

Anno 14 – numero 13 - 2014

de hominis Dignitate

Rivista di Cultura Massonica
Magazine of Masonic Culture



Rivista di Cultura Massonica
Fondata dall'Ill.mo e Ven.mo Gran Maestro
Fabio Venzi
Anno 14 – numero 13 - 2014



Direttore
Editoriale
Fabio Venzi

Comitato di
Redazione
Fabio Venzi
Salvatore Fraghi

Grafica a cura di
Salvatore Fraghi

Direzione,
Redazione e
Amministrazione
Lungo Tevere dei
Mellini, 17
00193 Roma

www.gli.it

SOMMARIO

- Dante esoterico - di *Cesare Pirozzi*
- Esoterismo dell'essere, essere dell'esoterismo - di *Marco Mucci*
- Columns, Pillars and the Kabbalah A&AR 12° - di *Yasha Beresiner*
- Alchimie geometriche della natura - di *Roberto Falcone*
- I primi vent'anni della Gran Loggia Regolare D'Italia - di *Marco Badiali (versione in lingua inglese e italiana)*

Cesare Pirozzi

DANTE ESOTERICO

1

CHE COS'E' L'ESOTERISMO

Prima di parlare dell'esoterismo di Dante, occorre chiarire, per quanto possibile, il significato stesso di esoterismo, termine che, oggi, ha un significato forse ambiguo, potendo essere interpretato anche come oscura tendenza occultistica, mentalità anti razionale o addirittura attività ciarlatanesca.

In senso stretto, si definisce esoterico (1) ciò che è noto all'interno di un certo circolo e non si vuole divulgare all'esterno; al contrario, è exoterico ciò che può essere divulgato. Questa definizione è, però, semplicistica. Infatti, non si definiscono esoterici il linguaggio e le conoscenze tecniche note all'interno di un certo gruppo di mestiere o di studio, ma incomprensibili all'esterno. Farò un esempio: le conoscenze ed il linguaggio (o gergo) medico non hanno nulla di esoterico, pur essendo difficilmente comprensibili da chi medico non è; nell'antica Grecia, invece, era fatto divieto al medico di divulgare le sue conoscenze che, dunque, erano considerate propriamente esoteriche. Il motivo di tanta segretezza nei riguardi delle conoscenze mediche del tempo aveva due ordini di motivi. Uno era il pericolo inerente all'uso dei farmaci (non dimentichiamo che, in lingua greca, farmakon equivale a veleno: e invero i farmaci di quella, come della nostra epoca, sono veleni, dei quali si utilizzano gli effetti benefici ottenibili per dosi non letali) o delle procedure chirurgiche (nulla è più pericoloso della lama affilata del bisturi o delle procedure invasive, ancorché semplici, dell'epoca). L'altro, forse più importante per la cultura antica, era la sacralità attribuita a quelle conoscenze, perché una vera guarigione non avviene mai soltanto su un piano esclusivamente fisico: da qui la necessità di conferire quelle conoscenze soltanto a chi ne fosse degno (oltre che adeguatamente preparato) e, conseguentemente, il divieto di divulgarle. Per ben comprendere questo concetto, basta visitare i luoghi consacrati alla medicina ed alle divinità ad essa preposte. Esistono ancora, ad Epidauro(2), le vestigia di una sorta di città sacra della medicina, dove i malati più gravi si recavano per essere curati, così come oggi si andrebbe in un policlinico universitario. Ebbene, le

attrezzature mediche dell'epoca erano costituite non soltanto dal bisturi e dai farmaci, ma anche dalle terme e dal teatro: si purificava il corpo e, con l'aiuto del teatro, si lavorava sul piano psichico. Vi erano i luoghi di culto (e, come oggi, ricevevano in dono pittoreschi ex voto per testimoniare le numerosissime guarigioni). Infine, vi era il cosiddetto "abaton", luogo dedicato al sonno, ma soprattutto al sogno. E, infatti, nel sogno il nume portava la guarigione, aparendo ai pazienti in forme diverse. Si potrà pur dire che fossero tutte ubbie, ma la sacralità attribuita alla medicina ne emerge in tutta la sua evidenza. Si lavorava sui diversi piani dell'uomo: fisico, psichico, spirituale.

Sulla base di questo esempio, la definizione di esoterico può essere perfezionata: non soltanto "da non divulgare", ma anche "sacro".

Nell'antichità, il concetto di esoterismo era qualcosa di accettato, di comune. I misteri di Eleusi(3), la scuola di Pitagora (4), sono esempi ben noti di esperienza esoterica, cioè contemporaneamente sacra e segreta. Molti degli insegnamenti di quest'ultima scuola sono giunti fino a noi in maniera pubblica e diffusa: la tavola pitagorica, l'omonimo teorema, le basi matematiche del suono e della musica (il monocordo pitagorico). Ma ciò era soltanto la parte esoterica, quella parte che gli "acusmatici" (cioè i discepoli non ancora ammessi a superare la tenda dietro la quale Pitagora insegnava agli adepti) potevano ascoltare: certamente doveva essere la parte meno preziosa ed importante del suo insegnamento. E tutto il resto? Ne sappiamo pochissimo e quel poco è, ovviamente, incerto. Così come poche e incerte sono le notizie riguardanti i misteri di Iside(5) ed il culto di Mitra(6) (nato il 25 dicembre da una Vergine, venerato in templi ipogei: una sorta di catacombe) così diffuso nella Roma imperiale. Sì, perché questo è il dramma dell'esoterismo: esso trasmette conoscenze che possono andare perdute, proprio a causa della segretezza, della mancanza di testi, della necessità di non divulgare. Ma ciò non vuol dire che non resti nulla: una congrua traccia, più o meno visibile, rimane a permeare la cultura, attraversando le diverse epoche, fino ai nostri giorni. La letteratura, le arti figurative, il pensiero filosofico sotteraneamente ne sono stati influenzati. Non pochi frammenti delle conoscenze esoteriche sono sopravvissuti fino a noi. Come vi sono vestigia e resti materiali delle antiche culture, sopravvissute a crolli, guerre, terremoti e vandalismo, resti che gli archeologi dissotterrano e studiano, così restano nella letteratura, nella filosofia e, più in generale, nel pensiero umano reperti di un'archeologia immateriale - ma non per questo meno preziosa - che possono essere ritrovati e studiati. Una delle fonti più ricche di tale archeologia è la

letteratura alchemica(7), che è ricchissima di testi ed illustrazioni simboliche giunte fino a noi molto ben conservate. Essa ci dà un'ulteriore tassello: la visione olistica dell'uomo e del mondo, riassunta nel detto “*ciò che è in basso è come ciò che è in alto e inversamente, per compiere i prodigi della cosa unica*”(8). Così si tramandano le parole attribuite ad Ermete Trismegisto, riportate sulla *tabula smaragdina*, la mitica tavola di smeraldo, che riassume i principi della scienza ermetica. Se la realtà è “cosa unica”, della quale cielo e terra parimenti partecipano, allora il lavoro alchemico non può che svolgersi contemporaneamente sull'oggetto esterno e nell'interiorità dell'artefice, sul piano materiale e su quello spirituale, sul piano della terra e su quello degli astri. Solo così cielo e terra, spirito e materia, macro e microcosmo, si corrispondono pienamente, come preconizzato dalla massima ermetica. Dunque l'alchimia, tipica arte esoterica (cioè sacra e segreta), ci insegna un'ulteriore caratteristica dell'esoterismo: la visione unitaria della realtà, intesa come appartenenza di materia e spirito, terra e cielo, razionalità e intuito, uomo e Dio ad una realtà unica e indivisibile.

Ma ancora non è tutto: manca l'aspetto forse più qualificante dell'esoterismo. Per non andare troppo in giro, seguendo le diverse tracce dei misteri e delle antiche tradizioni esoteriche, guardiamo proprio che cosa ci indica Dante nella sua *Commedia*. Al termine di un lungo viaggio, attraverso l'inferno, il purgatorio ed il paradiso, il Poeta giunge alla visione di Dio: si ricongiunge, per quanto possibile durante la vita terrena e con tutti i limiti che la materia ci impone, al suo Creatore, al suo Principio. Prende quindi coscienza della propria realtà spirituale e, contemporaneamente, di ciò da cui questa proviene e che la trascende. È un'esperienza che non può essere comunicata, se non per accenni, per lontane approssimazioni, a chi non si sia già almeno avviato sulla stessa strada o, per citare ancora Dante, non abbia drizzato “...il collo/ per tempo al pan delli angeli” (Par. II canto, 10-11): “che intender non la può chi non la prova”, aveva già detto in un piccolo sonetto (9) dall'apparenza sentimentale e “cortese”. Ecco, questo è il fine ultimo di ogni vero percorso esoterico: conoscere se stessi come realtà spirituale, come figli del “Padre nostro”, come portatori di una scintilla divina. Non per niente, sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, campeggia la scritta “*gnothi sautòn*”: conosci te stesso. È a questo tipo di conoscenza che fa riferimento. Un ultimo elemento, infine, caratterizza l'esoterismo: i suoi contenuti più elevati non sono semplicemente segreti. Il fatto è che non è proprio possibile comunicarli, esprimerli a parole. Questo concetto,

apparentemente assurdo, è molto bene illustrato in alcuni passi del Corpus Hermeticum (10). Nel "Discorso segreto sulla montagna di Ermete Trismegisto al figlio Tat sulla rigenerazione e la regola del silenzio", il figlio chiede insistentemente ad Ermete che gli comunichi il suo segreto, sentendosi quasi offeso dalla reticenza del padre. "Ciò che mi dici è un enigma e non parli come un padre a suo figlio" egli dice e, più avanti, "non mi ricusare, padre, sono tuo figlio legittimo: parlami chiaramente...". Ma il padre gli risponde di non poter spiegare o mostrare il segreto: "questo fatto non può essere insegnato e non può essere visto con questo elemento materiale con cui siamo soliti vedere". Tat continua a protestare, teme di perdere la ragione di fronte all'oscurità del segreto, ma, alla fine, seguendo con pazienza l'insegnamento paterno (tacere e purificarsi), ecco che la verità si fa strada spontaneamente nel suo animo: "Padre, vedo il Tutto e vedo me stesso nel Nous". Il segreto dei segreti, cioè la visione del Vero, può solo essere personalmente sperimentata, ma non può essere ricevuta sotto forma d'insegnamento. Questo è, in ogni caso, necessario, ma solo per instradare, preparare il discepolo all'esperienza. La stessa prassi appare con evidenza anche in altre tradizioni, soprattutto quelle orientali. Tale conoscenza è così alta e così profondamente personale, che non può essere raccontata: e non c'è segreto più sicuro di ciò che non può essere detto.

A questo punto, possiamo compiutamente definire il concetto di esoterismo, dicendo che questo tratta di conoscenze che possono essere comunicate solo a chi ne è degno ed è preparato a comprenderle; ha un carattere sacro; fa riferimento ad una visione unitaria della realtà; porta alla conoscenza di sé come essere complesso, non meno spirituale che corporeo. Il coronamento di ogni vero esoterismo è, infine, un'esperienza personalissima ed ineffabile di illuminazione, che tende a trasmutare l'Adepto, realizzandone in vita la natura spirituale. Questo chiarisce, tra l'altro, che i cosiddetti "segreti esoterici" sono tali soltanto perchè incomprensibili a chi non abbia intrapreso questo lungo percorso, o si trovi ancora su un gradino troppo basso: pur essendo potenzialmente accessibili ad ogni essere umano, rimangono occulti a chi non sappia riconoscerli. Ecco perchè una stessa opera d'arte, sia essa una cattedrale gotica, un affresco o un poema, può comunicare un diverso messaggio asseconda di chi la osserva. Ciò chiarito, si potrà cominciare a parlare di esoterismo relativamente al poema dantesco.

IL SENSO MOLTEPLICE DEL LINGUAGGIO

La cultura del mondo occidentale, cui noi apparteniamo, che ci ha formati ed è la radice sotterranea della nostra mentalità e delle nostre idee, riconosce alcuni grandi geni della letteratura, posti qualche spanna al di sopra di molti altri grandi che, pure, l'hanno arricchita. Perché alcuni sono più grandi? Forse perché le loro opere, oltre ad essere straordinariamente belle, evocano un significato ricco e profondo che supera il senso "stretto" delle parole usate. Un analogo discorso potrebbe farsi sulle arti figurative e sulla musica, ma sarebbe un discorso troppo complesso. Un particolare spessore del senso, al di là del mero significato letterale, è la cifra di queste opere. Leggendole, si riconosce un'unione armonica, quasi miracolosa, tra l'emozione della bellezza e la ricchezza del significato. Forse per questo, alcune opere sfidano i secoli ed influenzano non soltanto la cultura dotta degli studiosi, ma anche, sotterraneamente ed invisibilmente, la cultura dell'uomo comune. Dante, particolarmente nella Divina Commedia, è forse l'esempio più calzante, ed ha sovente suscitato l'idea che i suoi versi contenessero più significati, per così dire stratificati e sovrapposti, contemporaneamente mostrati e nascosti dalle parole. In un'epoca, come la nostra, in cui le parole sono impoverite, i discorsi sempre meno ricchi e significativi sotto la pressione della comunicazione on line, degli sms, degli slogan pubblicitari e politici, questa affermazione può sembrare poco credibile, se non ridicola. Al contrario, anche nel linguaggio quotidiano delle persone comuni, all'interno delle frasi più semplici vi può essere un significato diverso e più ricco. Per comprenderlo, basti pensare alla frase "ti amo", così abusata nelle canzonette come nella vita di tutti i giorni. Essa è chiara per tutti. Immaginate, adesso, che un diciottenne la dica alla sua ragazza. Immaginate, subito dopo, che una madre la dica al figlio appena nato. Vi sembra che abbia davvero lo stesso significato? È chiaro che no: in un contesto diverso, la stessa frase mostrerà diverse sfumature, se non significati completamente differenti, contenuti nelle medesime parole. Un altro punto di vista a favore di questa tesi è il senso che le parole acquistano nel contesto di una terapia analitica, diventando rivelatrici di timori, desideri, tendenze caratteriali di cui lo stesso soggetto, proprio colui che parla, non è consapevole(11). Involontariamente (in questo caso, sarebbe meglio dire: inconsciamente), le parole del soggetto in analisi diventano per il terapeuta fonte di comprensione profonda, perché

rivelano anche ciò che non si vorrebbe o saprebbe dire. Diamo quindi per scontato che anche i versi di Dante abbiano, oltre al significato letterale, un senso per così dire “subliminale”, che non avvertiamo alla prima lettura, ma che - inconsapevolmente - ci fa maggiormente apprezzare la lettura. È un po' come quando le diverse spezie, usate da un bravo cuoco, si fondono assieme per arricchire il sapore, senza che noi riusciamo a distinguerle tutte.

Dunque, il linguaggio ha significati diversi, talvolta non palesi, anche nella vita quotidiana. Per Dante il discorso è un po' più complesso. È lo stesso poeta, infatti, a dichiarare in modo esplicito che il linguaggio poetico - ed il suo in particolare - ha diversi livelli di lettura, e che questi non sono per niente inconsci, bensì consapevolmente orchestrati dall'autore. Nel *Convivio*, trattato II, capitolo I(12), egli asserisce: "Dico che, sì come nel primo capitolo è narrato, questa sposizione conviene essere litterale e allegorica. E, a ciò dare a intendere, si vuol sapere che le scritte si possono e deonsi esponere massimamente per quattro sensi". I primi tre sensi sono il letterale, l'allegorico ed il morale; da ultimo, *“Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovrasenso”*.

L'anagogico - dal greco anagogicos, ciò che conduce su, che innalza(13) - è il senso più alto e si riferisce al significato spirituale nascosto nei versi. La dichiarazione esplicita di una possibilità di lettura in senso spirituale è del tutto nuova nel campo della letteratura e della poesia, essendo stata riservata, tale interpretazione, fino ad allora, alle sacre scritte. L'ermeneutica biblica ha sempre considerato e, forse, privilegiato una lettura in senso anagogico, ritenendo che il racconto (particolarmente quello vetero testamentario) sia da leggere in senso spirituale, pur parlando delle vicende, talvolta molto terrene, del popolo israeliano, comprese guerre, carneficine, vendette ed altre amenità piuttosto profane. Tale tipo di interpretazione fu sostenuta, tra gli altri, da Tommaso d'Aquino(14), secondo una stretta ortodossia e, ancor prima, da Giovanni Eriùgena(15), con forte impronta neoplatonica: i suoi libri furono bruciati perché sospetti d'eresia, ma, per fortuna, qualche secolo dopo la sua morte. Non si tratta, quindi, di un concetto nuovo, ma ben consolidato nel pensiero medievale. Semmai, la novità è che Dante dica apertamente che la scrittura poetica abbia più significati sovrapposti, comprensibili in diversi piani di lettura, in questo assimilandola alle sacre scritte: così innalzando la poesia (e, quindi, l'ingegno e l'arte umana) su un piano alto e sacro, e ponendo le basi per un nuovo originalissimo umanesimo.

Facilmente accessibili, egli dice, sono i primi tre; più difficile da comprendere è il quarto, che, nondimeno, è presente nel discorso (*"non meno vero quello che spiritualmente s'intende"*, come testualmente scrive nel Convivio). In quest'opera, Dante si propone di commentare le sue "canzoni" e, oltre a mostrarne il senso allegorico, *"talvolta de li altri sensi toccherò incidentalmente, come a luogo e a tempo si converrà"*. Dunque, egli afferma che nella sua poetica vi è anche un senso anagogico, e che a tratti (non necessariamente sempre) intende mostrarlo e commentarlo. Tale "soprasenso" non appare con immediatezza, ma deve essere scoperto a partire dal senso letterale, che ne costituisce il necessario fondamento, per così dire la materia prima, dalla quale esso deriva e con la quale non può essere in contrasto: proprio così Dante spiega nel Convivio. Se un senso anagogico è contenuto nelle tre "canzoni" trattate in quell'opera, a maggior ragione ci si aspetta un senso anagogico nella Commedia, che negli anni seguenti scriverà e che lui stesso ed il mondo intero considerano la più importante delle sue opere. Sebbene si possa supporlo con sufficiente attendibilità, tuttavia, come sempre, Dante stesso conferma questa ipotesi in alcuni versi della Commedia, senza possibilità di equivoco:

*O voi ch'avete l'intelletti sani,
mirate la dottrina che s'asconde
sotto 'l velame delli versi strani*
(Inf. IX canto, 61-63)

*Aguzza qui, lettor, ben gli occhi al vero
ché 'l velo è ora ben tanto sottile,
certo che 'l trapassar dentro è leggero*
(Purg. VIII canto, 19-21)

Come si vede, il concetto di velo sottile, che nasconde un senso diverso dal letterale e che può essere superato con maggiore o minore difficoltà, è espresso con disarmante chiarezza.

Nel Paradiso, addirittura, Dante avverte il lettore che potrà smarrirsi cercando di seguirlo, se non è ben preparato; e che la necessaria predisposizione si ottiene rivolgendosi ad un nutrimento spirituale (il *pan degli angeli*). Asserisce, inoltre, che i concetti espressi nel poema sono del tutto nuovi: è come se egli esplorasse un mare sconosciuto e profondo:

*O voi che siete in piccioletta barca,
desiderosi d'ascoltar, seguìti
dietro al mio legno che cantando varca,
tornate a riveder li vostri liti:*

*non vi mettete in pelago, ché, forse,
perdendo me rimarreste smarriti.
L'acqua ch'io prendo già mai non si corse*

....

*Voi altri pochi che drizzaste il collo
per tempo al pan delli angeli, del quale
vivesi qui ma non sen vien satollo,
metter potete ben per l'alto sale
vostro navigio...*

(Par. II canto, 1-14)

Queste dichiarazioni sono esplicite: non soltanto invitano a leggere un senso nascosto, ma evidenziano che tale senso non è alla portata di tutti, soprattutto salendo verso i cieli del paradiso. Il senso anagogico, già dichiarato nel Convivio per alcune *canzoni*, è chiaramente annunciato per la Commedia; in più, Dante avverte che tale senso non è accessibile a chi non sia *èreperato*: è, dunque, un senso esoterico, *sensu strictiori*.

Per poterlo trovare, credo che servano alcune condizioni, altrettanto necessarie. Prima di tutto, bisogna che il lettore lo desideri. Se perdo una monetina da un centesimo, non metto a soqquadro la casa per ritrovarla; ma se perdo un oggetto prezioso, allora sì che rivolterò ogni cosa finché non l'abbia ritrovato: il desiderio è tale che mi impegnerò con tutte le mie forze. La seconda condizione è che io sia in grado di riconoscere un *sovrasenso*. È necessario che abbia una forma mentis adeguata a riconoscere un significato spirituale; una certa propensione ed una certa educazione, oltre al desiderio verso ciò che riguarda l'assoluto, il trascendente. Se ho una totale aderenza alla cultura materialista, probabilmente non troverò mai questo senso anagogico e, ancorché mi venisse illustrato da Dante in persona, lo negherei. Sarebbe come indicare un arcobaleno a un daltonico totale, suonare Bach a un vero stonato: pur avendo occhi ed orecchie, non sarebbero in grado di intendere! Se, al contrario, se ho la mente aperta verso una visione spirituale e, ancor di più, se ho desiderio e propensione verso le cose spirituali (se ho drizzato *il collo al pan delli angeli*), allora sarò in grado di riconoscere un *sovrasenso*. Si potrebbe anche dire: se il mio *esprit de finesse*(16) è stato risvegliato ed ancor più se è, per così dire, allenato. Non stupisce che una ricerca su questo quarto livello di lettura sia generalmente assente dagli studi danteschi, che privilegiano, il più delle volte, un punto di vista letterario, filologico e storico, o si focalizzano sul significato filosofico, teologico e politico. Se abbiamo, invece, desiderio di cercarlo e capacità di riconoscerlo, allora un

senso anagogico si manifesterà, a partire dalle parole e dalle allegorie. Ma l'aiuto più potente viene, a mio avviso, dai simboli presenti nel testo della Commedia.

3

IL SIMBOLO COME ARRICCHIMENTO DEL LINGUAGGIO

Nella cultura antica e particolarmente nel medioevo, il linguaggio simbolico era diffusamente usato e compreso. Un esempio tra tutti: il labirinto della cattedrale di Chartres. Nel centro del pavimento della cattedrale, campeggia un intricato labirinto, al cui centro figurava l'immagine del mitico Minotauro in lotta con Teseo(17). Il suo significato letterale è stridente con tutto ciò che una chiesa cristiana rappresenta: si tratta di un mito pagano (il labirinto) che racchiude una figura (il Minotauro) non soltanto pagana, ma per certi versi blasfema: infatti, questo essere sarebbe nato dall'accoppiamento di una donna con un dio (Giove) nelle sembianze di un toro, di cui la donna era invaghita. Che ci azzecca col cristianesimo? Perché metterlo al centro di una cattedrale? Se, però, andiamo oltre il senso letterale, possiamo accorgerci che il labirinto rappresenta un percorso lungo ed intricato, che infine porta – inevitabilmente - al centro: non vi sono altre uscite e non si può sbagliare. Spesso si torna indietro, si ha l'impressione di essere fuori strada, ma si raggiunge inevitabilmente il centro, dopo aver completato per intero il percorso. Non è dunque un labirinto “enigmistico”, con diverse vie d'uscita, ma un labirinto simbolico, che rappresenta il percorso tortuoso attraverso cui l'uomo, a patto di percorrere per intero il suo cammino, raggiunge con fatica, ma infallibilmente, il suo centro. Il minotauro è il frutto dell'unione di una donna (la natura umana) con Giove (la natura divina) sotto le sembianze di un toro (la natura animale). Contemporaneamente, sono rappresentati i quattro elementi: acqua aria, fuoco e terra. Si può meglio rappresentare l'Uomo, nel quale convivono gli stessi istinti degli animali, un'anima immortale e qualcosa di specifico: l'intelletto, i sentimenti, la mente umana? Il linguaggio simbolico ci racconta dunque un percorso complesso e talvolta frustrante, attraverso la cui interezza (cioè attraverso tutta la vita e forse tutte le vite, se guardiamo sub specie aeternitatis) si realizza la pienezza dell'umanità: Teseo, uomo realizzato (pienamente e regalmente umano), sconfigge l'uomo dominato dagli istinti, che ha corpo umano ma una mente (la testa taurina) ancora d'animale. Ed essendo il labirinto

un percorso da fare in chiesa e pregando, si può azzardare che la pienezza dell'umanità sia anche una piena santità.

Con l'illuminismo e, soprattutto, il positivismo, la simbologia è stata relegata ad un ruolo secondario, riservato a nicchie specialistiche (la scuola junghiana di psicologia analitica), correnti delle arti figurative (il simbolismo della fine del XIX secolo) e ristrette scuole filosofiche, se non a conventicole (pseudo) esoteriche. Ma ancor oggi molte cose parlano per simboli. Prima di tutto i sogni: e questo concetto è ben approfondito dalla psicologia analitica(18). Poi le favole che raccontiamo ai bambini: si vedano, in proposito, gli scritti di Marie Louise von Franz (19). Si veda Pinocchio(20), una storia fantastica che racconta la rinascita, la trasformazione dell'uomo-burattino in uomo compiuto attraverso una serie (labirintica) di errori e di prove. Nella seconda metà dell'800, in pieno trionfo positivista, quando Marx aveva da poco scritto *Il Capitale*, vi fu una prepotente riscoperta del linguaggio simbolico, che ebbe in Dante il suo vessillo. Dante Gabriel Rossetti, famoso artista italo-inglese, traduttore di Dante, poeta e pittore preraffaellita, dipinse Beata Beatrix in ricordo della moglie, assimilata alla figura di Beatrice, sul cui sfondo si intravedono le figure di Dante e Virgilio. Fu membro di un cenacolo di cui faceva parte l'autore di "Alice in Wonderland", altro romanzo simbolico (per bambini?). In Francia il movimento simbolista espresse artisti come lo scultore Rodin, autore di diverse sculture di ispirazione dantesca (la Porta dell'inferno e l'Ugolino, conservati al museo d'Orsay di Parigi) e Gustave Doré, le cui incisioni per la Divina Commedia sono ancor oggi utilizzate nelle più belle edizioni del poema. Questa digressione per dire che, in diversi periodi storici, la cultura talvolta dimentica, talaltra riscopre l'importanza del linguaggio simbolico; ma questo linguaggio è universale, comprensibile in tutte le lingue e da tutti gli uomini: è il linguaggio che annulla gli effetti della torre di Babele e restituisce appieno la capacità di comunicare. Sia chiaro, però, che apprezzare il linguaggio simbolico non è affatto un'ubbia romantica ed esteticheggiante, né un desiderio di ritorno alla supposta "oscurità" del medioevo. Dopo la riscoperta artistica del simbolismo nell'ottocento, il linguaggio dei simboli è stato riportato in auge nel XX secolo non soltanto dalla psicologia analitica, ma anche dalla filosofia, particolarmente da Ernst Cassirer, pensatore tedesco attivo nella prima metà del secolo, che fu docente all'università di Berlino, poi rettore ad Amburgo, poi, fuggendo alle persecuzioni naziste, docente ad Oxford, Göteborg, Yale ed alla Columbia University. Non era un filosofo "sognatore": cercò, al contrario, una sintesi tra

scienza moderna e filosofia. In particolare, tentò di unire la filosofia con le emergenti scoperte della fisica teorica e, in particolare, con la relatività di Einstein. Come filosofo, intuisce che termini come energia, etere, atomo, spazio e tempo non designano più realtà concrete, ma sono diventati simboli per la descrizione di un contesto di possibili relazioni. Andando oltre, egli afferma che *"il simbolo non è il rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve soltanto allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale questo stesso contenuto si costituisce ed acquista la sua compiuta determinatezza. L'atto della determinazione concettuale di un concetto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in qualche simbolo caratteristico"*(21). E, soprattutto: *"Ragione è un termine assai inadeguato per comprendere tutte le forme della vita culturale dell'uomo in tutta la loro ricchezza e varietà. Ma tutte queste forme sono forme simboliche. Per conseguenza, invece di definire l'uomo animal rationale, possiamo definirlo animal symbolicum. Così facendo, indichiamo ciò che specificamente lo distingue e possiamo capire la nuova strada che si è aperta all'uomo, la strada verso la civiltà"* (22). La riscoperta del simbolo come funzione propria dell'intelletto umano è inevitabile nel momento in cui la geometria euclidea, con la sua rassicurante razionalità, non è più in grado di rappresentare concetti come "curvatura dello spazio", "relatività del tempo", "spazio a 4 dimensioni", che la scienza, finalmente superando gli schemi della cultura greca, andava scoprendo. La razionalità euclidea o cartesiana e la logica aristotelica hanno perduto, con lo sviluppo della scienza moderna, la loro supremazia e devono far posto ad una ragione più intuitiva e meno dicotomica, dove gli opposti smettono di escludersi, ma coesistono; dove l'indeterminatezza non è più da respingere, ma diventa essa stessa un principio scientifico; dove una dinamica probabilità soppianta il concetto di certezza. Dove, soprattutto, le particelle subatomiche non hanno più un'oggettività assoluta, ma esistono solo in rapporto all'esperimento (ed allo sperimentatore) che le studia. La loro esistenza viene ipotizzata come necessaria attraverso un procedimento logico-matematico; successivamente, la loro vita effimera viene scoperta all'interno dei super acceleratori, dove l'energia produce materia e la materia energia, dove i fondamenti della natura non possono essere studiati se non modificandoli contestualmente. Per di più, è "la matematica dell'incertezza"(23) che qui si utilizza, avendo da tempo la fisica abbandonato le cosiddette "certezze matematiche". Per la moderna fisica, il tempo non ha più la

concreta linearità della storia, ma l'astrattezza di una dimensione geometrica. La ricerca si rivolge ad entità sfuggenti come la “materia oscura”. Le particelle fondamentali della materia sono state denominate “quark”, prendendo a prestito tale termine da James Joyce, nel romanzo *Finnegans Wake* (24):

Three quarks for Muster Mark!

Sure he has not got much of a bark

And sure any he has it's all beside the mark.

Il nome “quark”, attribuito alle fondamentali particelle, è stato traslato dai versi surreali di Joyce alla fisica teorica(25), perché occorre un simbolo, non un oggetto. E, se non bastasse, i quark si caratterizzano per i diversi “sapori”, cui possono essere assegnati i numeri quantici di *charm* e di *stranezza*(26). Gli scienziati hanno bisogno di fantasia per dare nome alle loro scoperte; e non riescono più a non usare simboli. Il simbolo mantiene, dunque, la sua vitalità, anche quando, tolte le vesti del poeta o dell'alchimista medievale, indossa la giacca stazzonata di Einstein. Anzi, è l'unico linguaggio che, dopo il terremoto della scienza moderna, conservi la sua totale validità, dimostrando di essere atemporale e transculturale.

Ed è una lingua ricca, complessa, capace di rappresentare i contenuti dell'inconscio come dello spirito, del sogno come della scienza.

È una lingua sintetica, nel senso che spesso lo stesso simbolo è sovradeterminante, potendo esprimere significati diversi e sovrapposti, ciascuno in un proprio ambito (psicologico, scientifico, spirituale) senza alcuna sostanziale contraddizione.

4

IL SIGNIFICATO ESOTERICO DELLA COMMEDIA

Chiarito, dunque, che cos'è l'esoterismo, che la Commedia ha diversi livelli di lettura e che il simbolo è un potente strumento di conoscenza e di comunicazione, possiamo affermare che ci sia un significato esoterico nell'opera di Dante? La mia risposta è affermativa, non tanto per le testimonianze e le considerazioni storico-letterarie che si possono fare sull'argomento, ma piuttosto per la possibilità di ritrovare e rendere esplicito tale discorso, senza forzare il testo, senza essere in disarmonia con il significato letterale e le più accessibili allegorie di senso morale o politico contenute nel testo. Un senso superiore

(*souvasenso*) è crittografato nella Commedia “affinchè guardino bene, ma non vedano; odano bene, ma non intendano” (Marco, 4, 11) tutti coloro ai quali tale discorso non è rivolto. Non è impossibile recuperare un significato nascosto, di elevata valenza spirituale, accessibile a chi sappia comprenderlo: in altre parole, un senso anagogico. Questo illumina il simbolico viaggio nei tre mondi dell'aldilà, che conduce alla trasmutazione interiore dell'uomo ed alla visione del Principio Divino. E presenta tutte le caratteristiche che abbiamo definito per l'esoterismo nel capitolo introduttivo, come potremo progressivamente scoprire. Certamente, molti lettori non condivideranno questo tipo di impostazione; ed io non sono in grado di darne una dimostrazione incontrovertibile: ciò è impossibile per definizione. La natura stessa dell'esoterismo, infatti, mette in gioco quello che Blaise Pascal chiamava “*esprit de finesse*” (cioè l'intuito), che non procede per sillogismi; mentre si può dimostrare soltanto ciò che appartiene all’“*esprit de geometrie*”, che rappresenta logica e raziocinio. Cercherò quindi di dare indizi, stimoli alla riflessione ed all'intuizione, poiché le dimostrazioni proprio non esistono.

Vorrei anche, per rendere al concetto la sua dimensione universale, ricordare che esiste un esoterismo cristiano, non soltanto un esoterismo di estrazione pagana o di tipo occultistico o addirittura satanistico, come oggi si tende a fraintendere. In effetti, se è facile riconoscere alle religioni orientali un risvolto esoterico, l'idea di un esoterismo cristiano non eretico, ma del tutto ortodosso, è più difficilmente accettata. Credo che la migliore dimostrazione possa trovarsi proprio nei Vangeli canonici e nei padri della chiesa.

Nei Vangeli canonici si trovano frasi piuttosto esplicite: “*a voi è stato concesso di conoscere i misteri del regno di Dio; agli altri, invece, è annunziato in parabole, affinché vedendo non vedano e udendo non comprendano*” (Lc 8, 9). “*A voi è stato dato il mistero del regno di Dio, ma per quelli che son fuori (proprio così: letteralmente, gli exoterici), tutto si fa per parabole, affinché guardino bene, ma non vedano, odano bene, ma non intendano, perchè mai avvenga che si convertano e venga loro perdonato*” (Mr 4, 11, 12). *Analoghe affermazioni in Matteo, 13,3; 10,34. Vorrei particolarmente sottolineare l'affermazione di Marco che, presa alla lettera, suona crudele ed ingiusta: ma che senso avrebbe impedire ai più la conversione ed il perdono, riservandoli ad una cerchia ristretta di discepoli? Che cosa c'è, apparentemente, di meno cristiano? Altro senso, oltretutto più caritatevole, acquistano queste frasi se si accetta che c'era un cerchio di iniziati, o adepti, distinto dalla massa di coloro che tuttavia ascoltavano la parola di Gesù e che potremmo, per analogia con la scuola pitagorica, definire gli “acusmatici”. Charles Leadbeater, che fu vescovo anglicano ed esponente di spicco della scuola teosofica di madame Blavatsky, cita(27) San Clemente Alessandrino, uno dei più*

autorevoli "padri della chiesa": *"La purezza è solo una virtù negativa, che serve come condizione per l'intuizione"*. Ricorda poi San Paolo: *"Parliamo di sapienza tra coloro che son perfetti"*. Egli afferma, sulla scorta dei suoi studi, che nella chiesa delle origini vi erano *"tre stadi da oltrepassare per potersi evolvere: la purificazione, l'illuminazione e la perfezione"*. Sostiene, dunque, che i perfetti, con i quali San Paolo poteva parlare di sapienza, erano ammessi a conoscenze spirituali riservate, cioè esoteriche. Prendendo per buono ciò che dicono i Vangeli ed altre fonti autorevoli, sembra che gli adepti avessero accesso alle verità nascoste (i misteri del regno di Dio), perchè il loro intelletto ed il loro cuore erano già pronti; gli altri (quelli che son fuori) non ne erano ancora capaci (forse perchè non ancora sufficientemente purificati) e dovevano avanzare ulteriormente lungo il cammino, prima di poter comprendere o, come dice Clemente, intuire. Una traccia altrettanto esplicita di esoterismo si ritrova nella cultura ebraica del medioevo. Nella *"Guida dei perplessi"*(28) di Maimonide (Mose ben Maimon, medico e filosofo cordovano del XII secolo) si sostiene infatti: *"La conoscenza delle verità metafisiche presenti nella Bibbia è privilegio di pochi eletti e non può essere divulgata"*. E ancora: *"Quest'opera ha anche un secondo fine: quello di spiegare le metafore oscure che occorrono spesso nei libri profetici e che, non presentandosi chiaramente come metafore, appaiono evidenti e senza significati esoterici all'ignorante e al distratto. Quando il vero sapiente le esamina e le assume nel loro significato letterale, sorge in lui una forte perplessità ... per questo la presente opera si chiama La guida dei perplessi"*. Un simile atteggiamento era presente nella cultura islamica medievale. Lo Shaykh 'Abd al-Quadyr al-Filani, sufi persiano del XII secolo, nel suo *"Il segreto dei segreti"*(29), sostiene che la regola religiosa ('ilm al-sharia) non esaurisce il cammino del vero fedele, ma è la necessaria preparazione alla *"formazione interiore relativa ai misteri, che permettono l'accesso al dominio della gnosi"* ('alam al-ma'rifa): anche per lui, l'osservanza della legge ha il compito di purificare il fedele per prepararlo ad una conoscenza intuitiva, che non può essere insegnata, egli aggiunge, perchè si trova nel profondo del cuore.

Dante era ben consapevole dell'esistenza delle tradizioni esoteriche greco-romane, essendo profondo conoscitore della cultura classica, della quale i percorsi iniziatici erano parte integrante e serenamente accettata. D'altronde, sicuramente conosceva i vangeli, compreso l'inquietante passaggio di Marco, sopra citato. Conosceva anche la patristica (il citato Clemente Alessandrino) e le epistole di Paolo di Tarso. Probabilmente conosceva Maimonide, autore di ben noti testi di medicina, lui che era membro della confraternita dei *medici e specialisti*, e aveva posto nel limbo (e non all'inferno, come Maometto) Averroè ed Avicenna, assieme ai filosofi greci e Galeno. Conosceva sicuramente una certa tradizione islamica, da cui aveva tratto molti aspetti della scenografia del mondo dell'aldilà, ispirandosi al racconto di Mohyiddin ibn Arabi sul viaggio del Profeta

(vedi oltre). In ogni caso, Dante era partecipe di una cultura per la quale l'esoterismo religioso – pagano, cristiano, ebraico ed islamico - non aveva niente di assurdo né di eretico.

Come non pensare che, se per un verso sosteneva una quadruplicità di significato nella poesia come nelle Scritture, dall'altro non accettasse, come naturale conseguenza, una forma di esoterismo cristiano, una conoscenza non divulgata alla massa dei credenti, rintracciabile se non altro nel senso anagogico delle Scritture stesse? Se una tale idea può essere difficile a comprendersi per un uomo del ventunesimo secolo, certamente era più accessibile alla mente dell'uomo del trecento. All'epoca, il messaggio simbolico era per così dire a portata di mano in ogni chiesa, massimamente nelle più importanti. Le chiese medievali erano un *liber mutus*, dove ogni fedele poteva leggere un messaggio più o meno complesso, in rapporto alla propria sensibilità e cultura. Ogni corporazione di mestiere chiedeva agli adepti di giurare il silenzio sui segreti dell'arte, imitando, così, le scuole iniziatiche dell'antichità greca e romana. L'esistenza di una scienza spagirica, segreta per tutti salvo che per gli adepti, era presa molto sul serio dalla cultura dell'epoca e trovava seguaci nel clero come nel mondo laico, come sostiene la moderna storiografia(30). Dunque non può stupire l'idea che Dante consideri l'esoterismo come una componente del tutto naturale della cultura e della religione. Ugo Foscolo, cui non si può negare la sensibilità del poeta, ebbe ad affermare che il viaggio di Dante nell'oltremondo non è una finzione poetica su cui si struttura il poema, ma una visione vera, come quelle di s. Paolo e dell'Apocalisse. Secondo Foscolo, la Commedia è "una grande profezia, esposta in un sistema occulto"(31).

L'ipotesi che Dante concretamente appartenesse ad una sorta di circolo esoterico, denominato Fedeli d'Amore, è ritenuta vera da diversi Autori(32), ma, proprio per il carattere segreto del gruppo, non può essere provata; a tal fine non basta il fatto che dedichi “a tutti i fedeli d'amore” il sonetto “A ciascun'alma”. Inoltre, si può riconoscere un linguaggio segreto in tutta la poesia “cortese”, che accomunava poeti siciliani, toscani e provenzali. La donna idealizzata, oggetto della loro poetica, sarebbe la personificazione femminile della Sapienza, intesa come conoscenza superiore ed intuitiva. Tale tesi trova supporto non tanto su impossibili prove documentali, ma sul senso che quei versi trasmettono e che è avvertito non tanto dagli storici, quanto da altri poeti, proprio a cagione della loro capacità di distinguere una vasta gamma di colori, laddove i daltonici vedono ben poco. In epoca moderna, Rossetti(33) e

Pascoli(34,35) compresero il significato di Beatrice come Sapienza divina: gnosi e non umana ragione, teologia, filosofia. Per inciso, ricordo che a Costantinopoli, capitale dell'impero romano (ma anche *cristiano*) d'oriente, la grande cattedrale in cui l'imperatore veniva incoronato si intitola alla Divina Sapienza (Santa Sofia) e non a un santo del martirologio. Similmente, le grandi cattedrali gotiche sono dedicate a Nostra Signora (Notre Dame): dunque, a una Donna ideale che molto somiglia, in quest'ottica, alla Beatrice (colei che dà beatitudine) di Dante o alle "Rosa" (altro tipico attributo di Nostra Signora: Rosa mystica, Rosaria) dei poeti siciliani del periodo federiciano. Non per niente Madonna ("mea domina") vuol dire mia padrona e i suoi fedeli sono legati, secondo la gerarchia feudale dell'epoca, a un vincolo di vassallaggio, di sottomissione, alla sua superiore e quasi divina autorità. Secondo questa tesi e, non dimentichiamolo, secondo la chiave di lettura che lo stesso Dante ci dà nel Convivio, il dolce stil novo è da considerare una poetica che, attraverso la bellezza dei versi e le allegorie dell'amore cortese, trasmette un messaggio anagogico, che lo stesso Poeta palesa, in parte, nel suo trattato. Vi è con certezza, nella poetica dantesca, un quarto senso. Mai evidente, per definizione, nel testo letterale, esso necessita di uno sforzo interpretativo per essere compreso. Talvolta, però, il senso anagogico è anche volutamente occulto, come i contenuti esoterici che abbiamo portato ad esempio più sopra. Le ragioni di segretezza possono essere di ordine pratico, dettate dalle possibili implicazioni politiche o religiose; ma più spesso sostanziali, come quelle che vincolano gli Evangelisti, i kabbalisti od i sufi a non rivelare quei misteri che, per loro stessa natura, non è possibile verbalizzare senza distorcerli e svilirli né, probabilmente, senza far danno a chi sia impreparato.

All'epoca di Dante, non era difficile essere considerati eretici; e qualunque orma di dissidenza politica o religiosa facilmente comportava l'esilio e la confisca dei beni, se non la condanna a morte: e una condanna a morte per motivi politici già pesava sulla testa di Dante, almeno nel senso che si dava licenza di uccidere l'esiliato(36). Per quanto riguarda un'eventuale accusa di eresia, non si trattava di un'ipotesi peregrina né di un rischio inconsistente. Oggi possiamo anche sorridere di fronte alle usanze ed alla mentalità dell'epoca, ma allora il confine tra ortodossia ed eresia era sottile, così come quello tra scienza e magia, e superarlo comportava il rischio concreto di finire sul rogo. Cercherò di spiegarmi con alcuni esempi, tratti dalle cronache dell'epoca. La famiglia Visconti, desiderando la morte di Giovanni XXII, manifestò l'intenzione di

chiedere aiuto a Dante, affinché uccidesse il papa con un sortilegio. Tale progetto, che mai (per fortuna del poeta) si tradusse in pratica, risulta agli atti di un'inchiesta ufficiale portata avanti da una sorta di giurì cardinalizio(37). L'episodio dimostra come fosse facile attribuire carattere di negromanzia a quello che, invece, era semplicemente approfondimento filosofico, studio dell'astronomia e delle scienze naturali. Nel 1335, il Capitolo fiorentino dei domenicani aveva vietato la lettura delle opere in volgare di Dante, evidentemente considerate pericolose per un buon cristiano(36).

Eppure Dante esalta la figura di San Domenico nel Paradiso! Boccaccio riferisce, poi, che le donne che per strada incontravano Dante, lo fuggivano e lo indicavano a dito come quello che era stato all'inferno e ne era tornato, e ravvisavano nel suo colorito le tracce del fumo e del fuoco: che ingenua confusione tra poesia e realtà(38)!

È dunque evidente la necessità, da parte del poeta, di tutelarsi il più possibile; ecco che alcuni significati della Commedia dovevano esser celati nel senso letterale, morale o allegorico dei versi. E, come per la lettera nascosta di Poe, dove meglio può essere nascosta una poesia esoterica, se non nella bellezza di versi che abbiano un senso manifesto più innocuo e tranquillizzante? Infine, se la segretezza può avere ragioni di ordine pratico, dettate dalle possibili implicazioni politiche o religiose, esistono anche ragioni più sostanziali, come quelle che vincolano gli Evangelisti, i kabbalisti od i sufi a non rivelare quei misteri che, per loro stessa natura, non è lecito (né sarebbe possibile) comunicare “apertis verbis”.

Ma ora basta parlare in astratto del senso nascosto nel poema dantesco: la strada migliore è quella di verificare, ricercandolo direttamente nell'opera.

Cominciamo con un assaggio: le prime terzine del poema.

5

IL SENSO ANAGOGICO DELLE PRIME TERZINE

Nel mezzo del cammin di nostra vita....

(Inf. I,1)

Il significato letterale è: all'età di 35 anni. Ma il riferimento è alla vita degli esseri umani (“nostra”, non “mia”) ed alla sua durata simbolica di 70 anni. Dieci volte sette: come i sette giorni della settimana, che sono collegati ai sette pianeti

e che evocano la creazione biblica; come le sette arti liberali (del trivio e del quadrivio, fondamento della cultura classica), le sette virtù, i sette vizi capitali. A 14 anni (7x2) a Federico II fu riconosciuta la maggiore età. A 21 anni (7x3) si raggiungeva la maggiore età nei secoli più recenti (poi l'abbiamo ridotta, ma per finta, perché oggi si è adulti più tardi). Nel 7 c'è l'uomo, fatto di materia (quattro: il solido, il sale alchemico, i quattro elementi della natura) e di immateriale (tre: anima, intelletto, spirito). Per questo il 70, aggiungendo al 7 uno 0 (un cerchio che non ha inizio né fine, un nulla, un soffio: zefiro-zero) collega la finitezza corporea dell'uomo con l'infinità dell'immateriale: porta a compimento la vita. Non vuol dire che a 70 anni si debba morire! Vuol dire che il labirinto è stato completato, l'uomo può smettere di lavorare, di preoccuparsi dei figli: se ha ben vissuto, ha raggiunto il centro. Ora potrà meditare, prepararsi al viaggio più impegnativo. È la senectus vista non come malattia (*senectus ipsa morbus*) secondo un atteggiamento profano, ma come compimento, secondo un atteggiamento anagogico. Ecco come un'allegoria (il cammino della nostra vita) e un simbolo (il numero settanta) danno senso e spessore ad un fatto banale, l'età di 35 anni, la piena maturità psicofisica, e lo collocano anche in un momento preciso: la primavera dell'anno 1300 (Dante era nato nel maggio 1265). Anche questa data è significativa, come vedremo più avanti.

Ma, proprio a metà del proprio percorso esistenziale, Dante si perde:

*mi ritrovai per una selva oscura
ché la diritta via era smarrita...*

(Inf. I,2-3)

Sembra indicare, di primo acchito, uno smarrimento (a chi non è mai capitato?), un disorientamento. Ma perché mai ci si addentra in una foresta? Non certo per sbaglio: ci si addentra, fino a smarrirsi, soprattutto se si cerca qualcosa. Forse Dante cercava se stesso, ma su un piano puramente naturale, dominato dalla vegetazione, cioè dagli elementi naturali che, se per un verso possono dare nutrimento e riparo, per l'altro fanno troppa ombra. La natura, da sola, per un verso offre molto, per l'altro oscura, confonde. Vi è la ricchezza degli istinti, dei sentimenti elementari. Vi è la forza fisica, la vitalità biologica. Vi è, infine, un aspetto dello stato edenico: l'innocenza del selvaggio o dell'animale. Vi sono anche le antiche tradizioni, quelle che hanno radici nella più remota storia dell'umanità: il "ramo d'oro"(37) delle favole, del folklore e delle leggende, nascosto tra i rami della selva. C'è anche il ramo d'oro che consente ad Enea(38) di discendere all'Ade nel poema virgiliano: forse questo Dante cercava, un

passaporto per la pericolosa frontiera degli inferi, per una più profonda conoscenza di sé. Ma, per contro, l'ombra ci separa dalla luce del sole, che rappresenta il più elevato intelletto, l'intelligenza spirituale. Potremmo dire che la natura, avvolgendoci in maniera così esclusiva, ci allontana da Dio o da un'illuminazione spirituale. Immersi totalmente in questo stato "selvaggio", distratti dalla bellezza della natura, dalle sue "tentazioni", dalla sua spietata sensualità, si smarrisce la via "diritta", quella che porta al centro dell'uomo, cioè alla consapevolezza della sua natura spirituale. Si perdono di vista gli aspetti superiori della vita, la possibilità di una superiore conoscenza. Non è il "peccato", questa selva selvaggia, come spesso si insegna nelle scuole: per sfuggire al peccato, non serve attraversare i tre regni dell'aldilà, è sufficiente il ravvedimento, la penitenza, il perdono. È, piuttosto, l'abbandonarsi allo stato naturale "inferiore", alla semplice biologia dell'esistenza umana ed alla sovrabbondanza di contenuti psicologici e culturali, in cui vero e falso si confondono per la poca luce. Ha i suoi lati piacevoli, ma non può completare il percorso (il labirinto) della vita fino al suo centro. Inoltre, nella selva dello stato naturale, si incontra talvolta il "panico", cioè il terrore che, secondo la mitologia greca, suscitava l'incontro con il dio Pan, abitante delle foreste, essere in parte bestiale ed in parte divino, molto simile, nell'iconografia, al diavolo delle pitture medievali. Ed infatti l'uomo, dotato com'è di intelletto, infine ha paura della propria bestialità, ancorché questa sia del tutto naturale. E giustamente: la storia è anche troppo piena dei frutti dell'umana bestialità. Ed ha paura della morte, che, pure, è la cosa più naturale che ci sia.

*Ahi quanto a dir qual era è cosa dura
questa selva selvaggia e aspra e forte
che nel pensier rinnova la paura*

(Inf. I,4-6)

Ecco la dolorosa presa di coscienza di quanto sopra si diceva. Questa selva rappresenta proprio il terribile dolore della condizione umana, quando se ne prende piena coscienza attraverso le ferite profonde, le traversie e le sofferenze della vita, ma senza una luce dall'alto che possa dare speranza, indicare un'uscita. L'intrico della vita, senza un riferimento superiore, può far paura solo a pensarci.

*Ma per narrar del ben ch'io vi trovai
dirò dell'altre cose che v'ho scorte*

(Inf. I,7-8)

Se la “selva selvaggia” avesse soltanto una valenza morale e rappresentasse banalmente il peccato, come potrebbe Dante, uomo del medioevo, pienamente cristiano, sostenere di avervi trovato del bene? Già in un'ottica junghiana, invece, possiamo trovare nella narrazione dello smarrimento un elemento positivo: l'incontro con l'ombra, passaggio indispensabile ad un percorso di crescita, di individuazione; od anche la presa di contatto con l'inconscio, con tutti i contenuti che, per paura, abbiamo rimosso. Ma in senso più ampiamente simbolico (ed anagogico), lo smarrimento nella selva ci appare necessario e, pur essendo pericoloso, è anche benefico. Infatti, un percorso di crescita e di sviluppo spirituale non può fare a meno di partire dallo stato di natura, secondo la visione olistica di cui si parlava più sopra. Conoscere se stessi, nel senso profondo di quest'espressione, non può non abbracciare completamente la natura umana, compresa la sua corporeità, gli istinti, le passioni: la selva dentro noi. L'abbraccia, sia chiaro, per comprenderla e integrarla in qualcosa di superiore, non certo per esserne schiavo. Un'ascesi senza queste basi può anche avvenire, ma uccide il corpo e i sentimenti più umani: appartiene alla religione o, forse, ad un aspetto bigotto della religione. Può forgiare dei santi (forse, talvolta, dei fanatici), ma non degli iniziati. Conoscere se stessi, nel senso delfico dell'espressione, ci porta a dominare la natura e gli istinti, comprendendone il vero significato, non a distruggerli. Quindi, nonostante l'asprezza, la durezza, la paura, c'è anche del bene, ed altre cose da raccontare.

Io non so ben ridir com'io v'entrai

Tant'era pieno di sonno a quel punto

Che la dritta via abbandonai

(Inf. I,9-11)

Qui Dante si giustifica: ero ottenebrato dal sonno, quando entrai nella selva, ora non ricordo più bene. Anche a prescindere dal significato simbolico della selva, già prima discusso, occorre vedere bene il senso del "sonno". In alcune associazioni massoniche, l'allontanarsi da una loggia si definisce "mettersi in sonno". Similmente, il candidato all'iniziazione, si qualifica come "un povero candidato in uno stato di oscurità". Entrambe queste frasi vogliono indicare che la condizione di autentica veglia, come la condizione di vera luce, sono uno stato particolare, non ordinario, che deriva da una speciale esperienza spirituale, quale l'iniziazione. La vita ordinaria è una forma di sonno nel senso che non consente di percepire interamente la realtà; questa è filtrata dal velo di Maya, cioè dall'illusione del mondo fenomenico. Come nella caverna platonica,

confondiamo le ombre con la realtà: siamo immersi nel sogno dell'apparenza. E nel sogno noi viviamo come vera qualunque apparenza la nostra mente ci presenti, senza possibilità di critica, senza poter combattere con la luce della ragione i terrorizzanti mostri degli incubi. Il sonno, nel quale viviamo una realtà totalmente onirica, ben rappresenta il nostro essere rinchiusi nel mentale, disconnessi dalla luce che proviene dalla dimensione spirituale. In altre parole, nel sonno della nostra vita quotidiana, siamo immersi nella selva, nell'ombra di cui si parlava sopra. E come al risveglio si ricordano male i sogni, così ora Dante non ricorda bene che cosa gli sia successo. Sa solo di aver abbandonato la strada giusta, quella che porta al centro del labirinto. È necessaria, ora, una pausa. Non è possibile continuare verso per verso, senza superare la soglia della noia. Questo voleva essere semplicemente un assaggio del pane che Dante dice aver apparecchiato nel Convivio; un primo approccio al gusto del senso anagogico, una dimostrazione di come, se si legge la Commedia con animo aperto, il simbolismo non è affatto indecifrabile e non è difficile ritrovare il filo di un discorso che vada al di là del senso letterale. Spero di aver suscitato almeno curiosità sulla presenza di un discorso “esoterico” secondo la definizione data in precedenza: qualcosa di nascosto, ma rintracciabile; disponibile per chi ne è degno e, soprattutto, lo desidera; che non ci dà verità filosofiche, ma spunti per procedere sulla difficile strada della nostra realizzazione. Vorrei, perciò, continuare il discorso in modo più sintetico e, spero, meno noioso, cercando il senso anagogico del viaggio dantesco nel suo insieme. Perché il viaggio è la colonna portante del poema; al di là degli episodi, degli incontri, delle invettive, è nel viaggio che possiamo trovare il senso complessivo del poema dantesco.

6

IL SENSO ANAGOGICO DEL VIAGGIO

Dante si trova, dunque, smarrito in una foresta, ma ne è già quasi uscito fuori; può vedere, infatti, il suo limite verso una collina, già illuminata dal sole. Non resta che salire, un passo dopo l'altro, con l'aiuto della prudenza e del buon senso (*si' che 'l piè fermo sempre era il più basso*). Albeggia. Il sole è nella costellazione dell'ariete, simbolo di ogni inizio. È primavera, come quando il mondo fu creato (secondo la credenza dell'epoca, basata sulla cosmogonia biblica), ma anche come quando il mondo fu salvato dal Cristo, nel primo plenilunio dopo

l'equinozio primaverile. Secondo Benini(39), l'anno 1300 - in cui il viaggio è immaginato – evoca il punto di mezzo dell'anno precessionale, che si completa in 130 secoli: i 13 secoli dopo l'anno zero, quello dell'incarnazione del Cristo, ne sono, infatti, la decima parte. Dante colloca il suo viaggio in un momento particolare dal punto di vista personale (l'età di “mezzo” di 35 anni, una sorta di giro di boa verso una fase di maggior maturità), dal punto di vista astronomico (l'alba dell'equinozio di primavera, con il sole in ariete), dal punto di vista storico (il compimento del XIII secolo ed il passaggio al secolo successivo) e religioso (la Settimana Santa, il ricordo del sacrificio e della resurrezione di Gesù); infine, sotto un profilo cosmologico e sovrastorico, al compiersi della decima parte dell'anno precessionale. Anagogicamente, è il momento più opportuno per iniziare un percorso di rigenerazione. È, infatti, un punto cruciale del tempo, dove si intersecano diversi aspetti storici ed astronomici, quasi a voler identificare un punto in cui diversi influssi di cielo e terra sembrano convergere per assecondare ad un cambiamento radicale, per aiutare l'uomo a rinascere nello spirito, ad avere la propria Pasqua di resurrezione. Come spesso succede, più significati si sovrappongono in pochi versi, aggiungendo ricchezza di senso alla bellezza ariosa della poesia:

*temp'era del principio del mattino
e il sol montava in su con quelle stelle
ch'eran con lui quando l'amor divino
fece per prime quelle cose belle.*

(Inf. I, 37-40)

Ma il cammino prudente e speranzoso di Dante verso la cima del colle è contrastato dalla comparsa delle tre fiere, che lo ricacceranno nell'ombra della foresta. Su queste non mi dilungo, tanto s'è scritto sul loro significato simbolico. Dante crede di farcela contro la *leonza* (la sensualità, l'agilità del furbo; il male e il bene mescolati, come il suo manto dorato è screziato di macchie; il leopardo dei Plantageneti), con l'aiuto dalla ragione (la luce del sole: *l'ora del giorno*) e dalla speranza (la primavera/ settimana santa: *e la dolce stagione*). Ma non può niente contro il leone: superbia, ferocia ed ira, legate al poter regale (la Francia di Filippo il Bello, nemica dell'Impero e dei Templari). Forse, quella fiera è ancor più pericolosa perché lo rispecchia: lui stesso, infatti, è orgoglioso, facile all'ira. È, per così dire, una bestia interna, oltre che esteriore. Né contro la lupa: credo che non sia soltanto la bramosia insaziabile dell'animale (che di tutte breme sembrava carica nella sua magrezza: Inf. I, 49-50) né la sua promiscuità (*molti son*

gli animali a cui s'ammoglia: Inf. I,100-101) a sconfiggere il tentativo di risalita, quanto il suo esser lupa e non lupo, cioè simbolo di Roma e quindi, data l'epoca, della Chiesa romana o, per lo meglio dire, della corte papale di Roma, intesa come organo degenerato dal vero messaggio cristiano e soprattutto rivolto alla cura del potere temporale e dei beni materiali. È come se dicesse: proprio la Chiesa, degenerata com'è per l'avidità e la cupidigia, mi respinge in basso, mi impedisce di salire. In un'ottica di selva/peccato, la lupa/Roma/Chiesa non sarebbe stata pericolosa. Nell'ipotesi interpretativa che la selva non fosse il peccato e che Dante non cercasse un'assoluzione (cioè in un'ottica di percorso iniziatico) ecco che, invece, essa diventa il più formidabile degli ostacoli. Ma non si tratta soltanto di un fatto morale, legato alla corruzione imperante, all'asservimento politico alla Francia, alla simonia, alla secolarizzazione di un clero sempre più attento al danaro ed ai piaceri mondani che non alla cura spirituale del suo gregge, come sovente Dante denuncia nel poema (e come la storia ci racconta). Si tratta del fatto che la Chiesa per prima si è smarrita nella selva da cui Dante cerca di fuggire: ha perso i riferimenti più alti, il senso più profondo del messaggio cristiano. Per di più, asseconda Filippo il Bello nel perseguire tutti quelli che quel messaggio hanno mantenuto o riscoperto. Ne faranno le spese i Templari, accusati di eresia proprio a causa di quel residuo di conoscenze iniziatiche che essi custodivano; ne avevano già fatto le spese i Catari, trucidati in massa (più di un milione di persone, secondo alcuni cronisti). Per inciso, ricordiamo come Bernardo di Chiaravalle, che sarà intermediario e mentore nel consentire a Dante la visione di Dio, non avesse mai perseguitato i Catari, che, invece sovente trovavano ospitalità nei suoi conventi come conversi. Pur combattendo sul piano filosofico contro diverse idee che riteneva eretiche, non perseguitò nessuno, anzi si sforzò d'impedire le persecuzioni contro gli Ebrei in Europa(42).

Se la Chiesa, lungi dal poterlo aiutare, lo respinge e lo ostacola, avendo smarrito la parte "esoterica" dei misteri di Dio, sarà una saggezza più antica a venire in soccorso, ad indirizzarlo nel difficile cammino della conoscenza di sé: la tradizione romana rappresentata da Virgilio.

La cultura medievale riconosce in Virgilio non soltanto il grande poeta classico, ma anche il "mago", da cui traevano origine le cosiddette "sortes virgilianae"(43). E' lui che è già sceso nell'Ade con Enea, è lui che conosce le tradizioni più antiche del modo romano. La cultura romana fu improntata alla più coerente razionalità, come dimostrano le realizzazioni materiali che sono

giunte fino a noi: le strade, gli acquedotti, i ponti, le fognature. Altrettanto razionali furono il sistema politico e il diritto, ancor oggi insegnato nelle nostre Università. Tuttavia, la cultura romana, come quella greca, non disconosce l'aspetto per così dire "occulto" della realtà: occulto nel senso di sotterraneo, non visibile se non da chi abbia la chiave necessaria. Basti pensare alle religioni misteriche, ai libri sibillini, al ruolo politico degli aruspici, alla funzione stessa del "pontifex", ripresa dalla chiesa cristiana per il suo pontefice. Basti andare a leggere il discorso simbolico scolpito nelle figure dell'Ara Pacis. Virgilio, dunque, si offre a Dante come guida non soltanto perché considerato "*lo mio maestro e lo mio autore*", ma soprattutto perché portatore della tradizione culturale del mondo classico, anche intesa come conoscenza delle cose "al di là" della loro apparenza visibile. Ma non basta: l'intervento di Virgilio è voluto dall'alto, scaturisce dalla volontà del Cielo. Lo stesso Virgilio ce lo racconta, nella II Cantica dell'Inferno. La Madonna, avvedutasi che Dante sta per ricadere nella selva, chiama Santa Lucia, che, a sua volta, va da Beatrice; è quest'ultima che raggiunge Virgilio nel limbo e lo spinge a soccorrerlo. Apparentemente, il viaggio attraverso l'inferno è stato progettato dall'alto e, nel senso letterale del testo, rappresenta l'intervento della provvidenza in soccorso di chi corre un pericolo spirituale. Guardando meglio, si percepisce, però, un più complesso significato. Beatrice, che pure in vita era più vicina al poeta, è del tutto ignara delle sventure del poeta: l'unica ad avvedersene è la Madonna. Dunque, la Madonna sembra essere dotata di una sorta di onniveggenza (dal momento che, si direbbe, vigila costantemente su ciò che accade in questa terra) ed è inoltre la scaturigine di un intervento salvifico e provvidenziale. Lucia è, a sua volta, una santa particolare. Avendo sacrificato (almeno secondo la credenza popolare) i suoi occhi materiali, le fu miracolosamente resa la vista. La sua festa precede il solstizio invernale: nei paesi scandinavi, dove in tale periodo le lunghissime notti boreali sono al loro culmine, è particolarmente solennizzata dalla tradizione popolare. È la santa che promette, nel periodo più buio, il ritorno della luce; rappresenta l'illuminazione, la vista interiore e spirituale, per la quale non servono gli occhi materiali. Dunque, la provvidenza divina, onniveggente e maternamente sollecita, mette in moto un processo che potremmo definire di illuminazione, di risveglio della luce interiore. Beatrice era apparentemente dimentica di Dante; viene descritta in conversazione con Rachele, per nulla consapevole delle vicende del poeta. Ma Lucia la scuote.

A Beatrice i commenti scolastici alla Commedia danno il significato simbolico di "teologia"; tuttavia, essa rappresenta, con ogni evidenza, la gnosi, intesa come conoscenza intuitiva e profonda della realtà spirituale. Si potrebbe delineare una sorta di percorso: provvidenza-illuminazione-gnosi. La teologia, intesa come speculazione filosofica, catechismo e dogmi, non potrebbe condurre nessuno in Paradiso, men che meno attraverso un percorso di conoscenza, purificazione e superamento della natura umana (*trasumanar*: così Dante definisce la sua ascesa). La teologia cristiana, poi, non potrebbe rivolgersi a Virgilio, un pagano, per aiutare un cristiano smarrito nel peccato o nell'errore. Quella di Beatrice è, poi, una conoscenza illuminata dall'amore, anzi intessuta di quell'amore che indirizza a Dio. Nel percorso lungo le sfere celesti Beatrice, nel dare a Dante insegnamenti di tipo teologico, sembra trarli direttamente dalla visione di Dio. La sua è quindi una conoscenza diretta, intuitiva, visionaria nel senso letterale del termine: non nasce dalla speculazione filosofica, ma da un'esperienza mistica, da una luce d'origine divina. A sua volta, Virgilio è presentato come "*chi per lungo silenzio pareva fioco*" (Inf I,63): è la tradizione antica, che è stata a lungo dimenticata, abbandonata in un limbo, proprio perché così fortemente in contrasto con la teologia e con la cultura imposta dai poteri religiosi. La gnosi la risveglia e la rende strumento di conoscenza per chi sia in profonda difficoltà: in un certo senso, la gnosi cristiana (conoscenza intuitiva del divino) riscopre il valore della tradizione pagana dimenticata. Già questo è un concetto abbastanza pericoloso, per l'epoca, da meritare di essere nascosto in versi dal significato letterale più ortodosso. Ma, forse, si comincia a delineare qualcosa di più: alla Madonna si attribuiscono caratteristiche che, per la dottrina cristiana ufficiale, dovrebbero essere appannaggio esclusivo di Dio. È lei che vigila sugli esseri umani, con lei si identifica la provvidenza, è lei che attiva l'illuminazione e risveglia la conoscenza. È la prima volta (ma non l'ultima) che ci imbattiamo in una visione così particolare di Maria, che mostra come la fede viva e profonda di Dante si accompagni ad un pensiero apparentemente non conformista, anche se sostanzialmente ortodosso. Ma, di questo aspetto, parleremo in seguito. In conclusione, un intervento provvidenziale, un influsso spirituale proveniente dal Cielo, manda Virgilio a guidare Dante; il poeta latino rappresenta la continuità di una tradizione ancestrale, quasi dimenticata: ancor viva, seppur "fioca". Virgilio sarà la guida in un percorso che sarebbe impossibile senza il filo d'Arianna della sua esperienza. Dante sarà più volte salvato, oltre che istruito, svegliato o indirizzato da Virgilio: questi - e non Dante - conosce la via

sotterranea ed occulta, e sa come uscirne per scalare il monte del Purgatorio, sfuggendo alle molte insidie infernali. La presenza di un influsso spirituale dall'alto, la connotazione di Virgilio come portatore di una tradizione ininterrotta e come esperto di un percorso spirituale non scevro di pericoli, la condizione di Dante come candidato ad un processo catartico e di rinascita spirituale: tutto ciò configura le caratteristiche proprie di ogni autentica iniziazione. A conferma di ciò, Virgilio suggerirà l'ottenimento di una perfetta purificazione, libertà e padronanza di sé da parte di Dante, al sommo del Purgatorio, a significare l'avanzamento nel percorso iniziatico, che nessun uomo può compiere senza la guida di un maestro: anche di questo, parleremo più avanti.

Degno di nota è che, se entrambi i poeti sono di sesso maschile, l'influsso celeste che raggiunge Dante tramite Virgilio nasce e si propaga attraverso una catena di figure tutte femminili: la Madonna, Lucia e Beatrice.

Dante confessa a Virgilio il suo terrore nei confronti della lupa e Virgilio sembra confermare che tanta paura è pienamente giustificata. La lupa continuerà a rimandar giù nella selva coloro che tentano d'uscirne, finché non sarà uccisa dolorosamente dal *veltro*. Chi o che cosa sia questo “cane” non è per niente chiaro, le ipotesi molteplici. A quanto pare, il messaggio è stato nascosto molto bene nei versi del poema. Il senso, comunque, è che non ci sia niente da fare contro la lupa, finché questa non sarà uccisa, in un futuro imprecisato, da un personaggio che non riusciamo ad individuare. Per adesso, l'unica soluzione è prendere una strada diversa: la strada che passa attraverso l'inferno, il mondo inferiore e sotterraneo, secondo l'etimologia della parola (*inferus*: posto in basso), aggirando l'insormontabile ostacolo per una via nascosta che attraversa il centro stesso del pianeta. È una strada descritta già da un aforisma proprio della cultura alchemica: “*Visita Interiora Terrae, Rectificando Invenies Occultum Lapidem*” (VITRIOL). La via della realizzazione alchemica proprio da lì iniziava, dalla profondità della terra, dall'esperienza del buio, dall'opera al nero. Dunque, è un percorso occulto, sì, ma non del tutto sconosciuto, sia nella cultura alchemica, sia nella letteratura: anche Ulisse ed Enea l'avevano già affrontato. Anche l'islam conosce un analogo viaggio, compiuto da Mohammed, comprendente la discesa agli inferi e l'ascesa nei cieli, narrato in due testi duecenteschi di Mohyiddin ibn Arabi. Nella leggenda musulmana, un lupo e un leone sbarrano la strada; l'arcangelo Gabriele è inviato dal Cielo per fare da guida (44).

Dante compie, invero, un viaggio al centro della terra, raggiunto il quale inverte la propria posizione ("rectificando" secondo il detto spagirico) per poter risalire. L'inversione avviene proprio al centro della terra, sul ventre di Lucifero: dunque, al centro del male, della più profonda ombra dell'uomo. Il viaggio negli inferi ha portato Dante a osservare ogni vizio, ogni tipo di azione malvagia, sempre illustrata da un personaggio reale e sempre associata alla sua punizione per "contrappasso". Inferno e Purgatorio sono perfettamente simmetrici nella forma: un cono vuoto ed un cono pieno, essendo entrambi nati per effetto del precipitare di Lucifero al centro della terra. Essi sono collegati da una sorta di cunicolo: dalla via dell'espiazione, per un passaggio stretto, si passa alla via della purificazione. I gironi e le cornici costituiscono un tutt'uno, avendo entrambi la stessa fantastica orogenesi, ed essendo uguale la relazione tra le azioni compiute in vita e la punizione che ne consegue nell'aldilà, cioè la legge del contrappasso. La via in giù e, dopo la "rettificazione", la via in su sembrano adombrare un percorso unico, ma distinto in due fasi: prima la presa di coscienza della vera natura delle azioni terrene ed insieme delle loro conseguenze, della sofferenza che ne deriva; poi la liberazione dalla catena di causa ed effetto, che, con un termine preso dalla tradizione indiana, potremmo chiamare "karma". Per poter passare dalla prima alla seconda fase è, però, necessario un cambiamento di direzione, un nuovo orientamento, rappresentato dal rigirarsi di Dante, al raggiungimento del centro tellurico. D'altra parte, il percorso infernale non costituisce una mera galleria di personaggi e di punizioni, ma piuttosto un approfondimento del senso delle azioni compiute in terra in sintonia con le esigenze "inferiori": quelle che derivano dall'istintualità non governata e, soprattutto, dal ruolo preminente dell'ego, del piano mentale, con tutta la sua corte di desideri egoistici (ambizioni, avidità, odio), così spesso difforni dalla matrice spirituale dell'uomo. Come Lucifero ha rinunciato alla luce per essere sovrano della tenebra di un mondo infero, così l'uomo rinuncia alla sua spiritualità per affermare la sua potenza terrena: pur capace di raggiungere il sublime, si adoperava per conquistare soddisfazioni materiali, nel cui chiuso orizzonte sentirsi sovrano. Il percorso verso il basso vuole toglierci ogni illusione, insegnarci a non confondere il male con il bene, vuol cancellare le scuse che quotidianamente accampiamo per giustificare i nostri piccoli o grandi egoismi, la nostra pigrizia, i nostri appetiti, l'umana malvagità. Queste nostre debolezze, così presenti nella vita di tutti i giorni come nella storia, dominano così spesso la nostra volontà conducendoci verso una condizione di schiavitù e di sofferenza,

proprio mentre ci illudiamo di soddisfare i nostri bisogni e di gratificare la nostra personalità, ma a danno di altri esseri umani. L'inferno ci mostra nitidamente la correlazione tra l'errore umano (il "peccato") e la sofferenza che ne deriva (il "contrappasso"). Tale insegnamento è la premessa a poter diventare padroni della nostra vita. Senza questa presa di coscienza, tanto più dolorosa quanto più netta, cruda, svestita degli umani infingimenti, non ci può essere un'inversione di marcia, che avverrà solo quando, infine, si sarà toccato il fondo di questo percorso di conoscenza: il ventre di Lucifero. Null'altro quest'ultimo rappresenta se non l'inabissarsi dell'uomo nell'oblio della propria realtà spirituale, per abbracciare la vita materiale, per incarnarsi nell'animalità del corpo e della vita biologica, ma anche nel predominio dell'ego, nella confusione tra personalità ed essere o, citando Fromm(44), tra essere e avere. Lucifero (portatore di luce) si è inabissato nella terra, invertendo la sua polarità dalla luce alla tenebra: Dante, a sua volta, ristabilisce la giusta polarità, passando attraverso il centro della gravità terrestre, come Virgilio gli spiega:

*“quand'io mi volsi, tu passasti 'l punto
al qual si traggon d'ogne parte i pesi”*

(Inf. XXXIV,110-111)

Proprio la direzione del peso, cioè della natura materiale dell'uomo, deve essere invertita con un ultimo sforzo, che sembra poter cambiare il corso naturale della caduta, per restituire all'uomo la sua capacità ascensionale. È necessario conoscere e riconoscere fino in fondo la realtà dell'uomo caduto, ma con una guida che ci consenta di uscirne, di rigirarsi verso la risalita, altrimenti l'orrore ed il terrore del contatto fisico con il ventre di Lucifero, cioè con l'abisso del male, ci travolgerebbe. Ancora una volta, il percorso dantesco non vuole annullare la corporeità e l'io, ma riscattarli, conoscerli nella loro verità noumenica, nella loro esatta ed antitetica corrispondenza con il cielo. Virgilio si fa guida per volontà celeste, per effetto di una provvidenziale catena di comando (la Madonna, Lucia, Beatrice), sul filo di una illuminazione spirituale che sappia connettersi con la limitata intelligenza umana.

Rappresenta inoltre la necessità di una ininterrotta tradizione, affievolita (*fioca*) ma non spenta, senza la quale non vi è possibilità di ricevere luce.

Tornati a riveder le stelle, Dante vede in cielo la croce del sud: a illuminare il purgatorio splendono quattro stelle, quattro come le virtù cardinali (forza, temperanza, saggezza, giustizia). Incontra, poco dopo, Catone Uticense. Dunque, le virtù dell'uomo, comuni al mondo pagano e cristiano, ed un pagano

suicida, a guardia del purgatorio: cosa tutt'altro che commendevole per un purgatorio in regola con il dettato della chiesa romana. Il volto di Catone è illuminato, come dal sole, dalle quattro stelle della croce del sud:

*Li raggi delle quattro luci sante
fregiavan sì la sua faccia di lume
ch'io 'l vedea come 'l sol fosse davante*

(Purg. I, 37-39)

Quasi a dire che le virtù umane, quando sono così intense, splendono sul volto del pagano Catone al pari della luce divina (il sole), che lui non potè ricevere. Come Virgilio, è un eroe della tradizione più antica, che illustra le potenzialità proprie dell'uomo: il fatto di non essere battezzato nulla toglie alla sua nobiltà. Catone è una sorta di martire laico e pagano, che ha sacrificato la vita ad un bene superiore: la libertà. E nel purgatorio la libertà ha un ruolo importante: direi che è il vero fine dell'ascesa sulle sue pendici. Infatti, quasi alla fine del cammino, quando le sette "P" saranno state cancellate dalla fronte di Dante, Virgilio gli annuncia con parole solenni che ora, e solo ora, egli è del tutto libero. Qualunque cosa gli piaccia fare, quella sarà la cosa giusta:

lo tuo piacer ormai prendi per duce

(Purg. XXVII,131)

Ora, e soltanto ora, egli è padrone di se stesso:

per ch'io te sopra te corono e mitrio

(Purg. XXVII,142)

Esplicitamente, qui Dante assume sopra di sé la potestà regale e sacerdotale (*corono e mitrio*). Come si vede, al termine dell'ascesa e della purificazione non vi è semplicemente il perdono, ma il raggiungimento della perfetta libertà e del pieno potere sulle proprie azioni: è questo il coronamento della purificazione, la condizione di chi è stato mondato dalle umane debolezze (le sette P incise dall'Angelo guardiano sulla fronte di Dante). Dalla libertà umana e politica di Catone, si perviene alla libertà perfetta dell'iniziato, che non ha più bisogno di leggi (infatti ha corona regale), né di religione (porta lui stesso la mitra vescovile). La libertà si raggiunge attraverso la purificazione, che qui ha anche valenza di trasmutazione della natura umana. Infatti, l'ingresso del Purgatorio propriamente detto, custodito dall'Angelo vestito di un grigio saio, è segnato dai colori dell'opera alchemica: il bianco, il nero e il rosso dei tre gradini, seguiti dalla purezza e dalla trasparenza del diamante, che rappresenta, per queste sue caratteristiche, sia l'incorruttibilità (nulla può scalfirlo), sia la chiaroveggenza (è

perfettamente trasparente). Che il raggiungimento della perfezione comporti il raggiungimento della libertà riecheggia l'elevazione a maestro muratore, grado iniziatico nel quale non si è più soggetti alla sola squadra (la più ortodossa "rettitudine"), ma si può usare il compasso, cioè la libertà del discernimento. Non si tratta, sia nel cammino dantesco, sia nel percorso muratorio, di una libertà priva di regole o in qualche modo correlata ad una idea di "superuomo". Al contrario, si tratta del prevalere della legge interiore, che è molto più cogente di qualunque legge imposta dall'esterno. Chi, superati i tre gradini, sia stato vagliato dall'Angelo, ha raggiunto la libertà completa da ogni vincolo esteriore e da ogni soggezione superegoica; questi sono ora sostituiti dall'etica dello spirito, la cui volontà è naturalmente e intrinsecamente in armonia con la volontà di Dio. Dopo la prima giornata trascorsa sulle pendici del Purgatorio, sta per annottare. Dante ha bisogno di riposare (aveva già risalito in poche ore alcune migliaia di chilometri dal centro della terra: qualche licenza bisogna pur concederla alle esigenze della poesia). Si fermano dunque in una valletta nella quale si rivela la prima differenza tra la realtà terrena della vita ordinaria e la trasformazione che progressivamente si realizza sulla strada ascendente del Purgatorio. La natura stessa dell'erba e dei fiori che crescono nella valletta appare trasfigurata. Così la descrive il Poeta:

*oro ed argento, puro cocco, biacca,
indaco legno, lucido sereno,
fresco smeraldo in l'ora che si fiacca
dall'erba e dalli fior dentro a quel seno
posti ciascun sarà di color vinto,
come dal suo maggiore è vinto il meno*

(Purg. VII, 73-78)

Il senso è chiaro: gli umili colori della natura, ai piedi del Purgatorio, sono più splendidi dei più bei colori che si possano vedere in terra. O meglio: nella restante parte della terra. In senso allegorico e morale potremmo dire che il monte del purgatorio, mai toccato dagli esseri umani dopo il peccato originale, ha la bellezza di ciò che è incontaminato. Ma rappresenta anche il rinnovarsi della vista, della capacità percettiva di chi abbia già superato il mondo del peccato, il mondo dell'uomo inferiore: in una parola, l'inferno. Credo che a molti sia capitato, almeno una volta nella vita, un momento di grazia, certamente fuggevole, in cui gli oggetti, la natura acquisivano una luce magica, speciale, dove tutto appare più luminoso e più bello. Uno di quei rari momenti in

cui anche una persona normale acquista la sensibilità dell'artista, che riesce a vedere nella luce e nel colore delle cose ordinarie (come l'erba e i fiori) qualcosa in più rispetto alla generalità delle persone. Ed infatti è un artista, il trovatore Sordello da Goito, che conduce Dante e Virgilio nella valletta. Questa è, nello stesso tempo, perfettamente naturale, ma già in parte divinizzata, mentre, contemporaneamente, Dante è ancora perfettamente umano, ma già incamminato sul percorso che lo porterà a *trasumanare*. La mente ed i sensi del Poeta sono in grado di percepire una realtà che è sempre meno apparenza e sempre più verità. Una realtà in cui, attraverso la bellezza, si manifesta Dio, come Matteo illustra con grande poesia: *Guardate come crescono i gigli dei campi: essi non lavorano né filano; eppure vi assicuro che nemmeno Salomone, in tutta la sua gloria, fu mai vestito come uno di loro* (Mt, 6, 29). Il viaggio, proseguendo nel Purgatorio, ci presenta altri aspetti di profondo interesse. Nell'VIII Canto, due Angeli intervengono a proteggere le anime dal ritorno del serpente. Essi “*vengon dal grembo di Maria*” (Purg. VII,37). Questa notazione pone nuovamente la Madonna in una situazione speciale: gli angeli dovrebbero essere gli inviati di Dio, provenire esclusivamente dal Suo grembo (ne riparleremo al termine del viaggio). Gli angeli non uccidono il serpente: questo è pronto a ritornare ogni notte, anche in questa montagna sacra ha diritto a vivere. Quest'animale, sacro ad Esculapio e ad Apollo Delfico nel mondo antico, simbolo della conoscenza istintiva e profonda della natura, era considerato anche simbolo di guarigione (il caduceo) e della facoltà profetica (i serpenti della leggenda delfica). Nella tradizione biblica, al contrario, assume il ruolo di diabolico tentatore, pur mantenendo quella sua particolare capacità di conoscenza: infatti offre ad Eva la “conoscenza” del bene e del male. Per inciso, non tutta la tradizione cristiana ha dimenticato il senso positivo della simbologia del serpente: infatti, due serpenti adornano il pastorale del Patriarca di Costantinopoli. Come la selva in cui il poeta era smarrito, il serpente non ha una valenza meramente negativa. Esso conosce la terra e l'atmosfera inferiore, come l'angelo conosce il cielo e l'atmosfera superiore; si tratta di due diverse forme di conoscenza: ma adesso, in questa fase del percorso, serve la conoscenza angelica. Quella tellurica è lasciata da parte (è stata, infatti, già esplorata), ma non dimenticata: ogni sera torna a manifestarsi. Nell'avvicinarsi ogni notte alle anime in ascesa, il serpente sembra avere una missione da compiere. Non uccidendolo, gli angeli ci stanno dicendo che l'aspetto tellurico non può essere eliminato, ma deve essere tenuto al suo posto. Ciò che potremmo chiamare "male" non può essere ucciso, poiché

rappresenta, per così dire, il rovescio della medaglia: non si può eliminare il rovescio senza distruggere la medaglia, cioè l'intera manifestazione, l'intero creato. Nel IX canto, il Poeta si addormenta. E' di nuovo Lucia che lo trasporta durante il sonno, nel momento che l'oscurità sta per cedere il posto alla luce (*nell'alba che precede al giorno*): l'illuminazione può condurre più in alto, dove le risorse della ragione non arrivano, vinte dal sonno della nostra condizione umana. Forse, da un altro punto di vista, potremmo interpretare diversamente l'episodio: bisogna che la mente taccia perché l'illuminazione possa agire. Infatti, Dante così indica il momento e la condizione mentale in cui avviene questa sua traslazione:

*Ne l'ora che comincia i tristi lai
la rondinella presso a la mattina,
forse a memoria de' suoi primi guai,
e che la mente nostra. peregrina
più dalla carne e men dal pensier presa,
a le sue vision quasi è divina*

(Purg. IX, 13-18)

E' questa condizione peculiare della coscienza, non vincolata al corpo e libera dai pensieri ordinari, che consente all'illuminazione spirituale di agire, portando più in alto il poeta. Per inciso, possiamo notare che una condizione simile, non veglia né sonno, potrebbe essere paragonata allo stato meditativo profondo o a quello che gli psicologi chiamano stato "liminale". L'intervento di Lucia, ci riporta di nuovo alla forte presenza femminile nella seconda cantica: non solo Lucia, ma anche Matelda, Rachele, Lia ed infine Beatrice. Queste sono donne gentili, belle, amabili: ci danno l'idea di come la tradizione della poesia cortese e del dolce stil novo canti la femminilità come sintesi di bellezza, spiritualità, conoscenza ed amore. Ognuna di esse incarna un aspetto del segreto esoterico, ignoto ma non inconoscibile, che Dante gradualmente raggiunge e rivela nel suo cammino. Esse costituiscono uno degli stimoli più belli e potenti verso la scoperta del senso anagogico del poema, che culminerà nell'incontro con la Donna per eccellenza: nostra Signora/notre Dame/Madonna. Il cammino del *trasumanar*, o della trasmutazione dell'uomo, sebbene richieda forte volontà e fatica, è costellato di presenze femminili, che agiscono con grazia stilnovista. Il ruolo dell'elemento femminile è, nella Commedia, essenziale ed irrinunciabile. Concetti come grazia, illuminazione, conoscenza, vita contemplativa, vita attiva sono rappresentati da donne, che agiscono con amorevole sollecitudine, dando

una connotazione femminile agli aspetti più pregnanti del cammino spirituale. Dopo la cancellazione delle 7 P, Dante entra nel Paradiso Terrestre, dove incontra Matelda e, poco dopo, Beatrice. Questo luogo è pieno di allegorie e simboli: i due fiumi, il carro trainato dal Grifone, i personaggi sul carro, l'albero e, ancor prima, due donne, che rappresentano le due vie, contemplativa e attiva. Anche qui, il cammino parla il linguaggio della donna. Vediamo, anzi, comparire qualcosa di nuovo e meraviglioso: l'amore che lega Dante e Beatrice, un amore che si esprime soprattutto attraverso gli sguardi. Beatrice ha negli occhi il fuoco dell'amore; Dante ne è spesso intimidito, ma sempre corrisponde con eguale sentimento. Il percorso, dal paradiso terrestre in avanti, avrà l'amore come strumento d'ascesa. Con Virgilio il cammino è stato faticoso ed ha richiesto un lavoro improntato all'ingegno ed all'arte:

tratto t'ho qui con ingegno e con arte

(Purg. XXVII, 130)

ma infine il poeta è affrancato, e Virgilio gli annuncia il raggiungimento della libertà. Con Beatrice lo strumento del cammino è l'amore, che opera con le parole, ma, soprattutto con gli sguardi. Quindi l'Amore (d'ora in avanti lo scriverò in maiuscola, per identificare questo speciale tipo d'amore) è lo strumento d'ascesa dell'uomo libero, mentre il lavoro (ingegno ed arte) è lo strumento dell'uomo ancora dipendente dagli innumerevoli inganni della mente e dai vincoli terreni.

Ricordando che Dante attribuisce alla sua poetica un senso anagogico, dobbiamo interrogarci sul senso che l'Amore e la Donna hanno nella Commedia e perché il cammino, attraverso la profondità della terra, il monte del Purgatorio, il Paradiso Terrestre ed i Cieli fino all'Empireo sia sotteso da una costante presenza femminile, dapprima soltanto evocata, poi protagonista in prima persona e, soprattutto, veicolo di ardente Amore.

Il viaggio dantesco può essere considerato come un mero lavoro di fantasia, una scusa per poter intessere un discorso poetico ricco di riferimenti politici, morali e teologici. Non che questo sia poco, ma con questo orizzonte altre cose perdono di significato:

l'Amore che parla attraverso gli occhi di Beatrice, la sollecitudine della Vergine nei confronti di un poeta in disgrazia politica

smarritosi nella foresta della vita, gli interventi di Lucia, Matelda, Beatrice e delle altre Donne, se privati del loro simbolismo anagogico o, per dirla col Poeta, del loro quarto livello di senso, appaiono come allegorie un po' di maniera, se non stucchevoli. Ma Dante sta parlando, nella metafora del suo viaggio poetico, di un viaggio iniziatico, di un'esperienza reale, sebbene interiore. Viaggio drammatico nella sua fase infera, più difficile da seguire nel Purgatorio, poi addirittura pericoloso, salvo per chi non sia adeguatamente preparato. Più volte, è lui stesso che ce lo dice. D'altronde, se ascendere nei cieli del Paradiso significa superare i limiti umani (*trasumanar* è il termine coniato dal poeta), seguire il poeta in questa trasmutazione non è senza pericolo, come sempre quando si cerca di superare tali limiti. Può sembrare strano che leggere un poema sia, per qualche verso, pericoloso, ma le parole di Dante sono abbastanza chiare:

*O voi che siete in piccioletta barca
desiderosi d'ascoltar , seguiti
dietro al mio legno che cantando varca,
tornate a riveder li vostri liti:
non vi mettete in pelago, chè, forse,
perdendo me rimarreste smarriti.*

(Par. II, 1-6)

Ovviamente, questi versi non vogliono minacciare od annunciare un pericolo materiale, che sarebbe assurdo. Piuttosto, il senso letterale preannuncia uno "smarrimento". Dante sta semplicemente dicendo che, se non si è sufficientemente preparati, si può perder la strada, cioè, trattandosi di un poema, perdere il senso, l'autentico significato dei versi. Ma si rischia anche di perdere l'orientamento, di esser tratti in errore, se non si è in grado di comprendere il "senso" di una tale esperienza. L'argomento (il mare, nell'allegoria usata) è del tutto nuovo (*giammai non si corse*); inoltre, la poesia è guidata da una superiore ispirazione (Minerva, Apollo, le Muse: altre figure ricche di significato simbolico), che la portano su di un livello molto elevato. Solo pochi saranno in grado di non disorientarsi nella poetica del Paradiso: coloro che già hanno esperienza di una ricerca spirituale, che hanno già

intrapreso una via verso la conoscenza intuitiva o, come dice l'Evangelista, verso "il mistero del regno di Dio". Dante lo dice chiaramente:

*Voi altri pochi che drizzaste il collo
per tempo al pan delli angeli, del quale
vivesi qui, ma non sen vien satollo,
metter potete ben per l'alto sale
vostro navigio, servando mio solco
dinanzi all'acqua che ritorna uguale.*

(Par. II, 10-15)

Si può essere più espliciti? Nella terza Cantica, si farà un discorso incomprensibile per la maggior parte dei lettori, ma non per chi è già instradato sulla via dei misteri. In altre parole, Dante sta dicendo: questo è un discorso esoterico ed è necessario trovare il senso anagogico, nascosto nei versi del Paradiso.

Si tratta di un percorso di trasmutazione, di superamento di sé, per avvicinarsi al divino, alla propria realtà spirituale. Come si può rappresentare in parole l'esperienza di vivere nello spirito, di intravedere Dio? A che cosa rassomiglia l'estasi di chi ha messo a tacere la corporeità e l'ego, per entrare nel grande mare dello spirito, pur restando nella propria piena umanità? Una sola esperienza umana assomiglia a questa estatica felicità, a questo stato di grazia, ed è l'amore. Ecco che cos'è l'amore che Beatrice manifesta con lo sguardo e le parole, ecco cos'è l'amore esaltato in tante canzoni e sonetti. L'amore cortese, che restituisce alla donna la sua nobiltà e l'innalza nella sfera della bellezza e della poesia, nella Commedia diventa simbolo dell'estasi, della ineffabile felicità che nasce dall'esperire la propria essenza spirituale. D'altra parte, ogni volta che Beatrice dona a Dante un insegnamento teologico, cosa che frequentemente avviene nel corso del loro viaggio, questo sempre si accompagna ad uno sguardo "ardente", pieno d'Amore; e spesso Beatrice, con le parole o con gli atti, attesta di vedere direttamente in Dio le verità che insegna. Salendo nei cieli, il più delle volte non è necessario che Dante formuli una domanda perché Beatrice scioglia i suoi dubbi: l'Amore sa anticipare i bisogni. Inoltre, ogni

nozione "teologica" ha valore soltanto perché sostenuta dall'Amore vissuto da chi sempre più si approfonda nel mondo dello spirito.

Anche se vi sono argomentazioni logiche o filosofiche a sostegno delle spiegazioni, quasi a voler pagare uno scotto alla mente umana, le loro fonti sostanziali sono amore e visione di Dio. Come si vede, il termine "teologia" è troppo povero per indicare quanto si sviluppa nelle parole di Beatrice; sarebbe più giusto parlare di "gnosi", ma anche questo termine è inadeguato. E' una conoscenza intuita direttamente con il rivolgere lo sguardo in Dio, quella che Beatrice porge amorevolmente a Dante: è l'illuminazione spirituale.

Come sempre, è Dante stesso a chiarire sinteticamente il problema:

*trasumanar significar per verba
non si porria; però l'esempio basti
a chi esperienza grazia serba.*

(Par. I,70-72)

E dunque, in mancanza di vocaboli più appropriati, Dante usa la metafora dell'amore: questo, forse, tutti l'abbiamo conosciuto, almeno una volta nella vita e possiamo ricordare quale senso di pace, di gioia, di realizzazione esso comporti. In effetti, l'amore rassomiglia proprio ad un'esperienza spirituale, anche quando si tratta di un cosiddetto "innamoramento"; e, come insegna il tantrismo, anche il sesso, cioè l'esperienza fisica dell'amore, può essere usato come via di conoscenza spirituale. Sebbene si tenda a dimenticarlo, sono le stesse Sacre Scritture a ricordarci questa verità: il Cantico dei Cantici esprime proprio l'amore tra un uomo e una donna quale allegoria di un'esperienza mistica. Anzi, nel testo biblico l'Amore si mescola ad una erotica sensualità, riscattando l'esperienza amorosa a tutto tondo, comprensiva di spirito e sensi, anche di quell'aspetto carnale che poi la "chiesa dei preti" ha cercato in tutti i modi di ridurre a fatto peccaminoso, anti spirituale, irreligioso. Per inciso, proprio quel San Bernardo, che favorirà gli ultimi passi di Dante nell'Empireo, è appassionato studioso dei sublimi versi biblici, su cui scrisse i "Sermones in Cantica Canticatorum". La poetica di Dante, sviluppando le premesse della poesia cortese e dello Stil Novo, non fa altro che portare a

compimento e rendere più esplicito il concetto della sacralità dell'amore, simbolo dell'unione con lo spirito, con il Divino.

La terza parte del viaggio dantesco si svolge in un contesto tutto spirituale, di innalzamento dell'uomo al di sopra del suo stato edenico e, quindi, oltre il Paradiso Terrestre posto sulla cima del Purgatorio. Fatto, questo, che sembrerebbe precluso alla vita terrena, stando agli aspetti meramente morali e dottrinari della chiesa, ma che era il fine degli antichi misteri. Dante sembra tratteggiare quelle esperienze nascoste, che Marco chiama "il mistero del regno di Dio" e che, come lo stesso evangelista afferma, sono precluse ai più. Paradossalmente, l'Amore che guida il Poeta e gli schiude le verità più profonde figendo in Dio lo sguardo, è insieme uno svelamento ed uno schermo, nella poetica dantesca. Schermo, poiché nell'Amore di Beatrice il poeta adombra la verità di un'esperienza mistica; svelamento perché l'Amore stesso è questa esperienza mistica, che il lettore ignaro (quello che perde il contatto con la nave del racconto poetico nel grande *pelago* inesplorato) non riesce a cogliere, restandogli oscuro il senso anagogico dei versi.

Vorrei ricordare che Dante incontra l'amore, nella sua dimensione esclusivamente umana, già nell'inferno, nel girone dei lussuriosi.

Qui Semiramide, Didone, Cleopatra, Elena, Achille, Paride, Tristano, formano una galleria di eroi ed eroine morti per amore:

ch'amor di nostra vita dipartille

(Inf. V,69)

L'amore, fonte di vita sul piano sia biologico, sia spirituale, paradossalmente ne ha causato la morte; in più, ha separato le loro anime dalla vita eterna, per essere preda di quella tempesta del sentimento che li trasporta e li tormenta fin nell'eternità. Dante ne narra con un senso di pietà, che non manifesta di fronte ad altre categorie di dannati e che si fa profonda empatia nell'incontro con

Paolo e Francesca. I due amanti anticipano di molti secoli il romanticismo delle affinità elettive (*amor ch'a nullo amato amar*

perdona), alle quali non fanno o non possono resistere. L'occasione per il loro "peccato" è la lettura di un romanzo del ciclo

arturiano, altro racconto simbolico, che li tradisce proprio perché essi sono irretiti dal suo senso letterale, ma non ne avvertono il *sovrasenso*. Dante sa bene quale sia la potenza dell'amore e come sia difficile, se non impossibile, separarne gli elementi spirituali, sentimentali e passionali, perché proprio in questa complessità è la sua forza. Per Dante è un'esperienza lacerante: vinto dal dissidio interiore e dal dolore, cade privo di sensi. Credo che il dramma vissuto all'inferno faccia da contrappasso (se posso abusare di quest'espressione) alla felicità dell'Amore vissuto in paradiso, racchiudendo in questo lungo percorso tutta la complessità del concetto di amore.

7

LA CONCLUSIONE DEL VIAGGIO

Ho dato, finora, un'interpretazione personale del senso anagogico del viaggio dantesco. Nè potrebbe essere diversamente, dal momento che la soggettività è inevitabile quando l'intuizione è lo strumento principale di un discorso. Non che la soggettività valga, in assoluto, meno dell'oggettività: nella poesia, come nell'esperienza spirituale, Cartesio e Aristotile hanno ben poco da dire. La loro logica, così utile in tanti aspetti della vita, tutto distruggerebbe dell'esperienza di andar dietro a un poeta, cercando di intuire quel quarto senso che lui stesso ha dichiarato di aver messo nei suoi versi. Lo scopo di queste riflessioni non è offrire risposte univoche, perché il senso vero del poema non può né deve essere eguale per tutti, ma proprio di ciascuno; spero, anzi, che il lettore ricerchi le sue risposte personali, piuttosto che essere d'accordo o meno con le ipotesi fin qui esposte.

È vero, in un certo senso sto mettendo le mani avanti! Infatti ho un certa ritrosia a scrivere le conclusioni riguardo all'ultimo canto del Poema. Ma, per evitare il rimprovero di Virgilio

*l'anima tua è da viltade offesa
la quale molte fiatae l'uomo ingombra
sì che d'onrata impresa lo rivolve,
come falso veder bestia, quand'ombra.*
(Inf. II,45-48)

mi conviene andare avanti: per fortuna, Torquemada è morto da un pezzo. Alla conclusione del viaggio dantesco, Beatrice riprende il suo posto nella rosa dei beati, splendendo di sì intensa bellezza, che il Poeta rinuncia a descriverla. San Bernardo ha il compito di guidare Dante nei suoi passi finali e lo esorta a seguire con il pensiero la preghiera che lui stesso indirizzerà alla Vergine, per ottenere la grazia della visione di Dio. L'ultimo Canto si apre con la preghiera di Bernardo e si chiude con la visione di Dante. Il linguaggio è così elevato, che il senso letterale e il sovrasenso sono così strettamente uniti da confondersi l'uno con l'altro: già il senso letterale è in grado di portare il lettore verso il sublime. La poesia non ha mai toccato, né mai più (temo) potrà toccare una vetta così alta di bellezza e significato: leggerla è come ascoltare una musica sovrannaturale, che sa parlare a tutti i livelli dell'intelletto e dell'animo umano. Ma, scuotendoci dall'incanto dei versi, sono utili alcune riflessioni.

Visto con gli occhi del lettore moderno, Bernardo non sembra essere il santo più significativo del martirologio cristiano; certo, all'epoca di Dante, godeva di una fama maggiore, avendo avuto una forte influenza sulla chiesa: era stato una personalità di grande autorevolezza nei cui confronti la curia, il papato, re e imperatori nutrivano grande rispetto. Tuttavia, altri santi possono e potavano essere considerati rispetto a lui maggiori: il Battista, gli Evangelisti, il *vas d'elezione* Paolo di Tarso, Benedetto, Francesco d'Assisi, Tommaso d'Aquino, Agostino, per citarne alcuni che non sarebbero stati men degni di istradare Dante verso la visione di Dio. Perché questa scelta? Bernardo è noto per le sue esperienze mistiche e per l'ascetica severità della regola da lui ripristinata in polemica con i cluniacensi. È Bernardo che tiene a battesimo l'Ordine del Tempio, gli dà una regola e lo protegge: e nessun ordine ha maggior fama di praticare un percorso iniziatico, come testimoniano la lunga permanenza iniziale dei 9 cavalieri a Gerusalemme, i simboli presenti nella loro regola e, paradossalmente, proprio le accuse dell'inquisizione nei loro confronti. Gli accusatori non riuscivano a concepire (o volutamente fraintendevano) i loro contatti con l'islam nè l'uso di simboli esoterici, solo apparentemente lontani dalle immagini devozionali del cristianesimo. È ancora Bernardo che dà rifugio ai Catari, benchè fossero in odore di eresia, mostrando nei loro confronti un atteggiamento di cristiana comprensione, opposta alla crudeltà della crociata che sarà scatenata nel secolo successivo. È Bernardo che scrive molte pagine sul Cantico dei Cantici, tema dal quale la gran parte degli uomini di chiesa rifugge. San Bernardo poteva, forse, rappresentare quell'esser dentro ai "misteri del regno di Dio" e quella

"perfezione" che consente, secondo Paolo, di parlare di "sapienza". Inoltre, Bernardo è legato da una profonda devozione alla Vergine Maria, come, a molti secoli di distanza, ricorda l'enciclica di Pio XII del 1953; devozione mariana che aveva saputo infondere nella regola della Militia Templi. Bernardo rappresenta, per questo, il tramite ideale tra Dante e la Vergine stessa, che provvidenzialmente si era mossa per salvarlo dalla selva oscura del suo smarrimento. Guénon sostiene che il poeta sarebbe stato uno dei capi dell'associazione della Fede Santa, ordine terziario di filiazione templare; a riprova, menziona una medaglia conservata a Vienna, con l'effigie di Dante circondata da una scritta (FSKIPFT) che lo qualificherebbe come appartenente all'ordine del Tempio⁽⁴³⁾. Potrebbero essere questi i motivi della scelta di Bernardo come guida per l'ultimo, più importante passo del percorso dantesco. Forse, a questo senso sottile, si unisce anche una valenza politica. Bernardo, in quanto autore della regola e loro mentore, avvicina al cielo i templari, così malvisti da Filippo di Francia che li accuserà di eresia e adorazione di satana proprio negli anni in cui la Commedia è stata scritta: se così in alto è il loro fondatore spirituale, come possono sussistere quelle accuse?

Anche la Madonna gioca in questo XXXIII Canto un ruolo centrale, non soltanto come oggetto della preghiera, ma proprio perché la preghiera ne svela alcuni attributi, che pongono all'attenzione del lettore alcuni quesiti interessanti. Per parlarne, è d'uopo andare indietro, ad alcuni passi precedenti, in parte già sottolineati.

Nell'Inferno, Beatrice così spiega a Virgilio il motivo della sua chiamata:

*Donna è gentil nel ciel che si compiangi
di questo impedimento ond'io ti mando
sì che duro giudicio lassù frangi*

(Inf. II,94-96)

La Madonna (*Donna è gentil*), dal cielo, sorveglia le vicende umane, interviene in aiuto, spezza la durezza della giustizia (*duro iudicio lassù frangi*) con la misericordia della sua empatia (*si compiangi*). Quindi, rappresenta l'onniveggenza, la provvidenza, la misericordia: tutti attributi abitualmente spettanti a Dio.

Nel V canto dell'Inferno, poco prima che Francesca da Rimini, ricordando le proprie vicende, intessa tra le lacrime il suo struggente canto all'amore, Minosse, giudice-guardiano, cerca di fermare il cammino di Dante; Virgilio risponde prontamente con il suo famoso

vuolsi così, colà dove si puote

ciò che si vuole

(Inf. V, 23-24)

Traduzione corrente: è la volontà del Cielo. Ma, in effetti, Beatrice dà il via al viaggio trasmettendo un ordine che proviene dalla Madonna: se prendiamo per buono il senso letterale dei versi precedenti (e nel Convivio Dante ci spiega che tale senso è la base imprescindibile di ogni "sovrasenso") il viaggio è voluto dalla Madonna. Dunque, è il volere della Vergine che non può essere disatteso: e questo si chiama onnipotenza, una facoltà tradizionalmente esclusiva di Dio, laddove una santa può fungere solo da intermediaria.

Nell'VIII Canto del Purgatorio, compaiono due angeli, di colore verde, di cui Sordello dice

“ambo vengon dal grembo di Maria”

*disse Sordello “a guardia della valle
per lo serpente che verrà vie via”*

(Purg. VIII.37-39)

Dante sottolinea l'importanza del passo, rivolgendosi al lettore:

*aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero,
ché 'l velo è ora ben tanto sottile,
certo, che 'l trapassar dentro è leggero.*

(Purg VIII. 19-21)

Come dire: adesso viene un passaggio importante, il cui senso anagogico è a portata di mano. Oltre al simbolismo del colore, che qui già compare, ed al ruolo del serpente, di cui si è parlato più sopra, è da rilevare il ruolo di Maria come sede di presenze angeliche, che non soltanto obbediscono ai suoi ordini, ma addirittura provengono dal "suo grembo". Vi è un legame intimo e complesso tra la Madonna, la speranza (il verde delle vesti e delle penne angeliche) e la protezione degli angeli: ancora una volta, Maria non è una "santa" che intercede per i suoi fedeli, ma una potenza celeste dalla quale entità angeliche provengono e alla quale obbediscono. Allora, ciò che il sottile velo nasconde, è il ruolo di Maria, che è diverso da quello di un'anima beata, ancorché importante: la Vergine condivide un altro attributo divino, quello di comandare agli angeli, anzi addirittura di essere la fonte (*grembo*) di una potenza angelica.

Infine, così inizia la preghiera di Bernardo:

*Vergine madre, figlia del tuo figlio,
umile ed alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio,*

*tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura*

(Par. XXXIII, 1-6)

Bernardo, nella sua preghiera, ricorda dapprima le antitetiche coppie degli attributi mariani: vergine/madre, figlia del suo figlio, umile/alta. Poi, in crescendo, la identifica come una donna del tutto speciale: lei è il riferimento costante della volontà divina fin dall'eternità, fin dal principio (*termine fisso d'eterno consiglio*). Ricordando le parole di Giovanni, si potrebbe dire che non soltanto *in principio era il Verbo*, ma anche che *in principio era Maria*, ed anche lei era eternamente *presso Dio*. Poi chiarisce che solo attraverso di lei la volontà umana può essere esaudita.

*Donna, se' tanto grande e tanto vali,
che qual vuol grazia ed a te non ricorre
sua disianza vuol volar senz'ali*

(Par. XXXIII, 13-15)

Sofferamoci su questa affermazione, drastica nel suo senso letterale. Bernardo asserisce con chiarezza che senza il suo aiuto, nessuna preghiera, nessun desiderio umano può attuarsi (*sua disianza vuol volar senz'ali*). Non è che si tratti di una santa più benigna o più potente (che sarebbe, dopotutto, anche un po' ridicolo in un'ottica cristiana: che ne penserebbero i devoti di Sant'Antonio o di San Gennaro?). Qui si afferma, con chiarezza, che Lei è proprio l'unico ed esclusivo accesso dell'uomo alla volontà di Dio. Ora, mettendo insieme gli attributi mariani evidenziati in più punti delle tre Cantiche (onniveggenza, provvidenza, misericordia, onnipotenza, dominio sugli angeli) con quanto dice Bernardo nella sua preghiera, la Madonna assume una statura che potrebbe essere definita divina. Non si tratta, ovviamente, di una sorta di politeismo di ritorno, piuttosto del fatto che la Madonna rappresenti l'aspetto femminile e materno di Dio. L'idea che Dio sia contemporaneamente maschio e femmina è stata espressa anche da un Papa moderno, Giovanni Paolo I, pochi giorni prima di morire, con il suo famoso "Dio è anche madre!". È, questa, una verità spesso dimenticata. La Genesi stessa ricorda che "*Dio creò l'uomo a sua immagine, lo creò a immagine di Dio, lo creò maschio e femmina*" (Genesi 1, 27): *sembra quasi volerlo ribadire con insistenza. Se Dio per primo non fosse maschio e femmina, questo Adamo androgino non avrebbe potuto essere a Sua immagine. D'altronde, la perfezione divina non potrebbe non abbracciare entrambe le polarità che si esprimono, distinte, nella natura umana. La Madonna di Dante, come le Notre Dame gotiche, rappresenta questa persona nascosta di Dio, che è*

insieme padre e madre celeste, androgino come l'Adamo originario. Quest'ultimo solo in un secondo tempo fu scisso in due diverse individualità, separando la donna dal suo fianco - e, si noti, durante il sonno! Dalla concezione di un Dio che è anche Donna (Domina, Signora) discende il ruolo che la donna ricopre nella poesia cortese e stilnovista. La cosiddetta "donna angelicata" incarna un ideale di amore che prende spunto da una donna concreta per andare oltre e rappresentare qualcosa di ineffabile. Vi è una straordinaria unità tra la Beatrice stilnovista, l'Amore ardente e intensissimo che trasporta Dante nei cieli del paradiso, e la Donna divina, che rappresenta l'aspetto amorevole e misericordioso di Dio. Se il Verbo è la forza creatrice, il pensiero agente di Dio, la Donna è l'Amore: il vero perché, la causa prima della creazione (termine fisso d'eterno consiglio). È a questo Dio-madre che Bernardo si rivolge per impetrare la grazia della visione di Dio. Dante può quindi volgere lo sguardo dentro Dio, vivendo un'esperienza che non può essere descritta, anche perché, come lui ci dice, già solo ricordarla è quasi impossibile. Due cose sembrano emergere dal ricordo. La prima è che la visione avviene in uno stato di coscienza alterata, innalzata rispetto allo stato mentale ordinario. Tale stato di coscienza è presente in tutti i mistici cristiani, ma anche nei percorsi iniziatici "pagani". Lo stesso San Paolo vi accenna nella sua esperienza di ascesa fino al terzo cielo (II Cor. 12, 2-4). Nel Poimandres, Ermete è in uno stato di coscienza indefinito (una sorta di sogno) quando gli appare la visione del Nous. Così per Dante, che, ritornato al suo stato normale, non ha che un ricordo sfocato, come quando ci si risveglia da un sogno. Più che la memoria, rimane uno stato di felicità, che aumenta tanto più, quanto più il ricordo è fedele: dove non arrivano memoria e intelletto, si attiva questa sorta di senso spirituale ...perché più di largo dicendo questo mi sento ch'i' godo

(Par. XXXIII, 93-94)

Il secondo aspetto è che la sacralità della visione è protetta da questa forma di ineffabilità. E' la definizione più autentica di segreto iniziatico: solo nel Corpus Hermeticum tale definizione emerge con altrettanta forza, quando Ermete nega a suo figlio la possibilità di comunicargli l'esperienza dell'illuminazione.

Che cosa riesce a conservare la mente di Dante della visione, oltre al senso di totale beatitudine?

*Nel suo profondo vidi che s'interna
legata con amore in un volume
ciò che per l'universo si squaderna*

(Par. XXXIII, 85-87)

Cioè, che l'intero creato (*ciò che per l'universo si squaderna*) è contenuto in nuce, o come in un libro, (*legato con amore in un volume*) nel *profondo* di Dio. Quindi, il mondo della manifestazione è quasi un'emanazione di ciò che è già presente in Dio: concetto difforme dalla creazione ex nihilo, ma vicino al modo di vedere Kabbalistico, o al mondo delle idee platonico:

*la forma universal di questo nodo
credo ch'io vidi, perchè più di largo,
dicendo questo, mi sento ch'io godo*

(Par. XXXIII, 91-92)

Vede poi tre cerchi di egual misura ma diverso colore, che si riflettono l'uno nell'altro:

*Nella profonda e chiara sussistenza
dell'alto lume parvemi tre giri
di tre colori e d'una contenenza;
e l'un dall'altro come iri da iri
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco
che quinci e quindi ugualmente si spiri.*

.....

*O luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi e da te intelletta
e intendente te ami e arridi!*

(Par. XXXIII 115-126)

a rappresentare la trinità, espressa dal poeta come Essere (*luce eterna che sola in te sidi*), Intelligenza (*nous* o verbo: *sola t'intendi*) e Amore (*te ami e arridi*). Ecco che l'Amore (un amore che sorride, secondo la definizione del poeta) entra in maniera esplicita a far parte della divina trinità. Un Amore che nasce dalla divina autocoscienza (*da te intelletta e intendente*) in un rapporto di reciproca generazione, così come la Madonna è *figlia del suo figlio*. Infine, nel cerchio che sembra generato per riflesso, gli appare, come se fosse dipinta dello stesso colore, l'effigie umana:

mi parve pinta della nostra effige

(Par. XXXIII, 131)

La mente di Dante non arriva a comprendere come possa unirsi al divino questa impronta umana. Esse sono due realtà tra di loro incommensurabili, come il cerchio ed il suo diametro, il cui rapporto è irrazionale: incomprendibile dalla ragione e inesprimibile con un numero finito:

*Qual è 'l geomètra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova
pensando, quel principio ond'egli indige,
tal era io a quella vista nova*

(Par. XXXIII, 133-136)

Ma il poeta riceve un ultimo dono: come un fulmine gli giunge l'illuminazione:

*...la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne.*

(Par. XXXIII, 140-141)

E questa non può essere raccontata, come tutte le esperienze di questo tipo. Sul suo mistero si chiude il poema, lasciando inspiegata quest'ultima rivelazione, ma non senza lasciarci una sintetica definizione dell'intuizione: una luce che percuote la mente. Nonostante il mistero, ben sottolineato dal racconto poetico, tuttavia resta il fatto che la figura umana è contenuta nel cerchio che rappresenta la seconda Persona della Trinità. Nel Figlio, che Giovanni chiama Nous (Verbo), cioè parola e pensiero creatore, misteriosamente è contenuta la figura dell'uomo. Così come nel profondo di Dio-Padre-Essere è contenuta l'intera realtà del creato (*ciò che per l'universo si squaderna*), similmente l'uomo è eternamente contenuto nel Verbo ed anzi ha lo stesso colore (*del suo colore stesso/ mi parve pinta*). È possibile che l'identità del colore rappresenti la condivisione della stessa "qualità" del Nous, cioè la capacità di parola e pensiero, la creatività dell'uomo? È possibile che, come l'universo creato è emanazione di ciò che in Dio è contenuto (*legato con amore in un volume*), così l'umanità stessa, contenuta e quasi indistinguibile dal secondo cerchio divino, sia, in un certo qual modo, l'incarnazione del Verbo? Potremmo dire, per analogia, che il Figlio *si squaderna* nell'umanità?

Il mistero dell'incarnazione del Figlio presuppone che l'uomo sia così tanto simile a Dio da consentire che le due nature, umana e divina, possano stare assieme, fuse in un'unica entità. Vi è, per così dire, una reciprocità di posizione: Dio può farsi uomo, solo in quanto l'uomo è simile a Dio. Per questo, l'uomo è anche capace di "trasumanar", cioè ritornare al suo Principio. L'espressione biblica "a sua immagine" non esprime una lontana e sfumata rassomiglianza, ma ha il senso di una sostanziale identità. La mia immagine è qualcosa da cui io sono perfettamente riconoscibile, che mi rappresenta in maniera evidente. Il termine usato nella Genesi non lascia equivoci, anche se, inconsapevolmente, tendiamo ad annacquarlo verso un'accezione più blanda di "lontana somiglianza". Nonostante le sue miserie (e Dante, dopo aver attraversato l'inferno, sa bene quante e quali esse siano) l'uomo è così simile a Dio, che Dio può incarnarsi in lui. E, soprattutto, un tale evento è reso possibile dalla Donna, da quell'Amore, senza il quale il Nous, o Verbo, resterebbe, per così dire, sterile. L'ultimo mistero, pur lasciato in sospeso, riverbera il mistero di Dio

madre: presuppone quell'Amore e quella Donna, per la quale, come dice Bernardo, *il suo fattore non disdegnò di farsi sua fattura*.

8

CONCLUSIONI

Molti altri possono essere gli spunti sul senso anagogico della Commedia, tanta è la ricchezza dei suoi contenuti; non è certo mia intenzione sviscerarli tutti, né sarei capace di farlo. Tuttavia, credo di essermi occupato dell'aspetto più importante, cioè del motivo e del senso del viaggio che Dante immagina di fare, oltre che, ovviamente, dei presupposti che autorizzano il lettore a ricercare il senso meno evidente, ma più elevato, del poema. Vorrei, a conclusione, riassumere così.

Dante per primo dichiara, sia nel Convivio, sia in diversi passi della Commedia, che nella sua opera vi è un quarto "senso" (così lui stesso lo chiama) di lettura. Questo non è in contrasto con il senso letterale, ma si sovrappone a quest'ultimo in modo, per così dire, armonico. Cogliarlo può essere più o meno facile e, nell'ultima cantica, è dichiaratamente difficile, per chi non abbia una certa inclinazione o preparazione.

L'interpretazione del senso anagogico, che ho tentato, non posso proporla come certa o dimostrabile: è strettamente personale e si basa sull'intuizione.

Il viaggio di Dante rappresenta un percorso interiore, di tipo iniziatico, che trova riscontro nella tradizione misterica greco-romana, nella cultura alchemica medievale, nella tradizione cristiana delle origini e nella tradizione delle altre religioni "del Libro". Il percorso culmina in un'ascesi di tipo gnostico, in cui l'Amore è per un verso il motore principale, per un altro l'allegoria dell'estasi di chi riesce ad incontrare (e poi superare) la propria essenza spirituale. I significati più alti che vi si possono trovare riguardano l'Amore, tema principale di tutta la poesia stilnovista e cortese, che diviene protagonista e suggello (*amor che move il sole e l'altre stelle*) della terza Cantica e dell'intero poema; e le Donne che principalmente tale Amore rappresentano, cioè Beatrice e la Madonna. Questa, in particolare, viene presentata come l'aspetto femminile e materno di Dio, che consente a Dio di farsi uomo.

Il sovrasenso è, molto spesso, in linea con la dottrina ufficiale della chiesa dell'epoca. Dante, peraltro, non ne mette in discussione l'autorità, né

l'insegnamento morale: al massimo, se la prende con le deviazioni di chierici e papi. Tuttavia alcuni aspetti, stando a versi non equivoci della Commedia, sono riservati ad una cerchia più ristretta di lettori, forse (ma non necessariamente) anche interni ad un gruppo preciso, come i cosiddetti Fedeli d'Amore o gli ambienti templari, forse coincidenti. Sono passaggi meno ortodossi rispetto alla dottrina ufficiale della chiesa, ma probabilmente più ortodossi rispetto agli originari contenuti del cristianesimo. In questo senso, si può parlare di messaggi segreti, volutamente occultati. Nella grande arte, non sarebbe l'unico caso: si veda quanti messaggi ha nascosto Michelangelo negli affreschi della Sistina (45). Certamente, questo quarto senso di lettura nulla toglie alla bellezza ed all'interesse del poema in sé, che ad ogni rilettura ci sorprende con i suoi drammi, la ricchezza dei personaggi, la suggestione dei versi, la forza polemica e la passione civile e politica.

Che Dante sia riuscito a nascondere al suo interno anche un messaggio segreto aggiunge, se possibile, più senso e più bellezza.

Bibliografia

- [wwwTreccani.it/esoterico](http://www.Treccani.it/esoterico)
- M. Massa, Epidauro in Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale: Secondo supplemento, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1994.
- Paolo Scarpi, *Le religioni dei misteri* (vol. I: Eleusi, dionisismo, orfismo). Mondadori, 2002
- Jean Mallinger, *Pythagore et les Mystères*, Paris 1944
- A. Virgili, "*Culti misterici ed orientali a Pompei*", Roma, 2008
- F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari, 1967
- Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim, *De occulta philosophia* (1510); Giambattista Della Pòrta, *Magiae naturalis libri IV* (1558; ampliata, 1589);
- Autore Ignoto *Mutus liber* la Rochelle, 1677
- J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, ein Beitrag zur Gesch. d. herm. Lit., Heidelberg 1926
- Dante Alighieri, *Vita nova* a cura di M. Barbi, Firenze 1938
- Autore Ignoto, *Corpus Hermeticum*, Bompiani 2005
- Sigmund Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, Bollati Boringhieri 1965
- Dante Alighieri, *Convivio*, in *Opere minori Tomo I Parte II*, Einaudi 1988
- [wwwTreccani.it/Enciclopedia dantesca/anagogico](http://www.Treccani.it/Enciclopedia/dantesca/anagogico)
- Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, Feltrinelli 1998
- [wwwTreccani.it/Giovanni Scoto Eriugena](http://www.Treccani.it/Giovanni_Scoto_Eriugena)

- Blaise Pascal, *Pensieri*, Arnoldo Mondadori Editore, 1994
- Fulcanelli, *Le Mystère des Cathédrales* Parigi, Pauvert 1964
- Carl Gustav Jung, *L'uomo e i suoi simboli* TEA 2004
- Marie-Louise Von Franz, *Le fiabe interpretate* Bollati Boringhieri 1980
- Carlo Collodi, *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, Firenze, 1881
- Ernst Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 1923-1929
- Ernst Cassirer *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, 1944
- Giuliano Spirito, *La matematica dell'incertezza*, Newton Compton 1995
- James Joyce, *Finnegans Wake*, Wordsworth Classics 2012
- Murray Gell-Mann *The Quark and the Jaguar, Adventures in the Simple and the Complex* Henry Holt and Co., 1995
- K. Nakamura *et al.* (Particle Data Group), *Review of Particle Physics: Quarks* in *Journal of Physics*, vol. 37, 2010
- Charles Leadbeater, *La vita nascosta della massoneria*, Atanor, Roma, 2013
- Mosè Maimonide, *La guida dei perplessi* UTET, 2013
- 'Abd al Qadir al Jilani, *Il segreto dei segreti*, L'Ottava, 1994
- Serge Hutin: *La vie quotidienne des alchimistes au moyen age*, Hachette 1977
- Ugo Foscolo, *La Commedia di Dante Alighieri illustrata da Ugo Foscolo*. Pickering London 1825
- Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'amore»* Optima, 1928
- Gabriele Rossetti *La Beatrice di Dante* Londra, 1842
- Giovanni Pascoli, *Minerva oscura: prolegomeni; la costruzione morale del poema di Dante*, R. Giusti, 1898
- Giovanni Pascoli, *Sotto il velame*, Zanichelli 1928
- Marco Santagata *Dante, il romanzo della sua vita*, Mondadori 2012
- Robert Davidshon, *Storia di Firenze*, Sansoni 1968
- Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, Mondadori 1974
- James Frazer, *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, Bollati Boringhieri 201
- Publio Virgilio Marone, *Eneide*, Einaudi 1989
- Rodolfo Benini, *Per la restituzione della Cantica dell'Inferno alla sua forma primitiva*, 1921, citato da R. Guénon in *L'esoterismo di Dante*, Adelphi 2001
- Raul Manselli, *Bernardo di Chiaravalle* Enciclopedia Dantesca, Treccani 1970
- René Guénon, *L'esoterismo di Dante* Adelphi 2001,
- Miguel Asin Palacio, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Real Academia Españolas 1919
- Erich Fromm, *To have or to be?* Harper & Row 1976
- Roy Doliner, *Il disegno segreto*, Rizzoli 2012

Esoterismo dell'essere, essere dell'esoterismo

Metodo e teoria

Marco Mucci

Siete mai entrati in una libreria esoterica? Immagino di sì; a me capita frequentemente durante quello spiraglio di luce dall'affanno quotidiano che è la pausa del pranzo.

Percorrendo la strada sui cui si affacciano nauseabonde friggitorie, ipermercati con improbabili sconti del 70% e bancarelle tirate su alla meglio da poveri immigrati da cui esalano graveolenti effluvi di incensi orientali, si fa spazio a gomitate una piccola libreria –una sola vetrina- umile nell'aspetto ma possente nel nome: Aradia!

In questo antro delle ninfe si accavallano, superandosi l'un l'altro, e libri dell'abate Julio e candelabri a sette braccia, e opere del Guenòn e mazzi di tarocchi crowleiani, e edizioni anastatiche dei grimoires di Papa Onorio o del Dragon Rouge ed anche esosi numeri originali della rivista Ignis venduti al prezzo di manifesti futuristi.

Ce n'è per tutti i gusti, c'è veramente tutto, fino ai libri del teologo Teilhard De Chardin, dell'antropologo (?) Carlos Castaneda – lo sperimentatore di sostanze psicotrope in Messico – e del cosmologo Suskind, il teorizzatore del multiverso.....questa eterogeneità del materiale che lì si può trovare, ma che poi si trova in qualunque libreria esoterica, è paradigmatica della grande confusione che, nell'accezione comune, connota il termine, e soprattutto il perimetro culturale, dell'esoterismo inteso come disciplina e prassi.

Giorgio Galli (1) cerca di tracciare in poche righe i termini del problema riprendendo l'opera fondamentale di Pierre Riffard "Qu'est-ce que l'Esoterisme?" (2): "...dopo ave iniziato con domande come "cos'è", "è possibile parlarne o dirne", si precisa che l'esoterismo è la ricerca del segreto.

Ma la vera domanda è: esiste un segreto nel cosmo, nella natura, nella realtà?” Prosegue Galli: “l’esoterismo è la convinzione che questo segreto esista, che ci sia stato e che vada cercato con le metodologie e le pratiche le più varie....dopo essere stata a lungo una disciplina, soprattutto in forma di astrologia, atta a scoprire nelle stelle il segreto della nostra vita, l’esoterismo con la rivoluzione scientifica era scomparso dalle accademie, per rientrarvi nello scorso scientificissimo secolo. Nel 1933, anno dell’ascesa al potere di Hitler, nell’Università ebraica di Gerusalemme era stata istituita una cattedra per lo studio della kabbalah, nel 1965 nell’Ecole Pratique des Haute Etudes di Parigi, presso il Dipartimento di Scienze Religiose, François Secret insegnava alla cattedra di Storia dell’esoterismo cristiano...” la medesima cattedra che nel 1979 sarà ricoperta da Antoine Faivre.

A parte alcune ingenuità del prof. Galli, questa succinta descrizione riassume un po’ l’opinione dotta che la cultura ufficiale, accademica, ha dell’esoterismo; tema che in Francia a partire dagli anni 60 è assunto anche a disciplina universitaria.

Tuttavia, c’è molto di più da dire, essendo la storia del termine e del suo scopo molto più complessi ed articolati.

(1) G. Galli, “Esoterismo e politica”, Rubettino, 2010

(2) P. Riffard, “Que’est-ce que l’esoterisme”, Robert Laffont, Parigi, 1990 (ed. it. «L’esoterismo» Rizzoli, Milano, 1996)

Il termine esoterismo ha origine dal greco “esoterikòs”, quindi in forma di aggettivo e non di sostantivo, ed erroneamente è stato per molto tempo attribuito ad Aristotele.

In realtà Aristotele non ha mai utilizzato nei suoi scritti a noi pervenuti il termine “esoterikòs” ma “exoterikòs” che appare per la prima volta in *Politica*, VII, 1, quale aggettivo designante una dottrina pubblica destinata all’esterno.

Il termine viene ripreso poi in *Etica* a Nicomaco con una connotazione ben precisa quando afferma: “ Si fanno alcune affermazioni sull’anima anche negli scritti essoterici...” (*Etica* a Nicomaco, I, 13) in questo modo contrapponendo

un insegnamento, una dottrina destinata al pubblico, ad una evidentemente riservata ad un più ristretto gruppo di discepoli.

Ora, nel caso di Aristotele questi insegnamenti “riservati” vengono definiti “acromatici” (orali, ossia da bocca a orecchio) e non “esoterici”.

Tuttavia, è insito nel antinomo di “exotericos”, l’accezione di “riservato” (e non di “occulto”).

Riservato a pochi, non ai più, quindi ora, bisogna aspettare, dopo un breve riferimento di Luciano di Samosata peraltro non influente nella storia del termine, Clemente Alessandrino per trovare in modo esplicito l’aggettivo “esoterikòs” contrapposto ad “exoterikòs”.

Negli Stromata Clemente esplicitamente afferma che alcuni insegnamenti di Aristotele erano “esoterici” ossia non destinati al pubblico (koina).

In questa accezione, il significato è unicamente incentrato sul concetto di “riservatezza”, “esclusività”, e non di “magico” o di “sacro”.

Successivamente, parlando degli gnostici e dei fondatori dei “mysteria”, Clemente apre le porte a quella che poi sarà la connotazione dominante, ossia quella di “segreto”, “occulto”, del termine.

Scrivono Clemente: “Quanto ai fondatori dei misteri, che erano filosofi, hanno travestito i loro dogmi con i miti perché non fossero visibili a tutti.”

Un secolo dopo Giamblico di Calci, l’autore dei Misteri Egiziani, scriverà nella Vita di Pitagora, che vi erano due tipologie di discepoli di Pitagora: gli exoterici e gli esoterici, questi ultimi essendo gli unici ammessi al cospetto del maestro e quindi ritenuti degni degli insegnamenti più interni del pitagorismo.

Il termine esiste, quindi, in epoca classica come antinomo di “exoterikòs”, nell’accezione di insegnamento riservato, probabilmente trasmesso per via orale (acromatico), e prende poi vigore nel III sec. d.c. con Clemente Alessandrino che, oltre ad attribuirlo ad Aristotele che avrebbe così impartito degli insegnamenti riservati ai suoi più stretti discepoli, lo accosta anche al significato nascosto dei miti che racchiudono in sé il vero significato dei misteri.

Da qui nasceranno i germogli di quella che poi sarà l’accezione dominante, ossia di “segreto” e “occulto”, del termine, che troverà nel ‘900 forse il suo massimo esponente in Renè Guenòn, autore sul quale dovremo tornare molto presto in merito alla coerenza interna del metodo esoterico.

Renè Guenòn scriverà infatti un famoso libro nel 1920 dal titolo “L’esoterisme du Dante”, e ciò fa capire come nei tempi moderni l’accezione di riservatezza fosse stata ampiamente superata da quella di “occulto”.

Riffard (3), in un'originale opera tassonomica, distingue due categorie generali che riguardano coloro che si interessano di esoterismo: gli esoteristi e gli esoteriologi.

Gli esoteristi sono coloro che praticano, se mai si possa parlare di pratica, l'esoterismo, ovvero che aspirano a partecipare attivamente, individualmente, a quello che intendono per segreto a cui dà accesso l'esoterismo (o per meglio dire una delle tante sue manifestazioni).

Il segreto della realtà usualmente è veicolato da simboli che gli esoteristi interpretano e pretendono di vivere partecipandoli nella propria esistenza.

A questa categoria appartengono: Paracelso, Agrippa Von Nettesheim, John Dee, Martinez de Pasqually, Eliphas Levi, Papus, Madame Blavatsky, in minor misura Rene Guenon e Julius Evola.

Invece gli esoteriologi sono coloro che studiano l'esoterismo dall'esterno, senza voler vivere esistenzialmente, ossia partecipandolo, il preteso segreto veicolato dai simboli. Sono, ma solo in una certa misura, gli studiosi come François Secret o Antoine Faivre o lo stesso Riffard.

Su quest'ultima categoria il Riffard si sofferma descrivendo quelle che sono le caratteristiche del metodo esoteriologico, improntato al (a) riferimento interno (un testo esoterico è comprensibile solo utilizzando la sua logica interna) (b) intervento, ossia sperimentazione dell'esperienza esoterica e (c) indecisione, ossia una sorta di principio di indeterminazione che deve reggere ogni interpretazione "convenzionale" di un testo o di un sistema esoterico.

(3) op. cit. ediz. Italiana pagg. 84-85

Tuttavia, ai nostri fini, quello che ci interessa è distinguere tra esoteristi e esoteriologi, e ciò con il fine di guidare il nostro cammino, sicuramente accidentato, lungo la strada di una comprensione piana del campo e dello scopo dell'esoterismo.

In soccorso ci arriva il prof. Antoine Faivre, che abbiamo citato prima, quale successore di François Secret alla cattedra di Storia dell'esoterismo cristiano a Parigi, che descrive le caratteristiche determinanti di un testo, e in fondo del pensiero lato sensu, esoterico, con i seguenti punti che rappresentano un modello ricorrente (4)

o le corrispondenze: ricorrente è il tema dell' analogia essenziale, o anagogia.

Come in alto così in basso. Un testo esoterico, ed in generale l'esoterismo

tout court, ritiene che esista un isomorfismo ontico (similitudine essenziale) tra le varie parti del creato.

- o la natura vivente: la natura vive, tutto il cosmo è vita e coscienza. Esiste una coscienza nel creato che pervade tutto, fino al granello di sabbia. E' il demiurgo del Timeo di Platone.
- o l'immaginazione e la mediazione: l'ordine del cosmo si riflette in quella facoltà dell'anima umana che veniva chiamata da Aristotele e in tutto il medioevo immaginativa. Operare sulle immagini permette di arrivare all'archetipo originale, la mediazione dell'immagine –nell'esercizio meditativo interiore- permette di raggiungere il modello archetipale.
- o la trasformazione: il pensiero esoterico mira ad una

(4) A. Faivre, *Access to Western esotericism*, Albany, SUNY, 1994 ma anche H. Bogdan *Western esotericism and rituals of initiation*, Albany, SUNY soprattutto tutto il cap. 1 pag. 10 e segg. trasformazione dell'adepto e della realtà.

Antoine Faivre scrive da esoteriologo, quindi con un impianto accademico. (5) Queste caratteristiche si ritrovano quasi sempre in ogni testo o dottrina esoterici: a mo' di esempio, affatto esauriente, possiamo prendere l'Alchimia che in modo evidente le raggruppa tutte: si basa essenzialmente su un principio di analogia tra i metalli e i pianeti o sfere celesti, in un rapporto non "allegorico" ma "anagogico", quindi essenziale; il suo campo è per l'appunto una natura viva (è costante il richiamo alle intelligenze o "virtutes" che governano la natura, i metalli, le pietre, quali daimones informanti); opera sicuramente sulla facoltà immaginativa dell'alchimista (pensate allo stato di profonda meditazione o di sogno lucido in cui il Madatano, nel suo *Aureum Saeculum Redivivum*", riceve la visione della splendida donna che gli rivela sotto forma di immagini drammatiche l'opus magnum); infine la trasformazione è la stessa essenza dell'alchimia, della metallurgia (da meta-allago: trasformo), è lo scopo ultimo dell'alchimista.

Se possiamo, a mio parere, convenire con Antoine Faivre su questa categorizzazione del perimetro proprio dell'esoterismo, da un punto di vista

culturale e di storia della cultura, è pur vero anche che proprio una di quelle caratteristiche, quella dell'analogia, può indurre ad eclatanti abbagli.

Abbagli che destituiscono, dal suo interno, la medesima coerenza logica di ciò che l'esoterismo dice di sé.

E' quindi compito di un vero esoterista e di un esoteriologo scrupoloso, smarcarsi da facili scorciatoie mentali che appagano la sete di mistero ma che allontanano proprio dallo stesso secretum che l'esoterismo pretende di donare.

“Se incontri il Buddha lungo la strada, uccidilo!”

Nel 1989 fu pubblicato uno studio molto importante ai nostri fini, a cura di Mario Pozzato e che raggruppava gli scritti di un nutrito gruppo di ricercatori dell'Università di Bologna, dal titolo “L'idea deforme” (6).

Era successo che all'indomani dello storico corso di “Semiosi ermetica” tenuto da Eco nella stessa università, alcuni studiosi di semiotica si erano cimentati a leggere, con gli strumenti della logica formale, della filosofica del linguaggio e della semiotica, i libri di Gabriele Rossetti, Eugene Aroux, Luigia Valli ed in ultimo di Rene Guenòn, tutti “Adepti del Velame” come li chiama lo stesso Eco.

L'impalcatura generale della tesi di fondo di questi studiosi, è che in maniera ricorrente l'esoterismo, il testo esoterico in particolar modo, si presta a delle sovra-interpretazioni contrarie al principio di economia delle cause e dei significati.

Si tende insomma troppo frequentemente a costruire dei modelli apparentemente significativi, che collegano secondo un principio di analogia surrettizio e arbitrario vari elementi di un contesto molto ampio che in realtà non fanno sistema tra di loro.

Scrivendo Eco: è fuori di dubbio che gli essere umani pensino in termini di identità e somiglianza. Nella vita di tutti i giorni, tuttavia, è un fatto che siamo in grado di distinguere tra somiglianze pertinenti e significative, da un lato, e fortuite o illusorie dall'altro.....ci comportiamo in questo modo perché chiunque di noi ha introiettato un fatto indiscutibile, e cioè che da un certo punto di vista ogni cosa ha relazioni di analogia, contiguità e somiglianza con qualsiasi altra. Si può giocare al limite e asserire che c'è un rapporto tra l'avverbio “mentre” e il sostantivo “coccodrillo” perché, e come minimo, entrambi appaiono nella frase che ho appena pronunciato.” (7)

- (5) Ma abbiamo buoni motivi per ritenere che parli anche da esoterista.
(6) M.P. Pozzato, *L'idea deforme*, Milano, Bompiani, 1989.
(7) U.Eco, *Interpretazione e sovra interpretazione*, Milano, Bompiani, 1995.

Quindi, ciò su cui insiste Eco è il fatto che la differenza tra l'interpretazione sana e l'interpretazione paranoica sta nel riconoscere che il rapporto di "analogia" è appunto minimo, mentre il paranoico non è colui che rileva che curiosamente l'avverbio "mentre" e il sostantivo "coccodrillo" appaiono nel medesimo contesto, ma colui che comincia a chiedersi quali siano le ragioni misteriose e segrete che hanno indotto l'autore ad avvicinare queste due parole e vi vede il celarsi di un segreto occulto.

Possiamo dire, quindi, che nella ricerca esoterica bisogna sfuggire al primo grande inganno della mente, la scorciatoia suprema che –paradossalmente- ci allontana dalla verità.

Un sistema è analogico, quindi due segni sono in rapporto significativo tra di loro (nell'accezione che un'evidenza è considerata segno di qualcos'altro) solo a patto che venga rispettato il principio di economia delle cause.

Scriva Eco: "...se sulla scena di un delitto trovo la copia del più diffuso giornale del mattino, prima di tutto devo chiedermi (criterio di economia) se possa essere appartenuto alla vittima; in caso negativo, questo indizio rimanderebbe ad un milione di potenziali sospetti..." (9) Ora un'arbitraria sovra-interpretazione nasce spesso dalla propensione a ritenere significativi gli elementi più immediatamente appariscenti.

(9) op. cit. pag. 60

(10) op. cit. pag. 61 e segg.

Mentre, proprio il fatto che siano tali dovrebbe portare a riconoscerli come spiegabili in termini più "economici".

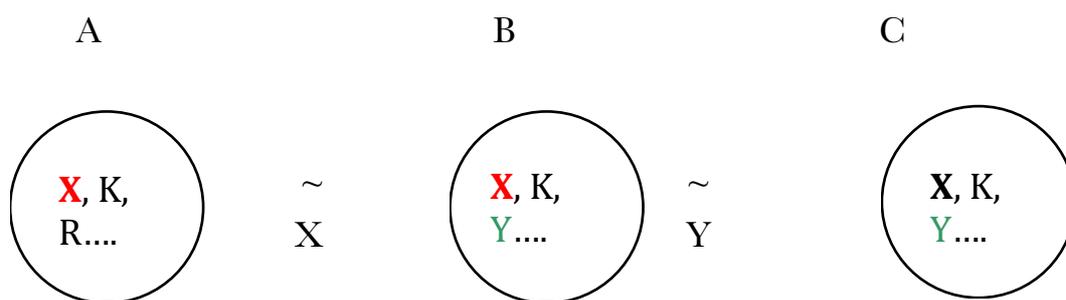
La semiosi ermetica, insiste Eco, si lascia guidare proprio da questa scorciatoia della sovra-interpretazione, eminentemente basata su pretese analogie che sono solo l'estrapolazione di una qualità –tra tante- di un soggetto che viene così arbitrariamente messo in relazione significativa con un altro.

La tradizione magica rinascimentale, per esempio, aveva “scoperto” che la pianta chiamata “orchis” aveva due bulbi sferoidali e in ciò si era vista una manifesta analogia morfologica con i testicoli. Sulla base di questa somiglianza (connotazione immediatamente appariscente) si era proceduto alla omologazione di rapporti diversi: dall’analogia morfologica si era passati a quella funzionale. L’orchis quindi era necessariamente dotata di proprietà magiche nei confronti dell’apparato riproduttivo!

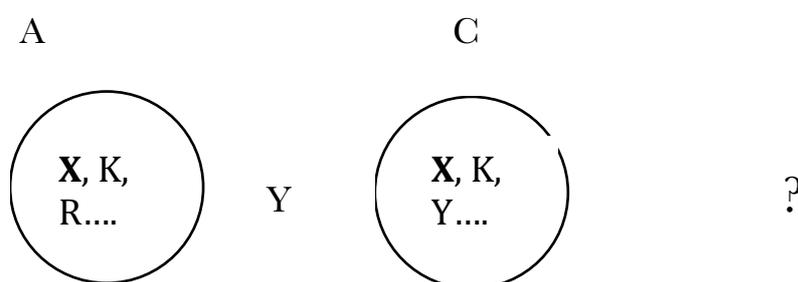
Ora, questo abbaglio fu destrutturato da Francis Bacon (che certo non si può dire che non fosse vicino ad interessi esoterici) dimostrando che i bulbi della orchis sono due perché ogni anno cresce un bulbo nuovo che soppianta gradualmente il precedente; per cui è vero che può esistere un’analogia formale (di forma, isomorfismo) tra questi e i testicoli, ma certo non c’è in termini di funzionalità! Questo esempio ci insegna uno dei pericoli dell’utilizzo inappropriato dell’analogia in esoterismo: estrapolare tra tanti un solo elemento che connota un ente, ritenere che da questo solo elemento si possa dedurre un rapporto significativo con un altro ente (di cui opportunamente si estrapolerà solo una qualità simile) e quindi ritenere che i due enti siano nella loro globalità in relazione essenziale.

E’ il rischio della “falsa transitività”:

- o se A è in relazione con B sub specie x e
- o B è in relazione con C sub specie y, allora
- o A è in relazione con C sub specie y



Semiosi ermetica (falsa transitività)



L'antidoto a questa altrimenti definita "neoplasia connotativa" è: il principio di economia.

Ma c'è un rischio ancora più grave e ricorrente nella storia dell'esoterismo, che si trova all'origine dalle false analogie di cui sopra ma che poi vive di vita propria e diventa il vero nocciolo duro della semiosi ermetica: la regola secondo la quale il "post hoc propter hoc"!

L'inversione dell'ordine della cause per soddisfare un falso sistema che apparentemente è significativo ma che invece è solo un paralogismo (un falso logismo).

Mi spiego: si assume che l'effetto sia in verità la causa originaria di un fatto, di un evento, di un segno che lo ha generato.

E' la piscina in cui hanno sguazzato e sguazzano come bambini una schiera indecentemente lunga di esoteristi e esoteriologi di tutti i tempi.

Limitiamoci ad un caso recente: l'interpretazione esoterica di Dante.

In Dante, dicono Aroux, Gabriele Rossetti e René Guenon, esistono indizi sufficienti a provare che fosse un Rosa Croce, un massone o addirittura un templare!

Anzi, da questi indizi (che vedremo sono solo un'estrapolazione arbitraria dal corpus di simboli che Dante utilizza) si arriverebbe a dimostrare che i Rosa Croce e la Massoneria esistessero prima della loro effettiva comparsa (inizi del 1600 per i Rosa Croce, 1717 per la Massoneria speculativa).

Il tema verte su alcuni simboli e pratiche rituali che soprattutto il nostro Rossetti ravvedrebbe "sotto il velame delli versi strani" (11) e che rappresenterebbero chiari riferimenti alla simbologia massonica.

Il pellicano, la rosa, la croce, le tre luci....ora, sappiamo bene che non esistono documenti che attestino l'esistenza di una ritualistica massonica, in modo organizzato e speculativo, sin dl XIII sec., ma sappiamo invece che nel XVIII sec. (ossia poco prima che scrivesse il nostro Rossetti) molte logge e obbedienze soprattutto tedesche e francesi, si erano date alla ricerca di natali antichissimi, mitologici e illustri che tra l'altro dimostrassero il loro lignaggio templare e rosacrociano e financo egizio! (12)

(11) G. Rossetti, *Lo spirito antipapale della letteratura italiana...*, presso l'autore, Londra, 1821 e soprattutto, *Il mistero dell'amore platonico*, Londra, 1840, ripubblicato in Italia in anastatica dalle edizioni Phoenix nel 1980.

Rossetti è sorpreso di trovare in Dante riferimenti alla rosa, alla croce e al pellicano.

Ora, in un poema che celebra la visione ultraterrena di un credente cristiano, e la finale visione mistica della gloria di Dio, è ovvio che prima o poi ricorrano le immagini tipiche, ovvero i topoi per eccellenza, della passione di Cristo e dell'innocenza verginale: la croce e la rosa appunto.

Ma c'è di più: affinché i due simboli, che erano disponibili a Dante come a qualsiasi altro uomo del suo tempo attraverso la patristica e le stesse sacre scritture del canone cristiano, facciano sistema significativo con il simbolo della *societas Rosae Crucis*, sarebbe necessario che quanto meno apparissero congiunti.

Bene, ci ricorda Eco: "...nella Divina Commedia la rosa appare otto volte al singolare e tre volte al plurale. La croce appare diciassette volte. Ma non appaiono mai insieme."

E' evidente che un qualsiasi tentativo di dimostrare una filiazione –ante litteram– di Dante dal rosicrucianesimo, è una mera illusione ottica, determinata dall'arbitraria combinazione di questi due segni, segni che risultano staccati tra di loro nel contesto dei Canti. E' un tentativo narcotizzato dall'arbitraria esaltazione delle sole connotazioni -attribuibili a quei segni- utili a renderli significativi con l'assioma di partenza della loro origine esoterica rosacrociana.

(12) Alla questione non furono estranei neanche gli inglesi, come l'Hutchinson, *The secret of free-masonry*, Londra, 1787. Su tutta la questione del panorama europeo continentale, leggi invece Renè Le Forrestier, *La maçonnerie templaire et occultiste*, Parigi 1925 tradotto in Italiano dalla Atanor il 4 voll.

Invece il principio di economia delle cause ci aiuta dandoci una prima risposta molto più semplice ed auto-evidente: i simboli della rosa e della croce erano simboli essenziali del corpus canonico cristiano, designanti l'innocenza, la purezza, e la passione. E' quindi più probabile che siano stati i Rosa Croce ad attingere da Dante o dalla medesima fonte da cui aveva attinto Dante che viceversa! Rossetti cerca anche il pellicano, che si becca il petto per alimentare i

propri piccoli. Tra i vari tentativi, ne trova forse uno nell'incipit del Paradiso XXIII dove leggiamo che aspettando impazientemente l'alba, un volatile osserva il sorgere del sole per poter partire alla ricerca del cibo per i suoi piccoli. Eco annota spietatamente: "Ora, questo uccello oltretutto grazioso, cerca cibo proprio perché non è un pellicano, nel qual caso non avrebbe bisogno di andare a caccia, dato che potrebbe facilmente nutrire i piccoli con la carne che si stacca dal proprio petto. Inoltre, questa figura è chiaramente una similitudine per Beatrice e sarebbe stato poeticamente suicida che Dante avesse rappresentato la propria amata con i tratti sgraziati di un pellicano beccacciuto." (13)

Ancora, nel II Canto del Paradiso, Dante descrive i diversi gradi di lucentezza delle stelle fisse, e propone una spiegazione di tipo ottico con l'esempio di tre specchi che posti a distanze diverse, riflettono i raggi di una singola fonte luminosa. Per Rossetti si tratta delle tre "luci" del quadro di loggia!

(13) op. cit. pag. 71

Ricadendo ancora in un paralogismo basato sul principio di "falsa transitività" che abbiamo visto prima (da una similitudine di forma si passa ad un rapporto significativo di funzione) dato che, come minimo, c'è da dire che le tre luci di loggia rifulgono di luce propria e non sono specchi.

Falsa transitività e inversione dell'ordine causa effetto.

Per finire sul tema dei rischi che si corrono quando si approcciano i testi ed il pensiero esoterici, vorrei citare il caso emblematico di Renè Guenòn.

Nel suo arcifamoso "L'esoterismo di Dante", Guenòn sostiene che i simboli tradizionali che Dante utilizza nella Divina Commedia sono i medesimi che ricorrono nelle opere del sufi Muhiddin Ibn Arabi e che ambedue attingono ad un non meglio identificato centro Tradizionale che si perde nella notte dei tempi (seguendo il classico leit-motiv degli esoteristi cosiddetti tradizionalisti che - in barba al principio di fallibilità delle teorie di Popper- parlano aporeticamente di un tradizione ancestrale, originaria e perfetta, ma non documentando mai le loro affermazioni).

Ora, si spinge addirittura a dire che Dante era stato un templare! Il motivo non è il riferimento che Dante fa nel Purgatorio alla tragica sorte dell'ordine del tempio ed alla condanna che scaglia contro Filippo il Bello, bensì è la scritta su una medaglia che si trova al Museo di Vienna.

La medaglia reca su una faccia il volto di Dante e sull'altra un'enigmatica scritta: FSKIPFT. Bene, il Guenòn che riprende in parte Rossetti ma rilancia con vigore la tesi e l'approfondisce, attribuisce il seguente significato alle lettere: Fidei Sanctae Kaddosh Imperiali Principatus Frater Templarius!!!

C'è di tutto qua: i cavalieri Kaddosh, gli imperiali e i Templari, con salti quantici temporali che anche all'occhio più sprovveduto sarebbero apparsi veramente eccessivi!

Bene, sarà un altro "adepto del Velame", Luigi Valli, a svelare l'arcano e curiosamente sarà lui a ricondurre nei giusti termini la questione. Infatti andando sul luogo constatò, grazie all'aiuto del direttore del Museo Fritz Dworschak, che in realtà la medaglia era il risultato dell'accoppiamento di due mezze medaglie di carattere e di stile diversissimi! Quindi le lettere non si riferivano a Dante in origine...non solo, Luigi Valli, autore del "Linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore" (1925) utilizzando saggiamente il principio di economia arriva a dire: "... Le lettere presentano anche un'altra interpretazione accettabile e più semplice. Sono le iniziali delle sette virtù: Fides, Spes, Karitas, Justitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia.

Che dire di più?

Purtroppo il Valli intraprende la retta via di una sana metodologia di indagine ma devia subito dopo, attratto dalle languide sirene della semiosi ermetica... infatti, dice poche righe dopo nel suo "Il linguaggio segreto di Dante e dei fedeli d'Amore": "...Anche io avevo accettato il fatto e l'interpretazione, ma mi affretto a correggere me stesso e gli altri. Gli indizi per supporre i rapporti di Dante con i Templari sono moltissimi, ma questo non ha valore..." (pag. 115).

Arrivati a questo punto della nostra veloce disamina dell'origine del termine esoterismo, del metodo che deve guidare una ricerca coerente e fondata nonché dei rischi di rimanere abbagliati da false similitudine che corre lo studioso o l'adepto stesso, credo sia opportuno ritornare un attimo sul modo di procedere e di esporre le proprie teorie dei cosiddetti "tradizionalisti".

In effetti, come peraltro sottolinea sagacemente il Riffard, i tradizionalisti come Guenòn ritengono che le varie dottrine esoteriche, la vasta foresta di simboli che le connotano e le medesime scuole iniziatiche "moderne", non siano che i

frammenti di una Tradizione ancestrale, originaria, dell'uomo che si è totalmente perduta nello svolgersi dei secoli, corrompendosi con l'apparire del pensiero dialogico e razionalista.

Questa affermazione non è però sostenuta da un apparato storiografico e critico, e spesso (nel caso dei pensatori più wild come la Blavatski) è totalmente arbitraria ed è possibile abbracciarla, per così dire, solo con un atto di fede.

Ritengo che il problema di fondo di questo approccio sia nella pretesa di dare una legittimità "diacronica" (temporale) alla tesi di fondo, ossia nel rintracciare un fil rouge che porti ad intuire un'origine comune e lontana nella notte dei tempi dei simboli (si pensi al simbolismo della croce) che affonderebbero le radici in un'epoca dell'oro in cui gli uomini erano in contatto con gli dei.

In realtà i limiti di questo atteggiamento, che mostra la debolezza umana di voler ricondurre a tutti i costi la storia dell'uomo ad una pretesa originaria perfezione, è di combinare il metodo "fenomenologico" (che ha invece un atteggiamento intuitivo e "sincronico", quindi non collocato nel tempo) con lo storicismo (credere che esista un'evoluzione sapiente della storia).

Tra l'altro, è proprio questo atteggiamento che porterà i Tradizionalisti a vedere nella massoneria speculativa post costituzione della Gran Loggia di Inghilterra del 1717, una degenerazione della tradizione primordiale da cui discendeva (14).

(14) Oltre a R. Guenòn, si pensi all'ultra tradizionalista, collaborazionista del governo di Vichy, Jean-Marquès Riviere, ex- massone ed autore di un *La trahison spirituelle de la F.M.*, Paris,

E' un fatto che fenomenologi come Mircea Eliade e I.P Couliano abbiano sempre nutrito il massimo rispetto per le dottrine e pratiche esoteriche, pur tuttavia prendendo le distanze dalle tesi di fondo di Renè Guenòn e di Julius Evola (15)

Certo è che sono proprio le opere di impianto filosofico, e quindi esenti dal prurito di dover dare natali storicamente e geograficamente collocabili, di Renè Guenòn e Julius Evola, che mostrano la massima potenza ed efficacia dottrinale -oso dire anche esoterica ad una lettura meno affrettata: le pagine del "Regno

della quantità ed il segno dei tempi”, de “I principi del calcolo infinitesimale” oppure della “Fenomenologia dell’individuo assoluto” hanno un enorme impatto su chi li legge perché parlano direttamente all’uomo e ne sacralizzano (per così dire) la dimensione metafisica che si manifesta essenzialmente come *fainomenon* del suo essere nel mondo.

“Un giorno quando mi misi a riflettere sugli esseri (perì ton ònton) cosicché il mio pensiero fu di lì sommamente innalzato, mentre i sensi corporei ne furono imbrigliati, come accade a coloro che sprofondano nel sonno....mi parve di vedere un essere enorme di proporzioni illimitate, che mi chiamò per nome e mi disse: che cosa vuoi sentire e vedere e, con il pensiero, apprendere e conoscere? Ed io dissi: ma tu chi sei? Io, disse, sono Poimandres, il Nous autentico e assoluto, So che cosa vuoi e sono con te dovunque.”(16)

Editions du Portique, 1931. Sulla questione anche il libro di D. Rossignol tra cui: *Vichy et le francs-maçons*, Paris, Lattes, 1981.

(15) a tal riguardo è appena uscito l’interessantissimo carteggio Evola-Eliade in *Julius Evola, Lettere a Mircea Eliade 1930-1954*, Napoli, Controcorrente, 2011, con introduzione di G. Casadio che riporta la questione nei necessari termini scientifici.

(16) *Corpus Hermeticum, Poimandres 1*, nell’edizione critica di Valeria Schiavone, Milano, Rizzoli, 2001.

Credo che questo primo, breve, passo del Pimandro ci possa ora aiutare in un timido, e verecondo, tentativo di definire in positivo l’essenza dell’esoterismo.

Tutte le cosiddette tradizioni esoteriche, e nell’accezione intendo dottrine e pratiche consolidate nei secoli quali l’alchimia, la kabbalah, la magia operativa e la teurgia rinascimentale in via non esaustiva, ci parlano di un secretum che si pone in qualche modo al di là del mondo contingente, e di una trasformazione.

La “conoscenza” e la “trasformazione” di chi ha l’aspirazione a conoscere, indicano in realtà, nella loro essenza, un dramma a-temporale che si consuma in ogni attimo della nostra esistenza il cui protagonista è la coscienza e la sua aspirazione a superare il dolore della sua finitezza.

Dicevamo che lo strumento per eccellenza dell'esoterismo è l'analogia, ossia la constatazione di un isomorfismo essenziale tra i diversi fenomeni simbolici che costellano il sacro.

Uscendo dalle anguste disquisizioni analitiche dei frammentari rimandi analogici, o pretesi tali, che legano i diversi simboli e la loro migrazione nel tempo, l'analogia essenziale e fondante rimane, secondo me, la categoria più ampia possibile, più generale di tutte che tutte racchiude e che quindi rappresenta per definizione il *secretum* per eccellenza.

Il pensiero e l'essere.

Tat sente la voce del *Nous* (l'intelletto) e con lui successivamente si "indierà", nel momento in cui riflette, meglio medita profondamente ("ennoias") sugli esseri, sull'essere ("perì ton onton").

Per l'uomo greco anteriore al formarsi del pensiero filosofico, ma sappiamo che il lascito e l'influenza derivanti dall'oriente sono stati fortissimi e documentati, non c'è nulla che sia più importante che conquistare l'essere che si identifica con il *nous*.

Ora, l'essere è ciò che sempre è, mai diviene (nell'accezione tutta terrena di "decade" e soffre) è pieno di sé, sferico e luminoso.

Era originariamente il campo d'azione di quei *theologoi-palaiói* (come li chiama Platone), ossia degli antichi pensatori su Dio, che parlavano e vivevano con gli dei ed insegnavano agli uomini la trasformazione: trasformazione che, sia inteso, passava tramite una pratica rituale che lavorava sulla coscienza e quindi sul pensiero. E' Orfeo il cantore, è Pitagora, è Parmenide e tutta quella genia di pensatori maghi (teologi) da cui la successiva tradizione esoterica occidentale discende.

E il rito, inteso come pratica ritmica di suono e parola (ieroi logoi, discorsi sacri) nasce prima del mito, perché il pensiero è fatto di concetti e i concetti sono le parole del darsi del mondo alla nostra coscienza che emerge dal nulla, dal caos.

".....E le Muse...mi ispirarono il canto divino, perché cantassi ciò che sarà e ciò che è mi ordinarono di cantare la stirpe dei beati sempre viventi..."(17)

Esiodo ci canta l'origine dell'universo attraverso la prosodia del ritmo dei suoi versi, il ritmo-rito svela, nel mito, ad Esiodo l'origine dell'universo che è, essenzialmente, il manifestarsi della luce dal caos, dal buio.

(17) Esiodo, Teogonia, 29-33, trad. G. Arrighetti, Milano, Rizzoli, 2010.

Ancora, nei misteri orfici, secondo i frammenti giunti e minuziosamente raccolti dal Kern e dal Bernabei, è ancora un originario tempo immoto, o buio assoluto (skotòs), dal quale ha origine l'uovo cosmico, il cosmo, che è però anche il primo generato (protògonos) Fanes, un dio che si manifesta come luce.

I misteri orfici prevedevano che il miste potesse ottenere il segreto tramite un'azione trasformante della propria coscienza che si avvaleva del ritmo musicale appunto dei discorsi o versi sacri (ieroi logoi).

Oltre duemila anni dopo un alchimista il cui pseudonimo è Fra' Marcantonio Crasellame Chinese, scrive un'opera in versi, la "Lux Obnubilata", in cui tutto il magnus opus si riassume nell'emergere della luce dalle profondità del buio del caos:

"...era dal Nulla uscito, il tenebroso Chaos, massa difforme, al primo suon d'onnipotente labbro...."(18)

Il suono, o meglio la parola intesa come ritmo organizzato del suono, è il creatore che si manifesta (Fanes) emergendo dal caos.

Scriverà un occultista per molti versi discutibile, ma al quale non era sfuggita l'importanza del suono e della parola: "Quelle que soit la subtilité de la lumière, nous pouvons considérer le Son comme ayant existé avant elle, comme ayant manifesté la première la volonté divine dans l'organisation rythmique du Chaos..." (19) La parola crea dal nulla, e permette la manifestazione che è luce, per definizione.

(18) Frà Marcantonio Crasellame Chinese, Lux Obnubilata, ed. anastatica, Milano, Achré, 1968, proemio.

(19) A. Osmont, Le Rythme createur de forces e de formes, Paris, Les éditions de Champès Elysées, 1942 pag. 37

Il ritmo è lo strumento attraverso cui la parola crea, ma il ritmo è l'organizzazione autosufficiente e auto sussistente di cui si dota l'intelligibilità della manifestazione.

La parola è il principale elemento in ogni atto magico e teurgico, è la chiave di accesso al secretum e trova applicazione come simbolo e come suono, appunto come ritmo e rito sacro.

Ma la parola, è un segno organizzato, e non dobbiamo scomodare i filosofi medioevali teorizzatori dei termines mentales come Ockam per sostenere che parola e immagine mentale, eidolon, siano la medesima cosa.

E' il pensiero che crea dal caos, è il pensiero che è luce, luce come l'essere di Parmenide, il Fanes degli orfici.

Pensate a Bruno, o a Jean Belot, che arrivano a teorizzare che le immagini mentali sono ombre delle idee, anzi sono idee manovrabili tramite precise tecniche magiche e secondo il principio dell'analogia-anagogia.

Ma qui il concetto esoterico, condiviso dai due maghi del Rinascimento, ci serve come prova incidentale dell'importanza data dall'esoterismo alla parola, al suono ritmico e al pensiero come tessuto stesso della natura in cui l'uomo può partecipare e forgiare la realtà, trasformando se stesso.

Sull'importanza del linguaggio nella magia rinascimentale sono state scritte pagine memorabili da Paolo Aldo Rossi nel suo "Clavis universalis" (1965): il concetto di base è che la parola, ed in generale il linguaggio in ultima istanza, non sia semplicemente il codice adottato da una comunità, ma rappresenti l'insieme delle immagini mentali, termines mentales, che popolano il pensiero, anzi che fanno il pensiero.

Lavorare sulla facoltà "immaginativa" della mente (le umbrae idearum) è lavorare sull'essenza delle cose, ed il tramite è il ritmo ossia il rito (20).

L'azione magica necessita di operare su queste immagini, che sono poi il tessuto dei pensieri (le immagini mentali sono parole), deve quindi agire sul pensiero che è lo specchio dell'universo, ossia è l'universo stesso non consapevole.

Gilles Le Pape ricordando Marco Il Mago: "...ragiona sul Verbo e sul nome del Tutto che è impossibile pronunciare, dato l'abisso di lettere che presuppone il nome intero e spiega questa proposizione nei seguenti termini: ...la lettera delta ha in sé stessa cinque lettere, ossia la medesima lettera delta, l'epsilon, la lambda, la tau e l'alpha: queste lettere a loro volta, si scrivono mediante altre lettere, e queste ultime per mezzo di altre ancora...quindi se la sostanza del delta tende così all'infinito per il fatto che le lettere non cessano di generarsi le une dalle altre, quanto più grande sarà l'oceano delle lettere che compongono l'Essere per eccellenza!...(21) E ricorda ancora che: "...la chiave del sistema

teurgico risiede negli scritti fondati sulla magia della parola, che la parola sia scritta (come nel caso dei pentacoli o talismani) o pronunciata (22)”.
La parola è l'immagine mentale, ogni azione teurgica è azione sulla mente, sul pensiero.

E' un'azione che, guidata dal ritmo e dal rito, lavora su noi stessi, e ci trasforma, ha lo scopo iniziatico di trasformaci.

(20) sull'applicazione pratica della parola nella magia rinascimentale; Pierre Behar “Les langues occultes de la Renaissance, Paris, ed. Desjonquères, 1996. Sulla magia immaginativa, il fondamentale Henri Corbin, “L'immaginazione creatrice in Mohiddyn Ibn Arabi, Milano, Aragno, 2007 (ma originale del 1958).

(21) Gilles Le Pape, Les écritures magiques, Milano, Arché, 2006, pag. 12.

(22) Op. cita pag. 47

L'insieme di tutte le parole pensabili fanno il nome di Dio.

Anche la kabbalah ruota intorno al linguaggio e ad un'azione teurgica che in ultima istanza è coscienziale.

Gershom Scholem ci ricorda (23) che nel Ma'ayan Ha-Hokmah è la mistica del linguaggio a costituire il punto di partenza, riconoscendo nello yod il punto di partenza del processo linguistico (e quindi della manifestazione) del creato: una lettera che è un piccolo uncino; il punto che si manifesta nella sua “sbavatura”. Senza quella deviazione dal punto, sarebbe rimasto un indefinito non manifesto. Ecco, il linguaggio, ossia le immagini mentali, sono il tessuto del pensiero che emerge dal caos.

Il Nous che emerge dal nulla è il pensiero stesso dell'uomo che, come un serpente che si morde la coda, emerge dal nulla indifferenziato e si alimenta con le immagini discorsive del linguaggio che “getta” continuamente la rappresentazione della realtà.

Il mondo si dà in quanto è pensabile, è pensiero, e compito della magia e della teurgia è fare un cammino a ritroso, dal manifesto all'immanifesto, che è poi quel punto originario – divino- inconoscibile ma che rappresenta la più profonda essenza dell'uomo: da lì si sprigiona il pensiero, da quella quiddità...

Ci aiuta la metafora del triangolo ermeneutico di Pierce: la quidditas (inconoscibile, il denotatum senza forma) è in relazione al segno (la parola) che

da un significato alla quidditas (l'immagine mentale che rappresenta la realtà) e così crea una sua ipostasi, la realtà.

In questi termini, la realtà è creazione continua dell'uomo che, in qualche modo – per seguire un mito tipico sia dell'ermetismo che dello gnosticismo- si è addormentato o meglio non è consapevole di questo processo.

Essere in questo sonno, equivale ad essere avviluppati dalle spire di Ialdabaoth, ovvero nel tempo degli orfici, che divora la nostra esistenza senza che mai ne possiamo prendere il governo.

Gli sciamani greci e uralici tentavano di sfuggire alle spire del tempo, ovvero all'inganno perenne della mente, attraverso riti di ek-stasis (fuoriuscita dal corpo), accompagnati dalla musica e dal suono dei canti sacri (ieroi-logoi).

Era il rito, una sorta di sospensione del tempo nello spazio sacro dove l'obiettivo è sospendere il flusso caduco dei pensieri che viviamo passivamente.

E' documentato (24) che quegli antichi pensatori di Dio (teologi palaioi) che avevano frequentato i circoli orfici, e gli stessi pitagorici, praticassero delle precise tecniche di respirazione, accompagnate dai ritmi del suono e delle parole sacre, per entrare in stati di coscienza assimilabili a quelli degli yogi.

(23) G. Scholem, *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Milano, Adelphi, 1998 pag. 50.

Molto interessante è il passaggio del G.M. Fabio Venzi, nella sua allocuzione sull'Alchimia tenuta alla Quator Coronati, nel quale afferma che ad un certo punto del loro percorso molti grandi esoteristi ed anche filosofi si sono fermati alla filosofia Indiana come ad un vertice del pensiero umano in cui l'essenziale problema dell'essere e del non-essere veniva identificato con quello dell'io e della rappresentazione mentale della realtà.

Comprendiamo allora quello che Parmenide (il cui maestro era stato un pitagorico) vuol dire quando afferma: “infatti lo stesso è pensare ed essere.”

Lui praticava (Diogene Laerzio) l'esukia, la tecnica che doveva portare alla assoluta tranquillità dell'animo (qui con un'accezione sacra o non quella volgarmente utilizzata nel modo moderno).

In questo lo scopo dell'esoterismo ha anche un suo valore esistenziale, perché oltre a parlarci dell'uomo ci parla di una trasformazione dell'uomo.

In questo la Tradizione non può essere solo un'idea metafisica, ancestrale, irraggiungibile: ma proprio come il pensiero getta continuamente l'essere della realtà, così la Tradizione è tradizione perenne sempre contemporanea all'uomo che aspira alla consapevolezza.

Scrive Pavese nella sua introduzione a *Moby Dick* (1941): avere una tradizione non vuol dire nulla, è vivere la tradizione che conta!

Dopo questo lungo viaggio, che giocoforza data la materia in cui si è dibattuto è risultato frammentario, mi giunge da lontano (ma forse da vicinissimo) ancora il suono dei versi del saggio di Elea:

“...indifferente è per me il punto da cui devo prender le mosse, là infatti nuovamente dovrò fare ritorno.” (26)

(24) Da consultare le opere di Jaeger, e il nostro Nuccio D'Anna.

(25) Parmenide, *Sulla natura*, trad. G. Reale, Milano, Bompiani, fr. 3

(26) op. cit. fr. 5

"Discuss the use of the pillars as a symbol in the 12° and how these relate to the five principle Rites of Masonry, including their Kabalistic association"

COLUMNS, PILLARS & THE KABBALAH
A&AR 12° - Master Architect
Yasha Beresiner 32°

Kabbalah is all about change. It isn't about being proud of our good qualities: the wisdom is about transforming our darkness into light.

Yehuda Berg (American Rabbi & Author)

(NOTE: My opening statement applies to English nomenclature, bearing in mind that words are differently interpreted under different jurisdictions.)

SYMBOLIC COLUMNS AND PHYSICAL PILLARS

The 12° 'Master Architect' syllabus by the College of Consistory invites us to "discuss the use of the pillars as a symbol [. . .]" without differentiating between 'pillars' and 'columns'. The intent, obviously, is to discuss the columns (not pillars) as symbols and their relation to the five principle Rites of Masonry and to consider pillars as an additional theme. The frequency of this confusion of terms between columns and pillars justifies the opening of this brief article with

a clarification and explanation of the difference between these two terms in the English Constitution.

The Masonic ritual and lectures in the symbolic degrees of Freemasonry differentiate between two physical pillars and three symbolic columns. The two great pillars of King Solomon's Temple are physical objects. They are adorned with chapiters (the capital of a column) of a peculiar construction, unrelated to any of the established Orders of Architecture. In their Masonic context, pillars are always a pair and they are tangible articles. They do not represent any classical order. They are often to be found decorating Lodges or the entrance to temples, classically as mentioned, King Solomon's Temple. Under the English jurisdiction, they are represented in Lodges by the two 'Warden's columns'.

On the other hand, the three symbolic columns, depicted by three of the five principal Orders of architecture, namely the Doric, Ionic and Corinthian, support the lodge. They are depicted as a triad and invariably appear in Masonic ritual as three (or five) abstract concepts, such as: Wisdom to contrive, Strength to support and Beauty to adorn. These abstract columns gradually acquired physical status when converted to lodge furniture. In English Lodges they were adopted as the three candlesticks situated at the Master's and the Senior and Junior Wardens' pedestals. When correctly placed they represent the Doric, Ionic and Corinthian orders respectively.

COLUMNS IN THE 12°

The columns representing the five classical orders of architecture play a prominent part in this short 12°, the evident purpose of which appears only to be the establishment of a School of Architecture through which we learn the symbolic applications of the art. Namely the improvement of one's morality in order to achieve love, truth and justice, the three columns that every freemason is expected to create in himself, to the glory of the Great Architect of the Universe.

The columns form part of the design of the regalia for the 12th degree, in their being depicted engraved on the reverse of the degree's heptagonal gold jewel. Here the columns are arranged from left to right with the initial Latin letter of each Order at the base of the column. The 'T' refers to the Tuscan order, "*the solidest and least ornate*" and which was introduced by the Romans as an addition to the three established (Greek) classical Orders, namely Doric, Ionic

and Corinthian, which are the next three in the sequence, with their respective capital first letter at their base. The fifth and last is of the 'mixed' Composite Order, a combination of the Ionic and Corinthian, recognised as a separate Order during the Renaissance in Europe, which spanned the period from the 14th to the 17th century and is also identified by the letter 'C'.

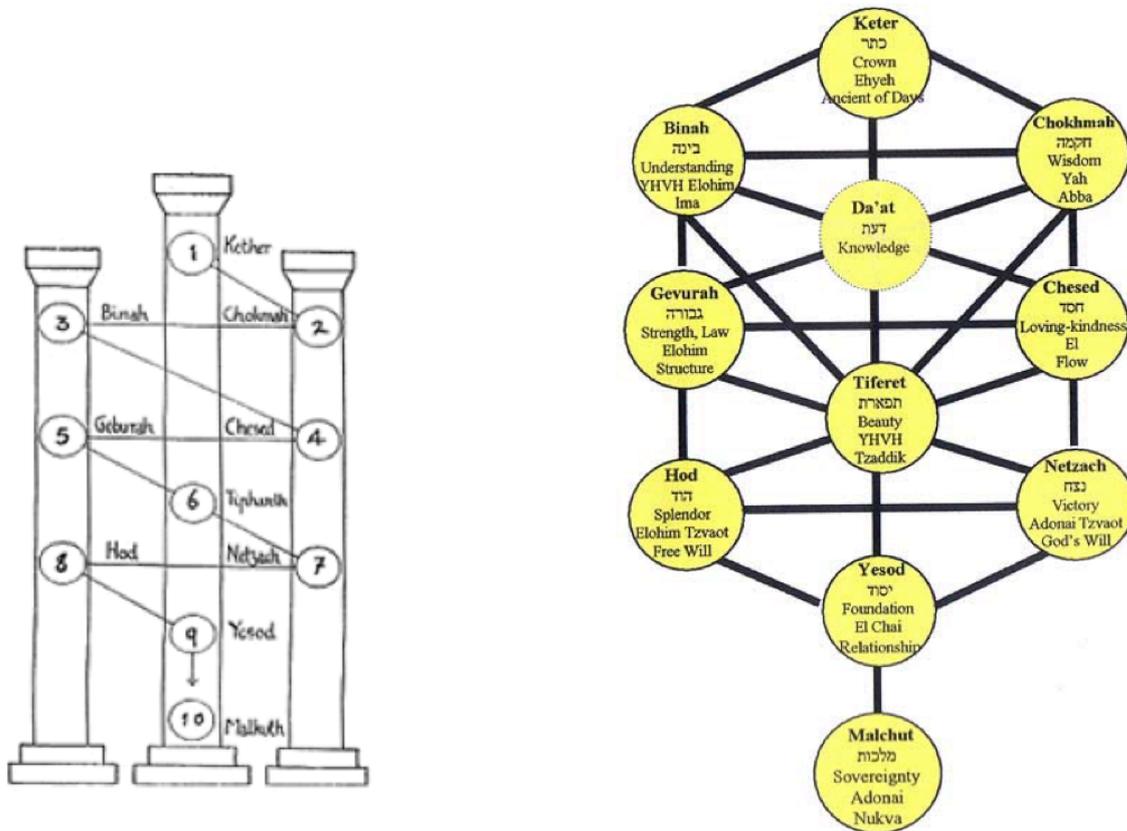
These columns also form part of the Lodge furniture decoration when the 12° is worked. They are placed in the East and they represent the division of the Rite's degrees as practiced today by the Supreme Council of the Northern Masonic Jurisdiction. These are five groups which, contrary to the practices of the Southern Jurisdiction, entail the Blue Degrees or Primitive Masonry - the first three degrees represented by the Tuscan Order of Architecture; the Doric representing the fourth to the fourteenth, namely the ineffable Degrees; the Ionic or Second Temple fifteenth and sixteenth Degrees; the Corinthian seventeenth and eighteenth degrees of the new law and, finally, the philosophical or chivalric degrees represented by the Composite Order incorporating the nineteenth to the thirty second degrees inclusive.

KABBALAH AND FREEMASONRY

The Kabbalah's influence on Freemasonry in general is wide and expansive as well as long standing. It is closely identified with Judaism and the old testament. King Solomon's legend, so entwined in Masonic ritual, lends itself well to the symbolism emanating from the Kabbalah. Clearly, however, such influences have been adopted over the centuries as the Craft developed and the Kabbalah does not constitute the essence or source of all Masonic ritual, as has been suggested by some of the more imaginative Masonic authors. It is accepted as a mystical system of philosophy much appreciated and studied by brethren whose interests expand beyond the exoteric.

The association of Masonic columns and pillars with aspects of the Kabbalah are a miniscule insight into an unending subject. Nonetheless, this association reaches to the very core of this philosophy, which accepts the Light (God) as an Absolute Being and from whom emanate the ten attributes known as the Sephirot. The ten Sephirot, also known as the Kabbalistic Tree of Life, is the fundamental mystical symbol used in the Kabbalah and has a diagrammatic depiction consisting of three groups of inverted triangles with a common base,

arranged in three vertical pillars or columns (the 99 percent realm of light) and linked at the base to the 'Malkut' , the humanity that is us (the one percent world of darkness). These three Pillars are related through twenty two paths that join the ten Sephirot.



The symbolic interpretations of these Kabbalistic pillars (columns) of the Tree of Life allow for a direct comparison with the symbolic interpretations of the Orders of Architecture represented by columns used as Masonic emblems in our ritual. In this context, the central column of the Tree of Life is primary, not least because the 'Keter' or Crown is at the top. The 'Keter' is so high up and so unified with the Light itself, that its awesomeness and glory are beyond our attainment or comprehension.

At the base, as mentioned, is 'Malkut', transliterated as the Kingdom of God on Earth. It is the result of the divine creation and we are the vessel, or recipient of the Light from above. This sacred relationship of man with God is depicted by the 'Keter' and the 'Malkut' at opposite ends of the central column, with the flow of light, goodness and love from above, for us here on earth to receive, positively restricted only by the emanations, the Sephirot, that is the Tree of Life.

As to the right hand and left hand columns, their interpretation is manifest in the duality that is to be found in the very purpose and meaning of creation, namely the relationship that is 'I and Thou', more appropriately now identified as two pillars. The most relevant aspect to the association of Kabbalah symbolism with that of Freemasonry is that the two Sephirot, 'Netzah' (victory) and 'Hod' (splendour), are referred to by Kabbalistic scholars as the two pillars to the entrance of King Solomon's Temple. The significance of this comparison is of paramount relevance and importance.

JACHIN AND BOAZ

Much of our ritual is based on biblical legends of Solomon and the Temple. Every Freemason will be familiar with the text in *1 Kings (Melachim) 7:21*:

"And he set up the pillars in the porch of the temple: and he set up the right pillar, and called the name thereof Jachin: and he set up the left pillar, and called the name thereof Boaz".

It is the Zohar's interpretation of this paragraph, however, that gives it the Kabbalistic association with Freemasonry, transliterating as it does, biblical words with Kabbalistic ones. In referring to the "Seal of Torah" the Zohar states:

"and he set up the right pillar and called its name "JACHIN" which is "NETZAH " and he set up the left pillar and called its name "BOAZ" which is "HOD".

Here then is the direct reference and clear association of iconic Masonic nomenclature identifiable as Kabbalistic wording. Netzah (victory) and Hod (awe or splendour) are the third of the three groups of Sephirot and referred to as being 'tactical', as opposed to 'conceptual', applied to the first group or 'active' to the second. Whereas the first two groups of Sephirot deal with God's will, which He desires to bestow upon man, Netzah and Hod are focused on man himself: what is the most appropriate way for man to receive the Light and God's message? How can God's will be implemented most effectively? The Kabbalah expands in detail on these concepts which are true food for thought every Freemason can contemplate on.

The Sephirot are likened to different parts of a human body and these two Sephirot (Netzah and Hod) are likened to the two legs (or, sometimes feet) of the primordial Adam who walked in the Garden of Eden. Legs are

the means for a person's activity, just as the hands are the main instrument of action and the feet are a vehicle to bring the person to the place in which he wishes to execute that action. The symbolism here is in the need of two legs to walk with grace just as two such columns are needed to enhance the Temple. A single pillar, like one leg, would quite clearly be inappropriate. Thus the concept of duality, which begins with the singular 'Keter', expressing a unity so absolute that it stands total and utter on its own. Now, however, duality is manifest at its best by the representations of 'Chokhmah' (wisdom) and 'Binah' (understanding) which are also known as Abba (father) and Ima (mother). Abba and Ima are the ultimate expression and the highest level of unity and duality: two beings in eternal union.

APOLOGIA

Without delving further into the impossible complexities of Kabbalah studies, the solidity of the columns and pillars that symbolically support the otherwise frail structures of life, becomes apparent. The tree of Life, in representing both visually and in abstract terms, the ten divine emanations, is a map of Creation. It is through the Tree of Life that the blessing of Light flows to the world and man needs to ascend spiritually the points of the Tree of Life to re-unite with divinity. Thus Kabbalah distances itself from religion. It is not worship or even faith that is taught but that the Tree of Life is the direct path between man and the Divine.

It is not possible to avoid an *apologia* in preparing this paper which so superficially and inadequately covers a vast subject beyond even the cursory comprehension of so many. Any aspect of the Kabbalah is a subject for lengthy analysis and discussion at its simplest level. Here a mere brief parallel between the 'columns' of the Sephirot and the Masonic Orders of architecture has been attempted. In doing so the realisation of the difficulties incumbent in understanding the Kabbalah have become blatantly apparent.

FOOT NOTES & BIBLIOGRAPHY

There are some 24 variations on the spelling of the word Kabbalah. Capital K or C or Q, double BB or/and

double LL, ending with or without an H etc. I have selected to use the Hebrew pronunciation of the three-syllabic word.

The term 'Warden's columns', as erroneously used in the English ritual, adds to the confusion and should

be correctly referred to as the Warden's 'pillars', just as the English 'Pillars Certificate' presented to a

newly qualified member of the Craft, should correctly be termed the 'Columns Certificate'. This is the correct order of seniority of the columns. Sometime in history, probably by the initiative taken by some Masonic furniture manufacturers, the sequence was changed and the Ionic was attributed to the Master, the Doric to the Senior Warden and the Corinthian to the Junior Warden. This is still the current situation in Lodges in England and too well established a pattern to be changed now.

Sebastiano Serlio *Regole generali di architettura sopra le cinque maniere de gli edifici* (1537).

Pike describes the columns, stars and light at the end of his 12° Lecture under the title of *Symbols of the Degree* on p 269 of Albert Pike's *Morals and Dogma of the Ancient & Accepted Scottish Rite of Freemasonry Annotated Edition*, Second Edition Supreme Council, 33°, S.J. USA Washington D.C. 2013 by Arturo de Hoyos, 33°, Grand Cross KYCH.

op. cit. fn 53

For the record, the four divisions of the Scottish Rite degrees in the Southern Jurisdiction are: the Lodge of Perfection: 4° - 14°; Chapter of Knights Rose Croix: 15° - 18°; Council of Knights Kadosh: 19° - 30° and Consistory of Masters of the Royal Secret: 31° - 32°.

James Anderson in his first Constitutions of 1721 refers, *inter alia*, on page 8 to the Israelites and their

Grand Master Moses ending the paragraph: *'But no more of the Premises must be mention'd'*

Vide Westcott W W *'The Religion of Freemasonry and the Kabbalah'* AQC 1 (1888) p55

Vide Schwartz, R L *'A Viewpoint of the Mysteries of the Kabbalah and Freemasonry'* AQC 102 (1989)

p239

Different interpretations as to the numerical composition of the Sephirot are given by different schools. In principle the 'Keter' and 'Da 'at' are considered interchangeable, being the conscious and unconscious representations of the same principle, thus explaining the numerical discrepancy.

The Kabbalah utilizes the Tree of Life as its primary symbol. Its source is ' . . . the Tree of Life also in the midst of the Garden (of Eden) . . . ' Genesis 2:9. The Tree of Life, as one of the two primary trees in the Garden of Eden, is one of the roots of all human understanding.

<http://Kabbalahhandhealing.com/tree-of-life.html> accessed 29 December 2014

The Zohar, literally translated from the Hebrew or Aramaic as 'Splendour/Radiance' is accepted as the

source literature of the Kabbalah. It consists of several volumes giving commentary on the mystical

aspects of the Old Testament (as well as a vast amount of additional information and interpretation on subjects ranging from mystical psychology to cosmogony and astrology and discussion of the nature of God, the origin and structure of the universe, etc.).
ZOHAR Vol 16 Sect 2 Emor Verse 45

ALCHIMIE GEOMETRICHE E MATEMATICHE DELLA NATURA

Roberto Falcone



*“Colui che vede l’infinito in tutte le cose, vede Dio;
chi vede solo la ragione vede solo se stesso”.*

WILLIAM BLAKE (There is no natural religion 1795)

La Scienza, nel corso dei secoli, ha preso nette distanze da quella che un tempo fu sua sorella Siamese: l’Arte.

Prima di tale dicotomia lo studio di quella che era la Tradizione, la ricerca, il sapere, era caratterizzato da un atteggiamento unicistico, magari poco specialistico ma sicuramente aperto e, diremmo oggi, interdisciplinare. Già in epoca Alessandrina tutto veniva considerato

degno di interesse ed il sapere gnostico si fondeva con quello ermetico e con conoscenze egizie ed ebraiche fondendosi in un corpus che non rappresentava una dottrina ma una cornucopia da cui attingere a piene mani elaborando un sapere che non era mai dogmatico ma “in divenire”. Lo studioso si poneva al centro dell’universo con un atteggiamento sincretico dove il rigore scientifico e la ricerca empirica non potevano prescindere da una componente mistica, da un imprescindibile sguardo al Divino. Quanta assonanza con l’atteggiamento, molti secoli dopo, di Paracelso ribadito più volte nel suo “il labirinto dei medici”, : l’uomo di scienza deve guardare al Divino. Negli ultimi decenni si sta assistendo ad un mutato atteggiamento della Scienza ufficiale, infatti autorevoli Matematici, Fisici, Biologi e Naturalisti, trovandosi probabilmente, nelle loro ricerche, ripiegati su se stessi in una posizione che potrebbe chiudersi nell’antropocentrismo e quindi in un microcosmo troppo limitato dinanzi all’immensità dell’universo che stiamo esplorando, hanno gradualmente aperto gli orizzonti rivalutando alcuni aspetti che furono patrimonio della Tradizione e delle scuole misteriche del passato. Forse “si era giunti a un punto morto” e mancava una “chiave di volta” ed ancora una volta la nemica di sempre, la Tradizione, la pietra esclusa è venuta in soccorso alla moderna scienza. Un Ordine Iniziatico, come il nostro, ha il precipuo dovere di interessarsi anche di tali aspetti scientifici e tradizionali al contempo. Un Ordine Iniziatico è depositario della Tradizione della ricerca ed ancor più di un approccio peculiare alla ricerca stessa che fu tipico delle scuole misteriche del passato, un approccio esoterico-scientifico. Un simile approccio all’osservazione dei fenomeni naturali non è paradossale come sembra ma coerente con quel sincretismo scientifico-mistico che deve, oggi come ieri, caratterizzare una scuola misterica. Un primo anello di congiunzione con “l’approfondimento dei misteri della natura e delle scienze” in ambito Muratorio possiamo riscontrarlo nel secondo grado.

Nella fattispecie, se consideriamo la cerimonia di passaggio al secondo grado della Libera Muratoria, non possiamo non assimilarla ad una vera e propria iniziazione ad una sorta di “Misteri Maggiori” legati alla Geometria. La Geometria viene presentata quale Archetipo del Divino, come il linguaggio che il Grande Geometra dell’Universo utilizza per comunicare con l’uomo, con un “parlar sottile”. Nella natura criptate tra equazioni e il suo polimorfismo geometrico troviamo le Sue leggi che regolano l’Universo. La cerimonia di passaggio a Compagno di Mestiere vorrebbe forse ricondurci ad un approccio alla Geometria che fu tipico della scuola iniziatica di Pitagora e ad un modo di contemplare e recepire la Natura non solo estetico ma geometrico. Estetica e geometria sono molto connesse come dimostra la sezione aurea riportata nei canoni estetici di bellezza oggettiva in architettura e scultura. L’invito è ad osservare la Natura come un codice dove le Leggi ferree in opposizione al caos sono criptate dal Grande Geometra dell’Universo in un linguaggio fatto di allegorie che prendono la forma di ritmi nictimeriali, di alternanze cicliche delle stagioni, di molteplici morfologie minerali, vegetali e animali e di fenomeni fisico-chimici che trovano riscontri geometrici e matematici.

« La geometria ha due grandi tesori: uno è il Teorema di Pitagora, l'altro è la divisione di un segmento secondo il rapporto medio ed estremo. Possiamo paragonare il primo a una certa quantità d'oro, e definire il secondo una pietra preziosa. »

Keplero



L'osservazione dei fenomeni naturali, perseguita con il rigore della scienza moderna, ritrova nei fenomeni meteorologici come nella fillosi, nella morfologia umana come in quella animale, vegetale e minerale, dei concetti geometrico-matematici "Tradizionali" che vanno dal numero Aureo alla serie di Fibonacci rinvenendo nei FRATTALI un concetto che ci riporta alla tavola di smeraldo come ad unire ciò che è in basso con ciò che è in alto mediante sub-unità modulari che si ripetono tanto su scale microscopiche che macroscopiche.

“Vedere un mondo in un grano di sabbia e l'universo in un fiore di campo, possedere l'infinito sul palmo della mano e l'eternità in un ora.”

William Blake (1757 – 1827)

Quale mirabile e discreto filo rosso scorre nei secoli, quanti uomini hanno studiato e custodito, spesso segretamente il frutto di calcoli e di importanti riscontri in natura in epoche dove la verità era eresia. Se si parla di Geometria Sacra dobbiamo in modo propedeutico introdurre il *numero aureo*, o costante di Fidia o numero Divino, esso è associato alla sezione aurea, detta anche e non a caso, proporzione Divina. Il numero aureo è indicato con la lettera greca ϕ (phi) dal nome dello scultore e architetto ateniese Fidia che lo utilizzava nella progettazione e realizzazione delle sue opere conferendo alle stesse dei canoni di estetica e bellezza oggettiva. Il numero Aureo è un numero irrazionale (cioè non rappresentabile come frazione di numeri interi), è algebrico (cioè soluzione di un'equazione polinomiale a coefficienti interi). Esso può essere approssimato, con crescente precisione, alla successione di Fibonacci, a cui è strettamente collegato. Il numero Aureo è poco maggiore di uno ma composto da un numero infinito di cifre:

$$= 1,6180339887498\dots\dots\dots$$

L'irrazionalità di ϕ , cioè l'impossibilità di essere espressa compiutamente mediante una frazione, è una tra le sue caratteristiche tipiche e singolari, dimostrata dalla formula che lo origina:

$$\phi = \frac{1 + \sqrt{5}}{2} = 0,5 + \sqrt{\frac{5}{4}}$$

La parte decimale infatti prende origine da $\sqrt{5}$ (che è un numero irrazionale) e che addizionato ad un numero razionale fornisce un numero irrazionale.

E' possibile approcciare a tale numero della matematica Tradizionale con un metodo altrettanto Tradizionale, con un approccio geometrico tramite la *sezione aurea*, che potendo essere visualizzata risulta di più facile ed immediata comprensione. Il primo a definire la sezione aurea fu Euclide nel III° secolo a.c. come attestato dai molteplici riferimenti ad essa nella sua opera "Gli Elementi".

La **sezione aurea** o **rapporto aureo** o **numero aureo** o **costante di Fidia** o **proporzione divina**, nell'ambito dell'architettura, della scultura e delle arti figurative in generale così come in geometria e matematica, indica il rapporto fra due lunghezze disuguali, delle quali la maggiore è medio proporzionale tra la minore e la somma delle due. In formule, se a è la lunghezza maggiore e b quella minore,

$$b : a = a : (a + b)$$

Esiste il medesimo rapporto anche tra la lunghezza minore e la loro differenza:

$$a : b = b : (a - b)$$

In formule, se indichiamo con a la lunghezza maggiore e con b la lunghezza minore, avremo:

$$\frac{a + b}{a} = \frac{a}{b} = \frac{b}{a - b}$$

Tale rapporto è pari, approssimativamente a 1,6180 e si esprime con la formula:

$$\phi = \frac{1 + \sqrt{5}}{2} \approx 1,6180339887$$

E' possibile calcolare il numero aureo anche con la costruzione del rettangolo aureo; che equivale a:

$$0,5 + \sqrt{1,25} = 1,6180339887498948482045868343656...$$

Sia le sue proprietà geometriche e matematiche, che la frequente riproposizione in svariati contesti naturali, culturali e artistici, apparentemente scollegati tra loro, hanno creato un'idea di bellezza e armonia universale, quella che definiamo una "bellezza oggettiva", spingendo grafici, architetti e artisti a ricercare tali alchimie numeriche utilizzando la sezione aurea nell'ambiente antropico quale "canone di bellezza".

La definizione del rapporto aureo viene fissata attorno al VI secolo a.C., ad opera della scuola Iniziativa di Pitagorica dove secondo Giamblico (Calcide 250 circa – 330 circa) fu scoperto da Ippaso di Metaponto, che associò ad esso il concetto di *incommensurabilità*.

“La geometria precede la Creazione delle cose, eterna come lo Spirito di Dio;

anzi la geometria è Dio stesso e gli ha fornito gli archetipi per la creazione del mondo”

GIOVANNI KEPLERO (Harmonices Mundi 1619)

Geometricamente, la definizione di rapporto aureo viene ricondotta allo studio del pentagono regolare; poligono a 5 lati nel cui numero i pitagorici scorsero l'unione del principio maschile e femminile (rispettivamente nella somma del 2 col 3), tanto da considerarlo, nel loro sistema di allegorie numeriche e geometriche, il numero dell'amore , dell'unione del maschile e del femminile, dell'unicità

androgina. Geometricamente al centro della stella o pentalfa troviamo un pentagono e se, in un sistema ricorsivo vi costruiamo al centro una stella più piccola otterremo un pentagono più piccolo.

L'importanza che i Pitagorici davano al numero 5, e a tutto ciò che vi fosse legato, può spiegare come il rapporto aureo rivestisse intuitivamente per essi un'importanza fondamentale, pur ignorandone ancora gran parte delle proprietà matematiche rientrava nei loro segreti "Iniziatici" in una matematica e geometria che era Mistica pura.

A proposito della costruzione del pentagono, Euclide, fornisce la definizione di divisione di un segmento in "*media e ultima ragione*"

Tale divisione è basata sul semplice concetto di medio proporzionale:

un segmento AB è infatti diviso in media e ultima ragione dal punto C' se il segmento AC' ha con lo stesso rapporto che $C'B$ ha con esso, ovvero se: $AB/AC' = AC'/C'B$

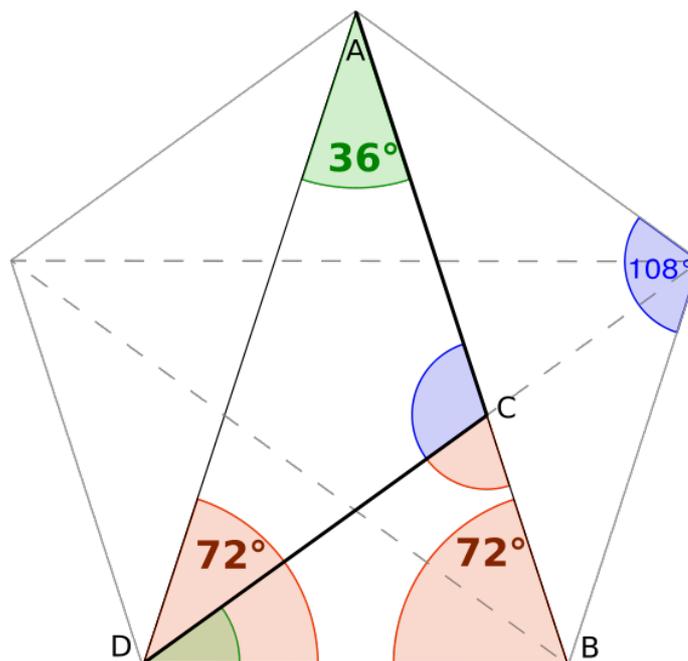


Immagine del pentagono con evidenziato il "triangolo aureo"

La divisione di un segmento in media e ultima ragione può essere effettuata costruendo un pentagono regolare, del quale rappresenta una diagonale e disegnandovi all'interno un "triangolo aureo", vale a dire un triangolo isoscele la cui base corrisponde al lato del pentagono e i lati uguali alle

diagonali congiungenti quest'ultimo al vertice opposto; (i triangoli adiacenti vengono detti "Gnomoni aurei").

« *La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto.* »

Galileo Galilei

L'invito a cogliere nella Natura il linguaggio Divino ha da sempre catturato la mente umana "Iniziatica" visto che quella "profana" tende a pretendere che sia il Divino a parlare la propria. Gli Iniziati infatti adoperando l'allegoria quale strumento educativo applicano "il metodo appropriato" anche allo studio della Geometria e della Matematica apparentemente, ma solo apparentemente, fredde e razionali. Nel 1202 Leonardo Pisano (nato a Pisa 1170 circa) detto FIBONACCI (filius Bonacii) pubblica il *Liber Abaci*, libro col quale si diffonderanno in tutta Europa le cifre indo-arabe in sostituzione ai numeri romani. Fibonacci aveva conosciuto i numeri arabi, unitamente all'Algebra, grazie al suo viaggiare a seguito del padre mercante. Algebra e numeri arabi semplificheranno le modalità di calcolo nelle operazioni quotidiane del commercio e della ricerca. Altre opere del Fibonacci saranno *Pratica geometriae* (1220), *Flos* (1225), e *Liber Quadratorum*.

Nel libro *Liber Abaci*, Fibonacci introdusse pure per la prima volta, anche se involontariamente, il concetto di **successione ricorsiva** di cui la sua sequenza è un esempio tipico. Ma come nasce la sequenza di Fibonacci ?

Nel 1223 l'imperatore Federico II di Svevia, assiste, a Pisa, ad una gara tra matematici e più precisamente tra abacisti e algoritmisti dove si dimostrò la maggior valenza e rapidità di calcolo dei numeri indo-arabi.

Il problema posto era relativo ad una coppia di conigli isolati ed il quesito matematico stava nel calcolare quante coppie di conigli discendessero dalla prima in un anno. Fibonacci vinse il torneo con

una velocità sorprendente con la sequela numerica che oggi porta il suo nome:

0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, ...

in cui ogni termine è la somma dei due precedenti

$$0 + 1 = 1;$$

$$1 + 1 = 2;$$

$$1 + 2 = 3;$$

$$2 + 3 = 5;$$

$$3 + 5 = 8;$$

che può essere riassunta come segue:

$$F_{n-2} + F_{n-1} = F_n.$$

Ad insaputa dello stesso Fibonacci, la successione che porta il suo nome è indissolubilmente legata alla sezione aurea; il rapporto tra i due argomenti fu tuttavia scoperto solo qualche secolo più tardi da un altro matematico del rinascimento, infatti l'interesse per il numero aureo in epoca rinascimentale può essere ascritto ad un altro libro, il *De divina proportione* di **Luca Pacioli** (pubblicato a Venezia nel 1509 ed illustrato con disegni dei solidi platonici a opera di Leonardo da Vinci).

Nel *De divina proportione* si divulgava l'esistenza di un numero e di alcune delle sue numerose proprietà chiamato, reinventandone *proporzione divina*, dove, matematicamente, l'aggettivo "divina" è dovuto ad un accostamento tra la proprietà di irrazionalità del numero (che lo rende compiutamente inesprimibile per mezzo di una *ratio* o frazione) e l'inconoscibilità del divino per mezzo della ragione umana:

« Commo Idio propriamente non se po diffinire ne per parole a noi intendere, così questa nostra proportione non se po mai per numero intendibile assegnare, né per quantità alcuna rationale esprimere, ma sempre fia occulta e secreta e da li mathematici chiamata irrazionale »

In realtà, la relazione che lega il numero aureo e la serie di Fibonacci è rimasta ignota anche a Luca Pacioli, infatti essa fu scoperta nel da Keplero nel 1611.

« ... questa proporzione [...] che gli odierni [...] chiamano divina [...] è congegnata in modo tale che i due termini minori di una serie nascente presi insieme formino il terzo, e gli ultimi due addizionati, il termine [a loro] successivo, e così via indefinitamente, dato che la stessa proporzione si conserva inalterata [...] più si va avanti a partire dal numero 1, più l'esempio diventa perfetto. Siano 1 e 1 i termini più piccoli [...] sommandoli, il risultato è 2; aggiungiamo a questo il precedente 1, e otteniamo 3; aggiungiamogli 2, e otteniamo 5; aggiungiamogli 3, e abbiamo 8; 5 e 8 danno 13; 8 e 13 danno 21. Come 5 sta a 8, così, approssimativamente, 8 sta a 13, e come 8 sta a 13 così, approssimativamente, 13 sta a 21.»

Keplero aveva praticamente scoperto che il rapporto fra due numeri consecutivi della successione di Fibonacci andava approssimando via via, sempre più precisamente, il numero aureo; difatti:

$$\begin{array}{l} \dots \\ \frac{55}{34} = 1,617647 \\ \frac{89}{55} = 1,618182 \\ \frac{144}{89} = 1,617978 \\ \frac{233}{144} = 1,618056 \\ \frac{377}{233} = 1,618026 \\ \frac{610}{377} = 1,618037 \\ \frac{987}{610} = 1,618033 \\ \dots \end{array}$$

Keplero, essendo più astronomo che matematico, non era tanto interessato a dimostrare la fondatezza della sua scoperta, piuttosto da studioso di astri era propenso a ricercarla nell'architettura dell'universo. Keplero concettualizzò un modello eliocentrico in cui le orbite dei pianeti erano inscritte e circoscritte in solidi platonici e di conseguenza legate alla *divina proporzione* e alla spirale logaritmica.

La dimostrazione matematica degli studi di Keplero fu fornita solo un secolo più tardi da Robert Simson e ulteriormente confermata dalla dimostrazione della formula di Binet :

$$F(n) = \frac{\phi^n - (1 - \phi)^n}{\sqrt{5}}$$

Questa formula mostra una successione di indice di espressioni di numeri irrazionali che per ogni valore dell'indice fornisce un numero intero.

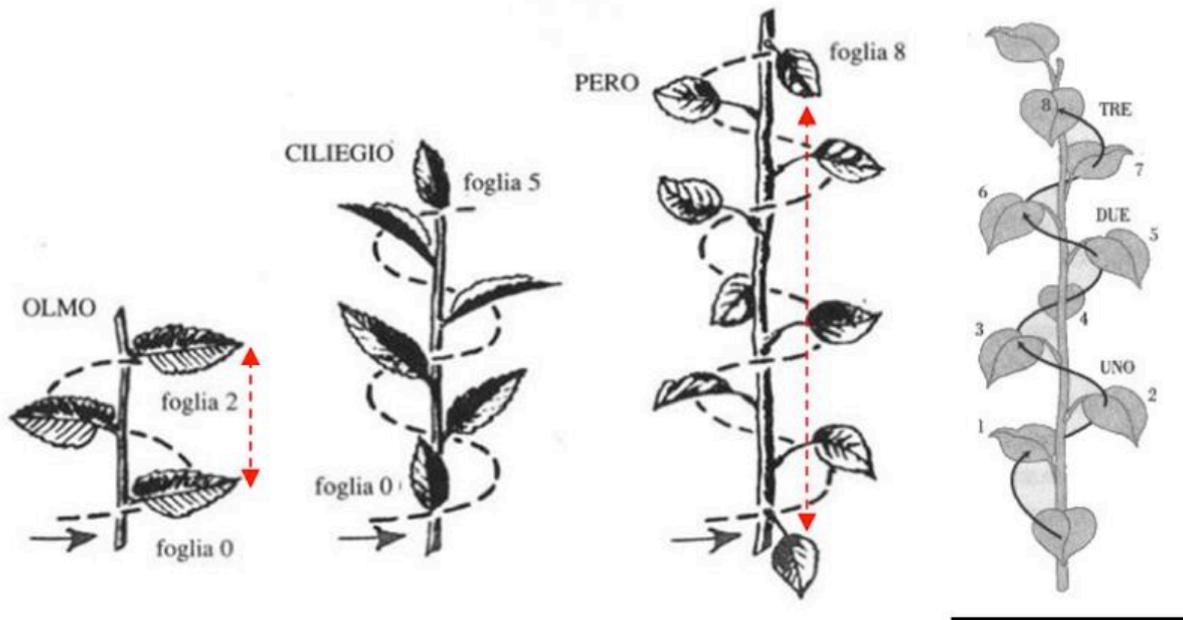
Si riporta di seguito il valore di π fino al 1000° decimale:

1,618033 9887498 9484820 4586834 3656381 1772030 9179805
 7628621 3544862 2705260 4628189 0244970 7207204 1893911
 3748475 4088075 3868917 5212663 3862223 5369317 9318006
 0766726 3544333 8908659 5939582 9056383 2266131 9928290
 2678806 7520876 6892501 7116962 0703222 1043216 2695486
 2629631 3614438 1497587 0122034 0805887 9544547 4924618
 5695364 8644492 4104432 0771344 9470495 6584678 8509874
 3394422 1254487 7066478 0915884 6074998 8712400 7652170
 5751797 8834166 2562494 0758906 9704000 2812104 2762177
 1117778 0531531 7141011 7046665 9914669 7987317 6135600
 6708748 0710131 7952368 9427521 9484353 0567830 0228785
 6997829 7783478 4587822 8911097 6250030 2696156 1700250
 4643382 4377648 6102838 3126833 0372429 2675263 1165339
 2473167 1112115 8818638 5133162 0384005 2221657 9128667
 5294654 9068113 1715993 4323597 3494985 0904094 7621322
 2981017 2610705 9611645 6299098 1629055 5208524 7903524
 0602017 2799747 1753427 7759277 8625619 4320827 5051312
 1815628 5512224 8093947 1234145 1702237 3580577 2786160
 0868838 2952304 5926478 7801788 9921990 2707769 0389532
 1968198 6151437 8031499 7411069 2608867 4296226 7575605
 2317277 7520353 6139362...

La cosa davvero affascinante della Geometria Sacra legata a questo numero è che rinveniamo riscontri di esso in molteplici ambiti della natura: dall'Anice stellato (*Illicium verum*) del tutto simile al simbolo del "fiore della vita", al pericarpo di una mela sezionato trasversalmente, alla Fillotassi (cioè la disposizione geometrica delle foglie, dei sepali, dei petali e delle infiorescenze di alcune piante).

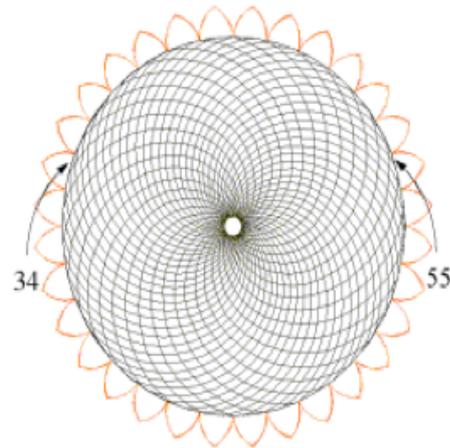
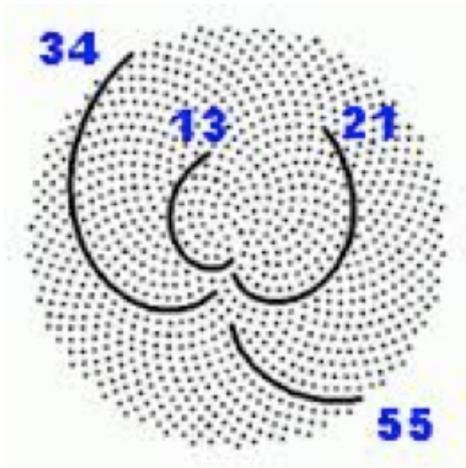


Illicium verum



Nel XIX secolo i fratelli Louis ed Auguste Bravais, botanico il primo e cristallografo il secondo, notarono come, in alcune piante, le foglie si dispongono sul fusto secondo una linea spirale vegetativa, in cui l'angolo tra due foglie successive è costante e pari a circa **137,5°**. Tale angolo, corrispondente all'angolo aureo, esso è ottimale per il fototropismo vegetativo poiché garantisce un utilizzo ottimale della luce solare.

Tale angolo non è monopolio del regno vegetale ma si rinviene in svariate forme animali dalla conchiglia del Nautilus o dell'Argonauta o delle Ammoniti fossili ma si ripropone in una geometria frattalica nel macrocosmo nelle spirali dei cicloni, nelle orbite planetarie o in quelle delle galassie per tornare sulla terra nelle spirali di ascensione in volo degli uccelli rapaci o in una dimensione microscopica negli orbitali degli elettroni. Il regno vegetale è pieno di esempi di simmetrie e geometrie che riconducono a numeri facenti parte della serie di Fibonacci. Le piante hanno l'esigenza metabolica di orientare le foglie al sole in un fototropismo positivo così come le radici sono



dotate di fototropismo negativo rifuggendo la Luce. La Fillotassi studia la disposizione delle foglie e dei rami intorno al fusto delle piante. Appare naturale che le foglie si dispongano in modo da avere ciascuna accesso alla luce per svolgere la fotosintesi clorofilliana ma è sorprendente come i rapporti numerici siano tutti facenti parte della sequenza di Fibonacci. Il **quoziente di Fillotassi** è il rapporto tra il numero di giri (spiralì brattee) ed il numero di foglie tra due foglie simmetriche. Ad esempio un quoziente di fillotassi di $3/8$ indica che sono necessari 3 giri spiralì completi ed il passaggio attraverso 8 foglie per giungere alla foglia simmetrica a quella di partenza.

Nel 1979 Helmut Vogel osservando la disposizione dei semi di girasole nel capolino notò come l'angolo con cui i semi si dispongono in maniera ottimale e senza lasciare spazi vuoti conferendo solidità al capolino stesso è un *angolo aureo*. Solo nel 1992 i francesi **Couder** e **Douady** dimostrarono questo meccanismo riconducendolo alla numerologia di Fibonacci. Tali autori dimostrarono come costrizioni di dinamiche naturali sullo sviluppo delle piante (fillotassi) quindi leggi universali del mondo fisico erano connesse alla sequenza di Fibonacci. Nella corolla di girasole piena di semi ci sono due spiralì logaritmiche simmetriche una destrorsa e l'altra sinistrorsa legate alla sequenza di Fibonacci esattamente come nelle simmetrie dei Frattali nelle Brassicacee (cavoli) o nelle squame dell'Ananas ove ciascuna appartiene a tre diverse spiralì rispettivamente a 5, 8 e 13 squame (numeri di Fibonacci)



Interessantissimi sono anche i rapporti numerici relativi ai fiori, ai petali e ai riscontri numerici con la sequenza di Fibonacci

A fugare ogni dubbio, a confermare le dimostrazioni sui girasoli di Couder e Douady fornendo una dimostrazione matematica completa della teoria dei due autori ci pensa Martin Kunz.(4) nel 1995. Disponiamo quindi di dimostrazioni matematiche della presenza del rapporto aureo e dei numeri di Fibonacci in natura, del perché essi siano una costante resta però da dimostrare. I razionalisti, gli antropocentrici, non si preoccupano di qualcosa di dimostrato ma del perché non ancora noto, mentre a quanti, guardano alla Natura e alla geometria sacra come al linguaggio progettuale Divino resta una grande gioia, il fascino del mistero. Concludo questo modestissimo contributo con una frase di :

Albert Einstein

“Quella del mistero è la più straordinaria esperienza che ci è dato di vivere. E’ l’emanazione fondamentale situata al centro della vera arte e della vera scienza. Da questo punto di vista chi sa e non si meraviglia, chi non si stupisce più di niente è come simile ad un morto, ad una candela che non fa più Luce”

Bibliografia

- (1) Iean Stewart (2002) L'altro segreto della vita. La nuova matematica e gli esseri viventi, CAP 6 : Fiori per Fibonacci – Longanesi editore, pag 176-196
- (2) La successione di Fibonacci nella Fillostassi – tesi di laurea Dr. Resta Laura in Biomatematca A.A. 2009\2010 Università di Bologna
- (3) V. Comincioli (2006) Biomatematca: interazioni tra le scienze della vita e la matematica, capitolo 5: Forme e modelli nei sistemi biologici-italia Apogeo (eboock) pag312 - 323
- (4) Martin Kunz, some analytical result about two physical models of phillotaxis, in communications in mathematical physics, 169 (1995) pp261 - 295

THE FIRST TWENTY YEARS OF THE REGULAR GRAND LODGE OF ITALY

Marco Badiali (versione in lingua inglese)

Preface

Often the preface is an introduction to a work the purpose of which is to draw the reader's attention to particular aspects; at other times it has the function of introducing the next topic with concepts and preliminary information necessary to a better understanding of the text. In the present instance it is intended to play the role of a "reading key", or, to use a more familiar term, a "keystone", which will allow the reader to 'log on' successfully to the next topic .

In this context, the reader should appreciate three particular aspects relevant to this presentation and, in particular, to remain aware of the author's

view point, namely to concentrate exclusively on the Regular Grand Lodge of Italy and the reasons which have led the author to do so.

The peculiarity of the "point of view of the author" is identifiable in his membership of the Regular Grand Lodge of Italy since his initiation in January 1995, just eighteen months after the constitution of this new Grand Lodge . The close relationship of the RGLI to Anglo-Saxon traditions and ritual generated in the author an immediate and strong interest in the United Grand Lodge of England, which he joined in March 1999 through the Mount Sinai Lodge No. 8993 at first and the Chartered Accountants Lodge No. 3162 at a later stage.

This dual affiliation in the RGLI and UGLE was as perfect and compatible as it could be: the Constitution and Regulations were the same, as was the Emulation ritual. Under both jurisdictions there was an absence of other 'Rites' and attention was exclusive directed at the three degrees of EA, FC, and MM and the Holy Royal Arch of Jerusalem.

The second aspect is the author's decision to concentrate exclusively on events of the RGLI and to pinpoint some particularly important moments in the first twenty years of this Grand Lodge's history. This is done with total disinterest in the affairs of other institutions, in particular those of the Grand Orient of Italy. This decision would make this presentation incomplete if the intent of the paper was to cover the history of Freemasonry in the whole of Italy in the last twenty years. That, however, is not the intention. The purpose of this paper is to fully cover the history of regular and recognised Freemasonry in Italy in the last twenty years. Furthermore, this decision to focus on the RGLI avoids the unnecessary and at times tedious discussion of the

differing characteristics and patterns of behaviour of the two institutions.

The timing of the presentation of this paper was instigated by the very recent celebrations commemorating the anniversary in 2013 of the first twenty years of the constitution of the RGLI, as well as the presence here at the Chartered Accountants Lodge No. 3162 today of MW Bro. Fabio Venzi, Grand Master of the RGLI.

**The Constitution of the
Regular Grand Lodge of
Italy and the first mandates
of the Grand Master
Giuliano Di Bernardo.**

In keeping with the introduction to this paper, the starting point of this report is 16th April 1993, the date on which the Regular Grand Lodge of Italy was legally constituted in the notary office of Lenka Nemcova, in Rome. The founding members were: Giuliano Di Bernardo, Stefano Panke, Bruno Castellani, Marco Segré Giuseppe Morelli, Felix Rossano, Giuliano Graziani, Roberto Tesi and Nerio Pantaleoni.

The essence of the foundation of the new Masonic entity was that it would embody, exclusively the three degrees of EA, FC and MM and the Holy Royal Arch of Jerusalem. Furthermore, the following four documents, as approved by the United Grand Lodge of England, were included in the Constitutions:

1. Ancient Charges and Regulations to be read by the Secretary - or acting Secretary - to the Master Elect;
2. Aim and Relationship of the Craft;
3. Basic Principles for Grand Lodge recognition;
4. The Charge of a Free-Mason extracted from the ancient records of Lodges beyond sea, and those in England, Scotland and Ireland for the use of Lodges to be read at the making of new Brethren or when the Master shall order it.

In addition to these four founding clauses, the official document of United Grand Lodge of England entitled "Freemasonry and Religion" was also adopted and incorporated.

The reasons for this choice were clear from the outset, and had been officially communicated by the founders of the RGLI to the authorities of the Masonic bodies worldwide in a paper titled "The reasons for a choice" in which the following was clearly expressed:

"It made sense for the Regular Grand Lodge of Italy, to go back to basics and to take inspiration from the Anglo-Saxon model of Freemasonry that, from the beginning of the eighteenth century, had spread around the world. That is why they adopted the Book of the Constitution and Regulations in use in the United Grand Lodge of England (with appropriate changes in order to adapt it to the specific conditions of our country) and the Emulation Ritual.

By making this choice certain constitutional obligations arose, which the RGLI is morally bound to. First, the prohibition on discussing politics and religion. (... Omissis ...) The Regular Grand Lodge of Italy (.. Omissis ..) was born under the strict compliance of both the political forces and religious forces that exist in our country.

Since Masons are men who share a certain concept of life and come together to improve themselves, there is no justification in concealing the identity of Freemasons or their meeting venues. (... Omissis ...) The Regular Grand Lodge of Italy (.. Omissis ..), has delivered such a list of its members to the relevant state authorities”.

The "legal" constitution of the RGLI followed the very next day – 17th April 1993 - the Ritual Constitution . The members present at the Hotel Parco dei Principi that day were 107 and belonged to the following Lodges, until that time of the Grand Orient of Italy: Keats and Shelley Lodge No. 900, Sir Horace Mann Lodge 1732 No. 913, Pericle Maruzzi Lodge No. 1069, Polaris Lodge No. 1118, The Ancient Duties Lodge No. 1092, Michael Lodge No. 939 and Lyre and Sword Lodge No. 168.

The meeting took place in the presence of the Grand Secretary of the Grand French National Lodge who controlled and confirmed the regularity of the Warrants. At the meeting were confirmed all the principles

embodied in the "legal " Constitution the day before, confirming the adoption of rules and regulations in accordance with the model of the United Grand Lodge of England. Was unanimously elected Grand Master the Most Worshipful Bro. Giuliano Di Bernardo . The next ceremony was held in the respect of the rules and rituals provided by the Anglo-Saxon traditions and clearly was sanctioned the establishment of a " true and pure Freemasonry in accordance with the most ancient traditions". The same day the same founding members of the RGLI gathered in regular Chapters (Sir Horace Mann 1732, Ancient Duties, Pericle Maruzzi, Michael and Polaris) founded the Supreme Grand Royal Arch Chapter of Italy electing by acclamation First Grand Principle the Most Excellet Companion Giuliano Di Bernardo.

It was the completion of the process of adoption of the Anglo-Saxon model.

On 31st July 1993, a few months after the First Quarterly Communication of the Grand Lodge, which took place on 19th June 1993, the RGLI reached an agreement for merging with the

General Grand Lodge of Italy founded by Prof. Fausto Bruni. In the subsequent Quarterly Communication on 25th September, the Grand Master of the General Grand Lodge handed the gavel to the Grand Master Giuliano Di Bernardo.

However the agreement did not last long as a result of the attempt to reintroduce in the RGLI the Ancient and Accepted Scottish Rite that characterised the General Grand Lodge. Its founder Fausto Bruni resigned but a few of the brethren, who were now amalgamated into the model of the RGLI, followed him.

What happened determined the decision to no longer operate any attempt to aggregate with any Masonic groups characterised by the Ancient and Accepted Scottish Rite.

On 9th December 1993 the Grand Secretary of the United Grand Lodge of England, V.W. Bro. Hingham wrote to Regular Grand Lodge of Italy:

"The United Grand Lodge of England held today recognised the Regular Grand Lodge of Italy.

I look forward to receiving your nomination of a brother to represent my Grand Lodge at yours.

I shall write again soon to let you have my Grand Master's nomination of a brother to represent your Grand Lodge here".

Subsequently, the United Grand Lodge of England appointed as Grand Representative the Assistant Grand Master of the UGLE, Spencer Douglas David Compton, VII Marques of Northampton, a member of the British Royal family.

This news was given by the Grand Master in the Third Quarterly Communication, which was held at Badia a Settimo (Florence) on 11th December 1993.

At this time the newly formed RGLI became the only Regular and Recognised masonic institution present in the Italian territory.

Between February and June of the following year recognitions came to RGLI from the Grand Orient of Brazil, the French National Grand Lodge, the Grand Lodge of Senegal and the Grand Lodge of Ireland.

The next year, 1995, came the recognition by the Grand Lodge of the State of Israel and the RGLI gave its recognition to the Grand Lodge of Benin. Came also the recognition from the Grand Lodge of Ivory Coast and Togo but most importantly the one received from Scotland that complemented the recognition by the United Kingdom.

In the same year there was the recognition by the Supreme Grand Royal Arch Chapter of Scotland.

1996 was the year of the election of the Grand Master with the meeting scheduled on 16th March.

The Constitutions and Regulations of the RGLI, in perfect harmony with those of the UGLE, do not provide "an election campaign" but only a communication to the Board of General Purposes by the person concerned with the intention to apply. The Board of General Purposes verified the conditions of eligibility, shall submit the names to the Grand Lodge assembly for its vote. No candidate was applying, so since the first Grand Master's mandate

expiry, occurred the same condition that continues to characterise the RGLI at the present day, a total convergence of all the Masonic community and consequently of its Board of General Purposes and of the Grand Lodge, on the vote of a single candidate.

In 1996 the Grand Lodge confirmed Giuliano Di Bernardo as its Grand Master.

In the same year recognition were granted by the Grand Lodge of Turkey and by the Supreme Grand Royal Arch Chapter of Ireland.

In 1997 began a strong commitment by the RGLI towards the Eastern countries and in particular of Moldova. All this led to the consecration of the first Lodge in June: the Alliance Lodge in Chisinau.

The same year we also attended the first and only internal turbulence that led about 200 brethren to resign from the RGLI as a result of the expulsion of some members of the Board of General Purposes. The resigning Brethren were going to set up two new bodies in the Italian Masonic panorama: the

Grand Lodge of Union and the United Grand Lodge of Italy. A spin-off that caused more a media effect than a real turmoil and that, as we shall see in subsequent steps, was destined to recompose them under the gavel of the actual Grand Master of the Regular Grand Lodge of Italy.

In February 1998, continued the activities of the Grand Lodge in the Eastern countries and so after the consecration of the first Lodge in Moldova, the conditions were fulfilled for the constitution of another in Ukraine: Hiram Lodge in Odessa.

The year ended with the establishment of the Districts of the Republic of Moldova and Ukraine and with the demands of recognition by the Grand Lodge of Croatia and by the Grand Lodge of Burkina Faso.

At that time there were about 1000 members in RGLI whose average age was about 42 and their origin was for 70% of new initiations and only 30% as a result of transfers from others Grand Lodges of which 18% from the Grand Orient of Italy. The year 1998 was also the year

that ended the second term of the Grand Master of the establishment of RGLI.

As was the case previously Giuliano Di Bernardo was the only candidate for the next election that took place on 20th March 1999 and the subsequent settlement on 12th June 1999. The Grand Master informed the Board of General Purposes that would be his last term.

In the same year Bro. Fabio Venzi, the future Grand Master of the RGLI, was appointed Deputy Grand Secretary.

In the last Quarterly Communication of October 1999, was announced the formation of the two Grand Lodges of the Republic of Moldova and Ukraine that were formed respectively on 15th and 17th October.

In 2000, while the Grand Master continued developing projects in Eastern Europe, during the Quarterly Communication on 18th March 2000 in Arezzo, Fabio Venzi was appointed Grand Secretary.

Meanwhile, in the middle of 2000, on the occasion of the Quarterly Communication of

the Grand Lodge on the month of June, in Stilo in Calabria, was made the point about the growth of the Grand Lodge by the new Grand Secretary.

It was observed that the overall numbers of members were essentially stable, characterised by a policy directed towards the quality and not the quantity of new initiates. The brethren from other obediences now accounted for less than 15% and only 9% of these came from the GOI. It appeared an interesting analysis in relation to the religious beliefs of the members of which 85% were Catholic, 3% Protestant, 7% orthodox and 5% Jewish. In this occasion was presented the number zero of the magazine "De hominis dignitate" of which Fabio Venzi was founder and editorial director.

Within the institution and in the international relationships and the outside world emerged more and more that Fabio Venzi was going to be the next candidate to be the Grand Master of the RGLI.

During the Third Communication of the Grand Lodge, in Rome on 21st October 2000, following the decision of the United Grand Lodge of

England to withdraw the recognition to the Grand Lodge of Greece the RGLI assembly voted the same withdraw.

In the course of this Communication also emerged discontent from members of the RGLI as a result of the focusing of Grand Master on the Eastern Europe countries rather than pointing to an increased focus on domestic issues, in the first place to the continuous attacks by the Grand Orient of Italy and to the national growth of the RGLI.

In this period the relationships with the United Grand Lodge of England further increased, not only at the highest level, even with the increased presence of Fabio Venzi, but also for the affinity shown by many brethren and by many Lodges to the United Grand Lodge of England.

Several brethren decided to deepen more and more into the "new" rituality that marked the RGLI from its beginning, the Emulation ritual. They began to attend more regularly English lodges (among others, the Italia Loggia No. 2687 and the Mount Sinai Lodge No. 8993), and some of them even became Masters of

the above lodges. At the same time some English brethren attended the Italian Lodges and they would subsequently become Masters of those lodges (Loggia Chimera No. 160). Someone of them received Grand Rank Honours. Next to this activity joint meetings were celebrated such as the one occurred on 22nd June 2001 between members of RGLI and UGLE lodges: Pericle Maruzzi Lodge No. 3, Amore e Unità Lodge No. 49, Monte Titano Lodge No. 9 and Luca Pacioli Lodge No. 60, Lady Margaret Lodge No. 4729, Rectitude Lodge No. 4727 and Endurance Lodge No. 6729.

The most important moment of the year was represented by the Board of General Purposes meeting on the 1st December 2001, where as a result of previous meetings, was nominated the Grand Secretary Fabio Venzi as single candidate for the office of Grand Master. Therefore continued the tradition of a single nomination for the Grand Master in the natural and the total absence of election campaigns and conflicts. The election took place during the fourth quarterly communication on Saturday 15th December 2001 with a renewed

unanimous enthusiasm by all the brethren of the Regular Grand Lodge of Italy.

The first term of the Grand Master Fabio Venzi

The first part of the term of the new Grand Master Fabio Venzi was marked by enthusiasm for the opening of a new course but, at the same time, was characterized by the most unique episode in the history of RGLI: the intolerance and the declarations of the Past Grand Master who would from here shortly resign and form a new association of non Masonic tradition.

The installation ceremony of the new Grand Master Fabio Venzi, despite the position taken and the statements done by Giuliano Di Bernardo, took place on 6th April 2002 in Rome with representatives from the most important foreign Grand Lodges parading one after the other: the United Grand Lodge of England, the Grand Lodge of Ireland, the Grand Orient of Brazil, the Grand Lodge of Paraguay, the Grand Lodge of the state of Israel, the Grand Lodge of Turkey, the French

Grand National Lodge, the Grand Lodge of Norway, the Grand Lodge of Cameroon and the Grand Lodge Burkina Faso.

The opening speech left no doubt about the willingness to proceed in accordance with the principles already dictated at the time of the Constitution of RGLI:

"What I hope for the Italian Freemasonry and the Regular Grand Lodge of Italy, which is the Anglo-Saxon tradition in the Italian territory, is the achievement of a true dignity: the creation of the conditions that make Masons to be proud to be as such. Starting from an initiatory vision of Freemasonry, my intent is to make the Regular Grand Lodge of Italy, with his faithful attachment to traditional Masonic principles, the catalyst of a movement that otherwise, by dispersing itself, would continue to cause damage to the image and credibility of the Freemasonry itself".

A statement of intent, which was confirmed in the first year of his mastership.

True to the tradition and his sensitive vision on international politics, the new Grand Master

as a result of confrontation with the United Grand Lodge of England did not hesitate to modify the position set forth by his predecessor in relation to the Grand Lodges of Moldova and Ukraine, as a result of intent and once detected irregularities in their run he withdrew the recognition to same one.

He participated, for the first time in the history of RGLI, to the Conference of Grand Secretaries in London held in October 2002, and subsequent to Quarterly Communication of Grand Lodge on 19th October, he announced the return of many brethren in the RGLI who left for irreconcilable contrasts with the previous Grand Master. Also he announced the recognition of the Grand Lodge of Cuba, the Symbolic Grand Lodge of Paraguay and the District of Lebanon. It was designed a scholarship at the University of Sheffield as a result awarded for a thesis on the influence of the Anglo-Saxon Freemasonry in Italy before 1805.

The following year, 2003, found its highest expression in the organization of the Communication of the Grand Lodge of Italy on the month of

April in Taormina, on the occasion of the celebrations of the tenth anniversary of the Constitution. A celebration in which the Pro Grand Master of the United Grand Lodge of England Lord Northampton was awarded with the Order of the Flaming Star.

The year 2003 ended with a continuous presence of the Grand Master Fabio Venzi over the Channel: he participated as a speaker at the conference organised by the Cornerstone Society in London and was subsequently present at the meeting for the Installation of the new Grand Master of the Grand Lodge of Scotland.

In the period 2004-2008 the Grand Master Fabio Venzi carried on without hesitation and with increasing popularity in his commitment to international cultural events: in 2004 he participated to a conference at the Canonbury Research Centre where he returned again in 2008; in 2009 he held a report at the Conference for the History of Freemasonry in Edinburgh and in 2010 in London, at the historic Quatuor Coronati Lodge, on the relationship

between Freemasonry and Italian Fascism.

At the same time in Italy began a respectful and transparent confrontation with the Catholic Church, which was characterised unambiguously with the appointment as Grand Chaplain of the Order, in the course of the meeting of the Grand Lodge on 25th June 2005, of a priest, the perished Don Sandro Naineretti. An historical event in the Italian Freemasonry.

The successive terms of office of Grand Master Fabio Venzi

2007 is the year of the expiry mandate of the Grand Master, the Committee of the General Proposals, at its meeting on 20th January, without any hesitation and in light of the results achieved by the Grand Master Fabio Venzi did not hesitate to re-propose his name at the next meeting of the Grand Lodge. The election was by acclamation in the Quarterly Communication of Grand Lodge held on the 28th April with the presence of major foreign Grand Lodges.

The year 2007 was also marked by two important and historic international awards: the appointment of the Grand Master of the RGLI as honorary member of the Grand Lodge of Norway (the first time in history for an Italian Freemason) and his admission to the Royal Order of Scotland.

In the period 2008-2010 the life of RGLI continued according to the two directives given by its Grand Master: a special attention to domestic policy - aimed at maintaining an orthodox regularity according to the canons of English tradition - and an incessant work of cultural enrichment of Grand Lodge. In this three years, the results are undeniable: a remarkable literary production (in fact of this period are the publications by the Grand Master Fabio Venzi titled "The Influence of Neoplatonic thought and other essays" and "Freemasonry and Fascism. From friendly harmony to the destruction of the lodges: how does a war of religion develops"), a constant refusal to debate on issues of political and religious matter, a strict control of the Masonic community and a steady move away from fights with other obediences.

In this sense it is exemplary the decision that was taken by the Board of General Purposes on 14th February 2009. In fact during this period as a result of a bitter campaign for the election of a new Grand Master of the Grand Orient of Italy came to the attention of the RGLI many membership applications from many dissident groups internal to the GOI. The Board of General Purposes of the RGLI deliberated prohibition to accept such transfers en masse, taking no interest rightly to a possible indiscriminate quantitative growth that could contribute to incite harmful behaviour towards the image of Freemasonry.

The choice resulted rewarding and just in the second semester of the year were consecrated 13 new lodges and two new Chapters of the Royal Arch.

Even in the period 2011-2012 continued with natural consistency the action of the RGLI and, despite the unpopularity of this act, in the quarterly communication of the Grand Lodge on June 2011, evidence was given to the decision of the Grand Master with which he suspended the

recognition of the French Grand National Lodge; in line with the position of the United Grand Lodge of England, which had invited its members not to attend the French lodges.

In the same year came the new book of Grand Master by the title "Julius Evola and Freemasonry" and the following year a new publication with the title "Introduction to Freemasonry".

Furthermore the RGLI continued to receive international recognition such as the one from Prince Hall Lodges and, in particular, the one from the State of Virginia. During the Grand Lodge of Finland on April 2012 was delivered to the Grand Master of the GLRI the highest Finnish Masonic honour, the Order of Merit.

2013 is a year that again leaves an important trace in the history of RGLI. In fact in this year are falling at the same time two important events: the expiration of the term of the office of the Grand Master and the anniversary of the first twenty years after the establishment of the Regular Grand Lodge of Italy.

On Saturday 7th December, in Rome, at St. Regis Grand Hotel, at the presence of more than 500 brethren and several foreign delegations Fabio Venzi is re-elected by acclamation as Grand Master of the GLRI.



On the occasion of his re-election the Grand Master Fabio Venzi also holds a speech that expressed once again, if proof was needed, the confirmation of the cornerstone of the traditional Regular Grand Lodge of Italy, his intends to actively pursue research as announced already by the Grand Master during his first election (2002): "of the conquest of true dignity: the creation of the conditions that make Masons feel proud to be as such".

Stronger and reaffirmed by the guideline given the two Pro-Grand Master of the United

Grand Lodge of England , Lord Northampton and Peter Lowndes , on the occasion of the Conference of Grand Masters of the Regular European Grand Lodges, on 2007 in London and on 2013 in Geneva, stating that "Free Freemasonry has no role in society" the Grand Master Fabio Venzi proposed a road of improvement that leads the Initiate to the betterment of society outside of a mere political or social activism; and as that through, the conquest of a new vision, a new awareness gained within ourselves that will be expressed indelible in the external "Society" determining its evolution. As a summary, the figure of a Freemason who represents a sort of aristocracy of the spirit.

Then the day ended at the impressive Palazzo Colonna with a reception, in honour of foreign delegations participating in the meeting and in honour of the celebratory anniversary of the first twenty years of the Regular Grand Lodge of Italy, which was also celebrated by a beautiful cancellation stamp.



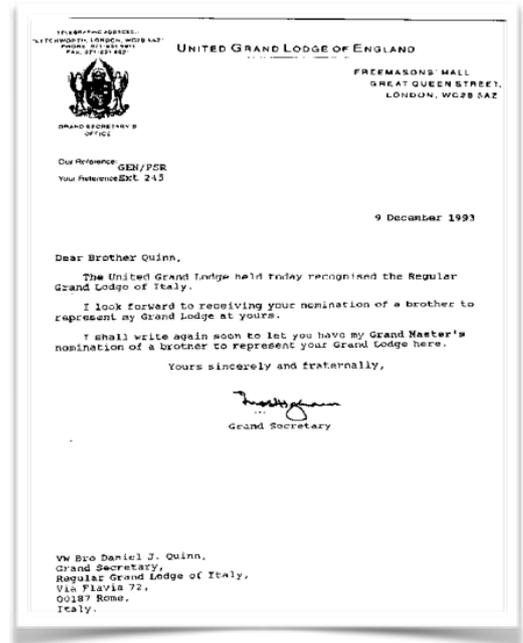
A right thank for the information provided by the Regular Grand Lodge of Italy, directly by the Grand Master Most Worshipful Bro. Fabio Venzi by the consultation of the minutes and proceedings of the Grand Lodge and the Board of General Purposes.

A fundamental contribution in the reconstruction of the events was provided by the valuable publication by Dino Arrigo entitled "New Brothers" editions Castelveccchio.

A special thanks also to Bro. Donatello Testerini.

*W.Bro. Marco Badiali
Chartered Accountants Lodge No. 3162*

London, 1st March 2014



I PRIMI VENTI ANNI DELLA GRAN LOGGIA REGOLARE D'ITALIA

Marco Badiali (versione in lingua italiana)

Premessa

Spesso la premessa è un elemento introduttivo al lavoro con la funzione di richiamare l'attenzione del lettore su aspetti particolari; altre volte ha la funzione di introdurre il successivo argomento con nozioni e informazioni preliminari necessarie ad una migliore comprensione del testo. Nel caso di specie riveste il ruolo di “chiave di lettura”, o in terminologie a noi più consuete di “chiave di volta”, che permetterà di accedere correttamente alla successiva trattazione.

In questo senso ciò che deve essere chiaro al lettore sono tre elementi peculiari del presente contributo ed in particolare il

punto di osservazione dell'autore, la decisione di focalizzare l'analisi esclusivamente sulla Gran Loggia Regolare d'Italia e le motivazioni che hanno spinto a realizzare il lavoro.

La peculiarità del “punto di osservazione dell'autore” è identificabile nella sua appartenenza alla Gran Loggia Regolare d'Italia fin dalla sua Iniziazione, nel gennaio del 1995, appena un anno e mezzo dopo la costituzione della stessa Gran Loggia. La forte permeabilità della GLRI alle tradizioni e al rituale anglosassone hanno contribuito immediatamente a generare un forte interesse verso la Gran

Loggia Unita d'Inghilterra alla quale ha aderito già dal marzo del 1999 alla Loggia Mount Sinai n° 8993 dapprima e alla Loggia Chartered Accountants n° 3162 successivamente. Un connubio questo – tra contemporanea appartenenza alla GLRI e alla UGLE - quanto mai ideale ed affine. Stessa Costituzione e Regolamenti, stesso rituale - quello Emulation - assenza dei cosiddetti Riti ed esclusiva articolazione nei tre gradi di AALM, CdMLM e MM oltre che nel Sacro Arco Reale di Gerusalemme.

Il secondo elemento peculiare è la scelta di “focalizzare” l'attenzione esclusivamente sulle vicende della GLRI e ricordare alcuni momenti particolarmente importanti nel corso dei suoi primi venti anni, disinteressandosi totalmente delle vicende di altre istituzioni massoniche ed in particolare del Grande Oriente d'Italia. Tale decisione rende sicuramente incompleto il presente contributo qualora il suo focus fosse stato “Le vicende della Massoneria in Italia negli ultimi venti anni” ma viceversa lo rappresenta in modo completo nel caso di specie in cui l'autore ha inteso tracciare “Le vicende della Massoneria

Regolare e Riconosciuta in Italia negli ultimi venti anni”. Al contempo questa decisione permette di evitare inutili e quanto mai noiose disquisizioni in relazione alle diverse caratteristiche e comportamenti delle due Istituzioni.

Con riferimento alle motivazioni che hanno condotto a sviluppare il presente contributo si sottolinea esclusivamente la sua natura “celebrativa” riconducibile all'anniversario appena trascorso (2013) del primo ventennale di vita della GLRI e dei suoi festeggiamenti a Roma nonché, la visita odierna dell'Ill.mo e Ven.mo Fr. Fabio Venzi – Gran Maestro della GLRI – alla Loggia Chartered Accountants n° 3162.

La Costituzione della Gran Loggia Regolare d'Italia e primi mandati del Gran Maestro Giuliano Di Bernardo

Fedele a quanto indicato in Premessa il punto zero di partenza della presente relazione è il 16 aprile 1993 nel quale presso il Notaio Lenka Nemcova in Roma veniva costituita l'Associazione Gran Loggia Regolare d'Italia. Soci fondatori

dell'Associazione erano Giuliano Di Bernardo, Stefano Panke, Bruno Castellani, Marco Segré Giuseppe Morelli, Felix Rossano, Giuliano Graziani, Roberto Tesi e Nerio Pantaleoni.

L'elemento centrale dell'atto costitutivo era rappresentato dal fatto che la nuova Obbedienza Massonica sarebbe stata caratterizzata solo ed esclusivamente dai tre gradi di AALM, CdM e MM oltre che dal Sacro Arco Reale di Gerusalemme. Venivano inoltre assunti integralmente, quali carte costitutive, i quattro documenti, come approvati dalla Gran Loggia Unita d'Inghilterra e più precisamente:

1. Antichi Doveri e Regole che devono essere letti dal Segretario al Maestro Eletto prima della sua Installazione;
2. Scopi e Relazioni della Corporazione di Mestiere;
3. Principi fondamentali per il riconoscimento di una Gran Loggia;
4. Doveri di un Libero Muratore.

Accanto a questi quattro cardini costitutivi venivano inseriti altresì ulteriori elementi statutari di stretta provenienza dalla Gran Loggia Unita d'Inghilterra quali

il documento ufficiale intitolato "Massoneria e Religione".

I motivi della scelta erano chiari fin dalla sua costituzione e venivano fin dal principio trasmessi ufficialmente dai fondatori ai massimi rappresentanti dei vari gruppi massonici mondiali in un documento intitolato "Le ragioni di una scelta" nel quale si esprimeva chiaramente che:

"Per la Gran Loggia Regolare d'Italia, ritornare alle origini ha avuto il significato di ispirarsi a quel modello anglosassone di massoneria che, dagli inizi del XVIII secolo, si è diffuso in tutto il mondo. Ecco perché essa ha adottato il Libro della Costituzione e dei Regolamenti in uso nella Gran Loggia Unita d'Inghilterra (con opportune modifiche allo scopo di adattarlo alle condizioni particolari del nostro Paese) e il Rituale Emulation.

Da questa scelta costituzionale, derivano obblighi che vincolano moralmente. Innanzitutto il divieto di occuparsi di politica e religione. (...omissis...) La Gran Loggia Regolare d'Italia (...omissis...) nasce all'insegna del più rigoroso rispetto sia delle

forze politiche sia delle religioni che esistono nel nostro Paese. Poiché i massoni sono uomini che condividono una certa concezione della vita e si riuniscono per migliorare se stessi, non esiste alcuna ragione che giustifichi il tenere occultati i loro elenchi e i luoghi delle loro riunioni. (...omissis...) La Gran Loggia Regolare d'Italia (...omissis...) consegna gli elenchi dei propri affiliati alle competenti autorità dello Stato“

Alla costituzione “legale” della GLRI seguiva il giorno immediatamente successivo – il 17 aprile 1993 – la Costituzione Rituale. I fratelli presenti all'Hotel Parco dei Principi quel giorno erano 107 e appartenevano alle seguenti Logge fino a quel momento del Grande Oriente d'Italia: la Loggia Keats and Shelley n° 900, la Loggia Sir Horace Mann 1732 n° 913, la Loggia Pericle Maruzzi n° 1069, la Loggia Polaris n° 1118, la Loggia Degli Antichi Doveri n° 1092, la Loggia Michael n° 939 e la Loggia Lira e Spada n° 168.

I lavori avvenivano alla presenza del Gran Segretario della Gran Loggia Nazionale Francese che controllava e confermava la

regolarità delle Bolle di Fondazione. Nel corso della riunione venivano confermati tutti i principi enunciati il giorno prima nella costituzione “legale”, confermando l'adozione di norme e regolamenti conformi al modello della Gran Loggia Unita di Inghilterra. Veniva eletto all'unanimità Gran Maestro l'Ill.mo e Ven.mo Fr. Giuliano Di Bernardo. La successiva cerimonia si svolgeva nel rispetto dei canoni rituali previsti dalle tradizioni anglosassoni e sanciva inequivocabilmente la costituzione di una “vera e pura libera muratoria nel rispetto delle più antiche tradizioni”. Lo stesso giorno gli stessi fratelli fondatori si riunivano nei Capitoli regolari Sir Horace Mann 1732, Antichi Doveri, Pericle Maruzzi, Michael e Polaris e davano vita alla costituzione del Supremo Gran Capitolo dell'Arco Reale d'Italia eleggendo per acclamazione Primo Grande Principale lo stesso Giuliano Di Bernardo.

Era la conclusione di un processo di completa adozione del modello anglosassone.

Il 31 luglio del 1993, pochi mesi dopo la Prima Comunicazione di Gran Loggia, avvenuta il 19 giugno 1993, la GLRI

raggiungeva un accordo per la fusione con Gran Loggia Generale d'Italia fondata dal Prof. Fausto Bruni. Nella successiva Comunicazione di Gran Loggia del 25 settembre, il Gran Maestro della Gran Loggia Generale consegnava il maglietta della stessa al Gran Maestro Giuliano Di Bernardo.

L'accordo non durava tuttavia molto tempo a seguito del tentativo di reintrodurre nella GLRI il Rito Scozzese Antico ed Accettato che caratterizzava la Gran Loggia Generale. Il suo fondatore Fausto Bruni si dimetteva ma pochi dei fratelli che ormai si erano amalgamati nel modello della GLRI lo seguivano.

Quanto accaduto determinava la decisione di non operare più alcun tentativo di aggregazione con gruppi massonici caratterizzati dal Rito Scozzese Antico ed Accettato.

Il 9 dicembre 1993 il Gran Segretario della Gran Loggia Unita di Inghilterra M.Ven. Fr. Hingham scriveva alla Gran Loggia regolare d'Italia:

“La Gran Loggia Unita di Inghilterra oggi ha riconosciuto

la Gran Loggia Regolare d'Italia. Attendo di ricevere il nominativo di un fratello che rappresenti la mia Gran Loggia presso di voi. Scriverò di nuovo fra breve per permettere al mio Gran Maestro di nominare un fratello che rappresenti voi presso la nostra Gran Loggia”.

Successivamente la Gran Loggia Unita d'Inghilterra nominava quale Gran Rappresentante l'Assistente Gran Maestro della UGLE Spencer Douglas David Compton, VII marchese di Northampton, membro della famiglia reale inglese.

La notizia veniva data dal Gran Maestro in occasione della Terza Comunicazione di Gran Loggia che si teneva a Badia a Settimo (FI) l'11 dicembre 1993.

Da quel momento la neonata Gran Loggia Regolare d'Italia diveniva l'unica istituzione massonica Regolare e Riconosciuta presente sul territorio italiano.

Tra il febbraio e il giugno dell'anno successivo arrivavano alla GLRI i riconoscimenti del Grande Oriente del Brasile, della Gran Loggia Nazionale Francese, della Gran Loggia del

Senegal, e della Gran Loggia di Irlanda.

Nell'anno successivo, il 1995 appunto, perveniva anche il riconoscimento da parte della Gran Loggia dello Stato d'Israele e la GLRI concedeva il proprio riconoscimento alla Gran Loggia del Benin. Giungevano inoltre i riconoscimenti da parte della Gran Loggia della Costa d'Avorio e del Togo ma soprattutto si completavano i riconoscimenti da parte del Regno Unito con quello ricevuto dalla Scozia.

Sempre nello stesso anno vi era il riconoscimento da parte del Supremo Gran Capitolo dell'Arco Reale di Scozia.

Il 1996 era l'anno dell'elezione del Gran Maestro con la riunione fissata per il 16 marzo.

Le Costituzioni e Regolamenti della GLRI, in perfetta sintonia con quelle della Gran Loggia Unita d'Inghilterra, non prevedono "campagne elettorali" ma esclusivamente una comunicazione al Comitato delle Proposte Generali da parte del diretto interessato della volontà di candidarsi. Il Comitato delle Proposte Generali verificata la

sussistenza delle condizioni di eleggibilità, sottopone alla Gran Loggia i nominativi per la relativa votazione. Non perveniva nessuna candidatura e così fin dalla prima scadenza del mandato del Gran Maestro si realizzava la condizione che continua a caratterizzare la GLRI fino ai giorni nostri: una totale convergenza di tutta la comunità massonica, e conseguentemente del suo Comitato delle Proposte Generali e della stessa Gran Loggia, sulla votazione di un candidato unico.

Nel 1996 la Gran Loggia confermava Giuliano Di Bernardo quale suo Gran Maestro.

Sempre nello stesso anno venivano rilasciati i riconoscimenti da parte della Gran Loggia di Turchia e da parte del Supremo Gran Capitolo dell'Arco Reale d'Irlanda.

Nel 1997 iniziava un forte impegno della GLRI nei confronti dei paesi dell'Est e in particolare della Moldavia. Tutto ciò conduceva alla consacrazione della prima Loggia nel mese di

giugno: la Loggia Alleanza a Chisinau.

Lo stesso anno si assisteva anche alla prima ed unica turbolenza interna alla GLRI che portava circa 200 fratelli alle dimissioni a seguito dell'espulsione di alcuni componenti del Comitato delle Proposte Generali. I Fratelli fuoriusciti andavano a costituire due nuovi corpi massonici nel panorama italiano: la Gran Loggia dell'Unione e la Gran Loggia Unita d'Italia. Una scissione questa che determinava all'epoca dei fatti più turbolenze mediatiche che reali e che, come si vedrà in successivi passaggi, era destinata a ricomporsi sotto il maglietto dell'attuale Gran Maestro della Gran Loggia Regolare d'Italia.

Nel febbraio del 1998 proseguiva l'attività della Gran Loggia nei paesi dell'est e così dopo la consacrazione della prima Loggia in Moldavia si realizzavano le condizioni per la costituzione di un'altra in Ucraina: la Loggia Hiram di Odessa.

L'anno si concludeva con la costituzione dei Distretti della Repubblica Moldava e dell'Ucraina e con le richieste di

riconoscimento da parte della Gran Loggia di Croazia e della Gran Loggia del Burkina Faso.

In quel momento la GLRI contava circa 1000 fratelli la cui età media era di circa 42 anni e la loro provenienza era per il 70% da nuove iniziazioni e solo il 30% a seguito di trasferimenti da altre Obbedienze di cui il 18% dal Grande Oriente d'Italia. Il 1998 era anche l'anno in cui terminava il secondo mandato del Gran Maestro dalla costituzione della GLRI.

C o m e a v v e n u t o precedentemente Giuliano Di Bernardo rappresentava l'unico candidato per la successiva elezione che avveniva il 20 marzo del 1999, e il successivo insediamento il 12 giugno 1999. Il Gran Maestro informava il Consiglio delle Proposte Generali che sarebbe stato il suo ultimo mandato.

Sempre in quell'anno veniva nominato Deputato Gran Segretario Fabio Venzi, il futuro Gran Maestro della GLRI.

Nell'ultima comunicazione trimestrale del 1999, in ottobre, si annunciava la costituzione delle due Grandi Logge della

Repubblica Moldava e dell'Ucraina che venivano costituite rispettivamente il 15 e il 17 ottobre.

Nell'anno 2000 mentre proseguivano i progetti di sviluppo del Gran Maestro nell'Est Europa, durante la Comunicazione Trimestrale di Gran Loggia del 18 marzo 2000 ad Arezzo, Fabio Venzi, veniva nominato Gran Segretario.

Intanto a metà dell'anno 2000, in occasione della comunicazione di Gran Loggia del mese di giugno, a Stilo in Calabria, veniva fatto il punto sulla crescita della Gran Loggia da parte del nuovo Gran Segretario.

Si osservava come i numeri complessivi degli iscritti fossero sostanzialmente stabili, caratterizzati da una politica indirizzata verso la qualità e non la quantità di nuovi iniziati. I fratelli provenienti da altre obbedienze rappresentavano ormai meno del 15% e di questi solo 9% veniva dal GOI. Risultava anche interessante l'analisi in relazione al credo religioso degli iscritti di cui l'85% era cattolico, il 3% protestante, il 7% ortodosso e il 5% ebreo. Nell'occasione veniva presentato

il numero zero della rivista "De hominis dignitate" di cui lo stesso Fabio Venzi era fondatore e direttore editoriale.

Sia all'interno dell'Istituzione che nei rapporti internazionali e in quelli con il mondo esterno emergeva sempre di più la figura di Fabio Venzi che si accingeva ad essere il prossimo candidato alla Gran Maestranza.

Nel corso della terza comunicazione di Gran Loggia, a Roma il 21 ottobre 2000, a seguito della revoca alla Grecia del riconoscimento da parte della Gran Loggia Unita d'Inghilterra anche la GLRI ne aveva votato il ritiro.

Nel corso di questa Comunicazione trimestrale emergeva anche malcontento da parte dei membri di Gran Loggia a seguito dell'attività massonica del Gran Maestro focalizzata sui paesi dell'Est anziché rivolta ad una maggiore attenzione verso le questioni interne all'Italia ed in primis ai continui attacchi da parte del Grande Oriente e alle politiche di crescita nazionale.

In questo periodo aumentavano ulteriormente i rapporti con la

Gran Loggia Unita d'Inghilterra, non solo ai massimi vertici e con la sempre maggiore presenza di Fabio Venzi, ma anche per l'affinità dimostrata dai fratelli e dalle Logge della GLRI nei confronti della Gran Loggia Unita d'Inghilterra.

Numerosi fratelli decidevano di approfondire sempre di più la nuova ritualità che contraddistingueva la GLRI, ossia il rituale Emulation. Iniziavano a frequentare con maggiore assiduità le logge inglesi (fra le altre la Loggia Italia n° 2687 e la Mount Sinai Lodge n° 8993); alcuni addirittura ne divenivano Maestri Venerabili. Al contempo alcuni fratelli inglesi frequentavano Logge Italiane della GLRI e ne avrebbero successivamente assunto il venerabilato (Loggia Chimera n° 160) ricevendo anche incarichi di Gran Loggia. Accanto a ciò si celebravano riunioni di frequentazione congiunta come nella serata del 22 giugno 2001 tra le logge della GLRI Pericle Maruzzi n° 3, Amore e Unità n° 49, Monte Titano n° 9 e Luca Pacioli n° 60 insieme ai fratelli della Gran Loggia Unita d'Inghilterra delle Logge Lady Margaret n° 4729,

Rectitude n° 4727 ed Endurance n° 6729.

Il momento di maggiore importanza di quell'anno fu rappresentato dalla riunione del Comitato delle Proposte Generali del

1 dicembre del 2001, dove quale epilogo di riunioni precedenti, veniva sancita la candidatura unica alla carica di Gran Maestro per il successivo mandato del Gran Segretario Fabio Venzi. Continuava pertanto la tradizione dell'unica candidatura alla Gran Maestranza nella naturale e totale assenza di campagne elettorali e conflitti. L'elezione avveniva nel corso della quarta comunicazione trimestrale di sabato 15 dicembre 2001 con una rinnovata unanimità di entusiasmo da parte di tutta la Gran Loggia Regolare d'Italia.

Il primo mandato del Gran Maestro Fabio Venzi

La prima parte del mandato del nuovo Gran Maestro Fabio Venzi veniva caratterizzata dall'entusiasmo per l'apertura di un nuovo corso ma al contempo doveva immediatamente confrontarsi con l'episodio forse più singolare della storia della

GLRI ovvero le insofferenze e le dichiarazioni dell' Ex Gran Maestro che avrebbero, da lì a breve, portato alle sue dimissioni e alla costituzione da parte del medesimo di una nuova realtà associativa non di tradizione massonica.

La cerimonia di Installazione del nuovo Gran Maestro Fabio Venzi, nonostante la presa di posizione e le dichiarazioni di Giuliano Di Bernardo, avveniva il 6 aprile 2002 a Roma con le rappresentanze delle più importanti Grandi Logge estere che sfilavano una dopo l'altra: la Gran loggia Unita di Inghilterra, la Gran Loggia di Irlanda, il Grande Oriente del Brasile, la Gran Loggia del Paraguay, la Gran Loggia dello stato di Israele, la Gran Loggia di Turchia, la Gran Loggia Nazionale Francese, la Gran Loggia di Norvegia, la Gran Loggia del Camerun e la Gran Loggia del Burkina Faso.

Il discorso di apertura non lasciava alcun dubbio sulla volontà di procedere secondo i principi già dettati al momento della Costituzione della GLRI:

“Ciò che auspico per la massoneria italiana e per la Gran

Loggia regolare d'Italia, che rappresenta nel territorio italiano la tradizione anglosassone, è la conquista di una vera dignità: la creazione delle condizioni che facciano sentire i massoni orgogliosi di essere tali. Partendo da una visione iniziatica della Libera Muratoria, il mio intento è far divenire la GLRI con il suo fedele attaccamento ai tradizionali principi massonici, il catalizzatore di tutto un movimento che altrimenti, disperdendosi, continuerebbe ad arrecare un danno all'immagine e alla credibilità della massoneria stessa”.

Una dichiarazione di intenti, confermata già nel primo anno di Gran Maestranza.

Fedele alla tradizione e sensibile nella visione politica internazionale, il nuovo Gran Maestro a seguito di confronti con la Gran Loggia Unita di Inghilterra non esitava a modificare gli indirizzi dettati dal suo predecessore in relazione alle Grandi Logge di Moldavia ed Ucraina; a seguito di irregolarità rilevate nella loro conduzione ritirava il riconoscimento alle stesse.

Partecipava, per la prima volta nella storia della GLRI, alla conferenza dei Gran Segretari a Londra nell'ottobre del 2002, e nella successiva Comunicazione Trimestrale del

19 ottobre annunciava il rientro di molti fratelli nella GLRI che si erano allontanati per insanabili contrasti con il precedente Gran Maestro. Annunciava inoltre il riconoscimento della Gran Loggia di Cuba, della Gran Loggia Simbolica del Paraguay e del Distretto del Libano. Veniva destinata una borsa di studio all'Università di Sheffield in seguito assegnata per una tesi sugli influssi della massoneria anglosassone in Italia prima del 1805.

L'anno successivo, il 2003, trovava la sua massima espressione nella Comunicazione di Gran Loggia del mese di aprile a Taormina, in occasione dei festeggiamenti del decennale della Costituzione. Una celebrazione nella quale veniva conferito il riconoscimento dell'Ordine della Stella Fiammeggiante all'allora Pro Gran Maestro della Gran Loggia Unita d'Inghilterra Lord Northampton.

Il 2003 si concludeva con una continua presenza del Gran Maestro Fabio Venzi oltre manica: partecipava come relatore alla conferenza organizzata dalla Cornerstone Society a Londra e successivamente era presente alla riunione per l'istallazione del nuovo Gran Maestro della Gran Loggia di Scozia.

Nel periodo dal 2004 al 2008 Fabio Venzi proseguiva senza esitazione e sempre con maggiore popolarità nel suo impegno culturale di stampo internazionale: nel 2004 partecipava ad una conferenza del Canonbury Centre dove tornava nuovamente nel 2008, nel 2009 teneva una relazione alla Conferenza per la storia della Libera Muratoria ad Edimburgo e nel 2010 a Londra presso la storica loggia Quatuor Coronati sui rapporti tra la Massoneria italiana e il Fascismo. Al contempo iniziava in Italia un rispettoso e trasparente confronto con la Chiesa Cattolica, che si caratterizzava in modo inequivocabile con la nomina quale Gran Cappellano dell'Ordine, nel corso della Riunione di Gran Loggia del 25 giugno del 2005, di un sacerdote, lo scomparso Don Sandro

Naieretti. Un evento storico nella libera muratoria italiana.

I successivi mandati del Gran Maestro Fabio Venzi

Il 2007 è l'anno della scadenza del mandato del Gran Maestro ma il Comitato delle Proposte generali, nella riunione del 20 gennaio, senza nessuna esitazione e alla luce dei risultati raggiunti da Fabio Venzi non esitava a riproporre il nome alla successiva riunione di Gran Loggia. L'elezione avveniva per acclamazione nella riunione del 28 aprile alla presenza delle principali Grandi Logge estere.

Il 2007 era anche caratterizzato da due importanti, e per certi aspetti storici, riconoscimenti internazionali: l'onorificenza al Gran Maestro della GLRI di membro onorario della Gran Loggia di Norvegia – la prima volta nella storia per un massone italiano – e l'ammissione nel Royal Order of Scotland.

Nel periodo 2008-2010 la vita della GLRI proseguiva secondo le due direttrici dettate dal suo Gran Maestro: un'attenzione particolare alla politica interna - indirizzata al mantenimento di un'ortodossa regolarità secondo

canoni della tradizione inglese - e un incessante lavoro di arricchimento culturale della Gran Loggia. In questo triennio i risultati raggiunti sono evidenti: una notevole produzione letteraria (sono di questo periodo le pubblicazioni di Fabio Venzi dal titolo "L'influenza del pensiero neoplatonico ed altri saggi" e "Massoneria e Fascismo. Dall'intesa cordiale alla distruzione delle logge: come nasce una guerra di religione"), un rifiuto costante al confronto su temi di natura politica e religiosa, un rigido controllo dell'attività della comunità massonica e un costante allontanamento da scontri con le altre obbedienze.

In tal senso risulta esemplare la decisione che veniva assunta dal Comitato delle Proposte Generali il 14 febbraio del 2009. In tale periodo infatti a seguito di un'aspra campagna elettorale per l'elezione del nuovo Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia giungevano domande di adesione alla GLRI da parte di numerosi gruppi dissidenti. Disinteressandosi giustamente ad una crescita quantitativa indiscriminata e non volendo contribuire ad incitare comportamenti dannosi nei

confronti dell'immagine della Libera Muratoria, il Comitato delle Proposte Generali della GLRI deliberava il divieto di accettare tali trasferimenti in massa.

La scelta risultava premiante e solo nel secondo semestre dell'anno venivano consacrate 13 nuove Logge e due nuovi Capitoli dell'Arco Reale.

Anche nel periodo 2011-2012 proseguiva con naturale coerenza la linea della GLRI e nonostante l'impopolarità del gesto, nella riunione di Gran Loggia del mese di giugno del 2011 veniva data evidenza del provvedimento del Gran Maestro con il quale si sospendeva il riconoscimento alla Gran Loggia Nazionale di Francia. Ciò quale conseguenza della posizione della Gran Loggia Unita d'Inghilterra che aveva invitato i propri iscritti a non frequentare le logge francesi.

Nello stesso anno usciva il nuovo libro del Gran Maestro dal titolo "Julius Evola e la Libera Muratoria" e l'anno successivo era la volta di "Introduzione alla Massoneria".

Proseguivano inoltre i riconoscimenti da parte delle Logge Prince Hall e in particolare giungeva quello dello Stato della Virginia e durante la Gran Loggia di Finlandia dell'aprile del 2012 veniva consegnato al Gran Maestro della GLRI l'Order of Merit, la più alta onorificenza massonica finlandese.

Il 2013 è un anno che lascia nuovamente una traccia importante nella storia della GLRI. In questo anno cadono contemporaneamente due appuntamenti importanti: la scadenza del mandato del Gran Maestro e l'anniversario dei primi venti anni dalla costituzione della Gran Loggia Regolare d'Italia.

Sabato 7 dicembre, a Roma, presso il Grand Hotel St. Regis, alla presenza di più di 500 Fratelli e numerose delegazioni estere, Fabio Venzi viene riconfermato, per acclamazione, Gran Maestro della GLRI.

Nell'occasione della sua rielezione il Gran maestro Fabio Venzi tiene inoltre un'allocuzione che ancora una volta esprime, se ce ne fosse bisogno, la conferma dei cardini tradizionali che la

Gran Loggia Regolare d'Italia intende attivamente proseguire nella ricerca altresì, come annunciato già dallo stesso Gran Maestro in occasione della sua prima elezione (2002), “della conquista di una vera dignità: la creazione delle condizioni che facciano sentire i massoni orgogliosi di essere tali”.

Forte di quanto ribadito dai due Pro Gran Maestri della United Grand Lodge of England, Lord Northampton e Peter Lowndes, in occasione delle Conferenze dei Gran Maestri delle Grandi Logge Regolari Europee, del 2007 a Londra e del 2013 a Ginevra, ossia che “La Libera Muratoria non ha ruoli nella società”, il Gran Maestro Fabio Venzi ha proposto una strada di perfezionamento che conduca l'Iniziato ad un miglioramento della società al di fuori del mero attivismo politico o sociale. E ciò attraverso la conquista di una nuova visione, di una nuova consapevolezza maturata all'interno di noi stessi, ma che si imprimerà indelebile nel ‘campo’ esterno determinandone l'evoluzione. In sintesi una figura di Libero Muratore che rappresenti una sorta di aristocrazia dello spirito.



La giornata si è poi conclusa presso il suggestivo Palazzo Colonna con un ricevimento in onore delle delegazioni estere partecipanti alla riunione e quale momento di festeggiamento per l'anniversario dei primi venti anni della Gran Loggia Regolare d'Italia che è stato altresì celebrato da un bellissimo annullo filatelico.

Un doveroso ringraziamento per le informazioni messe a disposizione dalla Gran Loggia Regolare d'Italia, direttamente da parte del Gran Maestro Ill.mo e Ven.mo Fabio Venzi sia a attraverso la consultazione di verbali e atti di Gran Loggia e

del Comitato delle Proposte Generali.

Un contributo fondamentale nella ricostruzione degli accadimenti è stato fornito dalla preziosa pubblicazione di Dino Arrigo dal titolo “Nuovi Fratelli” edizioni Castelvechio.

Un ringraziamento speciale anche al Fr. Donatello Testerini.

*W.Bro. Marco Badiali
Chartered Accountants Lodge No. 3162*

London, 1st March 2014