolo. Sobillata dagli uomini del conte Ferdinando, la folla si reca alle prigioni, pretendendo la liberazione del nipote del Santo; nella confusione e per evitare tumulti, il Vicario rilascia un ordine di scarcerazione e Battista è nuovamente libero.

Mentre l'abate Roggero, cioè Vincenzo, medita una riconciliazione con Stefano e soprattutto con sua figlia Maria, Battistone, il macellaio, lo avvicina per pretendere la liberazione del fratello Carlo, arrestato, a suo parere, per una denuncia di Vincenzo. Intanto Stefano riceve una lettera di sua madre Lucia dalla Valsesia, che lo informa della malattia di Maria, e decide di partire per raggiungerla, accompagnato da Battista e padre Angelico; lungo il percorso si trovano ad affrontare una grande alluvione del Sesia, con frane e strade allagate. Riescono tuttavia a raggiungere Crevola, piccolo centro in cui abitano i Borello, ma apprendono che si stanno celebrando i funerali di Maria, figlia di Stefano.

L'EPILOGO

Nell'epilogo, Adele sposa Battista; dopo Maria, muore anche nonna Lucia e infine Stefano si spegne, ricongiungendosi idealmente ai propri cari. Quando anche Adele lascia questa terra, l'Asilè, vedovo e solo, trova conforto visitando padre Angelico al Sacro Monte di Varallo, finché scompare da Crevola per riapparire, dopo due anni, a Torino.

Negli stessi anni il notaio Roggero, il Massone traditore, muore per una colica, Vincenzo viene ferito a morte dal macellaio Battistone e la sua amante Ghita sembra finire monaca in qualche convento; di quest'ultima, tuttavia, il manoscritto che Pietracqua sostiene di aver trovato non dice nulla. Battista ricompare dunque a Torino nelle vesti di Pipeta l'Asilè e in quelle del ricco monsù Battista, unico erede delle sostanze dei Borello.

La sua figura diviene leggendaria: nipote di un santo, soccorritore dei poveri, pacificatore di risse e salvatore di un bambino in culla da una casa in fiamme. Battista, nella duplice figura di Don Pipeta, l'amico della povera gente, e di monsù Battista, consigliere e commissionario dei signori illuminati, avrebbe ancora visto la Rivoluzione francese, i transalpini arrivare a Torino e, poco dopo, gli austro-russi tornare a scacciarli.

Battista morirà nel 1799, per una polmonite contratta mentre accompagnava verso il Monginevro due soldati francesi, affidatigli da un Fratello torinese perché li mettesse in salvo. Così l'Asilè si ricongiunge idealmente ai propri cari e lascia tutte le sue sostanze ai poveri, che tuttavia riceveranno ben poco a causa dell'avidità degli ecclesiastici incaricati della distribuzione. Sulla sua tomba in San Pietro in Vincoli (San Pe' di cò, San Pietro dei Cavoli) una mano anonima incise un'iscrizione che, tradotta dal piemontese, diceva:

*Qui riposa
Don Pipeta l'Acetaio
Frammassone
Ma
Uomo giusto*

LINGUA E MEDIAZIONE POPOLARE

L'opera originale fu redatta in piemontese e successivamente tradotta in italiano e rielaborata da Augusto Monti, che intervenne su alcuni passaggi per rendere più espliciti gli snodi narrativi e per adattare il testo alla pubblicazione nell'edizione torinese de «*l'Unità*». La mediazione di Monti individuava un'analogia fra il conflitto, narrato da Pietracqua, tra Libera Muratoria e Santo Uffizio e l'esperienza storica dei movimenti antifascisti di fronte al regime. Tale analogia agisce soprattutto sul piano della funzione civile attribuita al romanzo, letto come racconto di resistenza morale più che come semplice recupero antiquario.

Nel Settecento rappresentato dal romanzo, e ancora nell'Ottocento di Pietracqua, il piemontese aveva un uso trasversale nella società torinese. Era lingua di corte, di strada, di bottega e di lavoro, e permetteva al racconto di raggiungere un pubblico ampio entro un orizzonte urbano condiviso. Anche gli aneddoti attribuiti a Vittorio Emanuele II, come «Anca custa balussada am fan fa (anche questa birbonata mi fanno fare)» e «Finalment ij suma (finalmente ci siamo)», testimoniano la vitalità pubblica di quel registro linguistico, poi irrigidito nella memoria scolastica in forme italianizzate.

Quando Monti tradusse e rielaborò il romanzo, il quadro sociolinguistico torinese stava mutando. Negli stessi anni, la presenza dei rifugiati veneti legata all'inondazione del Polesine e i prodromi della grande migrazione dall'Italia meridionale contribuivano a trasformare la composizione cittadina. In questo passaggio, *Il figlio della Vedova* svolse la funzione di trasferire in italiano un patrimonio narrativo piemontese, conservandone la memoria popolare e rendendola disponibile a una nuova comunità di lettori.

CORNICE STORICA E PRESENZA MASSONICA

La datazione interna del romanzo si costruisce attraverso riferimenti storici distribuiti nella narrazione. Le prime pagine richiamano la battaglia dell'Assietta, combattuta il 19 luglio 1747, e l'assedio di Mirandola, concluso con la resa ai piemontesi nel febbraio del 1742. Sul trono del Regno di Sardegna siede Carlo Emanuele III di Savoia, sovrano dal 1730 al 1773; nello stesso orizzonte si colloca l'azione riformatrice di

Giovan Battista Lorenzo Bogino, Ministro di Stato dal 1750 al 1773, noto per le limitazioni poste al potere ecclesiastico e ai privilegi feudali.

Il riferimento più preciso è costituito dalla grande alluvione del Sesia, attestata da numerosi documenti e richiamata da uno studio dell'ARPA Piemonte. La cappella di Valmaggia, presso Varallo, e la casa valsesiana dei Borello, a Crevola, ne conservano la memoria con la data del 14 ottobre 1755. Collegando tale evento alla vicenda romanzesca, si ricava il giorno della morte di Maria Borello. La cronologia del romanzo, pur attraversata dalle libertà proprie del genere storico-popolare, risulta dunque ordinata intorno a un nucleo riconoscibile di riferimenti sabaudi.

Nel libro il riferimento alla Libera Muratoria rimane in parte indeterminato. Pietracqua cita l'erezione delle colonne di una Loggia inglese, facente capo alla fazione hannoveriana, a Firenze, e una Loggia operante in segreto a Roma dopo la scomunica dei Massoni del 1738. La ricostruzione storica disponibile orienta però la lettura verso la plausibilità del quadro narrativo, soprattutto se la figura di *Don Pipeta* viene collocata in un ambiente sabauda segnato da presenze aristocratiche, reti militari e forme di sociabilità riservata.

La famiglia dei de Bellegarde ebbe un ruolo rilevante nella nascita della Massoneria nel Regno di Sardegna. Il marchese Joseph François Noyel de Bellegarde, legato all'ambiente inglese e registrato nei documenti della Gran Loggia d'Inghilterra nel 1723, ricevette nel 1739 lettere patenti che lo costituivano Gran Maestro Provinciale del Ducato di Savoia e del principato di Piemonte. Da tale matrice nacque a Chambéry la Loggia Saint Jean des Trois Mortiers, fondata nel 1749 e divenuta nel 1752 Gran Loggia Madre, sulla base di un *charter* e con operatività in lingua francese.

La Loggia Madre di Chambéry generò ulteriori officine, fra le quali la Constante Amitié, costituita il 20 gennaio 1765 «à la suite du Régiment de Savoie-Infanterie», la Vraie Amitié a Rumilly nel 1763 e la Saint-Jean de la Mystérieuse a Torino il 27 dicembre 1765. A Pinerolo furono poi costituite Les Trois Pins e la Sincère Union, legate al reggimento *Piémont-Cavalerie*. Gli interessi esoterici della Saint-Jean de la Mystérieuse favorirono un progressivo distacco da Chambéry e la concessione di una patente provinciale da Londra ai Fratelli Subalpini.

Nel 1771 il conte Gabriele Asinari di Bernezzo fu eletto Maestro Venerabile; nel 1773 ottenne poi il titolo di Maestro Provinciale per il Piemonte, in autonomia rispetto a Chambéry. Le fonti disponibili registrano Logge regolari a Torino dal 1765, mentre il dato narrativo colloca l'appartenenza massonica di Battista in una fase anteriore. La coerenza interna del racconto può essere ricondotta a forme di affiliazione riservata, a contatti militari o a organismi di regolarità incerta; in ogni caso, la presenza della nobiltà sabauda nella Libera Muratoria, della quale il conte Ferdinando è figura narrativa, trova riscontro storico.

CONCLUSIONE

La lettura di *Don Pipeta l'Asilè* consente di cogliere, entro una medesima costruzione narrativa, il valore linguistico del piemontese come strumento di espressione popolare e la funzione civile attribuita al romanzo storico. L'opera di Pietracqua possiede un interesse interpretativo perché intreccia memoria urbana, immaginario massonico, conflitto fra autorità religiosa e potere civile e rappresentazione del popolo torinese. La plausibilità del quadro massonico trova il proprio fondamento nella coerenza con un ambiente sabauda nel quale la Libera Muratoria, fra presenze documentate e forme riservate, risultava storicamente attiva.

Il romanzo si offre come luogo di mediazione fra letteratura, storia e simbolismo civile. Esso restituisce il profilo di una Torino popolare attraversata da dialetto, memoria e conflitti istituzionali, e proietta nella figura dell'*Asilè* l'immagine di un giusto capace di agire dentro le appartenenze e oltre la loro formulazione esteriore. La sua moralità pratica salda la libertà di coscienza alla responsabilità verso gli umili, rendendo la fraternità muratoria un principio d'azione prima ancora che un segno identitario.

Proprio questa duplice natura conferisce al personaggio la sua forza. Don Pipeta è figura d'intreccio, emblema polemico e personaggio di riconciliazione; il suo valore nasce dalla capacità di trasformare la persecuzione subita in opera di protezione, soccorso e pacificazione. Per questa ragione la sua fisionomia supera il semplice antagonismo fra Massoneria e Santo Uffizio e assume il profilo di una giustizia popolare, radicata nella vita concreta e sostenuta da un orizzonte simbolico riconoscibile.

Da qui deriva anche il significato della ripresa montiana del 1951. Nel trasferire l'opera dal piemontese all'italiano e nel collocarla nel contesto torinese del secondo dopoguerra, Monti trasformò la memoria letteraria di Pietracqua in un testo capace di parlare alla generazione uscita dal fascismo e dalla guerra. La lotta romanzesca contro la prevaricazione religiosa poteva essere letta, in quella stagione, come allegoria della resistenza civile alla tirannide e come riaffermazione della dignità popolare davanti ai poteri che pretendono di assorbirla.

L'interesse di *Don Pipeta l'Asilè* risiede pertanto nella capacità di conservare, sotto la forma del romanzo storico-popolare, un nucleo di memoria civile. La lingua piemontese vi agisce come deposito di esperienza urbana; la Massoneria vi opera come immaginario di fraternità e libertà; la figura dell'Asilè vi assume il valore di misura concreta della giustizia. Nella sua semplicità apparente, il personaggio raccoglie una lezione morale che resta legata alla tradizione popolare torinese e, insieme, la apre a una dimensione più ampia di responsabilità umana.

L'epitaffio attribuito alla sua tomba condensa l'intero movimento del romanzo: la congiunzione avversativa fra appartenenza massonica e giustizia personale viene rovesciata, nella lettura complessiva dell'opera, in una corrispondenza più profonda. *Don Pipeta* è «Frammassone» ed è «Uomo giusto» perché la sua appartenenza, letta attraverso la carità operosa, diviene una forma di servizio. In tale saldatura fra simbolo, popolo e virtù civile si colloca la persistente rilevanza del romanzo di Pietracqua.

A.M.

Le qualificazioni dell'iniziabile

Sulle disposizioni necessarie al ricevimento dell'investitura iniziatica

LA SOGLIA E IL CANDIDATO

Nell'ordine tradizionale delle iniziazioni – da quelle dei Misteri eleusini alle forme medievali delle corporazioni operative e, di lì, alle fraternità iniziatiche che ne hanno ereditato il patrimonio simbolico – la persona del candidato costituisce il primo e più radicale problema dottrinale. Ancor prima che si ponga la questione dei metodi e dei riti d'investitura, è necessario interrogarsi su chi sia legittimamente suscettibile di riceverli, vale a dire su quali disposizioni siano richieste affinché l'iniziazione possa esplicare i propri effetti reali in un dato essere. La formula che designa il candidato come “uomo libero e di buoni costumi” non è, a un esame meditato, una semplice clausola cerimoniale: essa condensa in quattro parole una dottrina rigorosa e articolata, che merita di essere dispiegata con la cura che il suo peso dottrinale esige.

Occorre anzitutto precisare che le qualificazioni di cui si tratta non sono né arbitrarie né convenzionali: esse dipendono dalla natura stessa dell'atto iniziatico e dalle leggi che lo governano. L'iniziazione, intesa nel suo senso autentico e non ridotta a mera cerimonia sociologica, è comunicazione effettiva di un'influenza spirituale proveniente da un centro sovraindividuale, mediante l'intermediazione di una catena ininterrotta di trasmissione. Affinché tale comunicazione possa prodursi, l'essere che la riceve deve presentare certe condizioni minime di ricettività, paragonabili a quelle che un suolo deve possedere perché il seme vi attecchisca e fruttifichi. Non ogni suolo, infatti, è indifferentemente fertile: i Vangeli sinottici lo ricordano con la precisione di chi conosce le leggi dell'analogia universale – «altre [sementi] caddero in un terreno buono e produssero frutto, il cento, il sessanta, il trenta per uno» (*Mt*

13,8). Le qualificazioni dell'iniziabile non sono dunque requisiti esterni imposti da un'istituzione umana, bensì condizioni strutturali radicate nella natura dell'essere e nel suo rapporto con il principio trascendente.

L'ASPIRAZIONE INTELLETTUALE

La prima e più fondamentale qualificazione consiste in quella che si può definire "aspirazione intellettuale": un desiderio ardente, profondo, irresistibile di conoscere non tanto le cose periferiche e molteplici del mondo fenomenico, quanto piuttosto la realtà una e immutabile che le sostiene e le penetra. Aristotele apriva la sua *Metafisica* con la sentenza divenuta proverbiale: «Tutti gli uomini per natura desiderano conoscere» (*Metafisica*, A, 980a); ma l'aspirazione di cui si tratta qui è qualcosa di più specifico e di assai più raro – non il semplice impulso cognitivo che accomuna l'umanità nella sua universalità, bensì quella sete di conoscenza assoluta che Platone nel *Simposio* descriveva come lo slancio di Eros verso la Bellezza in sé, verso ciò che è bello in assoluto, puro, senza mescolanza, non infetto da carnalità umana né da colori né da alcuna vanità mortale (*Simposio*, 211e). È il desiderio di conoscere non le ombre proiettate sulla parete della caverna, ma il Sole stesso che le genera e senza il quale esse non sussisterebbero un solo istante.

Simile aspirazione si manifesta nella vita interiore dell'essere in modi diversi e talvolta indiretti: vi è chi la sperimenta come una profonda nostalgia verso qualcosa di spirituale ed eterno che non riesce ancora a nominare con precisione; chi avverte nel più intimo del proprio essere la presenza di una realtà che trascende infinitamente l'esistenza ordinaria e chiede con potenza di essere raggiunta; chi sente il bisogno impellente di consacrare la propria vita a qualcosa che la renda degna di essere vissuta. In tutti questi casi – per quanto diversi siano i colori con i quali l'aspirazione si riveste e le forme attraverso le quali si manifesta – ciò di cui si tratta è la medesima realtà di fondo: la percezione, ancora oscura e confusa ma vitalmente autentica, del legame che mantiene unito il centro interiore di ogni essere al Centro del mondo.

La tradizione cristiana ha espresso siffatta realtà con una formulazione di incomparabile densità dottrinale: «Ci hai fatti per te», scriveva Agostino all'apertura delle *Confessioni*, «e il nostro cuore è inquieto fin-

ché non riposi in te» (*Confessioni*, I, 1). L'inquietudine di cui parlava l'Ipponense non è una perturbazione psicologica accidentale: essa costituisce la traduzione affettiva e vitale di un'orientazione ontologica costitutiva, l'espressione dell'aspirazione impiantata nel fondo dell'essere per virtù della creazione medesima. Chi sperimenti simile inquietudine nella sua forma più autentica e più intensa si trova già, per ciò stesso, in possesso della qualificazione prima e irrinunciabile.

Occorre tuttavia – e questa distinzione è di capitale importanza – discernere con cura detta aspirazione genuina da ciò che le somiglia esteriormente senza però dividerne la sostanza. Vi sono attrazioni verso le forme esteriori dell'esoterismo che traggono alimento non già dalla fame di conoscenza autentica bensì dalla mera curiosità intellettuale, dal desiderio di singolarità, da un orgoglio che cerca nuovi ornamenti per manifestarsi. Come la polvere di un prisma non è la luce che lo attraversa, così questi succedanei dell'aspirazione non possiedono la capacità operativa di quella vera; e il confonderli con essa è uno degli equivoci più pericolosi che possano presentarsi sul cammino iniziatico.

LA VOCAZIONE: L'ECO DEL NOME ESSENZIALE

Strettamente connessa all'aspirazione, eppure distinguibile da essa per la direzione inversa del movimento, è la *vocazione*. Il termine latino *vocatio*, derivato da *vox*, designa una chiamata: e la dottrina tradizionale insegna che questa chiamata non è in primo luogo il grido dell'anima verso il principio, ma è il richiamo che dal Centro si irradia verso ogni essere nella sua unicità irriducibile. «Le mie pecore ascoltano la mia voce» dice il Vangelo di Giovanni (10,27) e questa voce le chiama per nome (10,3) – per il nome che è proprio di ciascuna e che nessun altro possiede, diverso da tutti gli altri come la propria essenza è diversa da ogni altra essenza possibile.

Ogni essere porta in sé, nel luogo più nascosto e più protetto del proprio foro interiore – in quello che la tradizione indù designa come *bridaya*, il cuore spirituale, mentre quella islamica come *ayn al-qalb*, l'occhio del cuore – la presenza di una realtà che è simultaneamente la più piccola e la più grande di tutte le cose: la più piccola perché invisibile dall'esterno e inaccessibile ai sensi, la più grande perché è in realtà

il Principio infinito che contiene tutto e di cui ogni cosa non è che una manifestazione limitata. Questa presenza costitutiva è sempre viva; e tuttavia i sensi interiori che permetterebbero all'individuo di percepirla risultano, nella condizione ordinaria dell'umanità contemporanea, come addormentati o narcotizzati dall'accumulo di condizionamenti prodotto dalla discesa ciclica.

Il risveglio, anche parziale, di questa percezione produce una risonanza interiore che si manifesta come un richiamo verso il trascendente: la meravigliosa esperienza della nostalgia – che etimologicamente è il dolore del *nostos*, del ritorno alla casa d'origine – verso una patria che l'essere non ha mai veramente abbandonato, ma di cui ha dimenticato l'esistenza sotto le stratificazioni successive dell'oblio mondano. Pico della Mirandola, nell'*Oratio de hominis dignitate*, descriveva il carattere proteiforme e perfettibile dell'uomo in termini che si possono leggere come un'allusione a questa possibilità sempre aperta di ritorno al proprio centro: a differenza di tutti gli altri esseri cui il Creatore ha assegnato una natura fissa e un posto determinato nella gerarchia dell'universo, l'uomo è lasciato libero di scegliere la propria forma, di portarsi verso le cose inferiori o di elevarsi verso quelle divine. Questa indeterminazione non è una mancanza, ma la condizione stessa della libertà e della vocazione.

La capacità di udire questa chiamata – anche attraverso il frastuono del mondo moderno che la soffoca e la maschera con una molteplicità crescente di rumori e di sollecitazioni – costituisce una qualificazione essenziale. Essa presuppone un certo grado di silenzio interiore, senza il quale la voce sottile, quella che il profeta Elia udì nel deserto non nel vento né nel terremoto né nel fuoco ma in «una voce di silenzio sottile» (1 Re 19,12), non può in alcun modo farsi percepire nel foro interiore dell'individuo.

LA PUREZZA DELL'INTENZIONE E IL RETTO ORIENTAMENTO

Al di là dell'aspirazione e della vocazione, che appartengono in qualche modo alla sfera dell'affettività spirituale, vi è una qualificazione che appartiene alla dimensione intellettuale e volitiva: la “purezza dell'inten-

zione”, ovvero la rettitudine dell’orientamento. L’atto propedeutico per eccellenza al lavoro iniziatico è precisamente quello di orientare correttamente la propria intenzione verso il centro: e questo atto, che può sembrare puramente preliminare ed accessorio, si rivela in realtà già latore di una portata operativa straordinaria, poiché il corretto orientamento dell’intenzione – che orienta l’essere verso il polo spirituale con la medesima funzione della *qiblah* islamica nell’orientamento della preghiera – coincide con il porsi in effettiva comunicazione spirituale nei confronti del centro supremo, attivando quella “legge di risonanza armonica” per cui il simile chiama il simile.

Il Vangelo esprime simile verità con una semplicità disarmante: «Cercate e troverete; chiedete e riceverete; bussate e vi sarà aperto» (*Mt* 7,7). La ricerca autentica, la domanda sincera, il bussare perseverante – tutto ciò presuppone un’intenzione orientata verso un fine che realmente s’intende raggiungere e non verso una sua comoda caricatura. «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (*Mt* 5,8): la purezza del cuore, qui, non consiste in una virtù moralistico-sentimentale ma piuttosto in una condizione di visione; e il nesso causale stabilito dalla beatitudine è precisamente quello fra la qualità dell’orientamento interiore e la possibilità della conoscenza metafisica diretta.

Plotino, nel trattato *Sul Bello* (*Enneadi*, I, 6), insegnava che l’anima deve rendersi simile a ciò che vuole conoscere: non si può vedere il bello se non diventando belli, non si può conoscere il bene se non diventando buoni. L’intenzione pura è già una forma di questa assimilazione preliminare; è la disposizione di chi, come il suono nell’eco, risponde alla chiamata nella stessa tonalità in cui essa è stata emessa. È in questo senso che l’orientamento dell’in-tenzione, atto solo all’apparenza meramente propedeutico, contiene già in se stesso una portata operativa che va infinitamente al di là di ciò che una considerazione superficiale potrebbe supporre.

IL DISTACCO DAGLI ATTACCAMENTI MONDANI

Ogni tradizione iniziatica conosce il simbolismo della deposizione dei “metalli” prima di varcare la soglia del tempio: i metalli rappresentano le preoccupazioni, gli attaccamenti, i pregiudizi, le identificazioni

mondane che tengono l'essere incatenato alla sua condizione periferica e gl'impediscono di accedere alle realtà più centrali. Nessun lavoro propriamente iniziatico è in grado di prodursi finché questo preliminare svuotamento non sia avvenuto, almeno in misura sufficiente a rendere il cuore ricettivo.

Platone aveva insegnato, nel *Fedone*, che la filosofia autentica è una *melête thanáton*, un esercizio di morte: non la morte fisica, beninteso, bensì quella morte interiore che consiste nel liberarsi progressivamente dal dominio del sensibile, delle passioni, degli attaccamenti corporei, per consentire all'anima di raccogliersi in se stessa e di volgersi verso le realtà intelligibili (*Fedone*, 67c-d). Quella che Platone descriveva come la pratica filosofica per eccellenza corrisponde esattamente a ciò che le tradizioni iniziatiche richiedono come disposizione preliminare al candidato: una certa libertà acquisita dagli attaccamenti mondani, non nel senso della loro brutale recisione, quanto semmai nel senso di un non essere più dominati da essi, avendoli collocati nella giusta prospettiva rispetto al fine ultimo dell'esistenza.

Tale libertà è d'altronde quella stessa che la formula iniziatica mette al primo posto: "uomo libero" – libero, appunto, da ciò che gli impedirebbe di rispondere al richiamo del centro. Plotino (*Enneadi*, I, 6, 9) l'esprimeva con una delle sue immagini più folgoranti: «Rifugiamoci, dunque, presso la nostra cara patria» (φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα), quella patria che non si raggiunge con i piedi né con i cavalli quanto piuttosto attraverso la trasformazione interiore, lo stesso viaggio che Odisseo compì abbandonando l'isola incantata in cui tutto invitava a fermarsi e dimenticare il cammino.

L'analogia della respirazione si rivela, qui, particolarmente illuminante: come per inspirare profondamente è necessario prima avere espirato, liberando lo spazio nei polmoni dall'aria esaurita che vi si trovava, così per ricevere il soffio del principio è necessario prima essersi svuotati, almeno in parte, del contenuto che occupava il cuore. La creazione dell'uomo nella *Genesi* è descritta precisamente come il farsi del corpo umano "contenitore" ricevente il soffio divino: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (*Gen* 2,7). Il farsi con-

tenitore – lo svuotamento – costituisce la condizione stessa della vita spirituale.

L'UMILTÀ CONTRO L'ORGOGLIO

Il corollario necessario del distacco consiste nell'umiltà – non come virtù sentimental-moralistica bensì come disposizione metafisicamente fondata nella retta conoscenza della gerarchia degli esseri. L'orgoglio, il gonfiamento dell'individualità su se stessa, rappresenta la malattia per antonomasia dell'iniziato mal qualificato: vi sono coloro che, inizialmente attratti dal centro, finiscono per nutrirsi delle stesse forme tradizionali per alimentare la propria vanagloria – gonfiandosi per il numero delle letture compiute, per la capacità dialettica acquisita, per la copiosa attività rituale svolta – senza che simile approccio produca alcun reale avvicinamento al principio. Al contrario, coloro che camminano sotto questa insegna si trovano necessariamente a gravitare a grande distanza dal principio trascendente al quale a parole dicono di voler tendere: la loro relazione con esso è simile a quella di chi sia legato a un corpo celeste da un filo lungo quanto la distanza che li separa – il legame esiste, ma la distanza non diminuisce.

Dante aveva ben compreso questa legge, dedicando agli orgogliosi la prima cornice del *Purgatorio* (*Purgatorio*, X-XII) e ponendo come esempio di umiltà, in posizione di assoluta preminenza fra tutti gli esempi scolpiti sulla rupe, l'annuncio dell'angelo a Maria. Il *fiat* dell'annunciazione rappresenta il paradigma dell'attitudine corretta del candidato di fronte alla chiamata del centro: una disponibilità totale, un abbandono della propria volontà individuale in favore di una volontà più elevata che la comprende e la trascende. «A maggior forza e a miglior natura / liberi soggiacete», insegna il Sommo Poeta (*Purgatorio*, XVI, 79–80): la vera libertà non risiede nell'affermare la propria volontà individuale contro tutto e contro tutti, ma piuttosto nel subordinarla consapevolmente a ciò che è più alto, riconoscendo in questo atto non una diminuzione bensì la più alta espressione della propria natura profonda.

IL SILENZIO INTERIORE COME CONDIZIONE DELLA RICEZIONE

Non meno essenziale è la disposizione che si può chiamare “*silenzio interiore*”: la capacità di pacificare le agitazioni mentali e le passioni che, tenendo la superficie dello specchio d’acqua in uno stato di perpetua agitazione, impediscono che il sole vi si rifletta fedelmente. Come il sole può rispecchiarsi nell’acqua solo quando questa è calma, così unicamente un cuore pacificato e non più condizionato dall’inquietudine del mondo può essere ricettivo alle influenze spirituali che attendono di potersi comunicare ad esso.

Le varie tradizioni hanno sempre conosciuto e valorizzato siffatto principio, traducendolo in discipline concrete. Dal silenzio dell’apprendista nelle logge operative medievali – cui si richiamava esplicitamente anche la tradizione muratoria posteriore – alla *hesychia* dei padri del deserto, dal raccoglimento degli ordini contemplativi cristiani alle pratiche di quiete delle tradizioni orientali, la composizione interiore è stata universalmente riconosciuta come la condizione preliminare per la ricezione dello spirituale. «Fermatevi e sappiate che io sono Dio», ammonisce il Salmo 46,10 («Vacate et videte quoniam ego sum Deus», *Vulgata* 45,11): lo “stare fermi” – il cessare dall’agitazione del fare e del pensare mondani – è condizione del “sapere”, non nel senso di un’acquisizione intellettuale discorsiva quanto nel senso di una percezione diretta che soltanto il silenzio rende possibile.

Risulta, del resto, niente affatto casuale che la realtà antitradizionale contemporanea induca costantemente verso la dispersione mentale e il rumore: essa opera, oggettivamente, nel senso contrario a quello che permetterebbe agli esseri di udire la propria chiamata interiore e di rispondervi. La disciplina del silenzio non si riduce dunque a un semplice esercizio psicologico, ma consiste in un necessario atto ascetico di resistenza spirituale: la creazione di quello spazio interiore senza il quale nessuna ricezione è possibile.

LA VOLONTÀ: LIBERO ARBITRIO E CONFORMAZIONE AL DIVINO

Tutte le qualificazioni precedentemente enumerate, per quanto necessarie, rischiano di restare incompiute se non sono sorrette da una volontà autentica e costante. Il libero arbitrio, che Dante Alighieri definiva «Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontate / più conformato, e quel ch'e' più apprezza» (*Paradiso*, V, 19–21), è precisamente quella facoltà per cui l'essere umano può orientare la propria volontà verso l'universale oppure verso il mondo – può scegliere, momento per momento, se rispondere alla chiamata del centro o cedere alle innumerevoli attrazioni centrifughe che caratterizzano l'esistenza profana.

Questa scelta non si compie una volta sola: essa si rinnova ad ogni istante; e la sua costanza richiede una vigilanza continua che non conosce sosta. La regola dei ventiquattro pollici della tradizione muratoria rimanda esattamente a siffatta necessità di non interrompere mai il lavoro su se stessi, di non lasciar mai trascorrere il tempo in modo del tutto meccanico e inerte: il tempo non rappresenta un'entità neutra da consumare indifferentemente, ma una serie di istanti ciascuno dei quali costituisce un'occasione concreta per rinnovare l'orientamento o per abbandonarlo.

La pratica della devozione regolare – in qualsiasi delle sue forme tradizionalmente sancite – è lo strumento che permette di ritualizzare detta vigilanza, di fare dell'atto d'intenzione non un semplice evento eccezionale ma una struttura ritmica della vita interiore. La fede, intesa non certamente come mero abbandono fiducioso e adesione incondizionata ma come disposizione unificante di tutte le energie dell'essere verso il fine supremo, svolge qui un ruolo di capitale importanza: essa moltiplica la forza della volontà permettendole di liberarsi, quantomeno parzialmente, dalla tirannia dell'ambiente e delle sue attrazioni dispersive. La volontà individuale, orientandosi correttamente anche solo per un attimo, si rispecchia, ancora in modo sfuggevole e velato, nella sua origine; e questo fatto porta alla nascita – ancora embrionale ma già viva – del desiderio ardente di tornare là dove si trova la propria vera patria.

Non va taciuto, a tal proposito, il pericolo specifico di coloro i quali, dopo essere stati attratti dal vortice virtuoso e aver ricevuto un ricollegamento iniziatico, vengono meno al patto e mutano orientamento. In siffatta circostanza la forza attrattiva iniziale, partendo per la tangente, si converte in forza dispersiva tanto più potente quanto più intensa era stata la chiamata originaria: il che costituisce un ammonimento severo sulla serietà degli impegni che l'ingresso in un ordine iniziatico comporta.

I BUONI COSTUMI COME FONDAMENTO ETICO

La formula “di buoni costumi” non va intesa in senso meramente moralistico quale pedissequa osservanza di norme comportamentali socialmente approvate, né come borghese rispettabilità esteriore. Il termine costume, derivato dal latino *consuetudo*, designa quella seconda natura che l'essere acquisisce attraverso la reiterazione costante di atti conformi a un ordine: ciò che Aristotele chiamava *ethos*, l'abito virtuoso che si forma tramite la pratica reiterata delle virtù fino a che esse diventino naturali e spontanee, non più imposizioni esteriori quanto piuttosto espressioni genuine dell'essere (*Etica nicomachea*, II, 1). L'“uomo di buoni costumi” è colui nel quale la vita esteriore risulta già sufficientemente ordinata da non costituire un ostacolo permanente all'ascesi interiore; è colui che non è schiavo delle proprie passioni al punto di non poter esercitare alcun discernimento né alcun controllo sulla propria vita e che, pertanto, può corrispondere agli impegni che il cammino iniziatico porta con sé.

In senso più profondo, nondimeno, i “buoni costumi” vanno intesi come l'espressione di una corretta conformazione dell'essere alla propria vocazione essenziale: la capacità di svolgere la propria funzione nell'ordine universale con quella naturalezza che è il segno dell'aver superato una determinata tappa e non del punto di partenza. Chi abbia effettivamente assimilato questo livello di realtà compirà gli atti prescritti e si asterrà da quelli vietati con gioia e naturalezza, sentendo ogni azione contraria alla propria vocazione come una violazione della propria natura più profonda. Dante lo esprimeva con una sentenza applicabile ben al di là del livello esotericamente considerato: «A maggior forza e a miglior natura / liberi soggiacete» (*Purgatorio*, XVI, 79–80) – la

libertà autentica coincide con il libero adempimento della propria legge interiore, non con l'arbitrio di ignorarla.

LA CONVERGENZA DELLE QUALIFICAZIONI

Le qualificazioni qui enumerate non sono requisiti separati e indipendenti che si sommino meccanicamente, né condizioni da soddisfare una per volta in rigida sequenza: esse convergono verso un'unica realtà di fondo e si sostengono reciprocamente in una struttura organica, ciascuna alimentando e rafforzando le altre in un circolo virtuoso. L'aspirazione autentica genera le condizioni per udire la vocazione; la vocazione chiarifica la purezza dell'intenzione; la purezza dell'intenzione libera il cuore dagli attaccamenti che la offuscano; la libertà dagli attaccamenti consente all'umiltà di radicarsi; l'umiltà crea il silenzio interiore necessario alla ricezione; e la volontà costante mantiene in tensione feconda l'intera disposizione, impedendo che essa si rilassi e si disperda sotto la costante pressione dell'esistenza ordinaria.

Al centro di tutto v'è quella presenza trascendente che abita nel foro interiore di ogni essere; e che, quando viene percepita nella sua realtà viva – anche solo parzialmente, anche solo per un istante – suscita e alimenta tutte le qualificazioni descritte come se fossero i petali di un unico fiore che sboccia da un medesimo centro. La parabola del figliol prodigo (Lc 15,11-32) può essere letta, in una chiave che trascende il suo immediato significato etico, come la descrizione archetipica di simile processo: il riconoscimento della propria vera origine (*in se autem reversus*, come suona la *Vulgata*, Lc 15,17), la decisione di fare ritorno, il cammino che presuppone tutte le qualificazioni enumerate e, infine, l'accoglienza del padre che corre incontro al figlio ancora da lontano. Poiché la risposta del centro alla sincera aspirazione dell'essere la precede e la sovrasta e non è l'essere che ritrova il principio ma il principio che, non avendo mai smesso di cercare l'essere, lo raggiunge nel momento in cui questi si è fatto sufficientemente ricettivo da poter essere raggiunto.

È proprio in questa convergenza – e nella sua traduzione effettiva in un orientamento di vita coerente e perseverante – che risiede il senso autentico della formula “uomo libero e di buoni costumi”: non una de-

signazione sociologica, non un requisito di rispettabilità mondana, ma semmai la descrizione sintetica di quello stato interiore in cui l'essere, attraverso il lavoro paziente e costante su se stesso, è divenuto capace di ricevere e di custodire il fuoco che gli viene trasmesso e di alimentarlo in sé medesimo fino a che esso non lo abbia interamente trasformato nella propria luce.

P.Z.

Henry A. Wallace: Massoneria e impegno civile nell'America del Novecento



Henry Agard Wallace (1888–1965), agronomo dell'Iowa e massone, entrò nell'amministrazione Roosevelt nel 1933 come Segretario dell'Agricoltura e, nel 1941, divenne Vicepresidente degli Stati Uniti¹. La sua figura, per molti versi unica nel panorama politico del Novecento americano, non può essere compresa senza tenere conto della formazione morale e civile ricevuta nell'ambiente familiare: per i Wallace, infatti, l'agricoltura non era soltanto un'attività economica, ma una disciplina legata alla cura del suolo, alla responsabilità verso la comunità rurale, alla fiducia nel miglioramento sperimentale e all'attenzione per il bene comune.

¹ Henry A. Wallace (1888–1965) fu segretario dell'Agricoltura dal 1933 al 1940, vicepresidente degli Stati Uniti dal 1941 al 1945, segretario del Commercio dal 1945 al 1946 e candidato alla Presidenza del Progressive Party nel 1948. Cfr. John C. Culver e John Hyde, *American Dreamer: The Life and Times of Henry A. Wallace*, New York, W. W. Norton, 2000.

Questo orientamento si esprime anzitutto attraverso il *Wallaces' Farmer*, la rivista di famiglia, che svolse una funzione di pedagogia civile nel mondo rurale americano. Grazie all'opera dello zio Henry Wallace e del padre Henry Cantwell Wallace, il giornale non si limitò a fornire consigli tecnici agli agricoltori, ma contribuì a formare un linguaggio pubblico della responsabilità agraria. La tutela del suolo, la selezione delle sementi, l'organizzazione del lavoro rurale e la dignità morale del coltivatore venivano presentate come aspetti diversi di un medesimo compito: rendere la campagna americana più produttiva, più consapevole e più capace di autogoverno.

Un ruolo significativo nella sua formazione ebbe anche George Washington Carver, botanico afroamericano legato all'Iowa State Agricultural College e alla famiglia Wallace. Le escursioni giovanili compiute con Carver educarono il giovane Henry Agard a considerare l'osservazione della natura come una disciplina dell'attenzione: guardare una pianta, una spiga, un terreno o una variazione di crescita significava imparare a leggere un ordine concreto, fatto di relazioni e proporzioni.

L'esperimento del 1904 sul rapporto fra simmetria della spiga e resa del mais tradusse questa disposizione interiore in metodo empirico: da quindicenne, Wallace mise infatti alla prova l'idea, allora consacrata dal successo dei concorsi agricoli, che le spighe più regolari, uniformi e armoniose fossero anche le più produttive, seminando separatamente i chicchi di diverse spighe e confrontandone poi la resa effettiva. La scoperta che la bellezza esteriore della pannocchia non coincideva necessariamente con la sua produttività gli mostrò il limite di quel criterio: da quel momento, l'agricoltura doveva essere sottratta al primato dell'apparenza e ricondotta alla verifica sperimentale dei risultati².

In questo quadro si colloca anche la *Hi-Bred Corn Company*, impresa fondata da Wallace nel 1926 e destinata a divenire, in seguito, la *Pioneer Hi-Bred*. Non si trattò di una semplice iniziativa commerciale, ma del

² Sull'influenza di George Washington Carver, sulla formazione botanica di Wallace e sull'esperimento del 1904, cfr. Mark L. Kleinman, «Searching for the Inner Light: The Development of Henry A. Wallace's Experimental Spiritualism», *The Annals of Iowa* 53, no. 3 (1994): 195–218.

punto di arrivo più concreto della sua formazione sperimentale. Wallace trasferì nella selezione del mais ibrido lo stesso criterio che aveva maturato fin da giovane: non fidarsi dell'apparenza della pianta o della spiga, ma misurare, confrontare e verificare i risultati. La nuova impresa applicò quindi il metodo statistico alla realtà quotidiana delle campagne, raccogliendo dati sulle rese, confrontando varietà e incroci, osservando il comportamento delle sementi nei diversi terreni e mantenendo un rapporto diretto con gli agricoltori. La selezione del mais ibrido divenne così una pratica empirica e cooperativa, controllata sul campo più che confinata al laboratorio³.

IL NEW DEAL AGRARIO

Il passaggio dal lavoro dei campi all'amministrazione dello Stato maturò nel contesto della crisi agricola successiva al 1929, quando il crollo dei prezzi e l'instabilità del credito rurale trasformarono la questione agraria in un problema nazionale. Wallace riconobbe in quella congiuntura una prova d'ordine istituzionale: preservare l'agricoltura equivaleva a custodire una delle basi morali della Repubblica americana⁴. La nomina a segretario dell'Agricoltura, il 4 marzo 1933, lo collocò al centro del programma rooseveltiano di ricostruzione economica e istituzionale. Wallace, allora quarantaquattrenne, guidò il Dipartimento, chiamato a trasformare la crisi delle campagne in opera riformatrice e destinato, sotto la sua direzione, a divenire un organismo stabile di coordinamento e di intervento, in grado di sostenere le comunità agricole mediante programmi e provvedimenti federali⁵.

Nel solo 1934, Wallace percorse oltre quarantamila miglia, visitando le campagne e dialogando sia con i rappresentanti delle comunità rurali

³ Sulla *Hi-Bred Corn Company*, poi *Pioneer Hi-Bred*, e sulla sperimentazione di Wallace sul mais ibrido, cfr. John C. Culver e John Hyde, *American Dreamer*, cit.; National Agricultural Library, USDA, *Henry Agard Wallace Collection*.

⁴ Cfr. University of Iowa Libraries, *Biographical Dictionary of Iowa: Henry Agard Wallace*, Miller Center, University of Virginia, *Henry A. Wallace (1933-1940)*.

⁵ Per i dati sull'espansione dell'USDA e sull'*Agricultural Adjustment Act*, cfr. Miller Center, University of Virginia, *Henry A. Wallace (1933-1940)*; John C. Culver e John Hyde, *American Dreamer*, cit.

che con gli interlocutori istituzionali. Tali viaggi assicurarono alle sue riforme un contatto diretto con le condizioni materiali dei territori e con i presupposti operativi della ricostruzione. Nel progetto di Wallace, la riforma amministrativa acquistava valore quando, attraverso la custodia del suolo e la responsabilità verso le generazioni future, orientava la tecnica alla giustizia sociale. L'*Agricultural Adjustment Act* del 1933 conferì una veste normativa alla disciplina della produzione, affinché l'attività agricola fosse ricondotta a condizioni di stabilità per le aziende e di continuità per la vita rurale. Il *Soil Conservation and Domestic Allotment Act* del 1936 legò gli incentivi pubblici alla rigenerazione della terra, trasformando la risposta alla crisi in programma di educazione agraria e di sostegno alle pratiche conservative; la promozione dell'*Ever-Normal Granary* completò questa visione istituendo riserve atte a regolare il mercato agricolo nelle fasi di scarsità e di sovrapproduzione⁶.

IL PERCORSO MASSONICO

Il padre di Henry Agard, Henry Cantwell Wallace, era affiliato alla *Pioneer Lodge* n. 22 di Des Moines, Iowa, e, nel 1927, il futuro Vicepresidente ricevette i gradi simbolici nella *Capital Lodge* n. 110 della stessa città per poi conseguire, il 23 novembre 1928, il 32° grado del Rito Scozzese Antico e Accettato, Giurisdizione del Sud⁷. Il successivo congedo formale dalla Loggia, legato all'assunzione di impegni politici a livello federale, ridusse la partecipazione di Wallace ai lavori rituali senza dissipare il patrimonio simbolico ricevuto. Anche negli anni trascorsi a Washington, la Massoneria continuò infatti a rappresentare per Wallace il fulcro della disciplina simbolica della costruzione morale dell'uomo e della società. Nel colloquio con Truman, svoltosi dopo la *Convention* democratica del 1944, il richiamo alla comune appartenenza massonica offrì a Wallace uno strumento di concordia in una fase di forte tensione

⁶ Cfr. National Agricultural Library, USDA, *Henry Agard Wallace Collection*; Farm Credit Administration, *Historical Highlights of FCA and the FCS*.

⁷ Cfr. Grand Lodge of Washington, D.C., *The Voice of Freemasonry*, 2019; University of Iowa Libraries, *Papers of Henry A. Wallace, Speeches by Wallace, 1923–1933*.

politica⁸.

Nel 1934, mentre sfogliava *The History of the Seal of the United States*, nell'attesa di incontrare il Segretario di Stato Cordell Hull, Wallace fu colpito dal rovescio del Gran Sigillo, ove compare l'oggi celebre composizione fondata sulla piramide incompiuta, sull'Occhio della Provvidenza e sui motti *Annuit Captis* e *Novus Ordo Seclorum*, che gli apparve come emblema del rinnovamento rooseveltiano⁹.

Wallace propose quindi a Roosevelt di rappresentare il rovescio del Gran Sigillo, rimasto poco noto dall'approvazione del Congresso del 20 giugno 1782 fino a quel momento, su uno strumento monetario di uso comune. L'idea iniziale riguardava una moneta, ma Roosevelt scelse la banconota da un dollaro, sulla quale, dal 1935, comparvero le due facce del Sigillo: il presidente, anch'egli massone e insignito del 32° grado del Rito Scozzese Antico e Accettato, riconobbe nell'Occhio della Provvidenza un segno del Grande Architetto dell'Universo e volle che quell'immagine entrasse nella vita quotidiana del popolo americano¹⁰.

ROERICH E IL CARISMA SPIRITUALISTICO

Tra il 1925 e il 1935 Wallace si avvicinò ad ambienti teosofici estranei sia alla sua formazione religiosa sia alla sua appartenenza massonica. A partire dal 1927, grazie alla mediazione dell'agronomo sovietico Dmitry Borodin, entrò inoltre in rapporto con il pittore e mistico russo Nicholas Roerich e con il suo museo di New York, nel quale l'opera artistica era presentata come parte di una più ampia missione di rinnovamento religioso e culturale¹¹.

Su questo sfondo maturò la cosiddetta "missione asiatica" di Roerich:

⁸ Graham J. White e John Maze, *Henry A. Wallace: His Search for a New World Order*, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press, 1995, cap. 5.

⁹ Sul processo di formazione del Gran Sigillo e sul ruolo di Charles Thomson nel disegno definitivo del 1782, cfr. National Archives, *Original Design of the Great Seal of the United States (1782)*; Richard S. Patterson e Richardson Dougall, *The Eagle and the Shield: A History of the Great Seal of the United States*, Washington, Department of State, 1976.

¹⁰ Per il ricordo di Wallace circa l'episodio del 1934 cfr. Henry A. Wallace, lettere del 1951 e 1955 riprodotte da GreatSeal.com, *How the Great Seal's Pyramid and Eye Got on the One-Dollar Bill in 1935*; cfr. anche Patterson e Dougall, *The Eagle and the Shield*, cit.

¹¹ Cfr. Mark L. Kleinman, «Searching for the Inner Light», cit.

il presupposto amministrativo era circoscritto a una spedizione collegata al Dipartimento dell'Agricoltura degli Stati Uniti, con finalità di raccolta di informazioni utili sulle risorse vegetali dell'Asia interna, ma Roerich tendeva a interpretare i luoghi della missione come spazio di rigenerazione spirituale e come possibile centro di un nuovo ordine culturale mondiale. Da qui nacque l'ambiguità: un incarico ufficiale, nato con giustificazione agricola e amministrativa, fu progressivamente caricato da Roerich di finalità simboliche, diplomatiche e geopolitiche che il Dipartimento non poteva riconoscere come proprie¹². Tale sovrapposizione non tardò a produrre risultati imbarazzanti. Quando la stampa iniziò a parlare di un presunto «regno massonico siberiano» di Roerich, non registrò un progetto della Massoneria, né un programma politico formalmente patrocinato da Wallace: utilizzò piuttosto il lessico murtorio come formula suggestiva, adatta a trasformare una vicenda internazionale in racconto di cospirazione. In questo senso l'espressione rivela più il clima polemico e il sospetto suscitato dall'iniziativa che la sua reale natura istituzionale¹³.

Le cosiddette «*Guru Letters*» appartengono allo stesso contesto, ma su un piano diverso. Quando la corrispondenza privata risalente al decennio precedente tra Wallace, Roerich e la sua cerchia fu resa pubblica da Westbrook Pegler durante la campagna presidenziale del 1948, trasformandola in arma polemica contro Wallace, la vicenda rese evidente il punto di frattura: ciò che per Roerich poteva presentarsi come ricerca spirituale, per Wallace, uomo di governo, doveva misurarsi con trasparenza istituzionale, responsabilità amministrativa e giudizio pubblico¹⁴.

¹² John McCannon, *Nicholas Roerich: The Artist Who Would Be King*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2022, introduzione e capp. 11–14; Benn Steil, *The World That Wasn't: Henry Wallace and the Fate of the American Century*, New York, Avid Reader Press/Simon & Schuster, 2024, capp. 3–4.

¹³ Cfr. John C. Culver e John Hyde, *American Dreamer*, cit.; Mark L. Kleinman, «Searching for the Inner Light», cit.

¹⁴ Cfr. John C. Culver e John Hyde, *American Dreamer*, cit.; Peter Orvetti, «The Theosophist Who Was Nearly President: 'The Heart Trust' of Henry A. Wallace», *Quest* 112, n. 4, pp. 34–36; Bruce M. Swain, «Henry A. Wallace and the 'Guru Letters': A Case of Successful Stonewalling», *Mid-America* 69 (1987), pp. 5–19.

GLI HAUDENOSAUNEE E LA SAPIENZA DELLA TERRA

Gli Haudenosaunee, indicati anche, nella letteratura storiografica, come Confederazione irochese o Sei Nazioni, suscitarono l'interesse di Wallace perché offrivano un modello originario nel quale agricoltura, consiglio comunitario e autorità territoriale concorrevano alla formazione di un unico ordine civile. In quel quadro, Wallace riconobbe una sapienza della terra coerente con la sua ricerca di radici spirituali nel continente americano¹⁵. Il sistema agricolo delle Tre Sorelle, cioè mais, fagioli e zucca, colpì Wallace poiché manifestava una cooperazione colturale pienamente conforme alla sua mentalità sperimentale: i tre componevano un equilibrio agrario nel quale il mais offriva sostegno, le leguminose arricchivano il terreno, e la zucca proteggeva l'umidità; le tre funzioni operavano congiuntamente e sinergicamente.

Charles O. Roos, ministro di culto di una comunità nativa americana, coltivatore di mais e interlocutore spirituale di Wallace, svolse una rilevante funzione mediatrice. Il loro incontro, avvenuto a Taylors Falls nell'ottobre 1931, preparò il viaggio di Wallace dell'estate 1932 in un villaggio degli Onondaga vicino a Syracuse. Agli occhi di Wallace, l'esperienza fu particolarmente formativa anche dal punto di vista politico: la *Grande Legge della Pace* degli Haudenosaunee era importante perché fondava l'autorità sul consiglio comunitario e affidava alle madri dei clan una funzione di custodia dell'ordine comune. Egli vi scorse, quindi, un modello anteriore all'amministrazione statunitense moderna ma capace di esprimere una profonda sapienza politica radicata nel territorio¹⁶.

La ricezione successiva della Grande Legge della Pace confermò la visione di Wallace. Nel 1988 il Congresso degli Stati Uniti approvò la *House Concurrent Resolution 331*, riconoscendo il contributo della Confederazione irochese e di altre nazioni native alla formazione e allo svilup-

¹⁵ Sulle Tre Sorelle, sugli Haudenosaunee, su William H. Dower, Charles O. Roos e l'incontro di Wallace con l'ambiente Onondaga, cfr. Mark L. Kleinman, «Searching for the Inner Light», cit.; Joy Porter, *Native American Freemasonry: Associationalism and Performance in America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2011.

¹⁶ Hieronimus, *Founding Fathers, Secret Societies*, cit., cap. 1; White e Maze, *Henry A. Wallace*, cit., cap. 2. Cfr. anche Paul A. W. Wallace, *The White Roots of Peace*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1946.

po politico degli Stati Uniti, e quindi l'influenza della stessa sulla Costituzione americana. Nel 2007 la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni riconobbe, su scala universale, il diritto dei popoli indigeni a mantenere e rafforzare le proprie istituzioni politiche, giuridiche, economiche, sociali e culturali. In questa prospettiva, la *Grande Legge* non resta un richiamo antiquario: è ancor oggi una memoria normativa capace di collegare terra, comunità, identità collettiva e principio federativo¹⁷.

LA FIDUCIA NEL CUORE

Il *Brain Trust* fu il gruppo di consiglieri, economisti, giuristi e accademici che aiutò Franklin D. Roosevelt nella campagna presidenziale del 1932 e nella formulazione delle prime politiche del New Deal. I tre membri principali furono Raymond Moley, Rexford G. Tugwell e Adolph A. Berle Jr., tutti legati alla Columbia University. Essi aiutarono Roosevelt a elaborare opzioni di politica economica e sociale e contribuirono anche alla redazione di discorsi elettorali.

Wallace accettava la necessità di quella competenza tecnica, ma la giudicava insufficiente se non fosse stata orientata da una direzione morale. Nel suo libro *Statesmanship and Religion* del 1934, Wallace scriveva che accanto al *Brain Trust* occorreva un *Heart Trust*, cioè una fiducia nella bontà originaria del cuore umano quando non sia deformato dal culto del denaro e dall'egoismo. Questo *Heart Trust* era per lui il complemento ideale del *Brain Trust* perché evocava l'idea di una classe dirigente capace non solo di sapere, ma di volere rettamente. Il *Brain Trust* rispondeva alle domande sugli strumenti tecnici, economici e giuridici necessari per uscire dalla crisi; lo *Heart Trust* rispondeva invece alle domande sul fine umano, morale e comunitario verso cui tali strumenti dovevano essere ordinati.

¹⁷ Hieronimus, *Founding Fathers, Secret Societies*, cit., cap. 1; Bruce E. Johansen, *Forgotten Founders: How the American Indian Helped Shape Democracy*, Boston, Harvard Common Press, 1982; Historical Society of the New York Courts, *How the Great Law of Peace Helped Shape New York and American Democracy*, 2023; U.S. Congress, H.Con.Res.331, 100th Congress, 1988; United Nations General Assembly, *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, A/RES/61/295, 13 settembre 2007, art. 5.

Da qui il legame con l'uomo comune. Politica economica, ordine internazionale, democrazia, agricoltura, industria, pace e giustizia sociale dovevano essere pensati dal punto di vista dell'uomo comune, non delle oligarchie, dei cartelli, delle élite finanziarie o delle potenze imperiali. L'universalismo massonico di Wallace non prendeva forma come astrazione, ma come disciplina morale della competenza pubblica: sapere, governare e riformare avevano senso solo se finalizzati alla promozione della dignità concreta di tutti gli uomini e alla fraternità fra i popoli.

IL SECOLO DELL'UOMO COMUNE

La vicepresidenza di Wallace, dal 20 gennaio 1941 al 20 gennaio 1945, lo collocò ai vertici della vita istituzionale americana. Roosevelt lo scelse nel 1940, in un clima di emergenza bellica ormai di portata internazionale, riconoscendo nel suo profilo intellettuale e morale una personalità capace di rappresentare il progetto americano per il dopoguerra. L'8 maggio 1942 Wallace pronunciò il discorso *The Century of the Common Man* come risposta implicita a *The American Century* di Henry Luce: alla visione di un secolo retto dalla potenza economica e militare statunitense oppose un ordinamento postbellico in cui la pace avrebbe dovuto reggersi su istituzioni capaci di garantire sicurezza sociale e riconoscimento politico dei popoli. In quel discorso affermò che il nuovo secolo doveva essere il secolo dell'uomo comune e che gli Stati Uniti avrebbero dovuto evitare di ripercorrere gli errori dei nazisti proclamandosi al mondo intero come nuova «razza padrona»¹⁸.

Il discorso rendeva pubblica la stessa esigenza che lo *Heart Trust* aveva formulato sul piano morale: la tecnica, la potenza economica e la vittoria militare non sarebbero bastati a garantire la pace se il dopoguerra non avesse aperto una fase di giustizia sociale, cooperazione internazionale e mutuo riconoscimento tra i popoli. La libertà, per Wallace, non poteva restare privilegio nazionale o di classe; doveva tradursi in sicurezza materiale, dignità civile e partecipazione politica di tutti. Il suo

¹⁸ Henry A. Wallace, *The Century of the Common Man*, discorso pronunciato l'8 maggio 1942; cfr. anche John C. Culver e John Hyde, *American Dreamer*, cit.

orientamento pubblico si manifestò con particolare chiarezza sulla questione dei diritti civili: Wallace parlò dinanzi a uditori misti nel Sud segregazionista, sostenne la piena dignità dei cittadini afroamericani e vide nella fratellanza il fondamento morale del riconoscimento giuridico e sociale integrale. La fraternità non era per lui un ornamento retorico, ma il principio che obbligava la democrazia americana a misurarsi con la propria incoerenza interna.

Alla convention democratica del luglio 1944, Claude Pepper cercò di trasformare il sostegno della folla in una riconferma politica, ma le dinamiche procedurali interne al partito condussero infine alla candidatura di Harry S. Truman. La morte di Roosevelt, nell'aprile 1945, attribuì a quella scelta un peso immediato nella conclusione della guerra e nella prima definizione della politica estera del dopoguerra.

Nel 1948 il *Progressive Party* tradusse l'universalismo democratico e sociale di Wallace in un programma di giustizia pubblica, orientato alla sicurezza materiale e alla cooperazione internazionale. Tale programma anticipò temi destinati a riemergere nella politica americana del secondo dopoguerra, soprattutto nel rapporto tra diritti civili, sicurezza sociale e istituzioni multilaterali, ma nel quadro di guerra fredda che si andava determinando la candidatura raccolse solo il 2,4% del voto popolare. Dopo la rottura con il *Progressive Party*, nel 1950 Wallace si ritirò a South Salem, tornò agli studi agrari e si dedicò alla selezione di linee di galline ovaiole e di varietà di gladioli fino alla morte, avvenuta a Danbury nel 1965.

Nel profilo intellettuale di Wallace convergono l'iniziazione massonica, la competenza scientifica e la responsabilità democratica. L'intelligenza simbolica di Wallace ne informò la vita pubblica non per sostituirsi all'amministrazione concreta e razionale, ma per orientare l'economia e il governo verso la dignità dell'uomo e la fecondità della terra. Nella visione di Wallace, la speranza in una fraternità mondiale si fondava sulla convinzione che la democrazia americana e il successo economico del *New Deal* potessero proporre un modello di cooperazione sociale a tutto il mondo. L'agronomo dell'Iowa, divenuto uomo di Stato, riconobbe nella terra il primo tempio affidato alla custodia dell'uomo, nella giustizia il principio dell'edificazione civile e nella fratel-

lanza il vincolo capace di trasformare la riforma sociale in opera morale.

Perciò la *Fiducia nel Cuore*, la giustizia verso l'uomo comune e l'aspirazione verso un ordine internazionale fondato sulla cooperazione non furono per Wallace temi separati, ma diversi aspetti di un'unica architettura simbolica capace di unire il perfezionamento interiore alla paziente ma inesorabile opera di edificazione della convivenza fraterna fra i popoli.

P.M.

La lezione storica di Domizio Torrigiani



*Tutta la cenere è seme
tutti gli sterpi son germogli
tutto il deserto è primavera*

G. D'Annunzio, *Notturmo*

SOMMARIO

I. Domizio Torrigiani, Gran Maestro martire del G.O.I., con la riforma costituzionale del 1922 inserì il G.O.I. a pieno titolo fra le comunioni regolari a livello mondiale; perdurante attualità del suo insegnamento sull'indipendenza dell'Ordine dai Riti. II. La Marcia su Roma e l'atteggiamento favorevole ma pieno di riserve del G.O.I. III. La benevola attesa del Gran Maestro Torrigiani nei confronti del nascente regime durò lo spazio di un mattino. IV. La deliberazione del Gran Consiglio

del Fascismo del 14 febbraio 1923 sull'incompatibilità tra l'iscrizione al P.N.F. e la Massoneria quale mezzo per colpire esclusivamente il G.O.I. V. La lettera di Francesco Saverio Nitti a Vittorio Emanuele III del 5 marzo 1925 in cui si prevede che la persecuzione della Massoneria in Italia avrebbe condotto alla fine della Monarchia. VI. Domizio Torrigiani e la firma del Manifesto Croce degli intellettuali antifascisti del 1° maggio 1925 come atto di intransigenza morale del Gran Maestro del G.O.I. VII. Il sacrificio del Gran Maestro Torrigiani pose le basi della rinascita del G.O.I. in Italia nel secondo dopoguerra; conclusioni.

I

Domizio Torrigiani è stato il Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia nel periodo della persecuzione voluta dal regime fascista, che, con la famigerata legge 26 novembre 1925, n. 2029, giunse a sopprimere la Massoneria.

Tale legge, che è la prima delle c.d. "leggi fascistissime", segna la fine dello Stato liberale e l'inizio del regime totalitario che condurrà l'Italia alla tragedia della sconfitta della seconda guerra mondiale.

Domizio Torrigiani può, a buon diritto, considerarsi l'esempio più alto del Gran Maestro che servì la causa fino al supremo sacrificio di sé con la parola e con l'esempio.

La sua opera è stata ampiamente trattata¹, ma vi è un aspetto non meno essenziale che andrebbe ulteriormente approfondito: quello della riforma del rapporto tra Ordine e Riti², che egli introdusse nel Grande Oriente d'Italia inserendolo a pieno titolo fra le Comunioni regolari a livello mondiale.

Egli morì in solitudine, ad appena 56 anni, il 31 agosto 1932, a San Baronto nel Comune di Lamporecchio, ora Provincia di Pistoia, dove era nato il 19 luglio 1876³.

¹ Va, in particolare, richiamato il volume di F. Conti (a cura di), *La massoneria italiana da Giolitti a Mussolini. Il Gran Maestro Domizio Torrigiani*, Roma, Viella, 2014.

² Sul tema è tuttora fondamentale il saggio di G. Capruzzi, «La lezione storica di Domizio Torrigiani», *Rivista massonica* (1979): 227–230.

³ Sulla biografia di Domizio Torrigiani è essenziale il libro di M. Francini e G. P. Balli, *Il "Gran Maestro" Domizio Torrigiani (1876–1932)*, Pistoia, CRT, 2003.

La riforma che egli impresse al G.O.I., culminata nel decreto n. 227 del 18 dicembre 1922, emanato in attuazione delle costituzioni generali del G.O.I. del 1920, da lui volute, trova, ancora oggi, la più alta espressione, a livello mondiale, nel principio n. 5 dei Basic Principles for Grand Lodge Recognition della Gran Loggia Unita d'Inghilterra, adottati il 4 settembre 1929, che stabilisce: *«Che la Gran Loggia deve avere giurisdizione sovrana sulle Logge sotto il suo governo; ossia che essa deve essere un'organizzazione responsabile, indipendente, autogovernantesi, con esclusiva e indisputata autorità sull'Arte o gradi simbolici (Apprendista, Compagno d'Arte e Maestro) nella sua giurisdizione e non deve in alcun modo essere soggetta a, né condividere tale autorità con, un Supremo Consiglio o d'altra potenza rivendicante qualsiasi controllo o supervisione su tali gradi»*.

Sembrano questi principi scontati ma i fatti, anche recenti, si sono incaricati di dimostrare che essi vengono, sovente, anche pesantemente, calpestati: basti solo pensare alla recente scissione verificatasi nel G.O.I., voluta da una parte del Supremo Consiglio del R.S.A.A. con sede in Roma, in Piazza del Gesù n. 47: vicenda che, peraltro, evoca l'idea di Vico dei corsi e ricorsi storici.

Di qui la grande attualità, anche sotto questo essenziale profilo, dell'insegnamento di Domizio Torrigiani che ha dato al G.O.I. la piena dignità di una comunione regolare di cui, in precedenza, era sprovvisto.

Del resto, già Benedetto Croce ci ha insegnato che la storia è sempre contemporanea.

Domizio Torrigiani venne eletto Gran Maestro del G.O.I. il 23 giugno 1919 a soltanto 43 anni succedendo al Gran Maestro Ernesto Nathan.

Come è stato autorevolmente ricordato, Domizio Torrigiani «... riferisce le parole semplici ma indimenticabili che il grande vecchio (Ernesto Nathan, n.d.r.) gli rivolse: "avrete molte difficoltà da vincere, il compito è arduo. Vi do un consiglio che basterà a farvi superare la prova. Quando i dissensi saranno più aspri e i pericoli maggiori fate così: interrogate seriamente e pacatamente la vostra coscienza e poi obbedite a quel che la vostra coscienza vi avrà suggerito, senza riguardi né a voi stesso né ad altri. Testa alta; e accada ciò che deve accadere. Io ho fatto sempre così e, vedete, probabilmente non mi alzerò più da letto, ma vi assicuro che mi sento

*infinitamente sereno e tranquillo»*⁴.

All'epoca il fascismo era appena nato e alle elezioni politiche del 18 novembre 1919 non otterrà neppure un seggio.

È, pertanto, altamente probabile che i riferimenti di Nathan ai dissensi che avrebbero potuto divenire più aspri e alla «Testa alta» che il Gran Maestro avrebbe dovuto mantenere non fossero da riferire soltanto ai problemi politici: l'Italia era appena uscita dalla vittoria nella prima guerra mondiale⁵, in cui il G.O.I. aveva ottenuto il pubblico ringraziamento di Vittorio Emanuele Orlando per il contributo decisivo recato alla vittoria dell'Italia. Il vero problema, invece, irrisolto da decenni, era il complicato rapporto fra il G.O.I. e i riti.

E infatti, la Costituzione del 1874, seguita alla confluenza nel nostro Ordine del Grande Oriente di Palermo avvenuta nel 1872, aveva segnato la netta prevalenza del R.S.A.A. che controllava la maggior parte delle logge italiane.

Certo, vi era anche il Rito Simbolico Italiano, ma, avendo esso una minore consistenza numerica (anche se prima dell'avvento del fascismo al potere era giunto a rappresentare circa un quarto dei componenti della Comunione), aveva dovuto accontentarsi del Gran Maestro Aggiunto sulla base del c.d. Patto fra gentiluomini che prevedeva che il Gran Maestro fosse sempre appartenente al R.S.A.A.

Come avrebbe scritto Ottorino Maggiore, poi Gran Maestro Aggiunto di Ugo Lenzi: «... *il G.R. Oriente, pur avendo formalmente il governo delle Logge dei primi tre gradi, risultava, nella sua composizione organica, come delegato dei Corpi Rituali*»⁶.

Peraltro, l'appartenenza stessa all'uno o all'altro Rito non costituiva il frutto di una libera scelta del singolo Fratello, da compiersi successivamente all'iniziazione al Grado di Maestro, bensì scaturiva, *ipso iure*,

⁴ Così V. Gaito, *Le gran maestranze di Ernesto Nathan*, ora in V. Gaito, *Massoneria, un amore, Etica, cultura, libertà*, Firenze, Angelo Pontecorvoli Editore, 2017, appendice, p. 368.

⁵ Sul tema è fondamentale la monografia di M. Cuzzi, *Dal Risorgimento al Mondo nuovo. La massoneria italiana nella Prima guerra mondiale*, Milano, Le Monnier, 2017.

⁶ Così, O. Maggiore, *Il Rito Simbolico nella Comunione italiana*, in *Lumen Vitae*, anno I, n. 5, maggio 1954, p. 29.

dall'appartenenza del medesimo a una Loggia professante il R.S.A.A. o il R.S.I.

Ne derivava che l'appartenenza all'uno o all'altro rito, sovente, era il frutto della casuale amicizia del bussante con il Fratello che ne aveva richiesto l'ammissione.

Non solo, ma, addirittura, qualora una singola Loggia avesse deciso di cambiare rito, cosa che avvenne ripetutamente nell'arco di quei decenni, quella Loggia avrebbe dovuto essere demolita e ricostituita nel nuovo rito di appartenenza.

Tale stato di cose implicava una costante interferenza degli Alti Gradi del R.S.A.A. nella maggior parte delle logge italiane, che, addirittura, in caso di colpa massonica non avrebbero neppure potuto processarli. E infatti, i Fratelli insigniti di alti gradi avrebbero dovuto essere sottoposti ai Tribunali del Rito di appartenenza.

Tale ordinamento isolava il G.O.I. rispetto alle comunioni anglosassoni, che erano quelle più prestigiose, come Domizio Torrigiani ebbe modo di rendersi conto poco dopo la sua installazione come Gran Maestro.

Fu così che nel 1920 il G.O.I. si vide respingere il riconoscimento dalla Gran Loggia dell'Alabama che ritenne il G.O.I. irregolare proprio in ragione della sua mancata indipendenza dai Riti e in particolare dal R.S.A.A.

Domizio Torrigiani, al momento della sua elezione a Gran Maestro, apparteneva al R.S.A.A. con il grado di 31°. Il Supremo Consiglio del R.S.A.A. di Palazzo Giustiniani, subito dopo l'elezione, lo insignì del 33° Grado riconoscendogli lo *status* di membro attivo del Supremo Consiglio⁷.

Ciò malgrado, il nuovo Gran Maestro non esitò minimamente a porre mano alla riforma della Costituzione del 1874 per inserire il G.O.I. nell'ambito delle comunioni regolari, con ciò imprimendo alla nostra Istituzione una svolta irreversibile.

⁷ L'elenco dei componenti del Supremo Consiglio del R.S.A.A. di Palazzo Giustiniani del 1920 è stato pubblicato da A. Mola, *Storia della Massoneria italiana*, 3ª ed., Milano, Bompiani, 1993, appendice IX, doc. n. 4.

In realtà, quella che all'epoca apparve a molti Fratelli appartenenti al R.S.A.A. un'innovazione rivoluzionaria segnava, al contrario, un ritorno alla più pura Tradizione dei tre gradi dell'Ordine. Come avrebbe scritto F. Pessoa: «*Lo spirito dei rituali, e soprattutto dei gradi simbolici, (nei quali, principalmente nel Grado di Maestro, c'è già, per chi sappia vedere o sentire tutta la Massoneria), è comunque il medesimo...*»⁸.

Tale scelta fondamentale fu il frutto, certo, innanzitutto, dell'esigenza di ottenere i riconoscimenti delle Grandi Logge degli Stati Uniti che, particolarmente dopo l'intenso movimento migratorio italiano verso gli Stati Uniti, costituivano un'esigenza fondamentale per il G.O.I.

Va detto, però, che uno sguardo critico alle vicende che avevano condotto alla scissione del 1908⁹ avrebbe, di per sé solo, anch'esso imposto tale riforma. Tanto ove si consideri che in tale occasione una parte del Supremo Consiglio, guidata dal pastore evangelico Saverio Fera, abbandonò il G.O.I. per costituire la Gran Loggia di Piazza del Gesù. La scissione, quindi, nacque nel Supremo Consiglio di Palazzo Giustiniani e si irradiò nelle Logge italiane.

Domizio Torrigiani non può non aver riflettuto sulle conseguenze devastanti che tale scissione ebbe nel rapporto tra massoneria e politica nell'Italia prima e soprattutto dopo la prima guerra mondiale.

L'unico modo per evitare che tale stato di cose potesse ripetersi era quello di sottrarre definitivamente il G.O.I. all'ipoteca del Supremo Consiglio del R.S.A.A., rafforzando così i poteri carismatici del Gran Maestro dell'Ordine.

Con decreto n. 227, in data 18 dicembre 1922, il Gran Maestro Domizio Torrigiani vietò alle Logge del G.O.I. la «professione» di Rito lasciando ai singoli Fratelli, insigniti del grado di Maestro, il diritto di chiedere autonomamente l'ammissione a qualsiasi rito riconosciuto dal G.O.I.

⁸ Così, in modo inequivocabile, F. Pessoa, *Pagine esoteriche*, Milano, Adelphi, 1997, pp. 140-141.

⁹ Sulla scissione del 1908 è tuttora fondamentale la celebre monografia di F. Cordova, *Massoneria e politica in Italia, 1892-1908*, Milano, Carte Scoperte - Excelsior 1881, 2011, particolarmente pp. 271-277.

In particolare, tale fondamentale decreto¹⁰ prevedeva: 1) i Rappresentanti dei Riti dichiaravano di rinunciare a tutti quei privilegi che fino ad allora avevano esercitato nell'Ordine. 2) I Fratelli acquisivano piena libertà dopo essere stati iniziati al grado di Maestro, di chiedere l'ammissione all'uno o all'altro Rito. 3) Veniva sancito il divieto di aderire a Riti che praticassero atteggiamenti di ostilità verso il G.O.I. 4) Veniva previsto lo studio di un «Rituale unico» per tutte le Logge del G.O.I., quale manifestazione dello svincolo totale dell'Ordine dai Riti.

All'epoca, però, i riti riconosciuti dal G.O.I. erano soltanto, come si è visto, il R.S.A.A. e il Rito Simbolico Italiano.

Soltanto con l'art. 10 della Costituzione del G.O.I. approvata il 24 maggio 1949, su proposta del Gran Maestro Ugo Lenzi, venne attuata effettivamente tale riforma prevedendo, accanto ai due riti tradizionalmente riconosciuti dal G.O.I. (R.S.A.A. e Rito Simbolico Italiano), la riconoscibilità del Rito di York.

Anche tale riconoscimento si poneva in piena continuità con l'insegnamento di Domizio Torrigiani che, poco dopo aver riformato la Costituzione del G.O.I. con il decreto del 18 dicembre 1922 n. 227, nel 1923, si recò negli Stati Uniti dove, dinanzi alla Gran Loggia dello Stato di New York, pronunciò il memorabile discorso sull'universalità della Massoneria.

Come abbiamo visto, però, la repressione fascista, che venne intensificandosi dopo il delitto Matteotti, impedì che la riforma della Costituzione, attuata con il decreto n. 227 del 18 dicembre 1922, venisse pienamente realizzata.

Il seme, però, era stato gettato e avrebbe fruttificato, come vedremo in prosieguo.

Ora dobbiamo esaminare il ruolo centrale che il Gran Maestro Domizio Torrigiani ebbe nella resistenza alla repressione fascista che cercò in tutti i modi di sopprimere il G.O.I.

¹⁰ In tal senso, sono tuttora fondamentali le pagine di G. Capruzzi, «La lezione storica di Domizio Torrigiani», cit., *Rivista massonica*, 1979, p. 229.

II

Si è detto più volte che la Massoneria italiana avrebbe favorito l'ascesa di Mussolini al potere al tempo della Marcia su Roma.

Questa impostazione, pienamente valida con riguardo alla Gran Loggia Nazionale Italiana di Piazza del Gesù, e, in particolare, all'opera del suo Gran Maestro Raul Palermi, non è affatto fondata per quanto concerne, invece, il G.O.I., che, come istituzione, assunse una posizione ben diversa.

Vi furono, certamente, dei massoni ad esso aderenti che parteciparono alla Marcia su Roma, il più autorevole dei quali è sicuramente il Generale Luigi Capello che, oltre a essere un alto dignitario di Palazzo Giustiniani, era anche il fondatore del Corpo degli Arditi. Com'è noto, nello sviluppo del movimento fascista anche sul piano della simbologia e della ritualità di massa, l'influenza degli Arditi è stata decisiva: la camicia nera, il pugnale e lo stesso inno *Giovinezza* vennero mutuati dagli Arditi, molti dei quali furono tra i fondatori dei Fasci di combattimento il 23 marzo 1919 (c.d. sansepolcristi).

Molti di essi erano Massoni, in parte del G.O.I., in parte di Piazza del Gesù.

Va detto, però, che gli aderenti di Palazzo Giustiniani, che, in un primo tempo, erano numerosi, erano andati fortemente diminuendo dopo che i fasci, a seguito della sconfitta elettorale del 18 novembre 1919 (elezioni in cui lo stesso Mussolini non era stato eletto), avevano abbandonato, progressivamente, la loro originaria impostazione democratico-repubblicana e radical-socialista per assumere, a partire dagli assalti squadristici contro gli operai agricoli in sciopero nella primavera del 1920, una marca inequivocabilmente reazionaria che, in seguito, venne vieppiù accentuandosi.

In quel momento il ruolo dei sansepolcristi andò affievolendosi, inducendo una parte di essi, anche autorevole — si pensi solo a Pietro Nenni e a molti altri, tra i quali i fratelli Guido e Mario Bergamo (massoni del G.O.I., entrambi appartenenti al Partito Repubblicano), ad abbandonare i fasci e a passare risolutamente all'opposizione.

In questa seconda fase, che segna la trasformazione dell'originario movimento in partito politico, andò aumentando il potere dei ras locali,

vale a dire i capi delle squadre, che erano, quasi tutti, massoni di Piazza del Gesù.

In sintesi, all'appoggio entusiastico manifestato da Palermi a Mussolini prima, durante e dopo la Marcia su Roma, corrispose, da parte del G.O.I., un atteggiamento che prima fu di appoggio fortemente condizionato e pieno di riserve per, poi, evolversi verso una netta opposizione che col passare del tempo divenne sempre più intransigente.

Basti solo considerare la posizione assunta, alla vigilia della Marcia su Roma, dal Gran Maestro Domizio Torrigiani che, con la circolare n. 28 del 19 ottobre 1922¹¹ aveva scritto: «... *in Massoneria non si entra se non con animo devoto alla Patria e alla libertà ...*».

E ancora: «*Nella Massoneria Italiana non si è ammessi se non si giura devozione alla Patria fino a darle occorrendo la vita ... né si è ammessi se non si è devoti alla libertà ...*».

A questo punto Torrigiani conclude in modo inequivocabile: «*La nostra democrazia consiste nella fedeltà al nostro trionfismo. Ché se (si noti bene) si sopraf-facesse la libertà, o si manomettessero le libertà (tutte essenziali), se si imponesse una dittatura, un'oligarchia, TUTTI I LIBERI MURATORI SANNO QUALE SAREBBE IL LORO DOVERE: sanno che queste sono cose sacre per le quali la nostra tradizione gloriosa ed eroica ci insegna che si può vivere e si può morire*».

Può dirsi, pertanto, che il Gran Maestro Torrigiani aveva intuito, fin dall'inizio, la natura autoritaria del fascismo e fu indotto dalle pressioni di alcuni Fratelli, peraltro in buona fede, a concedere un'iniziale apertura di credito, però fortemente condizionata, come si è visto, a Mussolini¹².

Con una lettera del 9 novembre 1922 il massone milanese Federico Cerasola comunicava a Torrigiani di aver versato al P.N.F. la somma di lire 700.000, precisando che contava di arrivare a due milioni.

Tale lettera dimostra che, indubbiamente, nella Massoneria milanese dell'epoca (eravamo nel periodo immediatamente successivo alla Marcia su Roma) vi era un notevole consenso al nuovo governo fascista.

Va detto, però, che il Gran Maestro si trovò a dover mediare fra tale

¹¹ Tale fondamentale documento viene riportato da U. Cipollone, *La lotta tra la Massoneria e il Fascismo per la difesa della libertà*, Roma, 1951, pp. 9-10.

¹² Sul punto, di recente, sono state scoperte alcune lettere rivolte a Torrigiani dal massone milanese Federico Cerasola (cfr. F. Conti, *La massoneria italiana*, cit., pp. 89-90).

posizione e quella contraria, di intransigente opposizione all'allora nascente regime, vigorosamente sostenuta dal suo Gran Maestro Aggiunto Giuseppe Meoni, allora Presidente del R.S.I.

III

In ogni caso, la benevola attesa del Gran Maestro Torrigiani nei confronti di Benito Mussolini durò lo spazio di un mattino.

Come, infatti, autorevolmente ha osservato Renzo De Felice: «Quel che è certo è che il 7-8 ottobre (1922, n.d.r.), nel corso di una riunione dei maggiori esponenti giustiniani, furono gettate le basi di una balaustra diffusa da Torrigiani in data del 19 e che fu riprodotta il 25 ottobre dal *«Giornale d'Italia»*.

In essa il Gran Maestro, dopo avere tratteggiato, come si è visto, i rapporti con il fascismo, passava ad esaminare la concreta realtà del fascismo, per giungere ad una conclusione che potremmo definire di adesione con riserva ...»¹³.

Tale interpretazione della posizione di Domizio Torrigiani nei confronti di Mussolini trova esplicita conferma nella limpida testimonianza di Michele Terzaghi. Testimonianza che appare più che mai credibile ove solo si consideri che questi, deputato fascista, era insignito del 33° Grado proprio nella Gran Loggia di Piazza del Gesù.

Scrive, infatti, Terzaghi: «*Palazzo Giustiniani divenne sempre più diffidente e riservato. Ebbi ad incontrare Domizio Torrigiani il quale, con quella certa aria di protezione, per cui ostentava di far cadere le cose dall'alto, mi disse: 'Noi abbiamo la nostra linea ben definita, staremo a vedere come si comporterà Mussolini. Se egli rimane nell'ambito delle libertà democratiche e parlamentari, lo appoggeremo; in caso diverso lo combatteremo'.* I Massoni Giustiniani in Parlamento si schierarono all'opposizione ...»¹⁴.

L'affermazione dell'incompatibilità tra Fascismo e Massoneria, da parte del Gran Consiglio, fu la conseguenza proprio di tale atteggiamento, pieno di riserve, assunto da Palazzo Giustiniani poco dopo

¹³ Così R. De Felice, *Mussolini e il fascismo. Vol. 2: La conquista del potere 1921-1925*, Cles (TN), Einaudi Editore, 2018, p. 351.

¹⁴ Così M. Terzaghi, *Fascismo e Massoneria* (1950), Carmagnola, Arktos-Oggero Editore, 2000, p. 59.

l'ascesa di Mussolini al potere.

Ciò emerge, in modo inequivocabile, dalla sopra richiamata testimonianza di Michele Terzaghi. Testimonianza particolarmente significativa anche in ragione della sua vicinanza a Mussolini proprio nell'epoca in cui intervenne la deliberazione del Gran Consiglio fascista del 14 febbraio 1923 con cui fu dichiarata l'incompatibilità tra Fascismo e Massoneria.

Come è noto, infatti, il passaggio di Michele Terzaghi all'opposizione avverrà soltanto dopo il delitto Matteotti nel 1924.

Vero è che, malgrado la deliberazione non facesse, sul piano formale, alcuna distinzione in ordine alle due Obbedienze, allora esistenti in Italia, si deve ritenere che il Gran Consiglio avesse inteso pronunciarsi, allora, soltanto contro Palazzo Giustiniani in quanto i contatti di Mussolini con Piazza del Gesù continuarono, non solo officiosamente, fino a tutto il 1925 per giungere alla rottura ufficiale soltanto con la legge contro la Massoneria del 26 novembre 1925 n. 2029.

Addirittura, secondo la stessa testimonianza di Michele Terzaghi¹⁵, Mussolini venne insignito da Palermi del 33° Grado del R.S.A.A. *ad honorem* di Piazza del Gesù.

La deliberazione del Gran Consiglio merita, però, un'analisi più approfondita.

Essa giunse, a nemmeno un mese di distanza dall'incontro segreto fra Mussolini e il Cardinale Gasparri, allora Segretario di Stato di Pio XI, e contemporaneamente alla fusione tra fascisti e nazionalisti.

Quanto alla fusione, questa è particolarmente significativa, ai nostri fini: mentre il partito fascista, fino ad allora, non aveva mai prescritto alcuna incompatibilità per i propri iscritti con la Massoneria, il partito nazionalista era dichiaratamente antimassonico fin dalla sua fondazione nel 1910 ed era stato protagonista della famosa inchiesta sulla Massoneria del 1913 che rappresenta l'inizio di quell'antimassonismo radicale che Mussolini, come vedremo, recepì portandolo alle sue estreme

¹⁵ Scrive M. Terzaghi, *Fascismo e Massoneria*, cit., pp. 59-60, che Raul Palermi Gran Maestro di Piazza del Gesù «Consegnò a Mussolini il brevetto del 33° ad honorem, gli esibì la dichiarazione di principi contenuta nel manuale degli apprendisti, e su questa Mussolini appose di suo pugno "Visto e approvato, B. Mussolini". Palermi si fregò le mani: si riteneva anche lui l'uomo del destino».

conseguenze.

È pacifico che i nazionalisti solleccitarono fortemente, nell'ambito delle trattative intercorse col P.N.F., la declaratoria di incompatibilità fra Fascismo e Massoneria.

Quello di cui si può lecitamente dubitare è la portata effettivamente decisiva spiegata dalla richiesta nazionalista, in tal senso, sulla formazione della volontà di Mussolini.

In altre parole, i nazionalisti, se, per un verso, potevano avere, sul piano culturale, nel mondo di destra di allora, l'autorevolezza sufficiente per affermare tale incompatibilità, non avevano, di certo, sul piano politico, la forza di imporla ad un partito, ben più numeroso, come quello fascista e a un *leader* come Mussolini che, in quel momento, era già saldamente al potere e, praticamente, già allora controllava tutte le leve del Governo.

È da ritenersi, dunque, che vi sia stata una convergenza di interessi fra nazionalisti e fascisti tale da indurre Mussolini ad un passo che avrebbe potuto mettergli contro una parte dei suoi sostenitori.

Nel primo governo Mussolini, ancora in carica nel periodo di cui ci stiamo occupando, il solo Ministro fascista appartenente a Palazzo Giustiniani era il Ministro di Grazia e Giustizia Aldo Oviglio¹⁶ di Bologna, un eccellente avvocato del tutto estraneo al movimento squadristico.

La verità è che la posta in gioco era molto alta. Le ragioni che effettivamente indussero Mussolini a cambiare idea, prendendo posizione in modo duro contro Palazzo Giustiniani, furono, per un verso, le forti riserve di Domizio Torrigiani nei suoi confronti, e, per altro verso, l'incontro con Gasparri.

Tale incontro aprì la strada ai successivi sviluppi nei rapporti prima tra Vaticano e Fascismo e poi addirittura tra Stato e Chiesa.

L'incontro, secondo la testimonianza del Conte Carlo Santucci, allora Presidente del Banco di Roma, avvenne nel suo Palazzo che aveva due ingressi da due strade diverse e che, pertanto, consentiva alle due

¹⁶ Come precisa V. Gnocchini, *L'Italia dei liberi muratori*, cit., pp. 201-202, Aldo Giuseppe Oviglio venne iniziato nel G.O.I. nella Loggia «Ca. Ira» di Bologna il 27 settembre 1909.

personalità di incontrarsi senza essere viste insieme.

L'appuntamento fu preso per il pomeriggio del 19 gennaio 1923¹⁷.

Mussolini era accompagnato dal Sottosegretario alla Presidenza, l'abruzzese Giacomo Acerbo appartenente alla Gran Loggia di Piazza del Gesù.

L'occasione era data dalla richiesta di aiuto finanziario rivolta dal Vaticano al Governo italiano per salvare dal fallimento il Banco di Roma.

Mussolini, però, furbescamente, per poter aiutare il Vaticano in tal senso, mise, nientemeno, una pesantissima cambiale all'incasso. Pretese, infatti, dalla Santa Sede che, addirittura, il *leader* del P.P.I. don Luigi Sturzo, che si stava già rivelando uno dei più fieri oppositori del Governo fascista, in cui pure i popolari erano entrati con due Ministri, venisse allontanato dalla Segreteria del partito.

Ciò, al fine di bloccare l'opposizione del gruppo parlamentare popolare a Montecitorio al disegno di legge governativo per la riforma elettorale presentato, per conto di Mussolini, dallo stesso Acerbo.

Come è noto, si trattava di una vera e propria legge-truffa che avrebbe consentito alla coalizione che avesse preso un terzo dei voti di ottenere il 65% dei seggi.

Fu quello che si sarebbe verificato con le elezioni politiche del 6 aprile 1924, il cui risultato consentì a Mussolini di rimanere al potere anche dopo la commissione del delitto Matteotti di cui egli stesso con il discorso del 3 gennaio 1925 avrebbe rivendicato la responsabilità politica, anche se non penale del fatto.

Di fronte a tale richiesta, così pesante, vi sono forti ragioni per ritenere, ancorché di tale incontro segreto non sia stato, ovviamente, redatto alcun verbale, che il Vaticano abbia chiesto un gesto risolutivo del nascente regime contro Palazzo Giustiniani¹⁸.

È chiaro che di tale richiesta non esiste una prova diretta ma vi sono

¹⁷ Su tale incontro fra Mussolini e il Cardinale Pietro Gasparri, cfr. il libro di David I. Kertzer, *Il patto col diavolo. Mussolini e Papa Pio XI. Le relazioni segrete fra il Vaticano e l'Italia fascista*, Milano, Corriere della Sera, 2020, pp. 60-63.

¹⁸ Nello stesso senso, va richiamata la recente monografia di F. Conti, *Massoneria e fascismo. Dalla grande guerra alla messa al bando delle Logge*, Roma, Carocci Editore, 2025, p. 193, che, significativamente, scrive: «Come documentano oggi i nuovi materiali rinvenuti negli archivi vaticani, in

elementi indiziari tali da rendere più che verosimile siffatta ipotesi.

Si legge, infatti, nella lettera del Cardinale Gasparri al gesuita Pietro Tacchi Venturi del 5 luglio 1923: *«Per ragioni che è inutile qui esporre, il S. Padre permise a Don Sturzo di ritardare la risposta... Ora, tutto ben ponderato dinanzi a Dio, il S. Padre ritiene che nelle attuali circostanze in Italia un sacerdote non può senza grave danno della Chiesa restare alla direzione di un partito, anzi dell'opposizione di tutti i partiti avversi al Governo, auspicando la massoneria, come ormai è risaputo»*.

Da una semplice lettura di tale fondamentale documento emerge che Gasparri, parlando con il suo ufficiale di collegamento con Mussolini, che già allora era, per l'appunto Padre Tacchi Venturi (S.I.), criticò duramente don Sturzo dicendo che avrebbe dovuto andarsene dalla Segreteria del P.P.I., in quanto si era alleato con tutte le altre opposizioni liberal-democratiche in Parlamento che lo stesso Cardinale identificava con la Massoneria in Parlamento.

È chiaro che per Massoneria il Cardinale non poteva che riferirsi a Palazzo Giustiniani in quanto i parlamentari appartenenti a Piazza del Gesù erano tutti fascisti, o quanto meno, filofascisti.

Peraltro, l'alleato dei popolari contrari alla legge Acerbo era chiaramente, già allora, il gruppo di Amendola che poi sarebbe stato l'anima dell'Aventino.

Orbene, l'appartenenza al G.O.I. di Amendola¹⁹ e dei suoi, in *primis*, il parlamentare beneventano Raffaele de Caro²⁰, com'è noto, è pacifica.

IV

La deliberazione del Gran Consiglio del 14 febbraio 1923 che dichiarò, come abbiamo visto, l'incompatibilità fra l'iscrizione al P.N.F. e l'appartenenza alla Massoneria, pur essendo rivolta sostanzialmente contro Palazzo Giustiniani, non pregiudicò, nell'immediato, l'attività del G.O.I. che proseguì indisturbata con ulteriori iniziazioni fintanto

tale occasione il Cardinale Gasparri palesò esplicitamente la necessità per Mussolini di sconfiggere la Massoneria e quei gruppi politici che ad essa facevano riferimento...».

¹⁹ Sul punto, v. V. Gnocchini, *L'Italia dei liberi muratori*, Roma, Erasmo Editore, 2005, p. 12.

²⁰ Su Raffaele de Caro, iniziato nel G.O.I. nella Loggia Manfredi di Benevento il 18 ottobre 1911, cfr. V. Gnocchini, *L'Italia dei liberi muratori*, cit., p. 94.

che, a partire dal gennaio 1924, incominciarono gli assalti delle squadre fasciste alle Logge, in particolare a Prato, a San Severo, dove la sede venne gravemente danneggiata, a Termoli, dove la Loggia Nathan venne assalita e la ricca biblioteca che vi era venne interamente bruciata.

Tale stato di cose si aggravò ulteriormente dopo il famoso discorso di Mussolini del 3 gennaio 1925 che segna il passaggio, come è noto, dal Governo fascista alla vera e propria dittatura.

Non a caso, a tale discorso fece immediatamente seguito la presentazione del disegno di legge contro la Massoneria elaborato dal nuovo Guardasigilli Alfredo Rocco.

È interessante rilevare, però, che, per un verso, alla Camera dei deputati il disegno di legge venne ben presto approvato il 19 maggio 1925 e l'unico ostacolo rilevante fu il lucidissimo e nobile discorso pronunciato da Antonio Gramsci²¹ durante la seduta del 16 maggio 1925. Discorso che ancora oggi si legge con grande emozione. Disse, infatti, Gramsci: *«La massoneria è stato l'unico partito reale ed efficiente che la classe borghese ha avuto per lungo tempo ... in realtà, lotta contro la sola forza organizzata efficientemente che la borghesia avesse in Italia, per soppiantarla nell'occupazione dei posti che lo Stato dà ai suoi funzionari. La rivoluzione fascista è solo la sostituzione di un personale amministrativo ad altro personale»*.

Come ricorda l'ex Gran Maestro del G.O.I. Virgilio Gaito: *«Più tardi, nei "Quaderni dal Carcere" Gramsci riconobbe alla Massoneria "la funzione di perno della democrazia e il ruolo di una delle forze più efficienti dello Stato nella società civile" e le aggiudicava il merito di aver realizzato l'unità nazionale e di aver inserito l'Italia nel processo di formazione della borghesia europea»*²².

Pertanto, lucidamente Gramsci concluse che Mussolini voleva la soppressione della Massoneria proprio perché intendeva demolire lo Stato liberale per sostituirlo con un regime autoritario.

Per altro verso, invece, ben diverso fu il corso del disegno di legge al Senato dove la discussione si protrasse per circa sei mesi in quanto il

²¹ Tale fondamentale discorso di Gramsci è stato recentemente riproposto con il volume *Gramsci e la massoneria. L'intervento del leader comunista nel dibattito alla Camera sulla legge contro la massoneria*, prefazione di Stefano Bisi, introduzione di Santi Fedele, Acireale-Roma, Tipphet, 2017.

²² Così, V. Gaito, *La massoneria e la società italiana*, discorso inedito pronunciato a Monopoli, Lions Club, 20 gennaio 1989, tuttora inedito.

disegno di legge, che era giunto a Palazzo Madama nel maggio 1925, a seguito dell'approvazione da parte della Camera, venne approvato soltanto a novembre dopo un prolungato dibattito in cui la difesa della nostra Istituzione venne nobilmente assunta da due grandi Maestri del diritto pubblico e, più in generale, della cultura italiana del tempo, Francesco Ruffini²³, autore, non a caso, del famoso libro sulla libertà religiosa, e Gaetano Mosca, celebre studioso di diritto costituzionale nonché teorico liberale della circolazione delle élite.

Entrambi non appartenevano alla Massoneria ma denunciarono, con un'intransigenza morale indimenticabile, l'offesa che Mussolini, con tale disegno di legge, aveva recato alla libertà in Italia nella chiara consapevolezza che una legge siffatta avrebbe segnato la fine dello Stato liberale.

Non è chi non veda, oggi come allora, la piena, perdurante attualità di tali autorevoli insegnamenti.

A indurre, alla fine, il Senato ad approvare tale legge liberticida fu soltanto l'ignobile montatura, da parte del regime, del fallito attentato di Tito Zaniboni a Mussolini, del quale venne strumentalmente accusato come mandante e poi condannato, senza prove, dal Tribunale Speciale a trent'anni di reclusione il Generale Luigi Capello.

Tale condanna venne pronunciata, per ragioni squisitamente politiche, malgrado la nobilissima arringa del Fr. Ottorino Petroni²⁴, nipote del Gran Maestro Giuseppe Petroni (1880-1885).

Tale vicenda fu, strumentalmente, usata dal regime per ricattare moralmente i senatori non allineati, praticamente costringendoli, con una vera e propria violenza morale, ad approvare il disegno di legge contro la Massoneria. Tale progetto, dunque, approvato dal Senato e sanzionato dal Re, divenne la legge 26 novembre 1925, n. 2029.

²³ Il riferimento è alla fondamentale monografia di F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, introduzione di Arturo Carlo Jemolo, postfazione di Francesco Margiotta Broglio, Milano, Feltrinelli Editore, 1991.

²⁴ Come ci informa V. Gnocchini, *L'Italia dei liberi muratori*, cit., p. 217, Ottorino Petroni, figlio di Raffaele e nipote di Giuseppe, nacque a Roma il 3 gennaio 1882. Avvocato difensore del Generale Luigi Capello dinanzi al Tribunale Speciale era stato iniziato nella Loggia "Rienzi" di Roma il 14 gennaio 1910. Morì a Roma il 30 marzo 1974.

V

Medio tempore siffatta ignobile persecuzione era stata, coraggiosamente, denunciata da Francesco Saverio Nitti con la sua prima lettera dall'esilio al Re Vittorio Emanuele III, inviata da Zurigo il 5 marzo 1925²⁵, in cui, significativamente, si legge: «*E che cosa è la persecuzione recente alla Massoneria se non un'altra prova di delittuosa follia? Io non sono mai stato massone e Vostra Maestà parecchie volte mi ha detto di non essere. Ma Suo Padre e Suo nonno furono massoni e anche con molto zelo e furono massoni Mazzini e Garibaldi. I capi della massoneria sono in Svezia e in Danimarca i due sovrani: in Inghilterra è il duca di Connaught, In Francia, in America, in Belgio, in Svizzera, in Germania, in Olanda quasi tutti gli uomini politici più importanti appartengono alla massoneria. In Italia si è giunti al punto che si propone di fatto di abolire la massoneria e si vuol perseguire i funzionari che ne fan parte. Se questa misura folle è praticamente assurda, dà la misura della bassezza cui si è giunti. Praticamente, sotto le persecuzioni, la massoneria si trasformerà in un'associazione veramente secreta e dovrà essere contraria alle istituzioni monarchiche. Se la monarchia le vieta di vivere e di funzionare sarà contro la monarchia. Purificata dalla persecuzione, resa nobile dal pericolo, diventerà una forza immensa. La tendenza repubblicana è già fortissima in tutta Europa le sognate restaurazioni monarchiche non avvengono. Occorre proprio sviluppare il movimento repubblicano in Italia e formarlo artificialmente?»²⁶.*

Come ognun vede, questa lettera del grande statista e meridionalista Francesco Saverio Nitti costituisce un documento di eccezionale rilevanza finora, stranamente, ignorato.

Per un verso, tale documento fornisce una notizia fondamentale quale quella relativa all'appartenenza alla Massoneria di Vittorio Emanuele II e di Umberto I, frutto di precedenti confidenze dello stesso Re che gli aveva detto «... dei suoi antenati ... che erano stati massoni»²⁷.

Vi sono, al contrario, forti elementi, ancorché di tipo indiziario, per

²⁵ La lettera è pubblicata in F. S. Nitti, *Lettere dall'esilio al Re Vittorio Emanuele III. Prima lettera al Re*, in F. S. Nitti, *Rivelazioni. Dramatis personae*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1948, pp. 592-593.

²⁶ Così, profeticamente, F. S. Nitti, *Rivelazioni. Dramatis personae*, cit., pp. 592-593.

²⁷ Così, significativamente, F. S. Nitti, *Rivelazioni. Dramatis personae*, cit., p. 429.

ritenere, invece, l'appartenenza anche di Vittorio Emanuele III al G.O.I.

Tanto risulta dalla testimonianza di Alcide Garosi che fu medico curante del Gran Maestro Domizio Torrigiani negli ultimi anni della sua vita: «*Domizio, a volte, aveva qualche moto di ribellione, a momenti pareva rassegnato. In quei momenti spesso mi ripeteva questa domanda che pareva piuttosto rivolta a sé stesso: "Perché il Re non interviene in mio favore?" oppure: "Mi meraviglio che il Re non faccia niente per me". Il significato vero e il movente di queste domande mi sembra facilmente intuibile; la mia impressione è che lo stesso Re fosse affiliato alla Massoneria (ovviamente di Palazzo Giustiniani, n.d.r.)*»²⁸.

Per altro verso, quanto agli effetti della persecuzione antimassonica del regime, la lettera ha carattere chiaramente profetico.

Va detto, innanzitutto, che il Re non rimase totalmente insensibile alla lettera di Nitti.

È da ritenere che l'evocazione, da parte del suo vecchio Presidente del Consiglio, delle sue memorie familiari, che egli riteneva sacre, non lo lasciò per nulla indifferente.

Peraltro, ritenendo comunque di non poter apertamente sfidare Mussolini che aveva ancora, nonostante il delitto Matteotti, una larga maggioranza alla Camera, sicuramente pensò di farlo attaccare ai fianchi in Senato consigliando ai molti senatori, che a lui erano rimasti legati, di opporsi al disegno di legge contro la Massoneria.

Solo, infatti, un intervento del Re, per quanto coperto, varrebbe a spiegare il fatto, che rimane significativo, che al Senato, ben diversamente da quanto era accaduto alla Camera, il disegno di legge contro la Massoneria impiegò ben sei mesi per essere approvato e, come abbiamo visto, l'approvazione fu deliberata soltanto dopo l'arresto del Generale Capello.

In ogni caso, però, il fatto che il Re abbia, alla fine, sanzionato la legge²⁹ non rimase senza conseguenze sulle vicende successive e, anche

²⁸ Così A. Garosi, *Il Dottore e il Maestro. Al confino di Polizia con Domizio Torrigiani*, prefazione di G. Raffi, Firenze, 2008, p. 70.

²⁹ Di grande interesse il commento che si legge nelle memorie «apocrife» di Vittorio Emanuele III al discorso di Mussolini del 3 gennaio 1925 e alla successiva vicenda del disegno di legge contro la Massoneria: «*Qualcuno ha definito il discorso del 3 gennaio 1925 come il 18 brumaio di*

in questo, il Fr. Nitti fu buon profeta.

Conclusivamente, sul punto, possiamo dire che la condotta passiva nei confronti di Mussolini, anche sotto questo profilo, in definitiva, sarebbe costata a Vittorio Emanuele III la Corona come gli eventi successivi ampiamente avrebbero dimostrato.

VI

Medio tempore, il Fr. Giovanni Amendola, d'accordo con il Gran Maestro Domizio Torrigiani, incaricò Benedetto Croce di redigere il *Manifesto degli intellettuali antifascisti* che venne pubblicato su «Il Mondo» il 1° maggio 1925³⁰ in risposta al *Manifesto degli intellettuali fascisti* redatto da Giovanni Gentile che era stato appena pubblicato.

È altamente significativo che il Manifesto Croce recasse, fra le altre, le firme di Domizio Torrigiani, Gran Maestro del G.O.I., Giuseppe Meoni, Gran Maestro Aggiunto del G.O.I. e Presidente del R.S.I., ed Ettore Ferrari, ex Gran Maestro del G.O.I. e allora Sovrano Gran Comendatore del R.S.A.A.

In pratica, i vertici di Palazzo Giustiniani fecero proprio il Manifesto Croce con un'intransigenza morale che, nell'immediato, costò alla Masoneria Italiana la soppressione, l'esilio, il carcere e, in alcuni casi, come quello di Giovanni Becciolini e, in seguito, di Martini e dei Fratelli che

*Benito Mussolini. In realtà, fatte le debite proporzioni, i due avvenimenti hanno dei lati di somiglianza ... Mussolini non mi informò preventivamente del tenore del suo discorso, che equivaleva ad un colpo di Stato. Ciò provocò il primo screzio tra la Corona e il Governo, e con maggior precisione fra me e Mussolini. Tre ex Presidenti del Consiglio – Salandra, Orlando e Giolitti – elevarono in Parlamento una protesta contro la violazione degli ordinamenti costituzionali. I Ministri liberali uscirono dal Governo. Ma questo non impedì a Mussolini di applicare severe restrizioni alla stampa, di limitare l'attività dei partiti politici e di presentare la legge contro le associazioni segrete, che la Camera dei Deputati approvò all'unanimità con 304 voti. La stessa legge ottenne poi l'approvazione del Senato (il quale votò per appello nominale) con 208 voti favorevoli, 6 contrari e 21 astenuti, su 235 presenti». Le memorie «apocriefe» di Vittorio Emanuele III si leggono in F. Perfetti, *Parola di Re. Il diario segreto di Vittorio Emanuele*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 2006, p. 123.*

³⁰ Sul Manifesto Croce v., da ultimo, E. Galli della Loggia, *Credere, Tradire, Vivere. Un viaggio negli anni della Repubblica*, Il Mulino Ed., Bologna, 2016, p. 33 che scrive: «La battaglia pubblica di Croce contro il fascismo, benché annunciata da alcune significative avvisaglie, ha una precisa data ufficiale d'inizio: il primo maggio 1925, quando, sul "Mondo" uscì il Manifesto degli Intellettuali antifascisti che egli aveva scritto su invito di Amendola per rispondere ad un analogo manifesto degli intellettuali fascisti, a opera di Giovanni Gentile, pubblicato una settimana prima».

lo avrebbero seguito, addirittura, la morte.

Ciò diede al G.O.I. una credibilità che si sarebbe rivelata decisiva nella nuova Italia che sarebbe sorta dopo la catastrofe.

Come scrisse il Gran Maestro Giordano Gamberini: *«Una commissione di informazione della The Masonic Service Association nell'estate 1945 venne in Europa in volo con l'autorizzazione e l'appoggio del Presidente Truman, già G.M. della G.L. del Missouri; la componevano insigni Fratelli: R. V. Denslow, anch'egli P.G.M. del Missouri, Sommo Sac. del capitolo gen. dell'arco reale, autorevolissimo autore di opere massoniche, C. H. Johnson Past Gran Maestro di New York, G. E. Bushnell luogotenente futuro S.G.C. del S.C. del Nord degli S.U. e C. J. McAllister, P.G.M. della G.L. del Montana»*.

Diamo trascrizione di un solo brano del rapporto di quella commissione: *«Noi limitammo le nostre indagini al Gran Oriente d'Italia. Abbiamo fatto delle investigazioni sulla vecchia Gran Loggia Nazionale (di Piazza del Gesù, n.d.r.) ma questa si era totalmente squalificata sotto la direzione di Palermo, tanto che soltanto poche Grandi Logge americane, ammesso che ve ne fossero, la tenevano in considerazione»*³¹.

Anche sotto questo profilo, come abbiamo visto, il seme gettato da Torrigiani nel suo famoso viaggio negli Stati Uniti, che fu il primo compiuto da un Gran Maestro del G.O.I., aveva fruttificato nonostante tutte le tragedie subite nel frattempo.

Come scrisse Gabriele D'Annunzio in una pagina indimenticabile del suo *Notturmo*: *«Tutta la cenere è seme — tutti gli sterpi son germogli — tutto il deserto è primavera»*³².

VII

Come avrebbe detto il Gran Maestro Ugo Lenzi, parlando a Milano il 16 giugno 1949: *«Il vostro Oratore ricordava Domizio Torrigiani nel quale, starei per dire, si riassume tutto il martirio della Massoneria Italiana, che poi è*

³¹ Così, G. Gamberini, *Attualità della Massoneria. Contenti gli operai?* Ravenna, Longo Editore, 1978, pp. 64-65.

³² Così, G. D'Annunzio, *Notturmo*.

continuato nelle Fosse Ardeatine nelle vittime che anche qui avete avute...»³³.

Scrive, significativamente, il Fr. M. Terzaghi³⁴: «*La massoneria è lo scoglio. Delle ondate malevole e violente ne ha avute molte, anche da parte di massoni. Ma ha finito e finirà sempre per rimanere vittoriosa*».

Come lo stesso Terzaghi scrisse nel 1950 commentando la ripresa della Massoneria italiana dopo il Fascismo: «*È passato – e come tragicamente! – ma la Massoneria è risorta: era naturale. La massoneria è un'idea, è una filosofia, è un sistema di vita, di educazione e di disciplina. È la libertà umana individuale che resiste e si difende tenacemente, in quanto insopprimibile ... Chi ha la religione della libertà è un sacerdote dello spirito immortale. L'eclissi presuppone l'astro: ciò che è transitorio non può distruggere quello che è permanente*»³⁵.

N.D.M.

³³ Così il Gran Maestro Ugo Lenzi in *Riunione Massonica Lombarda (Milano, 16 giugno 1949). Il discorso del Gran Maestro*, in *L'Acacia Massonica*, annata 1949, ristampa anastatica, Foggia, Bastogi Editore, 1986, p. 168.

³⁴ Così M. Terzaghi, *Fascismo e massoneria*, Carmagnola, Arktos-Oggero Editore, 2000, p. 6.

³⁵ Così M. Terzaghi, *Fascismo e massoneria*, cit.

Il mondo come Gran Loggia

Nel mondo contemporaneo prende forma, con evidenza crescente, uno spazio in cui le memorie storiche delle diverse civiltà tornano a manifestarsi, conferendo alla sovranità politica una funzione che eccede la mera amministrazione degli interessi materiali. In questo quadro si è affermata, negli ultimi decenni, la nozione di Stato-civiltà¹ quale categoria idonea a designare un organismo politico nel quale spazio storico, forma politica e continuità culturale si compongono secondo configurazioni differenziate, concorrendo tutte a fondare, nella memoria collettiva, la legittimità del potere temporale.

Questa nozione, ormai consolidata nel lessico politico e teorico dell'ordine mondiale, pone la tradizione massonica dinanzi al compito di restituire all'universale il suo senso proprio: quello di principio atto ad accogliere forme molteplici senza ridurle all'uniformità. La Libera Muratoria, formatasi in Occidente entro una lunga vicenda di tensioni e ricomposizioni, ha sviluppato una specifica grammatica della relazione, grazie alla quale uomini di culture eterogenee e distanti sono posti in condizione di comunicare attraverso il simbolo e la disciplina iniziatica. Analogamente, l'immagine del mondo come Gran Loggia prefigu-

¹ Si veda, ad esempio, Marlène Laruelle, *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*, Washington, D.C., Woodrow Wilson Center Press / Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008; Martin Jacques, *When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*, London, Allen Lane, 2009; Zhang Weiwei, *The China Wave: Rise of a Civilizational State*, Hackensack (NJ), World Century Publishing Corporation, 2012; Christopher Coker, *Lo scontro degli Stati-civiltà*, trad. it. di Thomas Fazi, Roma, Fazi Editore, 2020; ed. orig. *The Rise of the Civilizational State*, Cambridge, Polity Press, 2019; S. Jaishankar, *The India Way: Strategies for an Uncertain World*, New Delhi, HarperCollins India, 2020; Kishore Mahbubani, *The Asian 21st Century*, Singapore, Springer, 2022; Dario Fabbri, *Geopolitica umana. Capire il mondo dalle civiltà antiche alle potenze odierne*, Milano, Gribaudo, 2023.

ra, per gli Stati-civiltà, la possibilità di definire la propria identità nel riconoscimento reciproco: ciascun soggetto custodisce la profondità storico-culturale che gli appartiene e riconosce, al tempo stesso, che le tradizioni diverse dalla propria sono espressioni contingenti di un'unica natura umana e dunque, in quanto tali, degne di considerazione e rispetto.

Il passaggio dalla Massoneria operativa a quella speculativa ha mostrato come una pratica costruttiva, iscritta in un orizzonte cosmopolita, possa divenire linguaggio simbolico trasmissibile oltre il contesto d'origine². Nel simbolismo della Massoneria speculativa, il Tempio allude, in un'unica immagine, all'edificazione interiore e all'ordine della comunità. La Loggia è la sede in cui ciascun Fratello contribuisce all'Opera comune e, al tempo stesso, custodisce e perfeziona la propria identità, trovando, nel dialogo con Fratelli appartenenti a tradizioni differenti, l'occasione per comprendere più a fondo la bellezza della propria e altrui cultura.

Roscoe Pound (1870–1964), giurista statunitense, decano della Harvard Law School e interprete di una filosofia del diritto attenta al rapporto fra istituzioni, ordine sociale e sviluppo storico, portò nella riflessione massonica il linguaggio del giurista e del teorico delle civiltà. Nelle sue *Lectures on the Philosophy of Freemasonry* egli delineò una filosofia massonica nella quale l'Ordine è pensato come istituzione chiamata a custodire, sviluppare e trasmettere i principi di una civiltà umana universale. In tale prospettiva, la funzione massonica non consiste nell'imporre nel mondo un contenuto uniforme, ma nell'organizzare lo sforzo umano lungo linee comuni, facendo emergere gli elementi che rendono possibile lo sviluppo di cultura, civiltà e solidarietà.

Alla luce di Pound, la modernità occidentale non esaurisce l'universalismo nella sua traduzione giuridica, economica o tecnica. La Massoneria ne conserva una forma simbolica, capace di congiungere radicamento locale e orizzonte universale senza confondere l'uno con l'altro. Nel quadro contemporaneo, in cui si intensificano i rapporti fra

² David Stevenson, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590–1710*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

luoghi e culture distanti, essa appare come una delle poche organizzazioni storicamente consolidate in grado di offrire agli Stati-civiltà un modello concreto d'incontro: non un tribunale ideologico dell'umanità, ma un'Officina, e dunque un cantiere, nella quale le differenze sono ammesse, promosse e ordinate a fini comuni: *«Ovunque nel mondo vi sia una loggia di Massoni, dovrebbe esservi un centro di civiltà, un centro dell'idea di universalità, che irradi la ragione per abbattere il pregiudizio e far avanzare la giustizia nelle controversie tra i popoli e nelle controversie tra le classi, contribuendo alla pace, all'armonia e alla civiltà che dovrebbero prevalere in questa grande loggia del mondo»*³.

DAL CONFLITTO TRA CIVILTÀ AL CANTIERE DEL MONDO

Sul piano storico, il cosmopolitismo iniziatico assume la tensione fra le civiltà come materia da ordinare secondo una giusta misura, poiché la differenza diviene feconda quando si iscrive in una forma capace di valorizzarla. Il riferimento a Pound consente di precisare tale passaggio: ciò che altre organizzazioni svolgono entro confini di classe, credo, etnia, territorio o appartenenza politica, la Massoneria tenta di compierlo attraverso l'universalità, ossia mediante una disciplina capace di sottrarre il rapporto umano alla pressione immediata del pregiudizio locale. In questa prospettiva, il cantiere massonico conserva un valore operativo: la materia, per essere integrata nel disegno dell'Opera, richiede strumenti appropriati; allo stesso modo, le civiltà possono concorrere all'edificazione di un'architettura condivisa quando le loro istituzioni rendono stabile la mediazione reciproca e generano, fra soggetti storicamente diversi, una fiducia durevole.

L'opera comune presuppone altresì un'educazione all'ascolto e diviene pienamente intelligibile quando la voce di ciascuna parte è accolta nel rispetto della sua peculiarità e riceve risposte congrue entro un orizzonte condiviso.

³ Roscoe Pound, *Lectures on the Philosophy of Freemasonry*, Anamosa (IA), The National Masonic Research Society, 1915, p. 87: *«Wherever in the world there is a lodge of Masons, there should be a focus of civilization, a center of the idea of universality, radiating reason to put down prejudice and advance justice in the disputes of peoples, and in the disputes of classes, and making for the peace and harmony and civilization that should prevail in this great lodge of the world»*.

La forma così delineata implica, infine, una disciplina della durata, poiché l'azione degli Stati-civiltà si dispiega secondo tempi lunghi e richiede una pazienza d'opera conforme al ritmo dei grandi cantieri delle cattedrali, nei quali la costruzione trascende l'orizzonte del singolo costruttore. Il mondo come Gran Loggia indica dunque una forma della coabitazione storica nella quale le civiltà non vengono sciolte in un indistinto globalismo mercificante, ma rese reciprocamente intelligibili entro una misura comune.

Albert Pike (1809–1891), giurista, poeta, traduttore, militare, studioso di religioni comparate e Sovrano Gran Commendatore del Supremo Consiglio, 33°, Giurisdizione del Sud, fu una delle figure più influenti della Massoneria americana dell'Ottocento. Ricevette i gradi del Rito scozzese nel 1853 e, a partire dagli anni successivi, dedicò un lungo lavoro alla revisione dei rituali e alla loro fondazione filosofica.

In *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*⁴, Pike dispose materiali religiosi, filosofici ed etici provenienti da contesti differenti entro un orizzonte di istruzione morale, nel quale l'iniziato è chiamato a riconoscere, dietro la pluralità delle forme storiche, una comune tensione verso il vero, il giusto, il divino e il dovere.

Il valore del testo risiede insieme nell'estensione erudita dei riferimenti e nel principio massonico che ne sostiene l'impiego. La Massoneria, in questa prospettiva, accoglie le religioni positive nel rispetto della loro fisionomia e offre una forma disciplinata di relazione, nella quale uomini appartenenti a tradizioni diverse possono riconoscersi entro una medesima grammatica etica, fondata sulla rettitudine dell'opera, sulla carità operante e sulla ricerca ordinata della sapienza.

Quasi un secolo e mezzo più tardi Joy Porter, storica americana delle culture native e dei rapporti fra mondo indigeno e istituzioni associative euro-americane, in *Native American Freemasonry*⁵, ha mostrato, sul piano

⁴ Albert Pike, *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry*, ed. annotata a cura di Arturo de Hoyos, Washington, D.C., The Supreme Council, 33°, S.J., U.S.A., 2019; ed. orig. 1872. Traduzione italiana: Albert Pike, *Morals and Dogma*, voll. 1–6, Roma, Bastogi, 1983; nuova ed. BastogiLibri, 2014.

⁵ Joy Porter, *Native American Freemasonry: Associationalism and Performance in America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2011.

storico, la portata concreta di tale disposizione, ricostruendo gli scambi fra Massoneria e tradizioni dei popoli nativi americani come processi nei quali la forma massonica poté assumere configurazioni peculiari, radicate nelle comunità che la recepivano, e fungere da canale di dialogo anche entro scenari segnati da tensione politica, frattura culturale e negoziazione identitaria.

La legge simbolica del Tempio implica il riconoscimento della dignità dell'altro quale principio dell'edificazione condivisa; da essa discende la comprensione dell'interdipendenza ordinata delle forme storiche e del limite intrinseco a ogni pretesa di autosufficienza.

NOVUS ORDO SECLORUM

La riflessione sull'ordine del mondo rientra fra gli ambiti nei quali la cultura massonica può offrire una chiave simbolica della teoria politica, poiché il problema dell'ordine non riguarda soltanto la distribuzione della forza, ma la possibilità di comporre pluralità storiche entro una forma riconoscibile. Henry Kissinger, in *Ordine mondiale*⁶, individua il fondamento di ogni ordine durevole nel rapporto fra legittimità e potere: da un lato un insieme di regole comunemente accettate, capace di definire i limiti dell'azione ammissibile; dall'altro un equilibrio tra i poteri capace di impedire che una parte assoggetti le altre. La legittimità non sopprime la possibile rivalità, ma la riconduce entro un quadro condiviso; l'equilibrio non genera da solo la pace, ma limita le pretese assolute e riduce la possibilità che il conflitto divenga negazione dell'ordine stesso.

Applicata al tempo degli Stati-civiltà, questa indicazione assume rilievo pratico. Le relazioni fra grandi soggetti storici possono trovare composizione soltanto nella misura in cui la legittimazione simbolica precede il calcolo degli interessi. Ogni Stato-civiltà interpreta la propria azione entro una continuità assunta e riconosciuta come tale e, nello stesso tempo, alla luce di una missione storica parimenti rivendicata. Perciò la diplomazia fra civiltà deve conoscere tali autorappresentazioni

⁶ Henry Kissinger, *Ordine mondiale*, trad. it. di Tullio Cannillo, Milano, Mondadori, 2015; ed. orig. *World Order*, New York, Penguin Press, 2014.

e non subordinarle a interessi suscettibili di composizione negoziale.

Il riconoscimento stabilisce il quadro entro il quale l'interesse può essere iscritto in una cornice più ampia di quella determinata dal calcolo meramente materiale: prima di negoziare gli interessi, occorre istituire un linguaggio nel quale l'altro possa presentarsi come portatore di dignità, forma propria e destino storico.

Kissinger osserva che la ricerca dell'ordine mondiale richiede di connettere le percezioni di società le cui esperienze sono rimaste a lungo indipendenti. Il problema non consiste dunque nel ridurre le civiltà a unità equivalenti e intercambiabili, ma nel rendere comparabili le loro rappresentazioni profonde senza annullarne la qualità propria. In tale prospettiva, la diplomazia si configura anzitutto come arte della traduzione storica: essa rende comunicabili le immagini che i popoli elaborano di sé, del proprio passato, della propria legittimità e del proprio posto nel mondo. Dove manca questa traduzione preliminare, il negoziato resta esposto alla pressione immediata della forza, dell'urgenza e della diffidenza; dove essa si compie, il confronto può elevarsi a ricerca di una mediazione ordinatrice di lungo periodo.

Una cultura capace di conciliare principi universali e molteplici memorie collettive non può fondarsi né sull'uniformità né sulla semplice competizione degli interessi. Essa richiede una forma stabile di riconoscimento, nella quale continuità degli ordinamenti, tenuta effettiva delle istituzioni comuni e memoria condivisa si sostengano reciprocamente. Per Kissinger, l'ordine non può essere imposto e, per durare, deve essere accettato come giusto non solo dai governanti, ma anche dai popoli. Il tempo degli Stati-civiltà richiede quindi sedi preliminari di reciproca comprensione, nelle quali ogni controversia sia preceduta da una mutua legittimazione; solo così il conflitto può essere contenuto entro una forma più alta della mera collisione di volontà.

La formula kissingeriana di una seconda cultura, globale, strutturale e giuridica, capace di trascendere gli interessi particolari e di rispettare la storia e la cultura di ogni paese, indica precisamente questo compito. Essa non postula la cancellazione delle differenze, ma la loro articolazione in un ordine comune. Qui la cultura massonica può offrire un'integrazione simbolica: oltre la struttura giuridica occorre una strut-

tura della fiducia, fatta di forme, memoria e gradualità. La regola comune, per essere realmente comune, deve essere preceduta da una grammatica del riconoscimento; l'ordine, per essere stabile, deve poter parlare alle profondità simboliche dei soggetti che lo abitano.

La diplomazia fra civiltà richiede perciò un *corpus* organico di conoscenze sulle grandi civiltà storiche. Una simile disciplina deve ricostruire il profilo di ciascuna forma tradizionale muovendo dalle fonti, dalle istituzioni, dai testi, dai riti, dalle immagini del potere e dalle strutture simboliche mediante le quali ogni collettività interpreta se stessa. Sotto il duplice segno della Squadra e del Compasso, la fedeltà alle fonti e il confronto comparativo si presentano come due funzioni di un medesimo metodo: la Squadra custodisce la precisione del dato, la proporzione dell'analisi, la rettitudine del riferimento documentario; il Compasso apre il campo della sintesi, della relazione, della misura fra ordini differenti. Una ricerca massonica sulle civiltà dovrebbe perciò unire rigore documentario e apertura ermeneutica, affinché l'analisi rimanga fedele al dato e, al tempo stesso, attenta alla sua dimensione più profonda.

Il metodo trova compimento nella Catena d'Unione, a patto che la ricerca sulle civiltà umane che si sono succedute nel corso della storia miri a ricondurre le visioni parziali a un disegno comune. Tradotto nel linguaggio del XXI secolo, ciò significa che il sapere sulle civiltà deve essere posto al servizio di una cooperazione ordinata, non di un'appropriazione polemica o di una classificazione gerarchica. Gli strumenti della costruzione non appartengono al singolo, ma all'opera comune; e l'opera comune, nel tempo degli Stati-civiltà, consiste nel rendere intelligibili le differenze senza dissolverle, nel riconoscere le memorie senza idolatrarle, nel comporre gli interessi entro una forma di legittimità condivisa.

L'EUROPA COME OFFICINA DI MEDIAZIONE

Fra le civiltà chiamate a misurarsi con tale criterio relazionale, quella europea occupa una posizione peculiare. Essa possiede una profonda stratificazione storica ed è chiamata a convertire questa eredità in una capacità d'azione strategica, radicata nella propria cultura e capace di tradursi in una voce comune e in una responsabilità propriamente civi-

lizzazionale. Il suo patrimonio, fondato sulle radici greco-romane e cristiane dell'Occidente, resta operante nella misura in cui si traduce in una forma riconoscibile.

La Massoneria europea può contribuire alla chiarificazione di tale vocazione, poiché, nei secoli, ha custodito l'esperienza di una molteplicità rituale, linguistica e istituzionale ricondotta a un profilo unitario. In tal modo, l'eredità europea non è chiamata a chiudersi in una memoria difensiva della sua passata grandezza, ma a ritrovare nella propria pluralità un metodo di dialogo: ciò che l'Europa ha conosciuto come tensione interna fra diritto, filosofia, teologia, scienza e politica può divenire capacità di mediazione verso civiltà che ordinano diversamente il rapporto fra potere, simbolo e memoria.

Considerata in questa luce, la Massoneria è attesa da un compito culturale commisurato alle forme politiche e simboliche del XXI secolo. In Occidente, l'Ordine custodisce una forma plurima dell'universale, fondata sulla disciplina simbolica e sulla fraternità; per questo, è in grado di dialogare con le analoghe strutture esistenti negli Stati-civiltà non occidentali nel rispetto della loro fisionomia storica. L'immagine del mondo come Gran Loggia non è dunque una metafora ornamentale, ma la ripresa di un'intuizione antica: là dove esiste una Loggia, esiste anche un centro di civiltà capace di irradiare universalità, ragione, giustizia, pace e armonia nella Gran Loggia del mondo.

E.R.

Albert Pike



Pubblicato originariamente in *Rivista Massonica*,
n. 6, luglio 1970, vol. LXI, V della nuova serie, pp. 241–246.

Albert Pike fu Sovrano Gran Commendatore del S. C. del Sud degli Stati Uniti, dal 1859 fino alla morte avvenuta nel 1891.

Egli è riconosciuto come uno dei maggiori studiosi di storia e di filosofia della Massoneria e pertanto autorevolissima è la revisione da lui compiuta dei rituali dei gradi del Rito Scozzese.

Secondo lo schema introdotto dal Pike e ancora oggi in uso nei corpi dipendenti dal S. C. di Washington, le Logge di Perfezione conferiscono dal 4° al 14°, i Capitoli Rosa Croce dal 15° al 18°, il Consiglio dei Kadosh dal 19° al 30° ed i Concistori il 31° e il 32°.

Nessuna limitazione di tempo è praticamente interposta per il conferimento dei predetti gradi, onde evitare che il sistema scozzese possa venire usato in senso profano, come a stabilire una nuova gerarchia di

autorità o – peggio – una “carriera” di tipo ecclesiastico o militare.

Il possesso dei gradi del Rito Scozzese significa essenzialmente che si è a conoscenza dei lineamenti iniziatici di ciascuno di essi e che, avendone attitudine e volontà bastanti, si possono esercitare su quelli le proprie facoltà intuizionali e la propria meditazione filosofica.

Le proposte di ammissione al Rito Scozzese devono venire presentate da due membri del Rito già insigniti del 32°. Gli aspiranti devono essere Maestri Massoni attivi in una Loggia regolare.

Questa regola, nel S. C. Madre del Mondo, non ha mai subito alterazioni o compromessi. Fino dal 1802 tale S. C., allora sedente a Charleston, dichiarò:

«Il Massone Sublime, ossia insignito dei gradi del Rito Scozzese, non inizierà alcuno ai gradi blu, ossia i tre gradi peculiari della Massoneria, senza una legale autorizzazione ottenuta a questo scopo da una Gran Loggia Simbolica».

Ossia, fin dal proprio principio, il primo S. C. del mondo ha riconosciuto la giurisdizione delle Grandi Logge Simboliche sopra i tre gradi blu e nessuna Camera di Rito Scozzese, nella giurisdizione Sud degli S. U., ha mai conferito tali gradi.

Ogni membro del Rito Scozzese deve mantenere la propria attività nella propria Loggia; diversamente decade automaticamente anche dall'appartenenza al Rito Scozzese.

Questo fu poi stabilito e quindi realizzato presso tutte le Massonerie regolari, tanto più faticosamente quanto più si era radicalizzato l'equivoco della superiorità aritmetica dei gradi scozzesi e degli altri Riti sui gradi conferiti dalle Logge: Apprendista, Compagno e Maestro.

Equivoco, naturalmente, convalidato dalla realtà della “carriera”, molte volte lentissima e variamente condizionata, in uso presso SS.CC. europei e latino-americani.

Era nato a Boston, Mass., il 29 dicembre 1809. Lo stesso anno aveva dato i natali a William E. Gladstone, Abraham Lincoln, Oliver Wendell Holmes, Charles R. Darwin ed Edgar Allan Poe, ciascuno dei quali doveva lasciare un'impronta indelebile nel secolo passato.

Gli morì il padre quando era ancora un ragazzo. Era di ottimo lignaggio, discendente di una famiglia importante del Devonshire, dal

quattordicesimo secolo. I suoi antenati d'America furono uomini di progresso, come si nota nella storia della Contea dell'Essex, Massachusetts.

I Pike, fin dalla fondazione della città di Newbury, nella quale arrivarono come pionieri nel 1635, si erano fatti notare per intelligenza, liberalità di opinioni e indipendenza d'azioni.

Anche nei loro discendenti, energicamente intrepidi verso le difficoltà, decisi verso ciò che era giusto e coraggiosi nella difesa dei loro sentimenti, troviamo le stesse qualità. Così fu Nicholas Pike, autore della prima aritmetica pubblicata in America, amico di Giorgio Washington e colui che piantò l'albero della libertà davanti alla sua residenza nel 1775.

Così fu il generale Zebulon Montgomery Pike, che esplorò le Montagne Rocciose, diede il nome a Pike's Peak e morì in battaglia nella guerra del 1812¹. E così fu il poeta-soldato Albert Pike, uno degli eroi di Buena Vista, insignito di menzione onorevole dal generale Taylor. Questa famiglia ha dato studiosi, poeti, pastori, insegnanti, statisti, giuristi e soldati.

Il padre di Albert Pike si trasferì a Newburyport, Mass., quando questi aveva circa quattro anni. Ricevette la propria istruzione elementare e secondaria presso una scuola privata, in un collegio di Framingham, Mass., e nell'agosto 1825, superati gli esami, entrò come matricola ad Harvard.

Per mantenersi agli studi fu costretto a insegnare. Così, per sei mesi nell'autunno e l'inverno di quell'anno, a Gloucester, insegnò a giovani di sette od otto anni più vecchi di lui. Insegnò nella città di Fairhaven per sei mesi, nella scuola elementare di Newburyport, prima come assistente e poi come titolare, e in seguito per due o tre anni insegnò in una scuola privata, fino al marzo 1831.

Egli fu un pensatore, per ereditarietà e per natura, uno studioso, un poeta. Di larghe vedute, di profonde capacità, sensibile, cavalleresco, conscio del proprio valore pur se riservato e modesto, fu risoluto nelle sue determinazioni. Circondato da rigidi Puritani, che avevano poca tolleranza per i sentimenti e che disprezzavano la poesia e il parlare fiorito, come essi chiamavano ogni espressione di immaginazione e di ideale,

¹ Fu ucciso nell'attacco di York, Canada, il 27 aprile 1813. N.d.D.

non vide l'ora di respirare un'aria più fresca e condurre una vita più ampia. Perciò tutti i suoi sforzi tendevano a questo fine: fare abbastanza soldi per andare più verso ovest. Le coste del Pacifico furono la meta verso cui partì nel 1831.

Dopo essersi fermato a S. Louis, Santa Fe, Fort Smith e Van Buren, si stabilì a Little Rock, Arkansas, dove con lo pseudonimo di "Casca" collaborò con una serie di articoli sugli argomenti politici del giorno all'«*Advocate*» di Little Rock.

Questi articoli gli valsero il posto di condirettore dell'«*Advocate*», posto che tenne per un lungo periodo. In quella città del Sud trovò l'atmosfera di cui aveva bisogno: fu amato ed ammirato, furono apprezzate le sue doti, fu incoraggiato a mettere fuori tutte le sue capacità; là trovò fortuna e fama.

Nel 1833 fu eletto assistente segretario del Consiglio della Legislatura Territoriale, cominciò gli studi di legge e fu ammesso nell'Ordine degli Avvocati di quello Stato nell'inverno del 1834. Si sposò con Mary Ann Hamilton, il 10 ottobre 1834, e continuò a risiedere a Little Rock.

Il poema «*Inni agli dèi*», che, per la prima volta, apparve nel *Blackwood's Magazine* del giugno 1839, ed altri scritti pubblicati dal 1831 al 1854, gli diedero fama fra i poeti americani.

Il professor Wilson, Christopher North, disse di lui al Dr. Shelton Mackenzie: «Il suo potente genio lo distinse ad essere il poeta dei titani». Nel 1834 pubblicò *Prose Sketches and Poems*; «*Ariel*» apparve nel 1834 o nel 1835; nel 1836 apparve «*Ode to the Mocking Bird*», poi ripubblicato nel «*Blackwood's*» nel marzo 1840. Ogni tanto altre liriche isolate apparvero in vari periodici, che ogni volta venivano caldamente accolte dai lettori. Nel 1854 pubblicò finalmente una raccolta delle sue poesie intitolata *Nugae*, ma soltanto per una distribuzione privata.

Nel 1836 fu occupato a sovrintendere le pubblicazioni dei *Revised Statutes of Arkansas*, lavoro che gli diede grande credito. Nella primavera del 1835 acquistò l'«*Advocate*» e subito dopo uno studio legale con William Cummins, che durò per parecchi anni. Essendosi accorto che la gestione dell'«*Advocate*» interferiva con la sua attività di legale, al termine di due anni vendette il giornale e dedicò il suo tempo libero alla pratica e allo studio della legge. Nel 1840 fu eletto legale della Banca

Real Estate e nel 1842 membro del Consiglio di amministrazione di quella.

Nel 1846 arruolò uno squadrone di cavalleria che comandò col grado di Capitano e combatté nella guerra col Messico, ricevendo una menzione speciale dai generali Taylor e Wool². Qui incontrò il maggiore Robert E. Lee, che sarebbe divenuto poi Generale dell'Esercito Confederato.

Come avvocato, fu ammesso al patrocinio innanzi alla Corte Suprema degli Stati Uniti nel 1849, dove più tardi Daniel Webster gli avrebbe dedicato un alto elogio. Difese davanti alla Corte con grande distinzione e onore molti processi, alcuni dei quali per gli Indiani Creek, per i Choctaws e alcuni per i Cherokees.

In tutte le questioni inerenti il diritto romano fu tenuto come massima autorità. Tradusse le *Pandette* in inglese e, dopo che si fu trasferito a Washington nel 1868, occupò parecchi anni a completare un'opera relativa a tutte le norme del diritto Romano e Francese, includendo nelle sue ricerche i ventidue volumi del *Duranton*, molti del *Pothier*, i cinque volumi del *Marcadé*, che era considerato come la più alta autorità fra tutti – non eccettuati i tribunali di Francia e i più reputati giuspubblicisti –, ed altre opere ancora.

Quando, nel 1861, l'Arkansas unì il suo destino ai Confederati, Pike fu nominato comandante di brigata e messo a comandare il territorio Indiano. In qualità di rappresentante del Governo della Confederazione negoziò molti trattati colle tribù indiane.

Al termine della guerra civile, si stabilì a Memphis e là fece l'avvocato e pubblicò un quotidiano per circa due anni. Nel 1868 passò a Washington, dove rimase per il resto della sua vita, tranne un breve periodo che trascorse ad Alessandria, Virginia.

Morì a Washington, D.C., il 2 aprile 1891, pianto da tutti. Ebbe una morte veramente serena. Il passaggio fu così lieve, l'estinzione del soffio vitale così graduale, che si percepì a fatica quando esalò l'ultimo respiro e il suo grande spirito tornò a Dio.

² Zachary Taylor, futuro Presidente degli Stati Uniti. È ritenuto Massone da alcuni storici; il Fr. Rob Morris lo contesta, mentre la storia della Loggia Marsh n. 188, N.Y., afferma che Taylor era Massone ed un'altra Loggia porta il suo nome. N.d.D.

Aveva abbandonato la pratica attiva della legge circa nel 1879 e dopo si era affacciato ai tribunali soltanto con comparse scritte. Era stato un perfetto studioso dei Greci e Latini, aveva appreso da solo molte lingue e un gran numero di dialetti; fra le altre, il Sanscrito, l'Ebraico, l'antico Samaritano, il Caldeo, il Persiano e la lingua degli Indiani d'America. Da queste lingue risalì allo studio delle credenze e tradizioni dei Parsi e degli Hindu e del *Rig-Veda* e dello *Zend-Avesta*. Lasciò quindi grandi volumi manoscritti di traduzioni e commenti di questi antichi scritti Ariani.

Divenuto Massone a Little Rock nel 1850³, si dedicò durante gli ultimi anni della vita agli interessi dell'Ordine e ricevette tutti gli onori che era possibile conseguire, culminanti colla carica di Sovrano Gran Commendatore del Supremo Consiglio Madre del Mondo di R.S.A.A., carica che tenne per trentadue anni, fino alla morte.

È considerato il più eminente Massone del mondo, non soltanto in virtù delle cariche ricoperte, ma per la sua altissima cultura, per le ammirabili dissertazioni sulla legge e il simbolismo Massonici, la profonda conoscenza dell'arte di governo, teologia ed etnologia, la presa aperta e comprensiva di ogni argomento e ancora l'equilibrio del suo giudizio.

Queste qualità lo resero arbitro e giudice di tutte le questioni concernenti i Supremi Consigli del mondo.

È autore di oltre venti volumi di letteratura massonica, oltre quelli di poesia che gli diedero la fama nel mondo profano.

Fu detto di Albert Pike che fu un re fra gli uomini, per il divino diritto del merito. Maestoso e imponente nella figura delle proporzioni di Ercole e della bellezza di un Apollo, il suo prestigio fu tale che per risoluzione del Congresso gli fu dedicata una statua nella capitale della Na-

³ Albert Pike fu elevato al grado di Maestro nella Western Star Lodge n. 2 nell'agosto 1850. Fondatore e primo Venerabile della Magnolia Lodge n. 60, sempre a Little Rock, il 4 ottobre 1880 si affiliò alla Pentalpha Lodge n. 23 di Washington, D.C. Il 29 novembre 1850 fu accolto nel Capitolo n. 2 del Rito dell'Arco Reale e fu poi Grande Scriba del G. Capitolo dell'Arkansas di tale Rito e infine Sommo Sacerdote nel 1853-1854. In questo periodo, il 20 marzo 1853, ricevette anche i gradi 4°-32° del R.S.A.A. a Charleston, S. Car., dal famoso storico della Massoneria Albert Mackey. Nel 1857 ricevette il 33° a New Orleans. L'anno seguente fu eletto membro effettivo del S. C. ed il 3 gennaio 1859 Sovrano Gran Commendatore. N.d.D.

zione, caso rimasto assolutamente unico per un uomo che aveva militato dalla parte della Confederazione.

James D. Richardson⁴

⁴ James D. Richardson, membro del Congresso degli S.U. dal 1885 al 1905 e presidente della Convenzione Democratica del 1900, fu S.G.C. del S.C. di Washington dal 1900 fino alla morte, avvenuta nel 1914. Lo scritto che di lui abbiamo tradotto e pubblicato è del 1909, celebrandosi il centenario della nascita di Albert Pike. N.d.D.

Lettera ad un Fratello

Pubblicato originariamente in *Rivista Massonica*,
n. 1, gennaio 1972, vol. LXIII, VII della nuova serie, pp. 43–44.

Carissimo Fratello,

da parecchio tempo, la tua partecipazione ai Lavori di Officina, e a quelli della Camera rituale a cui pure appartieni, si è fatta assai scarsa.

Ogni tua assenza – è doveroso riconoscerlo – è da te «giustificata». Non sei di quelli che oltre a non farsi vedere, neppure si curano di avvertire e di motivare. Tu, la motivazione ce l'hai, ed è sempre la stessa: sei «molto occupato».

Vogliamo provare insieme a vedere un po' più da vicino il contenuto di questa espressione? «Essere occupati» – infatti – può voler dire parecchie cose.

C'è chi è imprescindibilmente «occupato», ogni sera, a causa del proprio lavoro. In tali condizioni, è chiaro che la partecipazione serale alla vita dell'Ordine, o a quella del Rito, è bloccata.

Ma ci sono altre «occupazioni» serali: impegni di lavoro, partecipazione a convegni di altre associazioni... persino riunioni «mondane»!

Sino a che punto tali «occupazioni» possono realmente interferire con la presenza di un Massone in Loggia, o ad un Capitolo?

Qui, carissimo Fratello, debbo fare un'osservazione dalla quale dipendono, in sostanza, la portata e l'attendibilità del mio discorso. Mi chiedo cioè, invertendo i termini del discorso stesso, se prendere parte ai Lavori massonici si possa definire «essere occupati» alla stessa stregua dell'assistere a una riunione di condominio o a quella dei dirigenti di un Circolo culturale.

Secondo me, no.

Secondo me, chi ha chiesto e ottenuto di inserirsi nella vita massonica ha effettuato una scelta qualitativa: ha cioè ritenuto che esistesse un

piano di esperienze e di attività, diverso e superiore rispetto agli interessi e all'operatività profani – per quanto degni e importanti questi possano essere.

Se così è, il meno che si possa chiedere a un Massone è di ricordarselo: di ricordarsi, cioè, che egli si è impegnato – ancor prima con se stesso che con altri – a dare alla propria esistenza un senso tutto particolare, e non soltanto ad avere nel proprio portafogli una tessera di più!

È questione, semplicemente, di coerenza. A un profano si può benissimo dire «stasera sono occupato» quando ci si reca in Loggia. Ma è frase, appunto, profana. Un vero e perfetto Massone dovrebbe, in realtà, considerarsi sempre in Loggia, anche quando non vi si trova fisicamente. Ecco dove, sul piano muratorio, differisce l'essere in Loggia, o in Capitolo, dall'«essere occupati»!...

Beninteso, anche nella vita del Massone «che fa sul serio», e a cui non verrebbe in mente di assentarsi dai Lavori muratori perché «occupato» in un torneo di bridge, possono verificarsi casi di forza maggiore: un lavoro «straordinario» imposto dal direttore, una partenza dovuta alla malattia di un parente... Ma io sono sicuro, carissimo Fratello, che se tu vorrai fare un esame di coscienza, vedrai tu stesso che varie volte, le tue «occupazioni» non erano tali da non poter essere accantonate, o posposte alla tua viva partecipazione alla riunione serale dei Fratelli.

Però, ripeto, la questione è di fondo, e non investe le singole «assenze». Essa si riduce all'avere, o al non avere «realizzato» che cosa significa essere Massoni. Se un musicologo, o un amante delle belle arti, non mette neppure in discussione la superiorità di tali suoi interessi rispetto ad altri, pur sempre profani – come potrebbe un Libero Muratore, ossia un uomo che ha scelto la via iniziatica, equipararla o addirittura posporla ai comuni sentieri che quotidianamente percorriamo? Non dovrà essere, il suo, uno sforzo continuo per abbandonare, ogniquale volta ciò sia possibile, gli anzidetti sentieri, onde ritrovarsi con serietà, senno, beneficio e giubilo insieme a coloro che camminano con lui e come lui?

Spero di rivederti presto, e sovente. Con il triplice rituale abbraccio,
tuo

E.S.

Il primo periodico ufficiale del Grande Oriente d'Italia fu pubblicato a Firenze il 30 luglio 1870 con il titolo “Rivista della Massoneria Italiana”, dietro proposta del Gran Maestro Lodovico Frapolli.

Nel gennaio 1905 la pubblicazione assunse il titolo di “Rivista Massonica”, mantenendolo fino al settembre 1926, quando, a seguito della promulgazione delle leggi fasciste contro le associazioni, il Gran Maestro Domizio Torrigiani dispose la sospensione dei Lavori e lo scioglimento delle Logge del Grande Oriente d'Italia.

Dopo la caduta del fascismo e la Liberazione, il periodico ufficiale del Grande Oriente d'Italia riprese le pubblicazioni dal settembre 1947 al dicembre 1952 con il nuovo titolo “Acacia Massonica”. Nel 1954 la rivista cambiò nuovamente nome, uscendo dapprima come “Lumen” e successivamente come “Lumen Vitae”, fino al 1959.

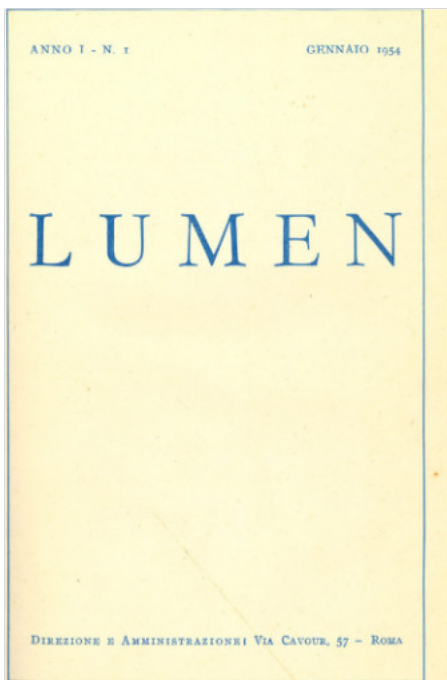
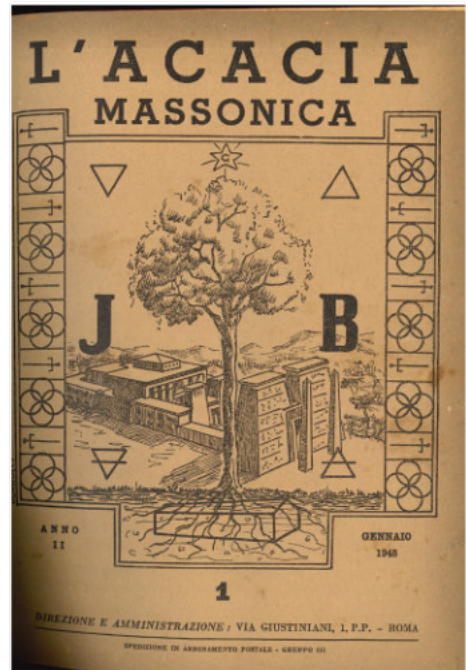
Dopo una breve interruzione furono pubblicati due numeri pilota: “Rivista Massonica” (novembre 1965) e “Ordine Massonico” (dicembre 1965). Dal gennaio 1966 “Rivista Massonica” riprese le pubblicazioni in una nuova veste grafica, identificata in copertina come “Nuova Serie”, proseguendo fino al 1979.

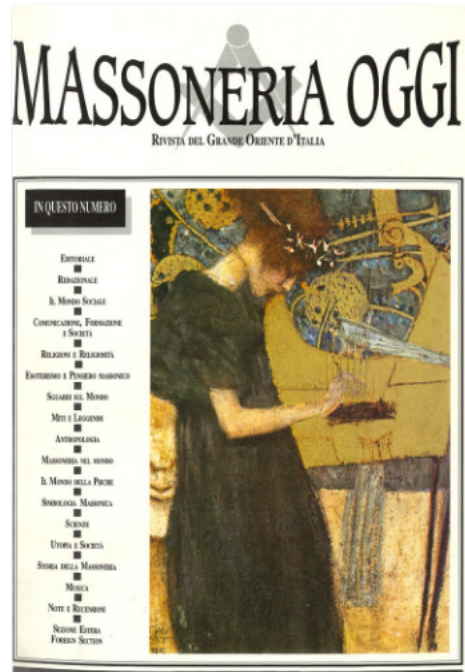
Nel febbraio 1980 il periodico assunse il titolo “Hiram”, accompagnato da un nuovo formato editoriale. La pubblicazione continuò fino al 1994, quando il titolo fu modificato in “Massoneria Oggi”.

Nel 1998 venne ripristinata la denominazione “Hiram”, mantenuta fino al 2016, anno in cui fu avviata una nuova pubblicazione con il titolo “Nuovo Hiram”, diffusa fino al gennaio 2024.

Dal mese di settembre 2026, su impulso del Gran Maestro Antonio Seminario, la rivista viene nuovamente pubblicata con la denominazione «Hiram».







HIRAM 1/2026 - Registrazione Tribunale di Roma n. 178/2015 del 20 ottobre 2015

Direzione e Redazione - Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio n. 8 - 00152 Roma

Direttore Responsabile - Stefano Bisi

Legale Rappresentante - Gran Maestro Antonio Seminario

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

Iscrizione ROC n. 26027

Stampa - Arti Grafiche Barbieri - Piazza Giovanni XXIII, 14/16 - 87100 Cosenza

Finito di stampare nel mese di settembre 2026