

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia

n. 1/2003

• EDITORIALE

3

La fierezza "trasgressiva" di essere Massoni
Gustavo Raffi - Antonio Panaino

• RIFLESSIONI

13

La filosofia, la conoscenza dell'umano, il dialogo col pensiero religioso
Sergio Moravia

• STORIA DELLA MASSONERIA

19

Le prime logge massoniche in Italia
Alessandro Africa

27

300° anniversario della nascita di Tommaso Crudeli
Renzo Rabboni

• ESOTERISMO

41

L'alfabeta latomistico
R.: L.: XX Settembre 1870 n° 843

FILOSOFIA E MASSONERIA NEL SECOLO DEI LUMI

51

Piccola guida per orientarsi nella storia della Massoneria settecentesca
Davide Monda

61

Il conte Henry de Boulainvilliers tra spinozismo e astrologia
Aurelia Delfino

73

Metamorfosi e stili del moderno. Dal neo-cinismo al neo-stoicismo
Pierre Dalla Vigna

93

Ricerca massonica fra Illuminismo e Idealismo. Da Lessing a Fichte
Walter Moncada

• RECENSIONI

103

• SEGNALAZIONI EDITORIALI

107



HIRAM, 1/2003

Direttore: Gustavo Raffi

Direttore Scientifico: Antonio Panaino

Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino

Vicedirettore: Francesco Licchiello

Direttore Responsabile: Giovanni Lani

Comitato Direttivo: Gustavo Raffi, Antonio Panaino, Morris Ghezzi, Giuseppe Schiavone, Vinicio Serino, Claudio Bonvecchio, Gianfranco De Santis

Comitato Scientifico:

Presidente: Orazio Catarsini (Univ. di Messina)

Giuseppe Abramo (Saggista) - Corrado Balacco Gabrieli (Univ. di Roma "La Sapienza") - Pietro Battaglini (Univ. di Napoli) - Eugenio Boccardo (Univ. Pop. di Torino) - Eugenio Bonvicini (Saggista) - Enrico Bruschini (Accademia Romana) - Giuseppe Cacopardi (Saggista) - Silvio Calzolari (Univ. di Bologna) - Giovanni Carli Ballola (Univ. di Lecce) - Paolo Chiozzi (Univ. di Firenze) - Augusto Comba (Saggista) - Franco Cuomo (Giornalista) - Massimo Curini (Univ. di Perugia) - Eugenio D'Amico (LUISS di Roma) - Domenico Devoti (Univ. di Torino) - Santi Fedele (Univ. di Messina) - Bernardino Fioravanti (Bibliotecario del G.O.I.) - Paolo Gastaldi (Univ. di Pavia) - Santo Giammanco (Univ. di Palermo) - Vittorio Gnocchini (Archivio del G.O.I.) - Giovanni Greco (Univ. di Bologna) - Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale di Alessandria) - Panaitis Kantzas (Psicoanalista) - Giuseppe Lombardo (Univ. di Messina) - Paolo Lucarelli (Saggista) - Pietro Mander (Univ. di Napoli L'Orientale) - Alessandro Meluzzi (Univ. di Siena) - Claudio Modiano (Univ. di Firenze) - Giovanni Morandi (Giornalista) - Massimo Morigi (Univ. di Bologna) - Gianfranco Morrone (Univ. di Bologna) - Moreno Neri (Saggista) - Maurizio Nicosia (Accademia di Belle Arti, Urbino) - Marco Novarino (Univ. di Torino) - Mario Olivieri (Univ. per stranieri di Perugia) - Massimo Papi (Univ. di Firenze) - Carlo Paredi (Saggista) - Bent Parodi (Giornalista) - Claudio Pietroletti (Medico dello sport) - Italo Piva (Univ. di Siena) - Gianni Puglisi (IULM) - Mauro Reginato (Univ. di Torino) - Giancarlo Rinaldi (Istituto Orientale di Napoli) - Claudio Saporetto (Univ. di Pisa) - Alfredo Scanzani (Giornalista) - Michele Schiavone (Univ. di Genova) - Giancarlo Seri (Saggista) - Nicola Sgrò (Musicologo) - Giuseppe Spinetti (Psichiatra) - Gianni Tibaldi (Univ. di Padova f.r.) - Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni:

Giuseppe Cognetti (Univ. di Siena) - Domenico A. Conci (Univ. di Siena) - Fulvio Conti (Univ. di Firenze) - Carlo Cresti (Univ. di Firenze) - Michele C. Del Re (Univ. di Camerino) - Rosario Esposito (Saggista) - Roberto Fondi (Univ. di Siena) - Giorgio Galli (Univ. di Milano) - Umberto Gori (Univ. di Firenze) - Giorgio Israel (Giornalista) - Ida Li Vigni (Saggista) - Michele Marsonet (Univ. di Genova) - Aldo A. Mola (Univ. di Milano) - Paolo A. Rossi (Univ. di Genova) - Marina Maymone Siniscalchi (Univ. di Roma "La Sapienza") - Enrica Tedeschi (Univ. di Roma "La Sapienza")

Corrispondenti esteri:

John Hamil (Inghilterra) - August C.T. Hart (Olanda) - Claudiu Ionescu (Romania) - Marco Pasqualetti (Repubblica Ceca) - Rudolph Pohl (Austria) - Orazio Shaub (Svizzera) - Wilem Van Der Heen (Olanda) - Tamas's Vida (Ungheria) - Friedrich von Botticher (Germania)

Comitato di Redazione: Guglielmo Adilardi, Cristiano Bartolena, Giovanni Bartolini, Giovanni Ceconi, Guido D'Andrea, Ottavio Gallego, Gonario Guaitini

Comitato dei Garantiti: Giuseppe Capruzzi, Massimo Della Campa, Angelo Scrimieri, Pier Luigi Tenti

Art director e impaginazione: Sara Circassia

Stampa: Media Print s.r.l. - Via Empolitana, Km. 6.400 - Castel Madama (Roma)

Direzione - Redazione: HIRAM - Grande Oriente d'Italia - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - Tel. 06-5899344 fax 06-5818096

Direzione editoriale: HIRAM - Via San Gaetano, 18 - 48100 Ravenna

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/94

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. - Amministratore Unico Mauro Lastraioli - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense
P.Iva 01022371007 - C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

Servizio abbonamenti: Spedizione in Abbonamento Postale 50% - Tasse riscosse

Abbonamenti:

Annuale Italia: (4 numeri) € 20,64 - un fascicolo € 5,16 - numero arretrato: € 10,32

Annuale Estero: (4 numeri) € 41,30 - numero arretrato: € 13,00

La sottoscrizione in una unica soluzione di più di 500 abbonamenti Italia è di € 5,94 per ciascun abbonamento annuale

Per abbonarsi: Bollettino di versamento intestato a Soc. Erasmo s.r.l. - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense - c/c postale n. 32121006

Spazi pubblicitari: costo di una pagina intera b/n: € 500.

HIRAM viene diffusa in Internet sul sito del Grande Oriente d'Italia: www.grandeoriente.it

E-mail della redazione: rivistahiram@grandeoriente.it

La fierezza “trasgressiva” di essere Massoni Appunti sull’identità massonica e sulle pretese relazioni tra Massoneria e New Age.

di **Gustavo Raffi**, Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia
e
Antonio Panaino, Università di Bologna

In the present contribution the Authors deal with the problem of the impact played by the Craft on the cultural and ethic development of the society. The public presence and role of the G.O.I. is making Freemasonry as a “normal” member and partner of the society and is not reducing its image as that of an obscure sect. Such a trend does not mean a refusal of the reservedness about the esoteric level of the masonic experience, but only wants to emphasize the fact that in a modern and democratic society also the masonic institution has the duty to explain and clarify its ethical values and ideas. In this framework the pride to be Mason assumes also a public significance and strengthens the transparency of the Craft.

Carissimi Fratelli, gentili lettrici e lettori,
In prossimità della prossima Gran Loggia di Rimini (3, 4, 5 aprile 2003) ci sembra opportuno condividere alcuni elementi di riflessione sul senso attuale della nostra identità. Non crediamo certamente di poter esaurire l’argomento, ma nutriamo la convinzione che una esposizione un po’ più circostanziata di quanto stia accadendo nel modo di pensarsi del mondo massonico, in particolare nel nostro Paese, meriti l’apertura di una discussione serena e allargata.

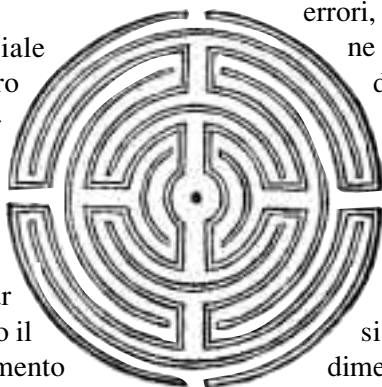
Cosa significa essere Massoni? Come si coniuga tale identità con la società contemporanea? Come si relaziona la Massoneria con la cultura, le religioni, il mondo della politica? Tutti argomenti difficili, talora scabrosi, ma ineludibili. Purtroppo, invece, per non essere troppo espliciti e chiari su tutti questi temi, vuoi per eccesso di riservatezza vuoi per un malinteso senso di neutralità assoluta, si è lasciato modo ad altri, spesso con intenti palesemente ostili, di dare delle risposte, le quali, ovviamente, non potevano che



essere alquanto fuorvianti, anche se in qualche caso non del tutto infondate.

Ogni istituzione che raccolga un corpo sociale significativo per numero di associati e per prestigio degli stessi, quindi anche e soprattutto la Massoneria, ha il dovere, in una società democratica moderna, di far comprendere, non di certo il segreto iniziatico, argomento su cui ritorneremo, ma il senso e lo scopo della sua esistenza.

E' infatti per questa stessa ragione che il nostro rituale, nel corso dell'iniziazione prevede che il recipiendario, alla domanda relativa a che cosa egli sappia mai della Massoneria, non risponda più banalmente "nulla!", bensì prescriva di dichiarare la conoscenza della sua storia e delle sue finalità. Inevitabilmente ciò significa che si è ritenuto che un uomo, libero e di buoni costumi, considerato sufficientemente maturo per intraprendere il cammino iniziatico, non potesse, nel contesto della moderna società, essere preso ipocritamente per un pesce in barile che *nulla* saprebbe di quanto stia per aprirsi dinanzi ai suoi occhi, alla sua mente ed al suo cuore. Il segreto iniziatico, quel "grande nulla" secondo la celebre definizione di Federico di Prussia, non viene certo trasmesso o violato rivelando le ragioni della storia e del cammino spirituale che hanno dato vita nel corso dei secoli a quella dimensione di sociabilità che ricade sotto la designazione di Libera Muratoria. I



fini, le grandi conquiste e le sofferenze, ma anche le cadute, le incertezze o gli errori, inevitabili in ogni istituzione umana, sono sotto gli occhi di tutti; quindi non solo i nostri ma anche quelli degli altri. Credere che la segretezza sia esclusivamente il "non far sapere nulla" di quanto tecnicamente avvenga nei templi, come se si potesse vivere in una dimensione semi-carbonara, non solo sarebbe un errore, ma il frutto di una palese banalità, dalle conseguenze autodistruttive. Qualsiasi storico accorto, capace di consultare con sistematicità le fonti d'archivio e la bibliografia massonica, sarebbe in grado di ricostruire con un altissimo grado di precisione sia i rituali sia le parole di passo di diverse tradizioni muratorie. Quindi il "segreto" non può certo essere proprio e solo questo; e ciò che non costituisce un vero "segreto" non merita di essere custodito in quanto tale, altrimenti si perderebbe di vista la più alta e profonda dimensione inconoscibile al profano, quella che solo l'esperienza diretta, la partecipazione e la condivisione attiva di valori e di simboli può produrre e che deve restare non pubblica. Leggere un rituale massonico, oggetto riservato, ma come si è visto da qualche secolo per nulla *top secret*, non è affatto la stessa cosa che praticarlo; né conoscere la dimensione massonica e la sua finalità vuol dire partecipare a tale esperienza e quindi conoscere propriamente il "segreto" massonico, che è solo di ordine



iniziatico e non profano (ovvero partitico, economico o peggio). D'altra parte, chi non ha ancora avuto tale opportunità o non fosse intenzionato a partecipare a tale percorso, credo che invece abbia il pieno diritto di ottenere da parte dell'istituzione massonica il massimo dell'informazione possibile sugli scopi della sua esistenza e sui suoi valori, sul suo ordinamento e funzionamento.

Una Massoneria che non sapesse infatti interloquire con la realtà circostante, che non lasciasse comprendere il senso della sua esistenza sarebbe condannata, come è già avvenuto in passato, a ritrovarsi oggetto delle più disparate accuse e delle più bizzarre attribuzioni, ridotta nel novero inaccettabile delle società segrete. Se peraltro commissionassimo ad una società specializzata un sondaggio campione su che cosa l'italiano medio conosce della Massoneria, ci troveremmo di fronte ad una massa di assurdità che però non possiamo ignorare. Esperienze curiose avvengono anche quando dialoghiamo con persone di spessore culturale certamente più elevato della media o sfogliamo opere di studiosi degni di stima e ritroviamo che ben pochi ricordano (ma molti non lo sanno proprio) che filosofi come Lessing e Fichte, letterati come Goethe, ma in Italia ad esempio anche Monti, Foscolo, Alfieri, Beccaria, Quasimodo, Carducci, Pascoli, scienziati come Einstein e Fermi, personaggi come Gandhi o Allende, e molti altri ancora, non solo sono stati Massoni, ma che dal rappor-

to con la Massoneria abbiano certamente tratto stimoli ed ispirazioni così come a loro volta ne hanno portato in essa.

La colpa non è solo della congiura antimassonica interessata a celare la vastità della presenza culturale della Massoneria o l'importanza del suo influsso sulla nascita delle moderne democrazie, nel dibattito costituzionalista come nella



definizione dei diritti dell'uomo e nella realizzazione di istituzioni umanitarie di carattere internazionale. Notevole responsabilità ricade anche su molte delle stesse Massonerie che credono, o hanno creduto, di esaurire esclusivamente al loro interno qualsiasi funzione storica ed esoterica, lasciando al singolo ogni eventuale intervento individuale ed al contempo reputando ogni forma di *outing* come una sottile violazione dei *landmarks* o come una sorta di interferenza politica o più semplicemente come espressione di profanità. Peccato che tale atteggiamento iper-riservato abbia avuto costi socio-culturali pesanti per la stessa Comunione e che esso sia praticabile solo a patto che gli stessi Massoni non si azzardino a testimoniare la loro adesione a questo cammino iniziatico, ma che piuttosto si guardino bene dal farne parola e che la custodiscano gelosamente come una realtà accessibile a pochi, purché "eccelsi". Peccato ancora che tale levatura eccelsa non sempre corrisponda ad un livello di conoscenza né esoterica né profana decorosa e che



molti dei pochissimi prescelti a stento supererebbero una tegolatura completa, regolamenti alla mano. Peccato ancora che in anni passati l'idea che la Massoneria fosse un club di gentiluomini benestanti ed appagati, pronti a scimmiettare i nobili inglesi ed a giocare un esclusivo cricket esoterico, abbia acuito la pessima immagine di un'istituzione sostanzialmente reazionaria, quasi una escrescenza residuale della storia passata, tenebrosa se non pericolosa; il tutto per giunta in un contesto politico-culturale come quello italiano, ove né le tradizionali difficoltà con la Chiesa né le forti prevenzioni di area "progressista" (a differenza peraltro di quanto storicamente avvenuto in altri Paesi europei) potevano favorire un'atmosfera più serena. Come pubblicità certo non male, soprattutto in un'epoca che sulla comunicazione fonda una parte sostanziale della sua vita.

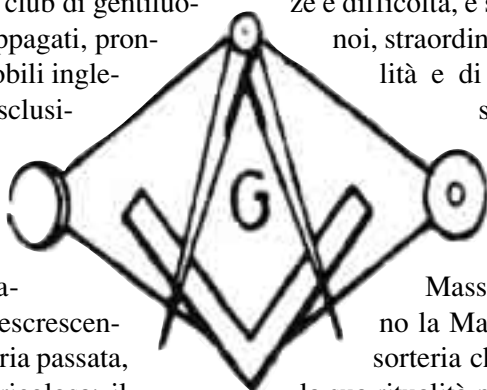
Se invece crediamo che la Massoneria abbia ancora un ruolo storico, non solo sul piano soggettivo, ovvero positivo per i suoi membri che hanno grazie ad essa una straordinaria occasione di maturazione spirituale e di confronto intorno alla centralità di Dio e dell'uomo senza preclusioni ideologiche e religiose, ma anche per l'umanità (e quindi anche la società più vicina in cui viviamo quotidianamente), dobbiamo assumerci delle responsabilità etiche e quindi contestualmente anche educative. Nostro compito è infatti anche

quello di promuovere la conoscenza della Massoneria, della sua storia, del suo ruolo, dei suoi personaggi e del loro contributo, e quindi anche delle sue incertezze e difficoltà, e soprattutto della sua, per noi, straordinaria funzione di sociabilità e di crescita interiore. Non

sono pochi coloro che ignorano completamente la dimensione etica e spirituale che unisce liberamente i

Massoni, e che invece reputano la Massoneria come una consorte che avrebbe abbandonato la sua ritualità per dedicarsi a più remunerative attività. Gli unici che possono nei fatti smentire tale fuorviante *vulgata* siamo, in prima battuta, solo noi, e nessun altro. Sulla scorta di tale azione di promozione, se si vuole usare un termine certamente inadeguato, molte componenti della società civile si troveranno costrette a riconsiderare giudizi affrettati e/o fondati su conoscenze fallaci; fatto che si sta già lentamente realizzando. Eventuali avversari dovranno altresì fronteggiare un discorso a viso aperto, accettare il terreno del confronto e non quello dell'invettiva, a cui non dobbiamo certo prestarci. Anzi, laddove emergano infondate accuse o semplici maldicenze non ha senso fare polemica ma si dovrà intervenire con rigore e chiarezza senza accrescere la polemica, ma piuttosto superandola.

Per esempio, la recente Riflessione proposta dal Pontificio Consiglio della Cultura e dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso sul *New Age*, inti-

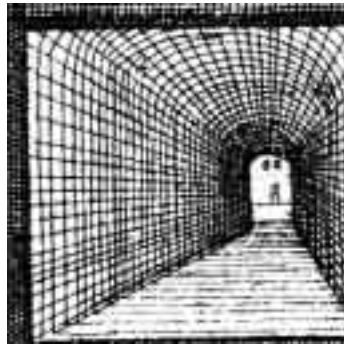




tolata *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva*, individua (p. 10) l'origine del *New Age* nel contesto rosacrociano e massonico, al tempo della rivoluzione francese e americana; inoltre (p. 27), *la matrice essenziale del pensiero New Age va ricercata* - secondo tale documento - *nella tradizione esoterico-teosofica, ampiamente accettata dai circoli intellettuali europei nei secoli diciottesimo e diciannovesimo. E' stata particolarmente presente nella massoneria, nello spiritismo, nell'occultismo e nella teosofia, che hanno in comune un certo tipo di cultura esoterica.*

Sul piano storico tale giudizio non può essere completamente smentito, poiché l'ambiente massonico dei secoli XVIII e XIX ha visto incrociarsi filoni culturali diversi, tra *Aufklärung* e *Schwärmerei*, ma esso risulta se non altro storicamente semplicistico. Innanzitutto perché l'esoterismo massonico è stato radicalmente legato, sin dalle sue origini, con la tradizione cristiana, anche cattolica, e non solo perché l'estensore dei *Landmarks*, l'Anderson, fosse un pastore protestante, ma per il fatto che l'impianto culturale del lavoro massonico si ispirava ad una tradizione di fede saldamente strutturata nel mondo occidentale, pur con apporti, già passati attraverso l'Europa cristiana nel corso del Rinascimento e del Medioevo. Che alcuni filoni dell'esoterismo cristiano, fortemente presenti anche in Massoneria, possano aver contribuito alla formazione del terreno culturale del *New Age* è un fatto pertanto indiscutibile; si

tratta peraltro di un contesto talmente buio in cui quasi tutte le vacche sembrano nere e dove le corna dell'una si incrociano con quelle dell'altra. Quindi ci sembra



difficile scagliare pietre senza fare dei distinguo precisi e senza rilevare la natura e l'origine degli esoterismi in questione. Ad esempio il filone regolare delle Massonerie

non si è mai lasciato travolgere da un impianto irrazionalista tale da sostenere il *New Age*; anzi, il fatto che la Massoneria in più occasioni abbia precisato di non essere una religione, né di adorare un dio massonico, né di proporre una verità segreta ultima, quanto piuttosto abbia svolto una funzione di dialogo diretto tra uomini di religioni differenti (cattolici e protestanti innanzitutto, poi ebrei, hindu, musulmani, etc.) mostra come la cultura massonica rifugga, sul piano istituzionale, dalla paccottiglia di certezze vendute dal *New Age*. La Massoneria propone un metodo di indagine attraverso simboli e riti che non hanno alcun valore sacramentale, ma solo formativo-educativo della coscienza e dell'educazione etico-spirituale. D'altra parte lo stesso documento pontificio rileva con preoccupazione la fascinazione che gli stessi ambienti cattolici hanno avuto per tale area spiritualista; sarebbe inutile quindi notare che vi potrebbero essere anche dei Massoni, le



Massonerie sono tante, che abbiano interesse per tale tradizione, ma l'eventuale adesione di un singolo non può pregiudicare il giudizio su un'intera Comunione e sulla sua storia. Il fatto poi che le Massonerie regolari vietino di trattare di questioni di politica e religione, troppo spesso ignorato o dimenticato, dovrebbe ricordare che la nostra istituzione non propone una propria via di salvezza, lasciando alle religioni il compito di farlo (quindi anche alla Chiesa cattolica) e che tali diverse verità non vengono smentite dall'istituzione massonica, né sono soggette ad una sorta di centrifuga anti-religiosa; anzi costituiscono la ricchezza portata dai singoli nella comunione. Le certezze proposte dal *New Age* sono lontane dall'impianto massonico che non propone magie, né riti di potenziamento egoistico, di sbattezzamento o peggio ancora. Peraltro, l'attenzione critica all'esoterismo *New Age*, che ci sembrava pericolosamente dilagare verso una sottocultura del sacro e dello spiritualismo, fomentando atteggiamenti ottusamente egoistici ed edonistici in un contesto da supermarket dell'ecllettismo religioso, era già stato sottolineato dal Gran Maestro nel corso della Gran Loggia di Rimini del 2001. In questo caso, non possiamo che prendere atto di molti giudizi concordi espressi anche dalla Santa Sede sull'argomento, pur sottolineando il fatto che, nell'attacco indiscriminato ad una componente spiritualista dell'esoterismo massonico settecente-



sto, la Chiesa colpisce proprio un pezzo di cultura religiosa nata in casa propria, e su cui sarebbe importante fare chiarezza. Non è infatti un caso che la partecipazione di J. de Maistre al Rito Scozzese Rettificato, come l'azione svolta dal cavaliere A.M. Ramsay (padre del Rito Scozzese Antico e Accettato), ma anche cattolico fervente e segretario di Fénelon, siano solo la punta di un *iceberg* maturato nel mondo cristiano (tanto cattolico quanto protestante) e che ha trovato anche in Massoneria un suo sfogo di estremo interesse. Resta comunque il dato storico che tali tendenze spiritualiste non hanno mai dettato legge in modo normativo sull'impianto libero e di ricerca critica della Massoneria, almeno sul piano istituzionale.

Per tornare al tema generale, è bene che, dinanzi a continui addebiti di responsabilità, la Massoneria si mostri senza ambiguità, che traspaia in tutta la sua limpidezza per le notevoli azioni di solidarietà, per l'impegno nella costruzione di una società civile tollerante e sempre meno ingiusta, che si proponga come ambito di riflessione critica, libera da partiti e da interferenze istituzionali esterne, che provochi e stimoli interrogativi e che al contempo rispetti e affratelli le diversità. Ciò ovviamente può essere qualcosa di temibile per chiunque voglia normalizzare la diversità ed uccidere lo spirito critico e libero, ma non sarà mai oggetto di curiosità torbide o persecutrici, almeno sinché l'Italia e l'Europa saranno



luoghi democratici di libera espressione e associazione. La Massoneria fonda la sua esistenza su motivazioni coraggiose; innanzitutto quella che la verità, e quindi anche la dimensione divina, non sia proprietà esclusiva di qualche istituzione o di qualche persona, ma rappresenti un fine a cui tendere condividendo le diversità, unendo uomini che mai si sarebbero trovati insieme. Crede nella libertà e nella dignità della persona e non impone ai suoi membri alcuna verità assoluta, ma propone soltanto un metodo di ricerca, talora drammaticamente esperito attraverso la ritualità che tutti unisce e armonizza nel tempio; non conosce diversità di razza, religione o cultura. Nella sua storia si è dovuta scontrare con tutte le forme di totalitarismo e di intolleranza politica, a partire dal '700, in cui Stati meno illuminati ne sospettarono la pericolosa libertà, giacché essa permetteva a cristiani, indifferentemente cattolici e protestanti, ma anche agli ebrei, di riunirsi senza distinzione di censo.

Vivere la Massoneria significa, dopo anni di silenzio e di apprendistato, riapprendere nuovamente a parlare, tra squadra e compasso, ovvero toccando gli argomenti più difficili, ma senza ferire gli altri fratelli; significa lavorare per il progresso dell'umanità, innanzitutto attraverso un lavoro interiore, la cosiddetta costruzione del tempio individuale, ma anche in modo collettivo, non con interferenze politiche, che non ci competono,

bensì con testimonianze capaci di orientare verso il "bene" la nostra società. Il Massone non è pertanto un soggetto appagato, che sguazza nel quotidiano come un pesce nel mare, che si associa per fare affari nell'ombra, protetto dal grembiule,



ma un uomo carico di ansietà, di dubbi, di interrogativi e di ipotesi da condividere ed eventualmente, se ne è capace, da superare in una continua sfida con se stesso. La Massoneria non è quindi un'associazione acriticamente avulsa dal mondo e trincerata nel suo esoterismo, come se le vere società esoteriche del passato non partecipassero allo sviluppo del mondo loro circostante. Il vero problema è che, se si ha qualcosa da dire, da donare, bisogna farlo anche al di fuori, ovviamente nei limiti e nei modi di volta in volta più opportuni.

Si aggiunga inoltre il fatto che se si vuole essere ben compresi bisogna pur comunicare e quindi scendere in campo, non per combattere o per prendere posizioni politiche, ma per spiegare caratteristiche e senso della nostra identità (non si negherà che abbiamo un'identità?). A questo proposito le riflessioni pubbliche sulla libertà della ricerca scientifica o nella difesa della scuola pubblica, il tema della ricerca della felicità per tutti, anche per coloro che verrebbero esclusi da un certo modello di globalizzazione diseguale, non sono state né sono azioni "politiche", nel senso di un'interferenza in un campo che è quello proprio dei partiti, ma



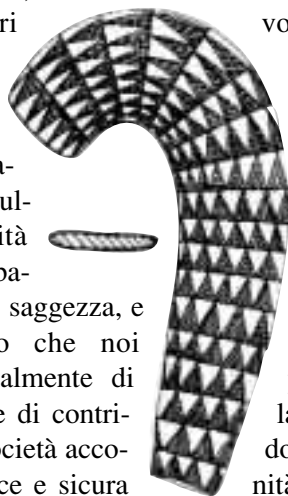
l'espressione, storicamente giustificata, della cultura massonica italiana volta a garantire spazi di libertà e di equità al di sopra delle forze politiche, e quindi a difendere valori essenziali della tradizione massonica del nostro Paese. Tale azione corrisponde ad una preoccupazione ben fondata, ossia sull'idea che la complessità sociale esplosa con la globalizzazione richieda senno e saggezza, e soprattutto un equilibrio che noi Massoni cerchiamo giornalmente di costruire nei templi al fine di contribuire alla crescita di una società accogliente, aperta, giusta, felice e sicura per tutti. Non prendiamo ordini, su questi temi, da vecchie o nuove Chiese.

In una società che presenta notevoli difficoltà, soprattutto tra i giovani; priva di forti punti di riferimento sul piano etico-morale ed educativo, dove moderni miti distruggono la capacità e la libertà di "pensare", in senso alto intendiamo, ed in cui emergono sempre più segnali di profonda mercificazione del soggetto, ridotto a mero ente consumatore, la Massoneria, come istituzione tradizionale ed esoterica, che, come già si è ricordato, pone al centro del suo lavoro il G.A.D.U. e l'uomo, non può non trovare l'orgoglio e la fierezza di testimoniare valori altri, trasgressivamente critici, perché lontani dall'ovvietà giornaliera, in altre parole dal profano.

Proprio la differenza tra dimensione esoterica e profana non si misura solo nel fatto che disponiamo di una serie di cono-

scenze iniziatiche, ma nella comprensione che l'esperienza meta-temporale del lavoro massonico ci permette di operare in una dimensione diversa, la quale ogni volta si apre su nuove frontiere dello Spirito, che nella nostra quotidianità non potremmo realizzare, e comunque non allo stesso modo.

Non possiamo dimenticare il fatto che pochi anni or sono l'appartenenza alla Massoneria era considerata quasi una marca d'infamia in molti ambiti, non solo confessionali, e che ben pochi si azzardavano a manifestare la propria appartenenza. Tale periodo è finito, non per eccesso di profanità, ma grazie ad una azione di impatto sistematico sulla società, attraverso manifestazioni, iniziative e pubblicazioni che hanno costretto la società civile a misurarsi con l'esistenza reale della Massoneria e dei Massoni. Le Gran Logge degli ultimi anni ne sono una prova oggettiva. A questo punto anziché trovare degli invisibili e tenebrosi *Magistri*, magari un po' vagheggiati come nobili antenati dei maghetti di Herry Potter, ci si è imbattuti in una comunità di uomini fortemente impegnati nel mondo del lavoro, della scuola, della cultura, della società civile, carichi di idee e soprattutto determinati ad essere pienamente parte attiva del mondo post-moderno. Il fatto che il Gran Maestro, come altri rappresentanti della nostra istituzione, possano portare il loro contributo in discussioni su temi centrali nella realtà odierna significa che nessuno deve più vergognarsi di essere quel che è.





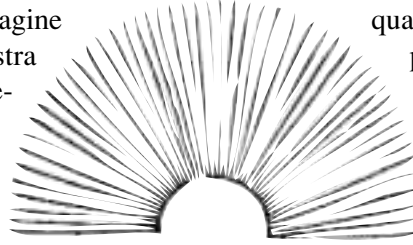
Non potremo mai dimenticare, per esempio, la tristezza umiliante di episodi, non rari, nei quali i fratelli non sapevano se potessero ritrovarsi per rendere omaggio alla salma di un membro della propria officina, perché la sua identità massonica era stata addirittura celata ai familiari di colui che era passato all’Oriente eterno.

Come si fa ad agire sull’immagine della Massoneria nella nostra società, se addirittura si poteva ritenere tutto sommato più opportuno che i nostri parenti, mogli, figli o amici carissimi, non sapessero nulla della nostra “diversità”. E’ vero che per molti essere in pubblico quel che sono nel tempio potrebbe costituire un grave problema (a tal proposito sarebbe utile un libro bianco sulle discriminazioni anti-massoniche e sulle eventuali forme di *mobbing* attuale), d’altra parte, senza dire dei grandi successi in ambito legale presso la Corte Europea di Strasburgo, numerosi fratelli hanno già incominciato a mostrarsi a viso aperto e saranno sempre più coloro che vorranno considerare questa dimensione “trasgressiva” come una parte normale del proprio essere e non come il lato oscuro della luna. Tale scelta implica non solo il coraggio delle proprie scelte, ma anche grande chiarezza nelle idee ed enorme senso di responsabilità; capacità e pazienza nello spiegare con semplicità la pura verità ai tanti che ci chiederanno le cose più strane o che già sospetteranno che stiamo mentendo, perché “sarebbe vietato dichiararsi Massoni”.

Di fronte alla completa assimilazione in un grigiore indistinto, i colori dei vostri grembiuli splenderanno anche nei sorrisi, così che si possa dire che il Massone non ha nulla in comune con il faccendiere, con l’intrigante o con lo stregone.

Vi chiederanno allora i segreti ...

Come fare allora a spiegare quanto ciascuno di noi prova prima di entrare nel tempio, quando in silenzio, nella sala dei passi perduti, cinge il grembiule, calza i guanti, e ai colpi del



Maestro delle Cerimonie si incammina nel tempio alla musica di Mozart, libero di essere se stesso, affratellato ad altre libertà, tutte unite sotto la volta stellata. Come raccontare l’emozione, la paura dell’iniziazione, le voci nel buio, il viaggio tra i quattro elementi, e poi il cammino verso la camera di mezzo, la fine e poi la rinascita. Quali emozioni, quali drammi interiori, quali interrogativi ci sono stati posti, quante risposte abbiamo cercato, in solitudine, di darci e senza mai riuscirci completamente. Il segreto è in ciascuno di noi e non lo potremmo comunicare nemmeno se lo volessimo.

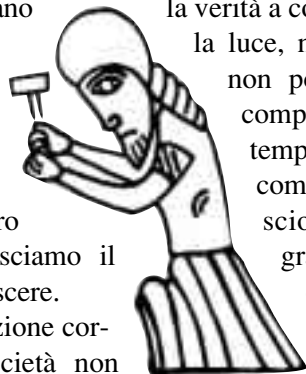
Non vogliamo tornare a nasconderci. Noi, come moltissimi altri non hanno mai inteso né intendono farlo, anche perché abbiamo avuto il privilegio di conoscere una Massoneria che non si nascondeva più né aveva alcunché da celare. Nella segretezza del Tempio infatti non ci nascondiamo, svolgiamo solo il nostro lavoro mura-



torio ed il fatto che tutti sappiano che siamo Massoni non cambia il nostro modo di operare in loggia. Se poi c'è chi si stupisce che persone serie possano trascorrere il loro tempo al ritmo di rituali vecchi di secoli, addobbati in modo curioso, risponderemo che siamo dei trasgressivi impenitenti e che dei simboli del nostro lavoro siamo fieri, perché ne conosciamo il significato e lo facciamo conoscere.

Resta però il fatto che un'azione corretta e informativa nella società non interferisce affatto nel campo esoterico, anzi lo garantisce molto meglio, anche perché favorisce l'avvicinarsi di persone che ne hanno compreso la complessità e le sue vere ragioni. Chi vuole giocare ad una "Massonopoli" politico-avventuristica sceglierà altri tavoli; noi abbiamo altro da fare. Che lo sappia anche la società civile sarà quindi solo un bene per tutti.

Se, parafrasando il mito platonico della caverna, gli uomini sono come degli esse-



ri imprigionati in una grotta e che vedono ombre, al punto che chi fosse uscito dall'antro troverebbe difficile rappresentare la verità a coloro che non hanno mai visto la luce, noi Massoni siamo consci di non possedere la verità nella sua completezza, altrimenti la volta del tempio sarebbe stata già da tempo completata e quindi ci dovremmo sciogliere avendo ultimata la grande opera. Invece, ciascuno, con il suo pezzetto di luce, intravisto nel corso della sua vita, prova a metterlo insieme a quello degli altri; cerchiamo di illuminarci nella grotta, ciascuno con la luce dell'altro; non sempre l'incastro è perfetto, ma spesso si riesce a vedere meglio; almeno un po' più di prima. E di ciò non ci vergognamo; anzi possiamo esserne orgogliosi.

La Massoneria siamo noi, non le chiacchiere degli altri! Fratelli, questa primavera deve ancora diventare estate!



La filosofia, la conoscenza dell'umano, il dialogo col pensiero religioso*

di **Sergio Moravia**
Università di Bologna

In this article the Author suggests that in the measure in which the human being expresses some intellectual needs and rises some questions (in both cases in a theoretically demonstrable form), these very needs and these very questions necessarily belong to the phenomenology of the human experience and dimension. This means also that any research about man without aprioristic borders will rise questions concerning the human and divine dimension although it is not compulsory an answer in which an Ens different from a human being should be ontologized. This is the case of the idea of the Supreme Good which can be imagined in the form of an "absence" (in the sense of what he misses), an idea to be paradoxically compared to that of the presence of God in the traditional thought of the believers.

Attaverso il titolo insolitamente lungo del nostro Convegno, credo che i suoi organizzatori abbiano inteso sollevare un importante problema reale. Il problema è quello dei compiti e dei traguardi della conoscenza, intesa nell'accezione più vasta e plurale possibile. Esaminando poi la lista dei

relatori, ho avuto l'impressione che il ruolo affidatomi sia stato (e sia) di illustrare, entro questo contesto, il punto di vista della filosofia. Credo che si tratti del ruolo più difficile di tutti. In effetti nessuno ignora che tradizionalmente la filosofia è - o dovrebbe essere - la disciplina che si occupa non di questa o di quella

* Intervento presentato in occasione della Tavola Rotonda *Alla Ricerca della "Conoscenza". Filosofia, Scienza, Religione, Esoterismo, dialogo per la Riscoperta del Sé e della Dimensione Divina*. Ravenna, 23 gennaio 2003.



branca del conoscere ma di tutta la conoscenza in quanto tale. E' anche vero, però, che nella tarda modernità, o in quello che oggi chiamiamo

post-moderno, la filosofia ha voluto spesso delimitare fortemente il proprio campo d'indagine. Allora, filosofia come sapere universale, o filosofia come sapere "regionale"?

La mia posizione a questo proposito non è univoca.

Ma, a parte ciò, ritengo che le questioni più interessanti

santi nel campo del nostro incontro nascono soprattutto in relazione a interrogativi ben più intricati e complessi. Certo il tempo a nostra disposizione per esaminarli è molto ristretto. Ho pensato, allora, di accennare a tali questioni procedendo secondo una serie di succinti punti teorici. Il discorso che ne emergerà sarà assai sobrio, ma spero almeno che ne guadagnerà in chiarezza.

Il primo punto, che si riferisce anche (ma non soltanto) alla prima osservazione dalla quale sono partito, potrebbe essere denominato *La storicità della filosofia*. Molto in breve, nel suo cammino plurisecolare la filosofia ha compiuto le scelte più diverse: è stata universalistica e particolaristica, teoretica e pratica, immanente e trascendente. Ne consegue - ed è un principio molto importante - che quando si pongono quesiti generali su di essa, si dovrebbe sempre precisare a quale epoca ci si riferisce.

Punto secondo. Per certi aspetti l'opzione vincente della filosofia moderna è stata un'opzione *laica e fondazionale*. Si sono cioè cercati, in un orizzonte autonomo dal divino, i possibili principi invarianti che potevano sostenere e giustificare l'impresa riflessiva e operativa dell'uomo considerato come ente intramondano.

Punto terzo. Nel corso di questa ricerca un prezioso termine di riferimento è stato costituito dal sapere scientifico. Le grandi scoperte fisico-matematiche dell'età di Cartesio e Galileo hanno convinto molti filosofi che l'intera attività del pensiero poteva/doveva essere modellata secondo i



paradigmi universalistico-formali rivelatisi così efficaci nel campo appunto della fisica e della matematica.

Punto quarto. Il prezzo pagato per la realizzazione di questo progetto è stato però molto alto. Soprattutto alcuni particolari - e cruciali - ambiti dell'umano sono risultati assai sacrificati in sede cognitiva. Alludo agli ambiti di certe relazioni empiriche io-mondo, alludo alla vita degli affetti e delle emozioni, alludo all'impegno etico-politico-assiologico dell'uomo.

Punto quinto. In relazione a questa situazione alcuni indirizzi del pensiero moderno hanno preferito de-assolutizzare il paradigma scientifico di cui sopra e perseguire determinati fini in modo assai diverso. Ho in mente una parte dell'idealismo, e poi lo storicismo, la fenomenologia, la cosiddetta "filosofia della vita". Queste scuole, pur assai eterogenee tra loro, hanno rivisitato originalmente l'oggetto-uomo mostrandone certi aspetti peculiari, irriducibili, non facilmente comprensibili mediante le sole categorie delle scienze fisico-matematiche.

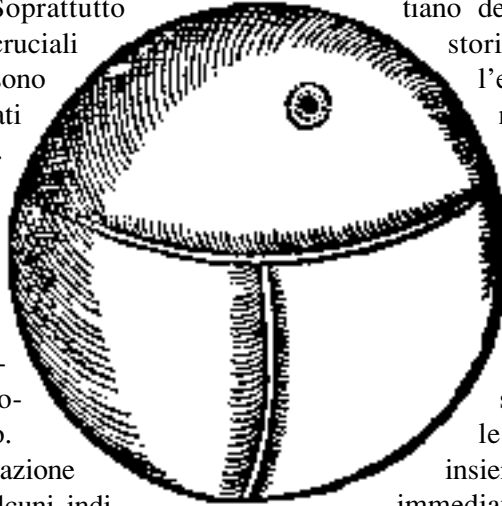
Punto sesto. I nuovi principi in tal modo evidenziati come in grado di caratterizzare l'essere e l'agire dell'uomo sono stati colti nella sensibilità, nella consapevolezza, nell'identità, nella crescita spirituale, nella trasformazione culturale, nell'intenzionalità, nel progetto "donatore-

di-senso", nella dialettica e nel conflitto tra soggetti e tra classi sociali, nell'emancipazione politica, nel progresso storico.

Punto settimo. Correlativamente, non la scienza nel senso cartesiano-kantiano del termine, ma l'arte storico-interpretativa - l'ermeneutica - è divenuta uno degli strumenti assolutamente privilegiati della conoscenza filosofica dell'umano. Essa valorizza le dimensioni dell'individuale, dell'esistenziale, del personale, del simbolico, e insieme quelle dimensioni immediatamente riferibili ad

alcuni dei principi evocati nel punto precedente: il culturale, il sociale, il politico, lo storico. Sotto un diverso profilo, ciò che si ricerca è non tanto la legge generalizzante quanto il *significato* specifico degli eventi che si riferiscono all'uomo.

Punto ottavo. Un pur breve cenno a parte merita il concetto di scoperta del sè, menzionato nel titolo della nostra serata di studio. Per un importante filone del pensiero moderno - poi ripreso da una parte del pensiero contemporaneo - questo sè o non esiste, o è solo una parte emergente della corporeità. Per un diverso filone - i cui padri fondatori (per tanti versi assai differenti tra loro) sono Montaigne, Pascal, Locke, Hume, Rousseau - il sè ha invece una precisa *identità*: un'identità spirituale, culturale,





psico-fisica, la cui vocazione è di volta in volta riflessiva, introspettiva, rivolta verso l'operare nel mondo, o protesa verso un "oltre" metafisico. Anche quando risulterà attratta da altri orientamenti umanologici - in particolare da quelli di ispirazione integralmente materialistica - la cultura contemporanea non dimenticherà mai completamente questo "altro" sè, che tiene desti problemi e questioni non facilmente accantonabili.

Punto nono. Un cenno altrettanto essenziale va riservato, infine, al rapporto dell'uomo col divino, pur esso evocato già nel titolo del nostro Convegno. Un costume fortemente radicato nel pensiero odierno tende a separare nettamente la prospettiva laico-umanologica da quella che privilegia la trascendenza di Dio - o Dio come trascendenza. Su un certo piano tale separazione è fondata: il laicismo intramondano ha da sempre proclamato la sua autosufficienza e la sua indipendenza da riferimenti trascendenti.

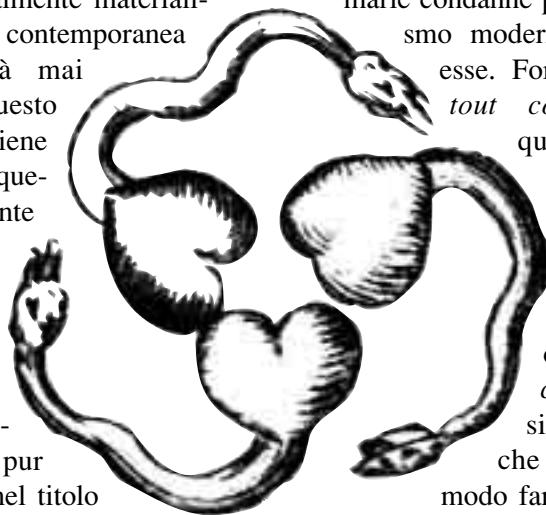
Purtuttavia, su un altro piano le cose possono e devono essere viste in un modo diverso. Molto schematicamente: se un afflato, una protensione verso referenti metafisici appartiene empiricamente all'umano, allora un'adeguata umanologia dovrà tenerne in qualche maniera conto.

Indubbiamente, certe complesse archi-

tetture teologico-religiose non possono appartenere ad una prospettiva laicista degna di questo nome. Ma forse non tutto il pensare, o il sentire, l'"oltre" fa parte di tali architetture, e pertanto non rientra giustificatamente nelle più o meno sommarie condanne pronunciate dall'ateismo moderno nei confronti di esse. Forse non ogni Dio è *tout court* il frutto di quell'"alienazione" di cui negli anni '40 del secolo XIX ebbe a parlare Ludwig Feuerbach, in pagine celebri della sua opera *L'essenza del cristianesimo*. E ciò, si badi, non nel senso che io intenda in tal modo far rientrare dalla finestra quanto l'emancipazione laicista aveva già fatto uscire dalla porta.

Il nucleo di queste mie sommarie considerazioni vorrebbe essere un altro. Vorrei semplicemente avanzare l'ipotesi - già accennata sopra - che nella misura in cui l'uomo manifesta dimostrabilmente certe esigenze e si pone altrettanto dimostrabilmente certe domande, quelle esigenze e quelle domande rientrano di diritto in una fenomenologia dell'umano.

Nutirei probabilmente qualche esitazione a dire *sic et simpliciter* che l'uomo ha bisogno di Dio. Mi sentirei invece di suggerire che uno studio dell'uomo a tutto campo, senza riserve o veti aprioristici, giungerà prima o poi a porsi interrogativi che coinvolgono non solo lo spazio del qui





e ora umano materialmente considerato, ma anche lo spazio di un'ulteriorità diversa (simbolica, assiologica, escatologica) dalle cose che ci circondano nel mondo.

Prima di respingere questa considerazione, sarà bene rammentare che l'esperienza umana - l'esperienza empirica dell'uomo - è fatta di invisibilità non meno che di visibilità; che l'uomo pensa al prima, al dopo e all'oltre la propria vita al di là di qualsiasi veto ateistico.

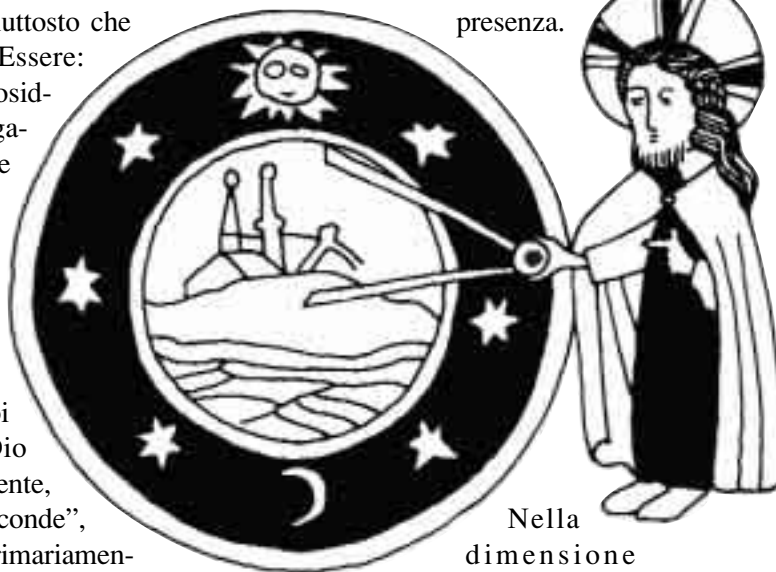
Non basta. La filosofia che ho in mente - si tenga conto anche di questo - non implica necessariamente l'ontologizzazione di un Ente diverso dall'uomo. Chi l'ha detto che il pensiero dell'"Oltre" debba sbocciare ineludibilmente nella costituzione "positiva" di un essere? La stessa storia del pensiero religioso ha più volte collegato il frutto di determinate istanze metafisico-spirituali dell'ente-uomo alla figura del Nulla piuttosto che alla figura dell'Essere: basti pensare alla cosiddetta "teologia negativa" della stagione medioevale.

Ancora più significativa nel presente contesto è la teorizzazione moderna, dapprima di Pascal e poi di Barth, di Dio come, rispettivamente, "colui che si nasconde", come colui che è primariamente "differenza", come colui che è "l'infinitamente altro" rispetto all'umano.

Ecco, io credo che al di là dei possibili approdi di queste tesi in enunciazioni dottrinalmente ortodosse, esse possono assumere una valenza di cruciale portata pure per un pensiero laico all'altezza dei suoi compiti. Dal punto di vista di tale pensiero quelle enunciazioni possono infatti significare che nell'universo dell'uomo si dà uno spazio assai rilevante anche per l'esperienza del "nascondimento" al nostro miope sguardo di ciò che potrebbe essere il bene più prezioso - nonchè per l'esperienza della "differenza" radicale tra tale bene e la nostra identità corrotta.

Ciò che voglio dire è che anche il laicista più convinto sente/pensa qualcosa come il Bene supremo, e lo può sentire/pensare nella forma dell'assenza (di ciò che gli manca) tanto quanto il credente tradizionale lo pensa

nella forma della presenza.



Nella dimensione etico-spirituale umana l'assenza potrebbe essere altrettanto valida e stimo-



lante della presenza. In effetti il meno che si possa dire è che l'assenza rammemora all'uomo le proprie inadempienze, le proprie colpe, il lungo cammino che deve essere ancora compiuto per approssimarsi al Bene "mancante" che davvero conta.

Se tutto ciò è almeno in parte vero, allora scopriamo che certe tesi teologiche,

come quelle di Pascal e di Barth, possono fare per molti versi parte organica di un adeguato spirito laico. E scopriamo, di conseguenza, che il dialogo tra il credente e il non credente è qualcosa che, al di là delle dottrine e delle ortodossie, può essere realizzato con grande frutto, attraverso un linguaggio in parte comune.



Le prime logge massoniche in Italia

di **Alessandro Africa**
Saggista

The Author deals with the beginning of Italian Freemasonry from the twenties till the end of the XVIIIth century discussing the different political and constitutional conditions in which the first lodges were opened in the pre-unitary Italian situation.

La Massoneria in Italia si diffuse all'inizio del Settecento, anche se della data storica in cui comparve la prima loggia non si ha certezza.

Un documento composto da cinque pagine scritte a mano su carta sottile, scampato all'incendio causato da un corto circuito nel 1921 in casa Tolone a Girifalco, attesta testualmente che *Annuali della Massoneria di Girifalco, anno 1845 di numero centoventiduesimo dalla fondazione di essa a Girifalco, ovvero l'anno 1723 sotto degnissima direzione di S.A. il duca di Girifalco del nobile casato de' Caracciolo di Napoli*. Vi erano riportati i nomi dei facenti parte la loggia, ventiquattro in tutto, il nome del Gran Maestro e della loggia "Fidelitas", a quanto ammontava la quota annuale (otto ducati) che ogni iscritto doveva pagare, nonché il

giorno e l'ora in cui i fratelli si riunivano.

Tre anni dopo nasceva a Lucca un'altra officina, per volere di Francesco Saverio Geminiani (nato nel 1687 e morto a Dublino nel 1762), uomo di notevole ingegno anche dal punto di vista musicale. Il primo febbraio 1725 fu accolto nella prestigiosa loggia "Queen's Head" di Londra; l'anno dopo, tornato a Lucca, fondò un'officina e ne divenne Maestro Venerabile. Quasi contemporaneamente altre due logge sorsero a Parma e a Modena. Si ritiene che una loggia massonica sia nata nella seconda metà del Settecento a Squillace ed il suo primo Maestro sia stato Gregorio Pepe, padre del più conosciuto Guglielmo, che ospitò l'officina in un'ala del suo palazzo come attesta un simbolo libero-muratorio posto su un gradino della scala che doveva por-



tare al Tempio, ora coperto da una lastra di marmo. La loggia era all'obbedienza del Grande Oriente di Francia ed asservita a Napoleone tramite il re di Napoli Giuseppe Bonaparte.

Un'altra loggia massonica fu fondata a Maida verso la fine del 1798 da Gennaro e Giuseppe Partitario, amici e seguaci dell'abate Antonio Jerocades. Nella seconda metà del Settecento l'Arte Reale aveva attecchito e proliferato in Calabria; qui, più che in altre regioni, talune rivalità si riversarono nelle logge, che si divisero in due schieramenti non perdendo occasioni per punzecchiarsi. Il primo schieramento faceva capo alla Gran Loggia Nazionale "Lo Zelo" del Gran Maestro Diego Naselli e l'altro alla Gran Loggia Provinciale del Duca di San Demetrio. Il più importante massone dell'epoca fu senza dubbio il poeta ed educatore Antonio Jerocades di Parghelia. Iniziato a Marsiglia, nella prestigiosa Loggia "Saint-Jean d'Ecosse", questi fondò numerose logge in Calabria, tra cui "L'amor della Patria" di Tropea, la "Buona Speranza" di Parghelia, "La Fratellanza Italiana" di Maida ed altre ancora a Filadelfia, Catanzaro e forse anche a Reggio, tutte all'obbedienza della Gran Loggia di Marsiglia.

Amico intimo dei fratelli Pagano, di Cirillo, Tommaso e Filangeri, l'illuminista e illuminato Jerocades fondò a Napoli, nel 1792, la prima loggia giacobita, sempre affiliata a quella di Marsiglia. Nei primi anni dell'Ottocento tra i membri della loggia di Maida troviamo il giovane canonico Giovanni Cervadoro che, ancora minorenni, aveva fondato a Maida la

Società dei Frammassoni; nel 1811 fondò poi una nuova loggia di Rito scozzese che, in onore dell'antica denominazione di Maida (Melania) venne intitolata "I Filadelfi Melanici". Ci informa di questo una medaglia in ottone a forma di stella a sette punte sormontata da un cuore in cui due braccia incrociate tendono le mani al calore di una fiamma. La medaglia rappresenta il simbolo della loggia, come voleva l'articolo 145 dello Statuto generale della Libera Muratoria del Rito scozzese antico ed accettato.

In Calabria, poi, le logge si trasformarono in Vendite Carbonare, e molti furono i patrioti che ne fecero parte; fra i tanti ricordiamo Guglielmo Pepe, per la sua partecipazione armata al Risorgimento italiano e l'abate Giovanni Cervadoro, che trasformò le logge di Maida in Vendite Carbonare. Pur svolgendosi tutto nella massima segretezza, il vescovo di Nicastro, della cui diocesi il Cervadoro faceva parte, ne venne a conoscenza e il 21 marzo 1821, giorno in cui a Torino scoppiava il secondo moto carbonaro d'Italia, lo fece arrestare. Era passato appena un anno dalla fondazione della Vendita denominata "I Conservatori della Libertà".

All'arresto seguirono accorate proteste da parte di tutti i cittadini madesi, popolo e gente illustre. Le dimostrazioni non sortirono le aspettative, in quanto il vescovo rimase irremovibile: doveva dare un forte esempio e l'abate rappresentava il giusto capro espiatorio. Il sindaco e i decurioni allora si dimisero. E' importante ribadire che il canonico Cervadoro nel 1829 istituì a Maida una scuola media sull'esempio di



quella realizzata da Antonio Jerocades. La novità stava nel fatto che per la prima volta si parlava di abolizione delle pene corporali e di diritti non solo per gli insegnanti ma anche per gli alunni. Il sacerdote, massone e carbonaro, fu uomo nuovo per i tempi e sicuramente avrebbe fatto di più se la morte non l'avesse prematuramente colto all'età di cinquantatré anni. Maida lo annovera fra i cittadini più illustri.

Ampia documentazione in relazione alle notizie che risalgono al 1731, anno in cui a Firenze - in via Maggio nell'albergo di Monsù Pasciò di Pascione, su iniziativa della locale colonia inglese, e precisamente per volere di Lord Charles Sackville e Sir Harry Fox - vide la luce un'importante officina: fra gli iniziati c'erano Antonio Cocchi, medico della comunità inglese in Italia, e il poeta Tommaso Crudeli, che - anche per il suo atteggiamento anticlericale - fu arrestato e torturato fino a quando intervenne Francesco Stefano di Lorena, Granduca di Toscana. Il Granduca, massone convinto, non poteva fare a meno di aiutare un fratello in gravissima difficoltà, come stabilisce uno dei doveri della Libera Muratoria. Nonostante l'intervento del Granduca,

peraltro, Tommaso Crudeli, per le sadiche angherie subite in carcere, sarebbe morto di lì a poco di tisi.

Nel 1738-39 l'istituzione penetrò in Savoia, Piemonte e Sardegna (Grande mère Loge nationale de Saint-Feandes - Mortiers a Chambéry). Nel 1735-37 si formò la loggia giacobita di Roma e, nel giro di pochi decenni, la Massoneria italiana si allargò a macchia d'olio e si aprirono obbedienze a Milano, Torino e nel Regno di Napoli. Molti diven-

nero liberi muratori perché attratti dall'alone di mistero che circondava l'associazione ed anche per i riti simbolici che in essa si praticavano.

In quegli anni, alcuni maestri venerabili riuscirono a reintrodurre nei rituali svariate componenti simboliche, come le "prove della Terra e dell'Aria, dell'Acqua e del Fuoco": simboli che, anche se non dimenticati, passarono in disuso in quanto poco graditi ai nobili iniziati. Il 28 aprile 1738 gli animi degli italiani e di tutti i cattolici del tempo, furono toccati dalla lettera apostolica *In eminenti apostolatus spe-*





cula di Papa Clemente XII, al secolo Lorenzo Corsini di Firenze. Questo fu il primo documento pontificio di condanna delle associazioni massoniche. Con tale documento, molto tempestivo e all'inizio più politico che morale, il Papa volle dare manforte a sovrani e governi allarmati dalle idee di libertà, fraternità e uguaglianza, che consentivano l'accesso al Tempio a borghesi, aristocratici, intellettuali, mercanti, poeti, militari, ebrei e cristiani.

Il pontefice, con tale atto d'autorità, cercava di porre riparo a quella vera e propria mina vagante che, in poco tempo, aveva messo radici profonde in tutta Europa. Ciò, evidentemente, era in contrasto con quel potere assoluto che allora governava l'Europa e le colonie. L'atteggiamento della Santa Sede dette luogo in Italia a vere e proprie persecuzioni, come il processo a Tommaso Crudeli (1739-40) dianzi citato e le repressioni antimassoniche di Napoli. *Rebus sic stantibus*, i massoni stessi, dato il clima persecutorio, dispersero e distrussero gli archivi e bruciarono le "balaustre" sull'attività delle logge, le circolari dei Gran Maestri e i "piedilista" con i nomi e il ruolo degli affiliati.

Nei roghi accesi nei sotterranei dei Templi settecenteschi si dissolse così un patrimonio d'informazioni sulla cultura, l'economia, la morale e le tendenze socia-

li e politiche delle classi dirigenti, ma soprattutto l'insieme delle notizie utili a ricostruire il percorso storico della società italiana. I massoni, a loro volta, in onore del loro primo martire, Tommaso Crudeli, bruciarono "idealmente" i pentiti con fumo di zolfo e di mercurio, come stabilisce la liturgia della giustizia massonica. Qualunque siano stati i motivi per cui fu emanata la Bolla da Papa Clemente XII con la costituzione apostolica *Quo graviora*, certo è che si deve a Papa Corsini se si aprì l'era delle lotte fra Chiesa e Libera Muratoria. Dal 1738 al 1902, infatti, la Massoneria fu severamente condannata per dieci volte dalle autorità papali, senza contare le molte scaramucce intercorse fra un'enciclica e l'altra.

Nonostante i dileggi e le persecuzioni, nella seconda metà del Settecento, la Libera Muratoria si diffuse ugualmente in Italia, dal Piemonte alla Sicilia, anche se con orientamenti alquanto diversi. Nel Regno di Sardegna e in quello di Napoli, prevalse la corrente spiritualistica tedesca e quindi l'Ordine della Stretta Osservanza, della quale faceva parte il fratello Mozart, che in quel periodo componeva *Il flauto magico*, complessa allegoria massonica, e tante altre composizioni squisitamente massoniche, fra cui la famosa *Musica funebre massonica*.

Col passare del tempo, all'ascendente tedesco si sostituì quello di Rito scozzese rettificato: un rito cristiano fondato sui principi più puri della cavalleria, che rivendicava la sua discendenza dai templari. Comprende sei gradi, di cui tre





gradi “azzurri” (Apprendista, Compagno, Maestro) e tre gradi superiori (Maestro scozzese di Sant’Andrea, Scudiero-novizio e Cavaliere Beneficente della Città Santa), che costituiscono l’ordine interno, diretto dal Gran Pretorio, con le sue “classi segrete” nei gradi di Professo e Gran Professo. Il Rito scozzese rettificato è il rito più antico presente in Italia: i

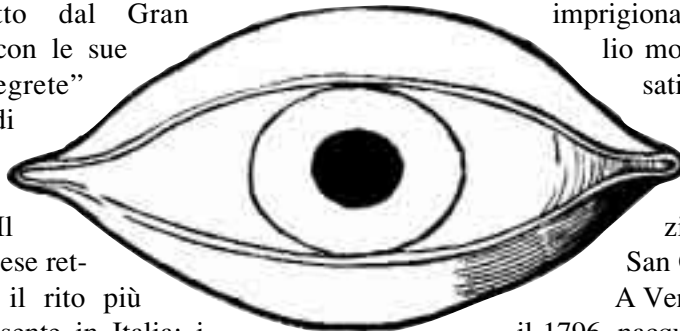
suoi fondatori furono, tra gli altri, il conte de Maistre ed il principe Raimondo di Sangro, che erano Gran Professi. Si tratta, *de facto*, di un sistema aristocratico animato da ideali cavallereschi e cristiani. Lo scozzesismo rettificato rappresenta oggi, in Europa, la più importante corrente che si adopera per un rinnovamento spirituale della Massoneria: tutti i suoi membri sono esoteristi convinti, animati da un’ardente religiosità.

Dal 1985 il Rito scozzese rettificato ha ripreso in Italia forza e vigore con la fondazione a Cortona, Siena e Perugia di tre logge di Maestro Scozzese di Sant’Andrea. Il Rito Scozzese Rettificato è uno dei riti con cui il Grande Oriente d’Italia di Palazzo Giustiniani ha ratificato il 6 febbraio 1988 il protocollo di riconoscimento e di legittimità territoriale*.

La Massoneria conobbe fasi alterne:

all’inizio bene accolta nel Regno di Napoli, sotto Carlo VII subì le prime persecuzioni, che continuarono con Ferdinando IV, il quale per accattivarsi la simpatia dei napoletani, nel 1776 fece imprigionare o andare in esilio molti massoni accusati di praticare riti di magia nera volti ad impedire la liquefazione del sangue di San Gennaro.

A Venezia, tra il 1782 e il 1796, nacque il sistema degli alti gradi massonici: il Regime o Rito di Misraim, che comprende novanta gradi ed è retto da un Imperatore Gran Jerofante Generale. Il Rito Primitivo era stato introdotto in Francia dagli ufficiali napoleonici reduci dalla campagna d’Egitto nel 1798-99. Il Rito di Misraim e quello di Memphis, poi ripresi insieme nel 1826, portarono i gradi al numero di novantasei. Alcune logge ritennero questi alti gradi qualcosa di abnorme, e decisero pertanto di ritornare ai soli tre gradi originali (Apprendista, Compagno e Maestro), integrandoli con quelli di Cavaliere di Rosa-Croce e di Cavaliere Kadosch o dell’Aquila Nera, rispettivamente diciottesimo grado e trentesimo grado del Rito Scozzese Antico e Accettato. Questo rito, contrariamente a quanto indica il suo nome, non è figlio di Scozia, bensì di Francia. Il Rito scozzese, come dice la



* N.d.r.: tale protocollo è attualmente sospeso.



parola stessa, non è un'obbedienza, ma un rito simbolico e universale, che ha attinto alimento dai massoni di Scozia; mentre la Massoneria inglese, nel momento del passaggio da operativa a speculativa, riconosceva solo i primi tre gradi "azzurri", il Rito Scozzese Antico e Accettato aveva attinto gli altri tre gradi da una tradizione lontana, non artigianale, ma cavalleresca e aristocratica.

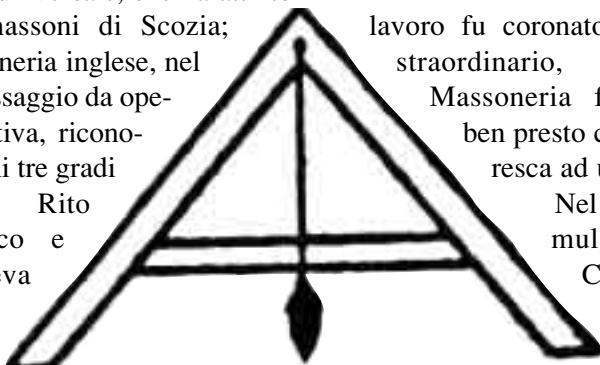
La prima loggia di maestri scozzesi si riunì a Londra nel 1733, tre anni dopo che il cavaliere André Michel Ramsay, deista cattolico, veniva iniziato Libero Muratore. Studiosi e ricercatori affermano che fu proprio Ramsay il precorritore dei riti scozzesi. Ramsay nacque in Scozia nel 1686, trascorse la sua giovinezza viaggiando e intrattenendo ottimi rapporti di amicizia con famiglie nobili, fu di provata fede cattolica e nemico dei protestanti, accorto uomo politico e massone indiscusso: nel suo discorso ai massoni francesi, si erse poi a predicatore della tolleranza universale; per lui, la Libera Muratoria è di origine cavalleresca ed il Libero Muratore è un cittadino del mondo, un nuovo cavaliere del Settecento. Ramsay riuscì a coinvolgere buona parte della nobiltà francese e a farla entrare nelle logge, nonostante intellettuali come Montesquieu e Voltaire (entrambi Liberi Muratori) lo disprezzassero. Ma i giudizi negativi non lo scalfi-

rono minimamente: continuò a reclutare nuovi massoni fra i ceti elevati, e il suo lavoro fu coronato da un successo straordinario, tanto che la Massoneria francese divenne ben presto cattolica e cavalleresca ad un tempo.

Nel 1762, con la promulgazione delle Costituzioni di Losanna e di Federico II di Prussia, la fisio-

nomia del rito era in gran parte completa. Ufficialmente, però, il primo Supremo Consiglio del rito fu eletto a Charleston nella Carolina del Sud (USA) nel 1801; il secondo a Parigi, nel 1804. In Italia, il primo Supremo Consiglio fu costituito a Milano nel 1805. I massoni, e in particolare quelli del Rito Scozzese Antico ed Accettato, dovevano lasciarsi guidare sempre da sani principi morali e dalla legge del dovere: non soltanto nella vita massonica, ma anche e soprattutto nelle attività che svolgevano da profani.

A Milano, nel 1805, nasceva anche il Grande Oriente d'Italia sotto il patrocinio napoleonico. Come già sappiamo, dalla seconda metà del Settecento la Massoneria si diffuse ampiamente in tutto il mondo, divenendo così valido strumento per la divulgazione delle idee illuministiche e del dispotismo illuminato. In Italia questi orientamenti attecchirono specialmente fra coloro che lottavano contro i privilegi e il potere temporale della Chiesa. Ma la tempesta rivoluzionaria stroncò la Libera Muratoria, tanto che,





quando Napoleone entrò vittorioso in Italia ed il fratello Foscolo lo acclamava liberatore, le officine massoniche erano talmente divise che fu facile all'imperatore farne un'organizzazione parastatale addomesticata ai suoi voleri. Alla stessa stregua di ciò che aveva fatto in Francia, anche in Italia Napoleone travasò nelle logge membri del suo stato maggiore, sull'esempio di quanto era avvenuto in America con George Washington, il quale, iniziato nel 1752, aprì nel suo esercito vere e proprie logge castrensi e, nei momenti più ardui e solenni della sua vita di generale e statista, rivestiva il grembiule di pelle bianca; altrettanto fecero Hamilton, Jefferson, Roosevelt, il giudice Marshall, George Bush *senior* e tanti altri uomini illustri che hanno segnato la storia d'America.

La Massoneria fu tenuta in grande considerazione, nel suo periodo imperiale, da Napoleone, il quale aveva capito che i fraterni legami dei massoni annunciatori di pace e unione fra i popoli potevano essere utili ai suoi progetti di conquistatore. Fu l'imperatore in persona ad introdurre nell'Oriente i primi sentimenti anticlericali, mediante alti dignitari massoni che egli stesso aveva introdotto nelle logge. La Libera Muratoria, sempre ossequiosa nei riguardi

dell'Imperatore, si congratulò con lui quando questi arrestò, nel 1812, Papa Pio VII, che aveva avuto l'ardire di scomunicarlo. Quando Napoleone, nel 1814, fu costretto all'esilio nell'Isola d'Elba, la Massoneria languiva, ed in Savoia inaridì completamente. Nel 1815, la battaglia di Waterloo segnò la fine della Massoneria militare e la chiusura di molte logge. In Italia vennero soppressi i due Grandi Orienti di Milano e

Napoli: la Massoneria italiana così si disperse. I superstiti si rifugiarono sotto l'egida del Grande Oriente di Francia, e cercarono di continuare la loro azione attraverso la Carboneria, che aveva adottato i riti e i simboli dell'Arte Reale ed aveva affiliato la maggior parte dei partiti che volevano liberar la patria dall'oppressione dello straniero e dalla tirannia dei Borboni.

Le officine massoniche non esistevano quasi più, e le poche che ancora vivevano operavano nel più assoluto segreto. Perseguitata dal clero ed oppressa dalle autorità civili, la Libera Muratoria si affievolì, fatta ecce-





zione per la loggia “Rigeneratori” di Palermo, che cercava di ricostruire un Grande Oriente. Sotto il Regno di Vittorio Emanuele II di Savoia, l’Arte Reale riaccese la sua luce. A Genova e a Livorno si formarono logge sotto l’autorità del Grande Oriente di Francia (la Massoneria più laica e compatta d’Europa). Queste teorizzavano la caduta del potere temporale del Papa e sostenevano un progetto di riunificazione della penisola.

Cavour stesso vedeva nella Massoneria la “pietra angolare” della propria strategia diplomatica, e non a caso il suo ambasciatore a Parigi fu Costantino Nigra, un Maestro elevato alla dignità del trentatreesimo grado del Rito adottato dai Francesi. Inoltre, la Massoneria francese, molto più di quella inglese, era in comunione con la politica, l’esercito e la finanza: i Templi massonici, in effetti, brulicavano di banchieri in grembiule di pelle, fascia e maglietta. Il sistema bancario francese - dominato dalla casa Rothschild, considerata la culla dei venerabili “33” - aveva l’assoluta egemonia del mercato europeo e del capitale, dai

quali dipendeva il regime finanziario del Regno sabauda. E’ appunto in questo quadro che a Torino, nel nome del fratello Vittorio Emanuele, alcuni fratelli tra cui Zambecari, Delfino e Govean avevano, per conto di Cavour, *trovato un luogo coperto agli sguardi dei profani, alla mezzanotte dell’otto corrente ottobre 1859 [aprirono] la loggia nel grado di Maestro, e [passarono] alla nomina del Venerabile*. Con queste parole Livio Zambecari, primo Gran Maestro, fondeva nella valle di Torino la Loggia “Ausonia”, denominazione derivante dal nome primitivo dell’Italia. La loggia passò immediatamente all’obbedienza dei Gran Maestri di Francia, ne adottò il rito e scambiò garanzie di amicizia. Il garante per il Piemonte era il trentatreesimo grado Costantino Nigra. Nel 1860 i liberi muratori di Torino unirono le forze massoniche in modo da costituire un Grande Oriente d’Italia. Il lavoro fu arduo, ma non tale da scoraggiare i ben corazzati Livio Zambecari, il giornalista Felice Govean e Costantino Nigra, che da Parigi forniva informazioni importanti.



300° anniversario della nascita di Tommaso Crudeli

Nuove ricerche correggono le distorsioni nella ricostruzione dell'*affaire Crudeli* e mettono in luce il ruolo della Massoneria fiorentina nella chiusura del Sant'Uffizio.

di **Renzo Rabboni**
Università di Udine

Tommaso Crudeli, the first Italian martyr, dead after the sufferings received in the Sacred Office's prison because of his adhesion to the first Italian Lodge, is widely well known even if the interpretation of the facts is not ever corresponding to their philological exactitude. Many scholars, in the last fifteen years, dealt with the matter and produced long researches in this field. They got to results that are very different from those transmitted by Sbigoli, a Tuscan mason of the 19th century, or from those coming from the opposite side, as in the case of Beccatini

Crudeli venne arrestato il 9 maggio 1739, nel clima seguito alla promulgazione della bolla papale *In Eminentissimi* dell'aprile 1738, che lanciava la scomunica sugli aderenti massonici. Dopo quasi 16 mesi di carcere durissimo, un processo-farsa, basato su verbali estorti e distorti, e una condanna commutata in grazia, il presunto reo venne relegato agli arresti domiciliari in Poppi, dove morì il 27 marzo 1745.

Iniziato alla Massoneria nel maggio 1735 presso la loggia inglese di Firenze, Tommaso si era attirato l'attenzione dell'inquisitore per il suo atteggiamento intellettuale libertario e libertino, assunto

negli anni della formazione all'Università di Pisa, e rinvigorito dalle frequentazioni degli ambienti culturalmente più avanzati di Venezia e Firenze, caratterizzati dalla manifesta opposizione al sistema di educazione della Chiesa. La ricostruzione del periodo degli studi, del soggiorno a Venezia e della sua permanenza a Firenze, drammaticamente conclusasi, è stato oggetto di numerose indagini, sulle quali si rinvia fin d'ora, per i necessari approfondimenti. Ma sulle "tappe" principali della nostra conoscenza della vicenda processuale vale la pena di avanzare alcune considerazioni.



La Relazione sull'arresto ed il processo contro Tommaso Crudeli

Nel 1782, l'abate Francesco Becattini (1743-1813)¹, personaggio controverso e autore poliedrico, dedito in particolare a compilazioni di storia moderna e contemporanea, pubblicò a Firenze, sotto la copertura dell'anonimato, i *Fatti attenenti all'Inquisizione e sua Istoria generale e particolare di Toscana* (per i tipi di Anton Giuseppe Pagani). Fu la prima edizione di un libretto molto fortunato; di cui si ebbero diverse ristampe ravvicinate, con aggiunte via via più cospicue, fino a quella milanese del 1797, che in pratica raddoppiò il corpo originario².

L'opera usciva pochi mesi dopo la promulgazione dell'editto (5 luglio 1782) con cui il Granduca di Toscana Pietro Leopoldo aveva soppresso il tribunale dell'Inquisizione nei suoi stati, e dato il via, con un atto eclatante, ad un energico



rinnovamento dell'apparato amministrativo e giuridico. Nel campo della politica ecclesiastica, il moto riformatore, oltre alla ricordata soppressione dell'Inquisizione, comportò, con la riformulazione della legislazione criminale (il cosiddetto codice leopoldino, pubblicato il 30 novembre 1786), che i delitti canonici - eresia, sacrilegio, sortilegio, bestemmia - fossero depenalizzati e configurati come delitti contro la pace dello stato.

L'opera del governo continuò con il bando della Compagnia di Gesù, che s'inseriva nella tendenza dello stato a monopolizzare l'istruzione superiore e l'acculturazione dei ceti dirigenti, a scapito della chiesa romana, che tale funzione aveva tradizionalmente svolto negli stati cattolici. E vide, inoltre, l'appoggio dato alla corrente di riforma ecclesiastica, su basi giansenistiche, capeggiata dal vescovo di Pistoia Scipione de' Ricci. Il momento culminante del nuovo indirizzo

1 Su di lui rimando all'ampia voce di G.F. Torcellan (1965: 394-400) e M.A. Morelli Timpanaro (1991: 280-374); inoltre M.A. Morelli Timpanaro (1989: 236-323), in particolare pp. 281-291 e 316-322.

2 Ristampa anastatica: Bologna, Forni, 1981 (con attribuzione errata a Modesto Rastrelli). Queste le ristampe a mia conoscenza: 1) MDCCLXXXII / In Venezia / Appresso Vincenzio Formaleoni: pp. 273 (la *Relazione* alle pp. 198-273; 2) Firenze MDCCLXXXIII, Per Anton-Giuseppe Pagani, e Comp.; 3) Napoli, Donato Campo; 4) Venezia, Appresso Vincenzio Formaleoni, 1786; 5) *Istoria / dell'Inquisizione / ossia / S. Uffizio / corredata / di opportuni e rari documenti. / Data per la terza volta alla luce / con aggiunte / da Francesco Becattini / Accademico Apatista*: Milano, 1797, Presso Giuseppe Galeazzi. Oltre al titolo modificato, questa ristampa ha notevoli aggiunte, per un totale di pp. 391 (la *Relazione* rimane però immutata, alle pp. 303-356). L'edizione fu messa all'indice nel 1817.



si ebbe col Sinodo di Pistoia (1786), che generò un immediato conflitto col Pontefice e sollevazioni popolari in senso tradizionalista, che fecero abortire il proposito di dare seguito, nel diritto statale, ai pronunciamenti.

Dopo il testo dell'editto del 1782, il Becattini pensò di inserire, nella parte finale del volume (pp.

173-239), una testimonianza relativa al fatto che egli riteneva più importante al suo soggetto. Tale avvenimento, assieme ad un altro contiguo per cronologia e per significato, che aveva coinvolto, nell'agosto del 1738, il cancelliere dell'Inquisizione di Siena (fra' Giovanni Battista Cimino), produsse l'effetto, che il Conte Emanuelle di Richecourt saggio e s p r e g i u d i c a t o Ministro Capo della Reggenza di Toscana, isti-

tuita dal nuovo Granduca, poi Imperatore Augusto Francesco Stefano di Lorena, portossi nel 1744 in persona ad aprir le carceri dell'Inquisizione, e ne sospese l'esercizio dell'autorità per tutto lo Stato (p. 163). Il fatto in questione era l'oggetto della Relazione della carcerazione del Dottore Tommaso Crudeli di Poppi, e della processura formata contro di lui nel Tribunale del S. Ufizio di

Firenze l'anno 1739. Vale a dire, lo "scandaloso" arresto avvenuto il 9 maggio 1739 del poeta di Poppi, la sua lunga detenzione nelle carceri di S. Croce (salvo trasferimento, poco prima della liberazione, nel carcere civile della Fortezza di S. Giovanni da Basso), la sentenza di condanna e la penosa vicenda degli ultimi anni della

sua vita, compromessa dalle sevizie psicologiche, morali e corporali subite in conseguenza della prigionia.

Le *Novelle letterarie*, il periodico fondato da Giovanni Lami, la cui direzione era a quel tempo passata a Marco Lastri, nel numero del 18 ott. 1782 (n. 42, coll. 657-58) recensirono favorevolmente la pubblicazione dei *Fatti*, e a proposito della relazione sul caso Crudeli osservarono che essa

fin qui aveva girato mano-

scritta per le mani de' curiosi. Un altro, meno favorevole recensore, Giovan Battista Ristori, intervenne sulle bolognesi *Memorie enciclopediche* (febbraio 1783, n. 6, pp. 45-47), ma per difendere l'Inquisizione, e giunse a mettere in dubbio il valore documentario della *Relazione*. Nel confermare la qualità non originale dei *Fatti*, che erano *una copia esatta della Storia dell'Inquisizione,*

*Bella coppia felice, in cui natura
grazia, senno, onestà di pari accolse,
e l'alma dea che degli amanti ha cura
tutti i tesori suoi versar vi volse:*

*io giurerei che dall'idea più pura
le vostre anime belle ambo disciolse,
e che con giusta e con equal misura
da un medesimo esempio ambo le tolse;*

*che poscia errando in questa spera e in quella
Giove le vide, e di quel doppio ardore
in cielo ei decretò farne una stella.*

*Il faretrato dio per farsi onore
tolse l'impegno, e disse. - Opra sì bella
solo compir si dee per man d'Amore.*

Sonetto





stampata in Olanda³, egli sottolineava che il solo contributo nuovo nel volume era la *Relazione della carcerazione*. E, tuttavia, vi notava delle particolarità così precise, che non si sa in quale maniera siano state rivelate dopo tanti anni a quello scrittore. L'origine

“sospetta” lo induceva a mettere in dubbio il valore storico del documento:

La buona critica troverebbe da esercitarsi sopra l'inverosimiglianza di molti racconti, se noi dovessimo amare la verità. Basterà l'accennare soltanto che le segrete particolarità delle procedure del Tribunale non potevano essere note all'autore dopo 44 anni: che dunque esse sono fondate sopra voci popolari; sopra una tradizione che avendo tutti i caratteri di falsità in origine ha acquistato mille forme passando di bocca in bocca. Qual conto potrà farsi di una storia fondata sopra una fama di volgar tradizione, sopra voci popolari?⁴.

Il Ristori, pur con le deformazioni indotte dalla mira apologetica, denunciava un dato di fatto: del caso Crudeli, che tanto scalpore aveva sollevato negli anni 1739-1740, si era ormai persa la precisa

memoria, e quella relazione che veniva ora a riproporne l'attualità, con dettagli così netti e di prima mano, assumeva contorni quasi inverosimili. Ma il Becattini non inventava, egli non aveva fatto che riesumare, peraltro con notevole imperizia filologica, un resoconto alle-

stato in contemporanea agli avvenimenti narrati; quasi un *instant-book*, concepito, ed anche steso materialmente, da quanti furono protagonisti e diretti testimoni della vicenda. Anzitutto, il carcerato ed accusato, Tommaso Crudeli, e quindi l'amico più stretto, quasi Attico a Cicerone, Luca Antonio Corsi⁵ e il vero protettore politico, Giulio Rucellai⁶.

Il resoconto della clamorosa vicenda giudiziaria fu concepito probabilmente a più ampio raggio, già nei tempi precoci della prigionia, ma sempre a stretto contatto con (altri) amici e protettori. Quegli stessi che si attivarono concretamente in favore del presunto reo appena giunta la notizia dell'arresto: gli esponenti della colonia inglese, a cominciare da lady Margaret Walpole, contessa di Oxford,

*In sul mattin sereno
vidi la mia Licori
che s'adornava il seno
di rugiadosi fiori.*

*Le rugiade io mirai
che nei fior si struggeano,
e dolce discendeano
nel petto palpitante.*

*E quando, e quando mai
io si fedele amante
avrò tal libertade,
fortunate rugiade?*

Canzonetta

3 Probabilmente il Piombanti faceva riferimento all'opera di Limborch (1692).

4 Cfr. in proposito Morelli Timpanaro (1989: 236-323).

5 1703-1775; laureato *in utroque* a Pisa, ed anche curatore principale - noto per inciso - della *princeps* delle sue rime, uscita nel 1746.

6 1702-1778; dopo aver studiato e insegnato a Pisa, dove nel 1727 era stato professore di Diritto civile, dal 1733 era succeduto nel delicato incarico di segretario della Giurisdizione a Filippo Buonarroti.



divenuta una sorta di eroina dei massoni fiorentini, e dal residente Horace Mann (Maestro Venerabile della Loggia Inglese); e, soprattutto, i fratelli di loggia, coscienti di essere il vero bersaglio dell'offensiva clericale: da Antonio Niccolini, studioso di fama internazionale, ad Antonio Cocchi, grande erudito e scienziato, allo stampatore "eretico" Andrea Bonducci. Tra questi ultimi, un ruolo particolare va riconosciuto al capo stesso della Reggenza, Déodat Emmanuel conte di Nay e Richecourt, e a Pompeo Neri. Il primo teneva le varie fila della controversia con l'Inquisizione, ma avendo attorno a sé un vero pool di magistrati e di competenti, che fin dall'avvio della vicenda si assunse l'onere effettivo della difesa del carcerato, trascrivendo verbali e deposizioni, coadiuvando l'avvocato nominato da Crudeli (meglio, fornito d'ufficio), l'ottantaquattrenne Bartolomeo Archi. Il Neri⁷ assisteva invece attivamente, con la sua competenza giuridica, le

scelte del Richecourt. Del resto, il Neri, sarà anche il revisore, nel 1745, dopo la morte di Crudeli, del testo delle rime in funzione della stampa già ricordata.

La parte attiva e diretta nella stesura - a quanto è dato vedere dalle carte che si conservano nella Biblioteca Estense di Modena (mss. Sorbelli 714 e 715) - spetta, ad ogni modo, al Corsi, col quale il poeta manteneva attivamente i rapporti anche dall'interno del carcere. Ne sono testimonianza i biglietti, più volte citati negli interrogatori dell'imputato, che venivano trasmessi all'esterno di nascosto, e in parte

proprio nella trascrizione effettuata dal Corsi (Archivio di Stato di Firenze, *Reggenza*, f. 339, fasc. 4). Mentre il ruolo di ispiratore va riconosciuto al Rucellai, che forniva un conto quasi giornaliero sugli sviluppi della vicenda al capo della Reggenza, e nelle

Tirsi diceva un giorno ad Amaranta:
- Ah se tu conoscessi un certo male,
che ci piace e c'incanta,
non è ben sotto il cielo
che ti paresse, o bella, a quello eguale:
io che già ne son pieno,
ten voglio adesso inebriare il seno;
ricevil dunque, e non aver timore
ch'io ti vogli ingannar: e come mai
Amaranta ingannar Tirsi il pastore? -
Li risponde la ninfa: - or dimmi, come
questo tuo male ha nome? -

Tirsi
Noi lo chiamiamo amore -.

Amaranta
- Il nome è bello,
ma dammi un contrassegno, acciò ch'io possa
tra gl'altri mali riconoscer quello.
Dimmi che si sent'egli? -

da Tirsi ed Amaranta

7 Dall'agosto 1735, dopo esser stato docente di diritto civile a Pisa, era entrato nell'apparato governativo, e con l'istituzione del Consiglio di Reggenza era stato nominato segretario nel Consiglio per gli affari di finanza.





sue memorie e trattazioni prodotte “in tempo reale”, fin dal giorno successivo all’arresto di Crudeli, dimostra di coglierne subito la vera ragione (l’offensiva scatenata dal cardinale Neri Corsini contro la Massoneria fiorentina), rileva ed elenca in dettaglio tutte le numerose infrazioni procedurali man mano commesse nel processo dall’inquisitore, e assume la battaglia per la liberazione di Crudeli ad emblema del tentativo di riaffermare il diritto del principe contro gli abusi secolari della giurisdizione ecclesiastica.

Un pamphlet di denuncia

La tempestiva reazione, oltreché nei passi fatti nelle opportune sedi diplomatiche, si concretizzò dunque nell’idea di un *pamphlet* di denuncia delle irregolarità connesse alla detenzione e alla “procedura”, oltreché di celebrazione del ruolo del Granduca, difensore e liberatore dei sudditi oppressi ingiustamente. Esso fu pensato, in primo luogo, in soccorso concreto del carcerato e, insieme, come strumento di pressione sul principe perché intervenisse in suo soccorso; in secondo luogo, e più a lungo termine, fu concepito in sostegno della lotta contro l’influenza e le prerogative dell’Inquisizione in Toscana e, insieme, quale strumento per tacitare gli avversari della dinastia straniera e le loro nostalgie per le libertà della Repubblica fiorentina.

Becattini attinse, per la sua stampa, ad una stesura della *Relazione* simile (se non la stessa) a quella che si conserva oggi, in copia calligrafica di mano di un profes-

sionista, nel ms. Palagi 282 della Biblioteca Moreniana di Firenze. Ma facendola di errori, sviste, imprecisioni involontarie, oltreché di lacune invece volontarie: aperte in corrispondenza dei nomi di quanti avevano deposto contro Crudeli, e aventi lo scopo di non compromettere famiglie e casate, quando, a distanza di più di quarant’anni dai fatti, si poteva anche pensare che quei nomi (al tempo conosciuti da tutti) fossero stati dimenticati. Da quelli dei maggiori responsabili, Andrea d’Orazio Minerbetti, Bernardino Pupiliiani, il prete Grossi, a quelli di personaggi coinvolti più indirettamente, ma a maggior ragione da tacere perché esponenti della nobiltà: *in primis*, Bindo Simone Peruzzi (il teste R degli atti del processo), fratello di loggia di Tommaso, personaggio di notevole levatura intellettuale, ed artefice primo della notevole raccolta antiquaria allestita nella sua villa all’Antella.

Questa (terza) redazione del racconto appartiene però a un tempo successivo a quello dell’origine, sicuramente posteriore alla morte di Crudeli (27 gennaio 1745), e probabilmente prossimo al momento della conclusione del braccio di ferro con la Corte romana, avutasi col Concordato del 16 marzo 1754. Nel documento vennero fissate le condizioni per la riapertura negli stati di Toscana del tribunale dell’Inquisizione, a cominciare dall’introduzione di tre assessori laici con diritto di veto, col compito di vegliare l’interesse del principe e dei sudditi, sul modello del S. Uffizio veneziano.

Sulla genesi della narrazione gettano

invece luce i documenti ritrovati nella Biblioteca Estense di Modena, che ci conservano le prime due redazioni manoscritte della narrazione, col titolo, a partire dalla seconda, di *Istoria della carcerazione del Dottor Tommaso Crudeli di Poppi e della processura formata contro di lui nel tribunale del S. Offizio di Firenze*.

Mentre la prima stesura (ms. Sorbelli 714, cc. 58r-75r) è tutta di mano del Corsi, e presenta frequenti riscritture e cancellazioni, che denunciano chiaramente il processo elaborativo, la seconda (ms. Sorbelli 715) costituisce una redazione più avanzata. In essa, accanto alla mano del Corsi (che ha copiato la stesura di base, ed è poi ritornato, ma a distanza di anni, a variare ed emendare il testo), si notano alcune chiose marginali di mano di Tommaso Crudeli. Il quale dunque, oltre a suggerire colla sua diretta testimonianza gli aspetti sostanziali della narrazione, ha letto l'*Istoria* in questa forma, e in questa forma l'ha "autorizzata".

Il tutto - è bene ribadire - avveniva però nello spirito di una collaborazione a più mani, dove il contributo del protagonista si sommava, senza preclusioni e nella massima disponibilità, a quello degli altri



che vi ebbero parte. Per un risultato che, a prima vista, appare lontano dalla qualità della prosa di Crudeli, o perlomeno dalle inflessioni e dall'ironia così tipiche della sua scrittura, come le conosciamo dalle lettere, dalla *Cicalata accademica*⁸ e dal *Raggualio* sulla sentenza (pronunciata la sera del 20 agosto 1740 nella chiesa di S.

Piero Scheraggio). Si tratta di un resoconto autografo, che ci è conservato ancora nelle carte del ms. Sorbelli 714, e che dall'imputato fu allestito dietro precisa richiesta di *un primo ministro del suo sovrano*, vale a dire il Richecourt. In seguito fu anche (da altri) incorporato nell'*Istoria*, al livello della citata terza redazione.

La situazione lascia, peraltro, intravedere qualche affinità - di nuovo - con quella delle rime di Crudeli, che vennero dall'autore affidate al gruppo degli amici più stretti, accompagnandole con indicazioni esplicite sulla piena libertà rielaborativa loro accordata⁹.

Ad ogni modo, la prosa dell'*Istoria* in questa seconda redazione non è solo di gran lunga più corretta, ma anche assai più vicina allo spirito polemico da cui fu

8 Edita nel 1757, e letta dall'autore in una seduta dell'Accademia degli Apatisti.

9 Rimando di necessità al mio lavoro del 2000, specialmente cap. III, *La tradizione delle rime*.



mossa, rispetto alla versione che grazie al Becattini prese a circolare. L'operetta, intanto, mostra una sua valenza anche letteraria, e può essere a pieno titolo ascritta, come esempio precocissimo, alla parca serie della nostra letteratura carceraria (che allinea titoli quali la

Vita di Pietro Giannone, le Osservazioni sulla tortura di Pietro Verri, la Storia della colonna infame del Manzoni).

Senza mai dimenticare che la sua natura è innanzitutto storico-d o c u m e n t a r i a . L' *Istoria*, infatti, rappresenta la versione ufficiale dell'avvenimento assunta dagli uomini di governo e dagli intellettuali più

avveduti. La relazione sul processo Crudeli fu approntata, infatti, nel momento della maggior frizione con la Corte di Roma e della più dura prova del nuovo governo, quando si trattava di mostrare - documenti alla mano - che i Medici, e Cosimo III in particolare, avevano permesso la rinascita dell'Inquisizione ed erano responsabili del disordine della legislazione ecclesiastica in Toscana; di contro alla tesi che voleva illuminato il governo di Cosimo III e tollerante l'ultimo di Gian Gastone, mentre indicava

nella concessione del braccio contro i massoni da parte di Francesco Stefano un segno nuovo di debolezza e acquiescenza verso l'Inquisizione.

La narrazione fu redatta come un atto di contestazione puntuale degli abusi procedurali commessi dall'inquisitore e dai suoi collaboratori.

Secondo le due linee "strategiche" che si ritenne di aver individuato: da un lato, i maneggi, l'infrazione dei diritti e delle procedure, l'alterazione sistematica delle carte, visti come diretta conseguenza dell'inganno "fondamentale" ai danni della buona fede del principe, che solo all'oscuro del vero delitto imputato a Crudeli aveva potuto consentirne l'arresto. Dall'altro,

l'oppressione consapevole della volontà e del fisico del prigioniero, peraltro già debilitato da una grave forma d'asma bronchiale, al cui soccorso si leva l'energica reazione dei ministri, giustificata dalla necessità di salvare un cittadino perseguitato ingiustamente.

Il racconto inquadra tutta la vicenda da questa duplice prospettiva, passando in rassegna, nell'ordine: l'arresto, giudicato illegale, perché, in primo luogo, compiuto quando le prove ancora non erano state acquisite¹⁰, e, in secondo luogo, perché

*La prudenza ell'è un sapere
ben pigliar la sua misura
ne' vantaggi del piacere,
che tra noi pose natura:
senza lei la vita è amara,
ma con lei la vita è cara.*

*Se il tuo corto antivedere
fra la notte del futuro
si smarrisce e resta oscuro,
addio anco il tuo piacere:
ove immagini il contento,
duro inganno!, ivi è tormento.*

Madrigale

10 Ist. 17: in un tribunale che lodevolmente ha per metodo di non arrestare il preteso reo, se non doppo compilato il processo e provati concludentemente i di lui reati.



non riguardante materia di fede (essendo la vera ragione - la lotta antimassonica - materia non istituzionale del Tribunale); la contestazione delle accuse solo dopo quattro mesi; la concessione delle difese solo dopo un anno; l'isolamento forzato e i disagi materiali inflitti al prigioniero, e mai alleviati di fronte alle ripetute istanze dei parenti e del governo, anzi aggravati, in assenza di ogni prova, nel preciso intento di condurre a morte l'accusato; la sistematica propagazione di *ciòcché poteva figurarsi in suo (del prigioniero) aggravio*, e, al contrario, l'impegno a *occultare tutto quello che poteva ridondare in vantaggio di esso* (Ist. 49); le dilazioni e

le menzogne usate dall'inquisitore e dal suo vicario, non solo verso il principe, ma anche verso la Congregazione di Roma e il nunzio in Firenze, indicati come i soli referenti positivi nello schieramento ecclesiastico, che dietro varie sollecitazioni si erano attivati perché la causa fosse spedita al più presto; le deposizioni dei testimoni estorte e distorte, e l'utilizzo di testimonianze di persone notoriamente nemiche o avverse a Crudeli per ragioni pregresse; i deposti dell'inquisito alterati; la copia del processo consegnata all'avvo-

cato priva delle deposizioni favorevoli al carcerato. Nella conclusione, si trattava di un *processo fabbricato a mano ed a capriccio*, in presenza di un *attuario che resta convinto di sì fatte palpabili irregolarità enormissime* (Ist. 77). Soprattutto

nel caso delle deposizioni del Pupiliani e del Minerbetti, i due testimoni chiave dell'accusa, in relazione alle quali erano *state praticate irregolarità, suggestioni, falsità e maneggi sì fatti da far orrore a chiunque ha nell'animo alcuna idea d'onestà e di giustizia* (Ist. 92).

Il resoconto, come si coglie agevolmente anche dal breve sunto, denuncia un preciso "taglio" narrativo, ben riconoscibi-

le nel confronto con le carte d'archivio. Ma che appare evidente nel disegno a forti tinte, privo di sfumature, e nell'aggiunta o diminuzione dello spessore dei vari attori. Per esempio, facendo del padre vicario dell'inquisitore uno Jago, che serve unicamente a blandire e illudere il carcerato per meglio raggirarlo; o caricando l'inquisitore di tinte malefiche e pesantemente negative, per ridurre tutta la vicenda ad una macchinazione da parte del S. Uffizio toscano ai danni del sovrano e salvare, di contro, la Congregazione

*All'apparir del tramontar del sole
viddi, e m'avevi, o Amor, gl'occhi bendati,
ire a diporto in arsi umidi prati
colei che l'anima mia vole e disvole.*

*Stette il core, e si mosse come suole
moversi in su pei monti aspri e gelati
l'onda, allor che le tien i piè legati
l'Austro che agghiaccia l'etiopia mole.*

*Quando ad un tratto ella alzò gl'occhi e mi vide,
ahi dolce vista, ahi vista acerba e fera,
vital vista che ogn'ora il cor m'ancide.*

*E poscia in me soavemente altera
girò le luci sue dolci omicide,
ma non potè veder se quivi io m'era.*

Sonetto "senza senso"





di Roma; volgendo, ancora, il progetto della fuga dal carcere, vagliata (come si vede dai documenti) dal Richecourt e avallata da Francesco Stefano, a maggior gloria del prigioniero, che si sarebbe rifiutato di uscire in tal modo; e così via. Non era questione, infatti, di stendere una memoria privata, né tantomeno una cronaca, una mera registrazione cronologica degli avvenimenti. Si trattava, è bene insistere, di redigere una versione ufficiale del caso, per giunta fortemente polemica: un'“istoria”, per l'appunto, e in quanto tale, ispirata all'idea di una diligente e ragionata, criticamente selezionata, esposizione del “vero”.

L'aspetto documentale appare pertanto imprescindibile dalla ricostruzione, che allo scopo trasse materia, innanzitutto, dalle carte processuali¹¹, e, ancor prima, dalla testimonianza del protagonista; dalle notizie e dai biglietti fatti uscire dal Crudeli da S. Croce; e dalle relazioni che furono allestite a vari scopi. Tra queste, una speciale menzione meritano le due memorie difensive preparate per la Sacra Congregazione, redatte ufficialmente dall'Archi, ma sicuramente assemblate da quanti, all'esterno, assistevano Crudeli, e inoltrate a Roma tramite l'inquisitore, dopo che - almeno nel primo caso, come suggerisce l'*Istoria* - le ebbe fatte ricopiare e alterare da un suo uomo. Che queste memorie siano state l'occasione per alle-

stire un canovaccio assai simile all'*Istoria* lo farebbe supporre anche l'incompiutezza del racconto, che s'interrompe (nelle prime due redazioni) - senza cenno alla condanna e alla sua attuazione - quando Crudeli è stato trasferito da pochi giorni nella Fortezza di San Giovanni Battista; e, inoltre, l'atteggiamento sempre assai benevolo e “accattivante” verso la Congregazione, cui spettava la decisione finale sulla sorte dell'imputato.

Altri spunti furono attinti dalle informative filtrate dall'avvocato, dalle fedeli autentiche di alcuni testimoni (il Minerbetti e il Pupiliani, che avanti notaio ritrattarono le deposizioni fatte nel S. Ufficio fiorentino); e, ancora, dalle ricordate note inviate dal Rucellai al Richecourt, e da trasmettere a Vienna. Le quali fin dall'avvio mettevano l'accento sulle irregolarità della procedura e l'inganno con cui la corte romana, tramite l'inquisitore, aveva ottenuto la concessione del braccio secolare. Soprattutto, mostravano di concepire il resoconto del processo, fin da subito, come degna conclusione di una lunga ed *esatta istoria di questo tribunale*, che - come si evince anche da una minuta preparata dal Rucellai, per una lettera (data Lintz 29 giugno 1743) che il sovrano inviò a Benedetto XIV - il Lorena aveva richiesto, assai precocemente, per una precisa ragione:

11 Al punto che la prima stesura, di ms. Sorbelli 714, conserva i rimandi marginali alla numerazione delle carte del processo nella copia di mano del Corsi: ASF, *Reggenza*, f. 340, cc. 125-176.s



conoscere la sua (del S. Ufficio fiorentino) natura mettendomi al fatto della sua origine, de' suoi veri diritti, e delle sue pretenzioni. Mi piacque che vi s'unissero i documenti autentici per assicurarmi d'essere messo in stato di farne un giusto carattere, che potesse servirmi di una sicura scorta nelle mie risoluzioni.

La narrazione del processo fu dunque chiamata a concludere il dossier poi in effetti preparato, ancora dal Rucellai¹²; e che consisterà in una mirata ricognizione delle *istorie*, oltreché dei decreti, delle sentenze ed editti conservati nell'Archivio della Giurisdizione, su cui fondava la tradizione delle libertà fiorentine.

L'operatività della rete massonica

Attilio d'Anzeo, in un suo intervento su Tommaso Crudeli¹³, ha affermato che la

Massoneria oppose una tattica morbida all'offensiva inquisitoriale:

preferisce mimetizzarsi [...] rimane nell'ombra, ma si crea il suo martire che non mancherà di vantare.

*Legar con una rete i piedi a un fiume,
rubar a casa d'altri al buio o a caso,
elegger i poponi senza naso,
cercar di notte un quattrin senza lume.*

*Cavar altrui la sete col salume,
decimar dagli apostoli Tommaso,
aver di congetture pieno il vaso,
divider in triangoli il costume.*

*Voler unir i venti in matrimonio,
ridurre in minuette le comete,
ingrassar quella mula all'Alcionio;*

*cambiar le profezie colle monete,
battezzar le medaglie senza conio:
questa è quella bell'arte che vo' avete.*

Sonetto a un medico ignorante

In realtà, volendo prendere per un attimo sul serio quelle pagine, le più recenti ricerche dimostrano che la rete latomistica si attivò invece concretamente, su un doppio piano: per il sostegno e la liberazione di Tommaso, da un lato, e per la riduzione del potere giurisdizionale della Chiesa, dall'altro. I fratelli di loggia si mossero con coesione, quasi fossero coordi-

nati dal Richecourt, che era - ricordo - massone e fungeva da *trait-d'union* con il Granduca, altro iniziato.

In proposito, anche alcune pubblicazioni di liriche di Crudeli, negli anni 1739-1740, recentemente individuate da M.A. Morelli Timpanaro (2000: 24-34), ebbero

12 Cfr. *Informazione a S.A.R. concernente l'introduzione dell'Inquisizione in Toscana, e l'uso delle carceri da essa in diversi tempi avuto con undici citati ed annessi recapiti. Fatta nel mese di settembre del 1738* (ASF, Reggenza, f. 340, cc. 254-287: cit. da c. 260r-v). La minuta autografa del Rucellai si conserva in Reggenza, f. 339, fasc. 23: *Minuta di una Relazione del Senator Rucellai corredata da un sommario, sopra l'origine, vicende, e stato del tribunale della Inquisizione* in ASF, Reggenza (in due redazioni: 28 + 6 cc. n. num., con aggiunta di un *Sommario*: cc. 16 n. num.).

13 Cfr. A. D'Anzeo (1995: 11).





probabilmente il significato di un omaggio, e di un sostegno insieme, da parte dei soci di loggia al confratello perseguitato. Si tratta, più esattamente: dell'edizione, attuata dal libraio-editore e massone Giuseppe Rigacci, di una *Raccolta di varie canzoni*, indirizzata a Lady Walpole, che conteneva alcune delle più note odi crudeliane, *La ricamatrice*, *La notatrice* e tre traduzioni dai lirici inglesi. E, inoltre, la nuova stampa, nel 1740, dell'ode al Farinello (già edita nel 1734), densa peraltro di riferimenti "pitagorici", che comparve - tra l'ottobre e il novembre - quasi in concomitanza con l'arrivo di Tommaso nella capitale del granducato, per perorare davanti all'inquisitore la richiesta di un soggiorno in un luogo dal clima più mite rispetto a Poppi, dov'era stato confinato agli arresti domiciliari. L'ode fu inserita (col 22) in una *Raccolta di varie canzoni sopra diversi leggiadri soggetti*, ancora voluta dal Rigacci, e dedicata alla giovane Lady Sophia Fermor, figlia di Thomas Fermor, conte di Pomfret, allora in visita in Italia. L'effigie della nobildonna fu posta all'ini-

*Un certo beveron senza cervello,
uno sciroppo così in generale,
un brodo da digiuno agile e snello,
che non sa né di bene, né di male.*

*Fighe secche bruciate nel baccello,
stemprate in acqua calda senza sale:
una risciacquatura, un acquerello
di pentole avanzate allo spedale.*

*Una bevanda fatta alla carlona,
di cui non può distinguersi il sapore,
e né saper se sia cattiva o buona,
che a definirla n'andrebbe il cuore
a qual si sia sofistica persona,
ci diede per caffè l'Vicerettore*

Sonetto sopra un reo caffè dato
in un festino pubblico a Pisa

zio della *Raccolta*, e fu disegnata da Marcus Tuscher, che era allora legatissimo allo Stosch. Non va nemmeno escluso che in entrambe le iniziative fossero utilizzati fondi della Massoneria inglese: che sappiamo furono raccolti e inviati per solidarietà a Firenze, col fine di un concreto aiuto a Tommaso, già durante il primo periodo della carcerazione¹⁴.

Si può dunque dire che la Massoneria non sfuggì affatto alla possibilità di chiarire il suo pensiero e i suoi programmi, come insiste ancora D'Anzeo (*ibidem*), ma operò attivamente, dando un contributo essenziale per giungere alla chiusura del Sant'Uffizio, dapprima provvisoria nel 1743, e poi definitiva nell'82; a quello che - è bene sottolineare - risulta, nei fatti, uno dei primi esempi in Italia di affermazione del potere del principe sul potere spirituale.

Conclusioni

Resta da dire che l'*Istoria*, nella forma edita dal Becattini, è stata in seguito sempre utilizzata, accanto ai documenti d'ar-

14 Sappiamo che il 12 settembre 1739 la Gran Loggia londinese promise una colletta per il prigioniero del S. Uffizio fiorentino: cfr. Herper 1945: 38.



chivio, nella narrazione del processo. Ma il testo gravemente compromesso, come abbiamo detto, ha contribuito per la sua parte alla mancanza, a tutt'oggi, di una ricostruzione integrale e corretta della vicenda Crudeli. C'è stata sì la fatica di Ferdinando Sbigoli (*Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze. Narrazione storica corredata di documenti inediti*. Milano, Battezzati, 1884), che è altamente meritoria, perché basata sulle filze dell'Archivio fioren-

tino, ma è ormai invecchiata, oltreché limitata da un intento fortemente apologetico e, soprattutto, da un utilizzo ridotto delle carte. Oggi sono, infatti, disponibili altri documenti, la cui piena conoscenza attende di essere messa a disposizione degli studiosi e di quanti hanno a cuore la verità. Dopo le approfondite ricerche archivistiche di N. Rodolico, F. Venturi, F. Diaz, G. Giarrizzo, M.A. Morelli Timpanaro, senza dimenticare il racconto romanzato, ma documentato, di Ernesto Baldi (*L'alba. La prima loggia massonica a Firenze, l'Inquisizione, il processo Crudeli*. Firenze, Tip. B. Coppini & C., 1955), e un notevole intervento di Paolo Casini (*The Crudeli Affair: Inquisition and reason of State*, 1972), un più recente lavoro di José Antonio Ferrer Benimeli (*Masoneria, Iglesia e Ilustracion. Un conflicto ideologico-politico-religioso*. 2

*Mirra savia e gentil non ama alcuno,
se non per l'oro, ma per l'oro amabile
Mirra savia e gentile abbraccia ognuno.*

*Livia ama i vecchi, e te gli fa pagare;
ai vecchi il troppo amor giunge importuno
giusto per quello che non posson fare.*

*Corinna, oh questa sì ch'ella è ammirabile:
ha pudico lo sguardo, il cor lascivo;
fervente in chiesa, in camera insaziabile.*

*Dafne, al desio d'ogn'amator corrivo,
del futuro gioir, che mai non viene,
vende accorta il prospetto fuggitivo.*

N. 4 Caratteri estemporanei
fatti a 4 Signore Fiorentine

voll., Madrid, Fundacion Universitaria Española, 1976) ha consentito un deciso avanzamento delle ricerche. Il Ferrer Benimeli ha collocato la vicenda fiorentina entro un quadro imponente di fatti, che ci restituisce nel dettaglio

la storia del contra-

stato rapporto fra Chiesa e Massoneria europea, ed ha potuto mettere a frutto il materiale conservato nell'Archivio Segreto Vaticano. Tuttavia, in primo luogo, queste ampie indagini possono già essere integrate con le carte visibili nell'Archivio della Curia Arcivescovile di Firenze, in particolare le lettere scambiate tra l'inquisitore fiorentino e gli assessori del S. Ufficio romano; ed altre se ne potranno sicuramente affiancare, che andranno cercate a Roma, nell'archivio del Tribunale dell'Inquisizione, e a Vienna, nell'Haus, Hof und Staatsarchiv. In secondo luogo, ciò che più importa, la molteplice documentazione messa a disposizione dal Ferrer Benimeli risulta purtroppo quasi inservibile, perché pregiudicata dai travisamenti, lacune e imprecisioni pressoché continui della trascrizione. E non solo nella trascrizione; si pensi -

1/2003
HIRAM



per fare un esempio solo - che Crudeli vien fatto morire (II, p. 101) nell'autunno del 1741. Ma c'è una concreta speranza che vuoti e guasti siano definitivamente sanati dalla rivisitazione del processo che

Maria Augusta Morelli Timpanaro ha annunciato¹⁵, e da cui è lecito attendersi una ricostruzione alfine ottimale della drammatica vicenda giudiziaria.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- D'Anzeo, A. (1995) *Tommaso Crudeli e la disinformazione: da nemico a vittima. Nel 250° Anniversario della morte*. Comune di Poppi, Edito a cura delle Famiglie Candidi Tommasi Crudeli.
- Herper, J.H. (1945) *The Earl of Middlesex and the English Lodge in Florence*. Transactions of the Quattuor Coronati Lodge, LVIII, pp. 4-77.
- Limborch, (1692) *Historia Inquisitionis cui subjungitur liber sententiarum Inquisitioni Tholosanae*. Amstelodami.
- Morelli Timpanaro, M.A. (1991) *Su Francesco Becattini (1743-1813), di professione poligrafo*. Archivio storico italiano, CXLIX, pp. 280-374.
- Morelli Timpanaro, M.A. (2000) *Per Tommaso Crudeli nel 255° anniversario della morte, 1745-2000*. Firenze, Olschki.
- Morelli Timpanaro, M.A. (1989) *Su alcuni "semi-letterati" fiorentini del secolo XVIII*. Critica storica, XXVI, pp. 236-323 [ora in Morelli Timpanaro *Autori, stampatori, librai. Per una storia dell'editoria in Firenze nel secolo XVIII*. Firenze, Olschki, 1999, pp. 355-511].
- Rabboni, R. (2000) *Monsignor / il Dottor Mordi Graffiante. Le rime inquisite di Tommaso Crudeli*. Udine, Istituto Studi Storici Tommaso Crudeli, Del Bianco.
- Torcellan, G.F. (1965) *Francesco Becattini*. In *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 7, pp. 394-400.



L'alfabeto latomistico

a cura della R.: L.: XX Settembre 1870 n° 843
All'Oriente di Milano

The present article enters the complex background of the so-called masonic alphabet already attested in the ritual "tiercel board". Such a particular kind of cabalistic cryptography was already well known before the time of Agrippa von Nettesheim and was based on the Hebrew alphabet. That model was later used and modified in early Freemasonry in order to produce some different sets of masonic alphabets.

Dei tre gioielli immobili di loggia, pietra grezza, pietra cubica e tavola da tracciare, il terzo e giustamente più complesso, perché analogo alla figura del maestro massone, reca sia figure o disegni, sia, in diversi casi, alcune lettere tratte da alfabeti massonici. Come è noto, la tavola tripartita viene ottenuta tracciando una coppia di rette parallele tra loro e tagliandole con un'altra coppia di rette parallele e perpendicolari alla prima coppia, di modo che la tavola venga suddivisa in nove parti disposte in tre linee ed in tre colonne. Per questa ragione, manifestamente, è chiamata tavola tripartita, o, con antica deno-

minazione *tiercel board*¹. La struttura di tale tavola è a sua volta intrinsecamente legata all'origine ed interpretazione di ogni alfabeto massonico.

L'alfabeto massonico è infatti il frutto, relativamente moderno, di un alfabeto cabalistico più antico; si ispira infatti ad una crittatura di quello ebraico quadrato, come vedremo, tripartito su di una tavola da tre colonne e tre righe. Di fatto, in questo sistema di crittatura cabalistica, che troviamo già menzionato da Agrippa di Nettesheim nel 1533, venivano utilizzati ben 27 segni dell'alfabeto ebraico (ovvero i 22 segni standard più i 5 delle lettere che modificano la forma finale), così cor-

1 Cfr. Reghini (1988: 114).



Come ha fatto notare Reghini⁶, la scrittura cabalistica⁷ descritta da Agrippa, e già da tempo in uso al punto di essere quasi divenuta nota ai profani, fu rielaborata ed adattata in modo arbitrario da altri autori cinquecenteschi, come Giovanni Battista Della Porta nel *De furtivis litterarum notis vulgo de ziferis*, Libri III, Neapoli 1563, pp. 92-94 o il cabalista Blaise de Vigenère nel *Traité de chiffres ou secrètes manières d'escrire*, Paris 1567, p. 275. Se in testi più antichi, come *L'Ordre des Franc-Maçons trahi* (Paris 1742), la tavola da tracciare è priva di segni appartenenti ad un qualche cripto-alfabeto, già a partire dai primi anni dell'Ottocento, in opere come il *Thuilleur de l'Escossisme* (Nouvelle Édition, Paris 1821) e nel *Manuel Maçonique par un veterain de la Maçonnerie* (1820) del Vuilliaume, troviamo la versione di base dell'alfabeto latomistico:

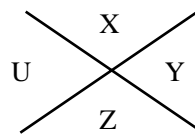
┘	┘̣	┘	┘̣	L	┘̣
A	B	C	D	E	F
┘	┘̣	┘	┘̣	┘	┘̣
G	H	I	L	M	N
┘	┘̣	┘	┘̣	┘	┘̣
O	P	Q	R	S	T
>	∨	<	∧		
U	X	Y	Z		

Tale alfabeto è ottenuto secondo il medesimo principio esposto da Agrippa; se

ne distingue per il fatto che il numero delle lettere utilizzate per le moderne lingue europee, a differenza del sistema impiegato con l'alfabeto ebraico, non costituisce un multiplo di nove; infatti le prime 21 lettere si ottengono a partire dalla seguente chiave⁸, di modo che, partendo da sinistra verso destra, dall'alto verso il basso e aggiungendo alla seconda lettera di ognuna delle 9 coppie un punto nel mezzo, ogni segno corrisponde ad una delimitazione della casella; e.g.: A = ┘; C = ┘; E = ┘; e ovviamente, con l'aggiunta di un punto, troviamo: B = ┘̣; D = ┘̣, F = ┘̣.

A B	CD	E F
G H	I L	MN
O P	QR	S T

Le ultime 4 lettere sono invece ottenute secondo la seguente chiave:



Spesso la parola "Loggia" viene indicata mediante la lettera L, ┘̣ (ovvero con un rettangolo con il punto in mezzo, ┘̣), mentre con due rettangoli si ha il corrispondente plurale ("Logge" ┘̣┘̣)⁹.

6 Cfr. Reghini (senza data: 53). Si veda inoltre il capitolo *La Tavola tripartita* nell'opera di Reghini 1988: 114-123.

7 Sulla simbologia dell'alfabeto ebraico cfr. Agrippa 1991: 133-135 e *passim*.

8 Cfr. Boucher (1997: 65-66).

9 Cfr. Boucher (1997: 66).



Si noterà ovviamente che questo alfabeto manca di alcune lettere, come la V (giacché in latino V e U non necessitano di due differenti grafemi), e di molte altre necessarie per le lingue germaniche (J, K, W). E' questo infatti il modello dell'alfabeto latomistico che viene indicato nel set di fonts con il nome di HIRAM3. Per quanto riguarda i segni alfabetici mancanti, si può procedere con l'utilizzo sostitutivo di C (⌊) per K, di I (⌋) per J, di U (>) per V/W. Abbiamo però ritenuto opportuno proporre anche due serie differenti, così come presentate nel *Duncan's Ritual*¹⁰, che sostanzialmente propone il cifrario del "Royal Arch"¹¹. In questi due sistemi, troviamo 26 segni, anziché i 22 già presentati, proprio perché vengono rese indipendentemente anche le lettere K, J, V, W. I due differenti cifrari si distinguono per il differente uso del punto distintivo; nel primo caso (corrispondente al set di fonts HIRAM1) la sequenza è senza punto da A sino a M, mentre da N a Z tutti i segni recano un punto nel mezzo:

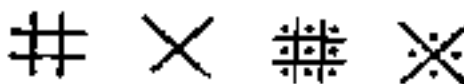
⌋	⌊	⌌	⌋	⌋	⌋	
A	B	C	D	E	F	
⌋	⌋	⌋	∨	>	<	^
G	H	I	J	K	L	M
⌋	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋	
N	O	P	Q	R	S	

⌋	⌋	⌋	∨	>	<	^
T	U	V	W	X	Y	Z

Nel secondo (corrispondente ai fonts HIRAM2), più tradizionale, si alternano segni con e senza punto:

⌋	⌋	⌊	⌋	⌌	⌋	
A	B	C	D	E	F	
⌋	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
G	H	I	J	K	L	M
⌋	⌋	⌋	⌋	⌋	∨	
N	O	P	Q	R	S	
∨	<	<	^	^	>	>
T	U	V	W	X	Y	Z

Le chiavi sono evidentemente:



Appare però opportuno ritornare alla questione dell'origine della scrittura cabalistica di Agrippa, per notare, sulla scorta di Reghini¹², che, sebbene il numero di 27 segni era "inspirato quasi certamente da considerazioni di carattere pitagorico, ... il sistema greco di numerazione scritta più antico ed in uso al tempo di Pitagora faceva uso delle lettere iniziali della parola, e faceva uso ad esempio della lettera π per scrivere il numero cinque e della lettera Δ, iniziale di decade per

10 Cfr. *Duncan's Masonic Ritual and Monitor* (1923: 248).

11 Esistono ovviamente diversi altri alfabeti latomistici nell'ambito delle numerose tradizioni rituali massoniche, ma in genere essi non sono usati.

12 Cfr. Reghini (senza data: 53-54).



scrivere il numero dieci. Così il neo-pitagorico Teone da Smirne, nella sua "esposizione delle cose matematiche utili alla lettura di Platone" che è del primo secolo dell'era volgare, occupandosi dei primi nove numeri interi che soli lo interessavano riporta la tabella:

α	δ	ζ		1	4	7
β	ϵ	η	ossia	2	5	8
γ	ς	θ		3	6	9

dove i primi nove numeri sono tripartiti in tre righe e tre colonne".

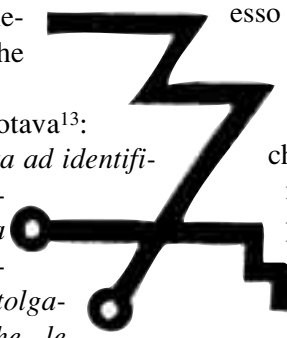
Reghini in proposito notava¹³: *Questa breve analisi porta ad identificare la tavola da tracciare con la tavola tripartita che si ottiene dalla tabella di Teone quando se ne tolgano le nove lettere greche, le quali rappresentano i numeri e soltanto i primi nove numeri. Erano i numeri contenuti entro la decade pitagorica, ed erano i soli che interessavano i pitagorici perché a questi si riducevano tutti gli altri numeri sostituendo ad essi il loro fondo o pitmene, ossia il resto della divisione di un multiplo di nove.*

La tavola da tracciare o tavola tripartita o tiercel board¹⁴ è assolutamente iden-

tica alla tabella tripartita pitagorica di Teone da Smirne; ed i numeri sacri dei liberi muratori non sono altro che i nove numeri della decade pitagorica. Essa indica al massone che i lavori architettonici, di edificazione materiale e spirituale, vanno tracciati ed eseguiti sulla scorta delle proprietà dell'aritmetica ordinaria e simbolica. Anche in questo simbolo compaiono di fatto soltanto delle linee, che servono a indicare i numeri, quindi anche

esso non si riferisce ad una lingua particolare ed ha carattere universale sebbene ci faccia risalire al neo-pitagorico Teone. Possiamo dire che è un simbolo pitagorico e massonico che ha un carattere universale, perché ha forma geometrica ed indica solo dei numeri e le loro proprietà aritmetiche e simboliche".

Sempre in merito alla simbologia della tavola tripartita¹⁵, noteremo che i numeri della seconda riga sono le medie aritmetiche dei numeri delle altre due della stessa colonna: 4 rispetto a 1 + 7; 5 rispetto a 2 + 8; 6 rispetto a 3 + 9. Così i numeri della seconda colonna sono le medie aritmetiche di quelli delle altre due colonne appartenenti alla stessa riga: 2 rispetto a 1 + 3; 5 rispetto a 4 + 6; 8 rispetto a 7 + 9. Inoltre, come nota Reghini, il 5, che si



13 Cfr. Reghini (senza data: 54-55).

14 Come ricorda Reghini (1988: 120), già il testo antimassonico di S. Prichard, *Masonry dissected*, Londra 1730, pare menzionare l'esistenza di una tavola tripartita, denominata appunto come tiercel board. Lo studioso concludeva quindi: *Sembra adunque molto probabile che la tavola tripartita della Massoneria fosse in antico tracciata sulla tavola da tracciare come indica il suo vecchio nome inglese e consistesse delle sole due coppie di rette tra loro perpendicolari.*

15 Cfr. Reghini (1988: 116-117).



trova nella casella centrale, ha inoltre la proprietà di essere media aritmetica dei numeri estremi di ogni riga, colonna o diagonale che attraversa la colonna centrale.

Come appare da queste brevi annotazioni, l'alfabeto massonico offre, al di là degli aspetti propriamente culturali sulle sue origini, una vasta serie di stimolanti riflessioni relative alla simbologia massonica e all'importanza della tavola tripartita.

Concludiamo quindi questa breve tavola con l'augurio che la Loggia XX Settembre 1870, n. 843 all'Oriente di Milano, possa continuare il suo lavoro

esoterico con lo stesso entusiasmo e successo delle origini.

Invitiamo inoltre i Fr... ad una buona lettura con l'alfabeto massonico della nostra officina.

U T E > E F F O F O O U L
L F . . J . J F J U U O T
J O O J C O T F O J U L O
J . . J . . U . . > . .

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agrippa, E.C. (1991) *La Filosofia Occulta o la Magia*. Prima edizione italiana di A. Fidi preceduta da un ampio studio introduttivo sopra l'autore e la sua opera a cura di A. Reghini. 2 voll., Roma, Edizioni Mediterranee.

Boucher, J. (1997) *La Simbologia Massonica*. Tr. it. di C.M. Aceti, riveduta da F. Indraccolo. Roma, Atanòr (Ed. fr., Paris 1948).

Duncan's Masonic Ritual and Monitor or the Guide to the three Symbolic Degrees of the Ancient York Rite and to the Degrees of Mark Master, Past Master, Most Excellent Master, and the Royal Arch (1923) By Malcom C. Duncan, Ezra A. Cook. Chicago, Publisher Incorporated.

Reghini, A. (senza data) *Considerazioni sul rituale dell'Apprendista Libero Muratore e Noterelle iniziatiche sull'Origine del simbolismo muratorio*. Con una nota sulla vita e l'attività massonica dell'Autore di G. Parise. Napoli, Edizioni di Studi Iniziatici.

Reghini, A. (1988) *La tradizione pitagorica massonica*. Genova, Fratelli Melita Editori.





TASTIERE FONTS

HIRAM 1

a	b	c	d	e	f	g	h	i	cj	k
└	┘	┌	┐	□	┘	└	┐	┌	√	>
l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	
<	^	·└	┐·	┌·	┘·	┐·	┘·	└·	┐·	
v	w	x	y	z		A	B	C	D	E
┐·	√	>	<	^		┐·	┘·	┘	┐·	··

HIRAM 2

a	b	c	d	e	f	g	h	i	j	k
└	·└	┘	┐·	┌	┌·	┘	┘·	□	┐·	┘
l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	
┐·	└	└·	┘	┐·	┘	┐·	√	√	<	
v	w	x	y	z		A	B	C	D	E
<	^	^	>	>		┐·	┘·	┘	┐·	··

HIRAM 3

a	b	c	d	e	f	g	h	i	l	m
└	·└	┘	┐·	┌	┌·	┘	┘·	□	┐·	┘
n	o	p	q	r	s	t	u	x	y	z
┐·	└	└·	┘	┐·	┘	┐·	>	√	<	^
A	B	C	D	E						
┐·	┘·	┘	┐·	··						

N.d.r.: i fonts latomistici saranno presto scaricabili sul sito del G.O.I. www.grandeoriente.it.





Piccola guida per orientarsi nella storia della Massoneria settecentesca

di **Davide Monda**
Università di Bologna

This brief bibliographical review intends to propose, in primis, some of the main studies in Italian dedicated to the role carried out by Freemasonry in the 18th century's civil, political and philosophical culture. Many eminent scholars have written works of great value about this subject: Carlo Francovich, Margaret C. Jacob, Vincenzo Ferrone, Gian Mario Cazzaniga, Antonio Trampus etc. All these books formulate, inter alia, new interpretations and hypotheses about the complicated and fascinating relations between Freemasonry and Enlightenment.

Fine primario di questo contributo è offrire al lettore attento, o comunque interessato alla storia della Massoneria nel '700, una presentazione sintetica di alcune delle opere più importanti e recenti sull'argomento che sono disponibili in lingua italiana. Invero, dal Francovich al Giarrizzo, dalla Jacob al Ferrone, dal Cazzaniga al Trampus, numerosi sono gli storiografi europei che hanno indagato in maniera esemplare, originale e persuasiva un latomismo del XVIII° secolo che, per mille ragioni, si presenta campo di studi oltremodo complesso e sfuggente, ma al tempo stesso di rilevanza e fascino indubbiamente notevolissimi. All'interno di questa piccola rassegna, che segue il tradizionale ordine cronologico, abbiamo inoltre ritenuto opportuno inseri-

re rapide presentazioni di taluni studi generali sulla storia della Libera Muratoria nei quali sono presenti pagine di qualche rilievo consacrate al Settecento.

- **C. FRANCOVICH**, *Storia della Massoneria in Italia. Dalle origini alla Rivoluzione francese*. Firenze, la Nuova Italia, 1974.

Carlo Francovich - già illustre docente di Storia del Risorgimento presso l'Università di Firenze - mostra, in questo testo fondamentale per la conoscenza del fenomeno massonico in Italia dall'alba del "Secolo dei Lumi" alla Rivoluzione francese, come nel Settecento in esso coesistessero due anime diverse e apparentemente antitetiche: quella del razionalismo di stampo illuministico e quella



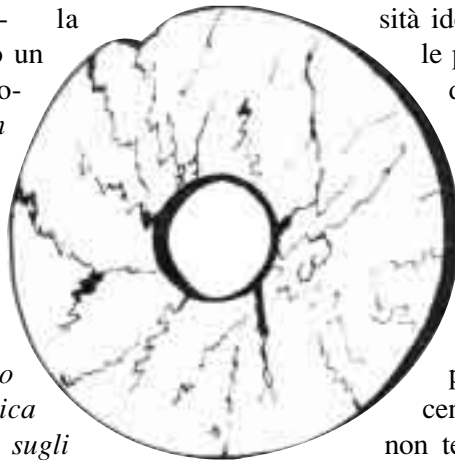
preromantica derivante dalla tradizione spiritualista (ed occultista) medievale. A quell'epoca, in Italia - sostiene l'eminente storico - la Massoneria rappresentò un fenomeno d'importazione che assunse un aspetto o l'altro, a seconda che cadesse sotto l'influenza inglese, francese o austriaca, dato che le logge servivano - ove più ove meno - ad un certo tipo di penetrazione politica operante dall'esterno, sugli esponenti massonici, che nella società civile erano anche esponenti della classe dirigente. L'autore ricostruisce, con puntualità e dovizia di fonti documentarie, l'azione delle diverse "obbedienze" operanti negli stati italiani nel corso del *Siècle des Lumières*, senza peraltro mai perdere di vista la fitta rete di relazioni intercorrenti con gli altri stati europei sino alla Rivoluzione del 1789, allorquando numerose logge si trasformarono in club giacobini. Ma l'89 è anche l'anno del processo a Cagliostro, che rappresenta certamente un fatto emblematico del momento di crisi generale attraversato dalla Libera Muratoria in Italia al tramonto di quella che, per più motivi, deve considerarsi una delle sue stagioni più intense e gloriose.

• **M.C. JACOB**, *L'Illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani* (1981). Bologna, Il Mulino, 1983.

Brillante allieva del compianto Henry

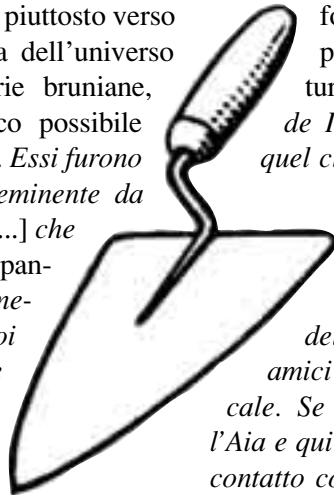
Guerlac, Margaret Candee Jacob s'interroga, anche giovandosi di preziose fonti trascurate od obliate, sulla complessità ideologica in cui affonda le proprie radici la nascita dell'Illuminismo in Europa, nonché sulle componenti sociali e sugli effetti delle scoperte scientifiche. Dall'accuratissima indagine emerge un risultato che ogni interprete della cultura settecentesca europea non può non tenere nel debito conto: accanto all'Illuminismo "tradizionale", di matrice newtoniana, monarchico, sostanzialmente conservatore e moderatamente tollerante in ambito religioso, ne sussiste un altro di orientamento repubblicano ed ispirato sia ad un materialismo di derivazione cartesiana, sia al panteismo tardo rinascimentale di Giordano Bruno. Margaret Jacob approfondisce proprio questa "altra faccia" - meno nota, ma non per questo meno influente - dell'Illuminismo, in cui assumono ruolo di protagonisti numerosi radicali e massoni, inglesi e fuorusciti francesi, molti dei quali si rifugiarono in Olanda.

Gli inglesi erano, verosimilmente *gli eredi intellettuali della rivoluzione inglese della metà del secolo, soltanto che, a differenza dei moderati, essi stavano dalla parte delle sette radicali, cioè con gli sconfitti, anziché con i vincitori di quella prima grande rivoluzione europea.* Diversamente dai newtoniani ortodossi,





che consideravano la divinità come una sorta di controllore della natura dall'esterno mediante leggi ed agenti spirituali, i radicali illuministi, già dopo la rivoluzione del 1688-89, si orientarono piuttosto verso una concezione panteistica dell'universo e, sulla scorta delle teorie bruniane, videro nella natura l'unico possibile oggetto di culto e di studio. *Essi furono rappresentati in modo preminente da John Toland (1670-1722) [...] che coniò il termine inglese pantheist (1705) che fu poi immediatamente assunto dai suoi congregati nelle Province Unite.* Oltre al ruolo rivestito da Toland nella fondazione della Massoneria europea, attraverso i manoscritti di Prosper Marchand (1678-1756), giovane rifugiato francese all'Aia, sono attestate le affinità massoniche o l'appartenenza alla Massoneria di numerosi giornalisti ed editori inglesi e francesi, figure quanto mai eterogenee e talora bizzarre, ma comunque "fratelli" e fedeli ai propri gran maestri. Questi ed altri elementi inducono la studiosa a sostenere che *la massoneria del diciottesimo secolo, per quanto newtoniana nelle sue sembianze ufficiali, ospitò molti pensatori radicali. [...] In politica, i radicali furono repubblicani e «politicanti», per usare il loro termine; in filosofia, essi attinsero al materialismo, oppure panteismo, se così si preferisce chiamarlo; in religione essi arrivarono pericolosamente vicino, attraverso l'influenza della Massoneria, a sfidare le chiese istituzionali.* La Jacob, in sostanza,



scorge nel lasso di tempo che intercorre fra la seconda rivoluzione inglese ed i primi decenni del Settecento una pluralità di matrici ed una dialettica il cui studio è fondamentale per meglio comprendere molti dei fenomeni culturali successivi. *Prima del grande Illuminismo europeo, prima di quel clima violentemente anti-cristiano seguito al 1750, che dominò i grandi salotti di Parigi, e che è rappresentato nel migliore dei modi negli scritti del barone d'Holbach e dei suoi amici atei, ci fu un illuminismo radicale. Se ebbe una capitale, questa fu l'Aia e qui, ovviamente, fu strettamente in contatto con il centro vitale della propaganda dell'Illuminismo, le case editrici olandesi.* E non è un caso che oggi si riconosca la discendenza del panteismo del *Système de la Nature* del barone d'Holbach proprio da quello di Toland e del *milieu* olandese; ancora, l'autrice mostra persuasivamente come la storia dell'associazione massonica si leghi, almeno per qualche aspetto ideologico e per i collegamenti con la rete editoriale olandese, al progetto dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert.

• **CH. JACQ**, *La Massoneria. Storia e Iniziazione* (1982). Milano, Mursia, 1998.

L'egittologo e romanziere Christian Jacq - autore fra l'altro del fortunatissimo ciclo di romanzi storici dedicato a Ramses - racconta in questo testo la storia della Libera Muratoria dalle più remote origini sino al Novecento secondo un'ottica ori-



ginale, che tende *in primis* ad interpretare e descrivere diversi simboli massonici fondamentali. Egli presenta comunque la Massoneria seguendo l'ordine cronologico, e suddivide la lunga storia del latomismo in tre epoche principali: dalle origini mitiche alla fine del mondo antico; dall'Alto Medioevo al Settecento; dal 1717 ai nostri giorni.

Nella sezione dedicata alla Massoneria moderna, l'autore evidenzia il complesso reticolo di rapporti che, nel corso del XVIII secolo, viene ad instaurarsi – non senza contrasti ideologici – tra Inghilterra e Francia. Tratteggia altresì la controversa figura di Andrew Michael Ramsay, scozzese ma discepolo del francese Fénelon, un uomo che di certo ebbe un ruolo di primissimo piano nella diffusione della Massoneria in Francia, specialmente fra i ceti più elevati. Verso la metà del Settecento, tra momenti di maggiore e minore tolleranza del fenomeno da parte dell'autorità, la Massoneria continua ad espandersi a Parigi e in provincia, contestualmente al diffondersi delle idee illuministe. Non a caso Montesquieu, di provata fede massonica, auspica che la Libera Muratoria possa contribuire al rinnovamento della morale pubblica. Christian Jacq approfondisce poi – sempre in uno stile vivace, vario ed avvincente – aspetti inediti della militanza massonica di numerosi altri personaggi illustri e d'intellettuali del secolo, sino al lealismo bonapartista (sembra peraltro che Napoleone non fosse massone) delle logge militari.

In appendice a quest'opera insieme

affidabile e coinvolgente, si può leggere un bel saggio (*La Massoneria ieri e oggi*) dell'illustre curatore del volume, Alberto Cesare Ambesi, che da anni studia approfonditamente temi e problemi esoterici. Si tratta di un breve ma denso profilo storico della Massoneria italiana che, nella parte sul Settecento, presenta con particolare efficacia le vicende spesso avventurose della vita di famosi intellettuali ed artisti: da Francesco Saverio Geminiani a Tommaso Crudeli e, soprattutto, al misterioso ed inquietante principe Raimondo di Sangro, l'aristocratico partenopeo di sterminata ed eclettica cultura che non cessa d'incuriosire ed attrarre studiosi ed *amateurs*.

- **G. VANNONI**, *Le società segrete dal Seicento al Novecento*. Firenze, Sansoni, 1985.

L'autore s'interroga sul significato che ancora può avere ogni forma d'iniziazione nella nostra epoca, caratterizzata da una concezione strettamente quantitativa della natura; Vannoni teme specialmente che le attuali società segrete, abbandonando il nobile fine esoterico delle antiche, corrano il rischio di trasformarsi in meri strumenti di sfruttamento e di violenza. Strutturato come una serie di brevi saggi e steso in uno stile piano, accessibilissimo e talora seducente, questo inconsueto *excursus*, che va dai Rosacroce a Cagliostro, dalle *Costituzioni* di Anderson al Ku Klux Klan nordamericano, appare tuttavia viziato da non pochi pregiudizi, sovente tendenzioso e – quel che è peggio – assai discutibile quanto a rigore scientifico.



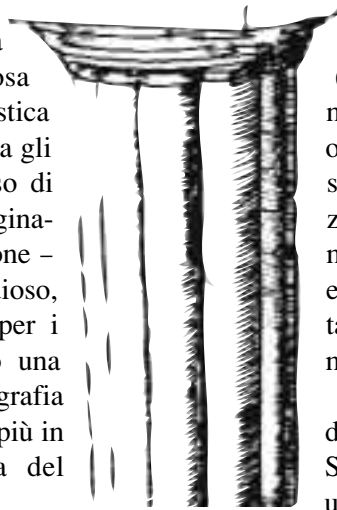
• **V. FERRONE**, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*. Roma-Bari, Laterza, 1989.

Ineccepibile dal punto di vista metodologico, scritto in una prosa accuratissima e di rara intensità stilistica che, oggi più che mai, è *rara avis* fra gli “specialisti”, e - soprattutto - denso di risultati e stimoli assolutamente originali, questo volume di Vincenzo Ferrone - apprezzato docente e stimato studioso, ben noto a livello internazionale per i suoi lavori - rappresenta davvero una pietra miliare non solo nella storiografia sul latomismo del nostro paese ma, più in generale, in quella sulla cultura del Settecento *tout court*.

I limiti della ragione dell'Illuminismo “tradizionale”, la iettatura, la fisiognomica, il mesmerismo, la raddomanzia e la riflessione politico-sociale che precede la tragica rivoluzione napoletana del '99 sono soltanto alcuni dei molti temi e problemi affrontati in maniera tanto brillante quanto meticolosa dal Ferrone, che utilizza costantemente, peraltro, la sua prodigiosa cultura europea per interpretare quel grande Settecento partenopeo che costituisce indubbiamente il cuore pulsante del libro. Fra l'altro, tale straordinario *milieu* fu - con ogni probabilità - il più attivo e vivace nell'Italia del '700 dal punto di vista latomistico: basti soltanto rammentare grandi iniziati napoletani quali Raimondo di Sangro principe di San Severo, Francescantonio Grimaldi, Francesco Mario Pagano e Gaetano Filangieri. Alla riflessione e alla militan-

za di questi ed altri (per esempio, il calabrese Antonio Jerocades) “protagonisti”, il modernista dedica parecchio spazio nella seconda parte dell'opera (capp. IV-IX), delineando scenari storici, orientamenti di pensiero e ritratti di finezza non comune, formulando acute ipotesi e pervenendo a risultati sempre degni della massima attenzione.

Ancora, presentando Raimondo di Sangro nel contesto di una Napoli settecentesca quanto mai vitale ed irrequieta non solo a livello culturale, il Ferrone espone alcune eloquenti considerazioni di metodo, che dovrebbero fare riflettere, tra l'altro, su quel valore insieme sommo e fragile che è l'onestà intellettuale; ci sia consentito, comunque, trascrivere il seguente passaggio: *Per troppo tempo si è eluso l'arduo problema storico di valutare sino in fondo i caratteri e la dimensione del fenomeno massonico, cercando di comprendere quanto abbia inciso la Fratellanza nell'esperienza intellettuale dei grandi protagonisti dell'illuminismo partenopeo. Si è preferito in generale sottolineare l'esiguità del numero degli aderenti alle varie logge (poche centinaia), la dimensione estrinsecamente e banalmente rituale di quella comunità, l'adesione superficiale da parte di molti protagonisti alle mode del tempo. [...]* Solo recente-



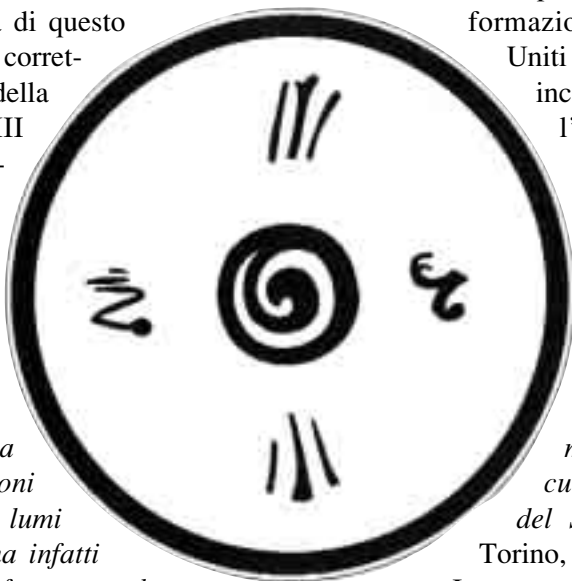


mente si è presa coscienza della grande importanza di questo tema ai fini di una corretta comprensione della cultura del XVIII secolo. *In particolare, è risultato evidente il rilievo di queste ricerche nello studio delle vicende del Mezzogiorno. La pressoché totale identificazione – a parte poche eccezioni – tra il mondo dei lumi e la Fratellanza ha infatti posto la ricerca di fronte a scelte ineludibili per analizzare efficacemente la cultura napoletana nell'età di Filangieri.*

• **M. BAIGENT - R. LEIGH**, *Il Tempio e la Loggia. Origini e storia della Massoneria* (1989). Roma, Newton & Compton, 1998.

Si tratta di un appassionante studio storico che fa risalire le origini della Massoneria alla fuga dei Templari, dopo il 1309, dall'Europa in Scozia, dove essi cercarono la protezione di Robert Bruce e legarono la propria causa a quella degli Stuart.

Gli autori analizzano altresì gli sviluppi successivi della Massoneria, con particolare attenzione alle vicende del XVIII secolo, quando l'organizzazione liberomuratoria contribuì efficacemente, in Gran Bretagna e non solo, alla diffusione di valori quali tolleranza e progresso. Tale influsso è ancor più evidente nell'evolu-



zione socio-politica che portò alla formazione degli Stati Uniti d'America, i quali incarnarono, secondo l'originale (e controversa) tesi degli autori, una sorta di vera e propria "Repubblica massonica".

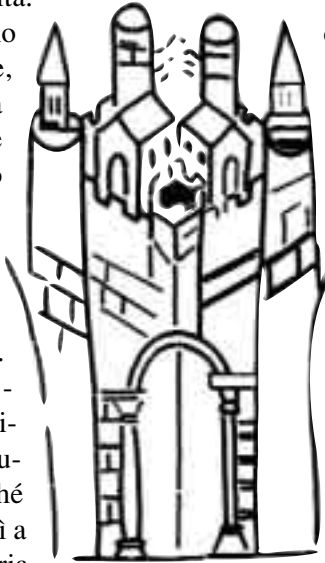
• **M.C. JACOB**, *Massoneria illuminata. Politica e cultura nell'Europa del Settecento* (1991). Torino, Einaudi, 1995.

In quest'altra autentica "colonna portante" nella storia del latomismo settecentesco, Margaret Jacob, avvalendosi spesso - ancora una volta - di fonti tanto decisive quanto trascurate, analizza le funzioni via via svolte in ambito europeo dalle logge massoniche settecentesche. Sulla base dei principî costituzionali allora vigenti in Inghilterra (elezione, rappresentanza, maggioranza, opposizione etc.), anche nelle logge europee vengono a costituirsi delle vere e proprie "scuole" di governo costituzionale, per quella *sfera pubblica borghese* derivata, per dirla con Jürgen Habermas, *dalla famiglia borghese e dalla pratica del commercio*, la cui comparsa viene fatta risalire dalla valentissima massonologa agli ultimi anni del XVII secolo, ossia all'epoca immediatamente successiva alla seconda rivoluzione inglese.

Le prescrizioni etiche che ne discesero



divennero pure uno stile di vita. Tali aspetti progressisti sono riscontrabili, a suo parere, non solo in Inghilterra, ma altresì in Francia e, sia pure in misura diversa, nel resto dell'Europa: si tratta di quel filone dell'Illuminismo che mostra in maniera più spiccata la propria connotazione sociale e politica. Organizzando sagacemente - come s'accennava - un cospicuo patrimonio di dati e documenti sino ad ora pressoché ignorati, l'autrice giunge così a concludere che la Massoneria



contribuì alla trasmissione e alla concreta strutturazione dell'illuminismo, e tradusse i lessici culturali dei suoi appartenenti in un'esperienza comune e condivisa che fu civile e, pertanto, politica. [...] Nelle logge confluirono e si mescolarono il discorso civico e illuminato; antiche parole come uguaglianza e fratellanza acquisirono nuovo significato, col quale, nel 1789, l'intero Occidente si familiarizzò in breve tempo.

In questo studio esemplare, che sviluppa e approfondisce anche talune tesi già sostenute dall'autrice in ricerche precedenti, viene dunque ribadita la centralità del ruolo avuto dalle associazioni massoniche europee nel corso del serrato dibattito ideologico del XVIII secolo.

• **G. GIARRIZZO**, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*. Venezia, Marsilio, 1994.

Grande modernista, che da decenni indaga magistralmente la storia culturale del Settecento europeo, Giuseppe Giarrizzo è autore, *inter alia*, di questo ampio, imprescindibile saggio sulla cultura massonica europea del "Secolo dei Lumi", che ne illustra soprattutto la varietà e (talvolta) la frammentarietà di sistemi e di riti.

La sua puntuale indagine su un'epoca quanto mai complessa, proteiforme ed inquieta tende inoltre a

mostrare come "Lumi" e Massoneria siano il prodotto della stessa società e della stessa cultura, e come tali abbiano subito un analogo destino nel corso del secolo. *Alla società settecentesca, - osserva il Giarrizzo - agli stessi Lumi la massoneria ha dato un modello elaborato di sociabilità: la loggia, che è uno spazio fisico e ideale di fraternità e di agape, in cui si è ammessi ai misteri e ad un rito capace di comunicarne i significati; un modo certo singolare di accedere a valori e a idee sentiti come di appartenenza privilegiata, e che hanno consentito un'adesione anche emotiva a concetti fondamentali dei Lumi, ed in genere della moderna società tendenzialmente democratica, attraverso l'egalitarismo e la meritocrazia. D'altra parte, Illuminismo ed anti-Illuminismo convivono nelle logge settecentesche con una dialettica non dissimile da quella che si attiva nel*



resto della società e delle sue aggregazioni, e le conflittualità interne alla Libera Muratoria diverranno poi cause decisive della terribile crisi globale di fine secolo. L'opera si chiude con un convincente, utilissimo capitolo di riflessioni metodologiche e storiografiche *tout court*.

• **E. NASSI**, *La Massoneria italiana. Storia e segreti* (1994). Roma, Newton & Compton, 2002.

L'autore - giornalista e brillante commentatore politico che collabora con diversi quotidiani - racconta in maniera gustosamente divulgativa gli aspetti più affascinanti ed intriganti del fenomeno massonico, concentrandosi in special modo su quello ch'egli stesso definisce il "mosaico italiano". Si tratta di un profilo lieve e vivido, non privo di serie basi documentarie e corredato da utili apparati (dizionario, bibliografia ragionata, etc.), che ci sembra adatto in special modo al neofita che desidera farsi rapidamente un'idea dei primi duecentocinquanta anni della vita della Massoneria nel nostro paese.

• **R. GERVASO**, *I fratelli maledetti. Storia della massoneria*. Milano, Bompiani, 1996.

La storia della Massoneria che Roberto Gervaso presenta in questo volume ha il pregio, pur non mancando di una solida e meditata documentazione, di farsi leggere come un romanzo. Il celeberrimo scrittore utilizza una grande varietà di fatti e fattelli inserendoli in un ritmo narrativo incalzante e talora davvero avvincente.

Ma le peculiarità più interessanti del-

l'opera, stesa secondo un dichiarato intento divulgativo, sono forse da ricercarsi nei felici "ritratti" di alcuni illustri "fratelli" settecenteschi (pensiamo in special modo a quelli di Tommaso Crudeli, di Giacomo Casanova e di Cagliostro), nonché nell'analisi dei rapporti della Massoneria con la Chiesa e le monarchie assolute del XVIII secolo.

• **N.M. DI LUCA**, *La Massoneria. Storia, miti e riti*. Roma, ATANOR, 2000.

L'autore manifesta sin dall'introduzione un intento squisitamente storico e filologico, e descrive con precisione ed abilità narrativa notevoli il percorso evolutivo della Massoneria speculativa moderna, ovverosia della Massoneria ortodossa non esoterica e "umanista-liberale": in verità, le pagine che delineano la storia della Libera Muratoria dal 1717 (anno indicativo della sua nascita) al 1812 (data in cui fu costituita la Gran Loggia Unita d'Inghilterra) sono, a nostro avviso, le più felici dell'opera. Stesa in una prosa scorrevole, accattivante e di chiarezza cristallina, essa costituisce inoltre una piacevole lettura. Anche se *non est hic locus*, desideriamo comunque segnalare pure le parti relative all'epoca contemporanea, giacché rivelano un'ottima capacità di sintesi, accuratezza e moderazione.

• **G.M. CAZZANIGA**, *La religione dei moderni* (1999). Pisa, ETS, 2001.

Gian Mario Cazzaniga - il massimo studioso italiano della Massoneria nel Settecento e nel primo Ottocento, che per lunghi anni ha sondato in maniera instan-



cabile e innovativa la storia moderna dell'universo latomistico - mostra perspicacemente, in questo grande libro, come le logge del Settecento e del primo Ottocento abbiano rappresentato un inesauribile "laboratorio" di nuove forme del vivere associato e di tutti gli elementi ideologici costitutivi della modernità occidentale; sottolinea inoltre con energia il cospicuo contributo fornito dalle logge europee ai processi di costruzione delle identità collettive e della forma politica dello Stato-Nazione.

La "religione dei moderni", ossia la politica, è fondata *su forme associative originali, i partiti politici di massa e le unioni sindacali, costruite mediante rituali di fratellanza artificiale, simbologie e liturgie identitarie, la cui ripetizione produce appartenenza, sviluppando un comune sentire e comuni pratiche di vita.* E se le crepe nella sovranità degli stati nazionali mettono in crisi i partiti politici e i sindacati, la transizione in atto, *lungi dall'essere una negazione dei principi costitutivi della modernità, è in realtà un'affermazione radicale di essa.*

In un'eloquente intervista apparsa su *Hiram* nel 2000, l'autore de *La religione dei moderni* precisa immediatamente il significato e le ragioni del titolo della sua opera: la "religione dei moderni" è la politica dei moderni, che si concretizza nella democrazia rappresentativa fondata sui partiti di massa. Il termine "religione"

deriva infatti da *religare*, ossia "unire". Quanto alle religioni confessionali, la Massoneria nasce come "*metareligione che non nega l'esistenza delle confessioni in cui la maggior parte dei Massoni stessi si riconoscono, ma vuole essere una sede in cui gli uomini di buona volontà possano parlare, possano dialogare.*" Aggiunge quindi che, a suo parere, le

radici filosofiche della Massoneria settecentesca, considerata come una sorta di "laboratorio" o di "officina", sono da considerarsi neoclassiche e neostoiche, all'interno di una cristianità non confessionale; invece, circa la *vexata quaestio* dei rapporti fra Massoneria ed Illuminismo, lo studioso si dichiara convinto che i due grandi fenomeni in parte abbiano interagito ed in parte si siano identificati, in quanto entrambi sono stati dei veri e propri laboratori fondanti della politica dei moderni.

Nel prosieguo del dialogo, il Cazzaniga viene invitato ad esprimersi su problemi forti ed inquietanti, quali, per esempio, quello che può e potrà essere il ruolo, o l'impatto, degli ideali massonici nel mondo globalizzato e nelle nuove realtà multiculturali. Lo studioso, a questo proposito, rileva una contraddizione vistosa: se è vero che la Massoneria ha avuto, nell'epoca contemporanea, un ruolo culturale sostanzialmente modesto, è altrettanto vero - ed è sotto gli occhi di tutti - che *molto di quello che succede oggi nelle organizzazioni internazionali sembra essere in qualche modo un realizzarsi del programma massonico settecentesco.*

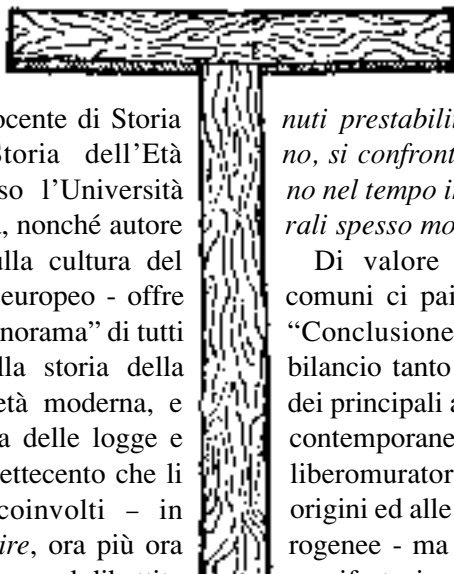




• **A. TRAMPUS**, *La Massoneria nell'età moderna*. Roma-Bari, Laterza, 2001.

e delle sue profonde trasformazioni, dal Seicento sino alla fine del XVIII secolo.

In questo volumetto agile ed elegante, Antonio Trampus – docente di Storia dell'Europa e di Storia dell'Età dell'Illuminismo presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, nonché autore d'importanti lavori sulla cultura del Settecento italiano ed europeo - offre al lettore un ottimo "panorama" di tutti i principali snodi della storia della Libera Muratoria in età moderna, e ben ricostruisce la vita delle logge e dei "fratelli" in quel Settecento che li vide costantemente coinvolti – in maniera, *ça va sans dire*, ora più ora meno vistosa ed incisiva - nel dibattito politico, sociale e culturale europeo. *La massoneria in età moderna* – afferma fra l'altro lo storiografo, sintetizzando efficacemente talune sue idee fondamentali circa la "protagonista" del libro - *è stata anzitutto un fenomeno culturale, che ancora oggi permette di fornire un quadro rappresentativo della società europea*



[...] *Le logge si presentavano come uno spazio tendenzialmente libero e privo di contenuti prestabiliti, nel quale interagivano, si confrontavano e si avvicendavano nel tempo interessi e proposte culturali spesso molto diversi tra loro.*

Di valore e utilità davvero non comuni ci paiono poi le pagine della "Conclusione", che forniscono un bilancio tanto breve quanto ponderato dei principali approdi della storiografia contemporanea consacrata all'universo liberomuratorio, alle sue complesse origini ed alle sue innumerevoli ed eterogenee - ma quasi sempre rilevanti - manifestazioni nel divenire della storia e delle idee: vi sono posti, naturalmente, in primo piano gli studi e le considerazioni di F.A. Yates e di M.C. Jacob, di R. Koselleck e di J. Habermas, senza dimenticare le magistrali ricerche di storiografi italiani "di razza" quali C. Francovich, G. Giarrizzo, A.A. Mola ed altri ancora.



Il conte Henry de Boulainvilliers tra spinozismo e astrologia

di Aurelia Delfino
Scuola di Alti Studi di Modena

Henry de Boulainvilliers is rightly considered the most important French interpreter of Spinoza's thought in the XVIIIth century. A lot of documents demonstrate that a number of great scholars, such as Voltaire or Diderot, did not directly read Spinoza's Opera Posthuma; what they knew simply was the Essai de métaphysique by Boulainvilliers, a text entirely based on Spinoza's philosophy. During a long century, and till the so called German Spinoza Renaissance (in the 19th century), image and thought of the Dutch philosopher commonly created scandal. The only allowed way of publicly speaking or writing about Spinoza seemed to be the refutation. But, trying to escape French censorship, the so called clandestine literature grew up. The great part of Boulainvilliers' works about Spinoza followed this destiny. In the early Eighteen century Boulainvilliers was the leader of an intellectual group called Coterie Boulainvilliers. The little society meetings were animated by great arguments dealing with chronology, history and new philosophy. A great number of Boulainvilliers' friends wrote about Spinoza. But the most important thing, according to me, is that the Count, like any good interpreter, did not give a neutral version of Spinoza's thought. Moving from the great influence of Boulainvilliers' works, a good task is to make the particular character of his interpretation clear. The present essay is not able to deal with the entire question in its complexity; but it gives a main idea. Far from the most diffused model of new rationalism, Boulainvilliers had a deep passion for astrology. He considered it as a science, simply needing a new rigour. So my task is to show the importance of astrology in Boulainvilliers' interpretation of Spinoza. On the one side Spinoza's philosophy represented a possibility to set a system free from superstition (what Boulainvilliers meant to do in order to rehabilitate astrology), on the other Spinoza's thought offered a conception of the universe so closed to astrological idea of a living cosmos.

La ricca monografia di Diego Venturino su Henry de Boulainvilliers ha tra gli altri, innumerevoli, un pregio che mi capita

solo ora di valutare a pieno. L'autore perdonerà la delusione, ma ho in mente la riproduzione del ritratto del giovane Boulainvilliers che viene offerta prima

1/2003
HIRAM



dell'introduzione¹. E' un conte di Saint-Saire diciottenne, accomodato nella posa del modello Luigi XIV, cui i lunghi boccoli neri sottolineano lo sguardo orgoglioso e allo stesso tempo vago. Al centro di un piccolo universo familiare, il ragazzo porta la fiera eredità di una stirpe, la indossa nell'abito militare che parla di una gloria che non conoscerà, almeno non attraverso le armi.

Diversi anni più tardi il conte di Saint-Saire è al centro di un'altra, diversa corte di letterati che negli studi contemporanei è invalso designare come "Coterie Boulainvilliers"². Chi, nel panorama della letteratura clandestina di lingua francese prodotta tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, volesse soffermarsi sulla fortuna della figura e del pensiero di Baruch Spinoza troverebbe come autori di alcuni testi da tenere in considerazione diversi personaggi che convengono alle riunioni del conte. Si tratta ad esempio di Jean-Baptiste de Miradaud, César Chesneau du Marsais e di Nicolas Fréret, autori dei quali, questo breve studio è costretto a trascurare le opere, ma non il ruolo nella *Coterie* e nella società france-



se del tempo. Scrivendo l'elogio funebre di Fréret, longevo segretario dell'Académie, Jean-Pierre de Bougainville dà una preziosa indicazione su questi appuntamenti *chez Boulainvilliers*:

En 1707, quelques membres de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, ne se trouvant pas assez libres au sein de la compagnie pour se communiquer leurs idées, prirent l'habitude de se réunir chez un haut personnage et d'y discuter les points les plus difficiles de l'histoire ecclésiastique et civile, de la chronologie et de la géographie.

(Fréret 1825: IX)

Affresco più appassionato, ma ben poco legato alla verità del piccolo fatto storico di quei convegni è poi quello che emerge dai dialoghi di Voltaire ne *La cena del conte di Boulainvilliers*³. Avvolte in qualche mistero, o forse solo rese oscure dalla mancanza di documenti, queste riunioni, tra seme di società massonica e circolo filosofico-letterario, richiamano diverse cariche della vita culturale francese, attratte da quella libertà che altrove non era di casa.

Con una brillante definizione Paul Vernière ha dato la misura dell'influenza

1 Si veda Venturino 1993: VIII.

2 E' lo studioso inglese I.O. Wade, nel 1938, a coniare la definizione. Cfr. Wade 1938: 101.

3 Cfr. tr. it. a cura di R. Vitiello, Roma, Editori Riuniti, 1984.



esercitata dalla lettura che Boulainvilliers ha offerto del pensiero di Spinoza. L'*Essai* del conte *sera le bréviaire du spinozisme au XVIIIe siècle; il dispensera bien souvent Voltaire et Diderot de recourir au texte latin*⁴. Ma senza trapassare gli anni, i primi lettori e commentatori del prezioso breviario si possono senza dubbio identificare nei membri della *Coterie*. L'interpretazione cui il conte sottopone il sistema spinoziano ha dei luoghi peculiari. Se perdonerà la lunga introduzione, è proprio all'esposizione di alcuni di questi luoghi che il lettore mi concederà di accompagnarlo. Ma prima di giungere alla breve analisi, il percorso tornerà fuggacemente al ritratto di quel diciottenne.

Nel pensare i luoghi della "distanza" tra Spinoza e il suo interprete Boulainvilliers mi sono sino ad oggi trovata a usare, quasi automaticamente, termini come "frintendimento" se non "rottura". In un istante particolare, la cui rievocazione mi trovo, mio malgrado, a imporre a chi legge, proprio il ritratto offerto da Venturino ha suggerito come nuovo compito l'idea di misurare il senso di questa "distanza" attraverso la passione di Boulainvilliers per l'astrologia. Il ragazzo che attraverso la nobile nascita

accede a un universo già costituito e allo stesso tempo si trova al suo centro con l'onere di ri-narrarlo e reinterpretarlo, ben rappresenta l'uomo che coltiverà l'astrologia e che riceverà quasi istintivamente il senso dello spinoziano *deus sive natura*.

Alla fine del Seicento l'astrologia occupa un posto ormai secondario nella cultura francese; a sottolinearlo dando affondo alla critica razionalistica ci aveva badato, nel 1683, il brillante Pierre Bayle delle *Pensées diverses à l'occasion de la Comète*. In alcuni luoghi, anche il nostro Boulainvilliers non si sottrae alla simpatica minimizzazione di questa sapienza, descrivendola come qualcosa che *trouve des approbateurs et elle donne des entrées favorables chez les dames* (de Boulainvillier 1975: 268). Tuttavia la consistente produzione del conte su questo tema parla di un atteggiamento ben differente. Essa è sì animata dall'intento di riformare profondamente il suo oggetto, soprattutto per metterlo al riparo proprio dalle critiche del razionalismo, ma con ciò indica esplicitamente un compito che conferisce all'astrologia una centralità a tratti sorprendente.

Per lo storico delle idee, la dedizione di Boulainvilliers nei confronti dell'astrolo-

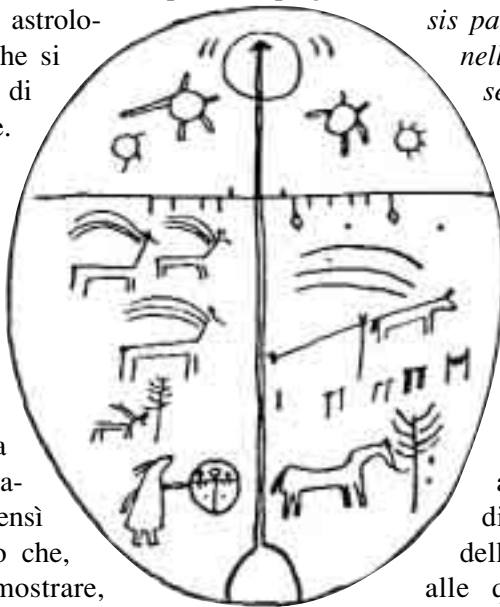
4 Vernière 1982: 322. La definizione si riferisce all'opera citata di Boulainvilliers del 1731, cioè l'*Essai de Métaphysique dans les principes de B... de Sp...*, (d'ora in poi semplicemente *Essai*). Vernière fornisce inoltre un elenco dei passi dell'opera di Voltaire che citano l'*Essai* (cfr. op. cit., p. 515n). Il resoconto è accompagnato da un'aperta dichiarazione: *Évidemment, comme la plupart des contemporains, Voltaire ne lit pas l'Éthique dans le texte: les Opera Posthuma lui sont inconnus et jamais il ne citera la correspondance ou le traité De emendatione intellectus. Tout ce dont il dispose, c'est de la paraphrase banale et incomplète du comte de Boulainvillier éditée à Bruxelles en 1731 par l'abbé Lenglet-Dufresnoy: il y voit une traduction loyale et même les propres paroles de Spinoza.*



gia (come quella che sta dietro testi quali l'*Harmonices mundi* di Keplero) potrebbe di per sé costituire una ragione di interesse, poiché rappresenta e dimostra la persistenza del paradigma astrologico in un periodo che si estende ben al di là di quello rinascimentale. Posta questa constatazione il motivo del nostro interesse risiede anche nel fatto che, nel pensiero del conte di Saint-Saire, l'astrologia non appare legata a una filosofia della natura di derivazione neoplatonica ed ermetica⁵, bensì a uno sfondo teorico che, come proviamo a mostrare, cerca nel sistema spinoziano un nuovo punto di riferimento fondamentale.

L'importanza dell'astrologia per Boulainvilliers sta nel fatto che essa rappresenta un paradigma atto a ricostruire l'ordine necessario degli avvenimenti del mondo naturale e umano. Si tratta di una concezione originale e che sorprende soprattutto nel momento in cui pone il terreno proprio di questo sapere non nella previsione del futuro, ma nella comprensione delle cause degli avvenimenti pas-

sati. In un apparentemente curioso accostamento di storia e astrologia il nostro autore riscopre l'interesse per lo studio di quegli strumenti *simples et naturels, choisis par la Providence éternelle, pour l'accomplissement de ses desseins, et pour triompher des vains projets de la politique humaine* (de Boulainvilliers 1947: 4). Da parte sua, per trionfare invece dei tentativi con cui il razionalismo discredita questa sapienza, il nostro autore propone prima di tutto l'abbandono delle idee superstiziose alle quali l'astrologia si



trova, suo malgrado, legata proprio nel suo avere a che fare con la speranza e il timore degli uomini che guardano all'avvenire⁶. Si tratta di una constatazione che già mette in comunicazione il testo di Boulainvilliers con la spiegazione spinoziana sull'origine della superstizione⁷, ma con l'intento di passare ad analizzare da vicino l'interpretazione che il conte fornisce dell'*Ethica* di Spinoza offriamo ancora l'esposizione del terzo punto della riforma dell'astrologia che

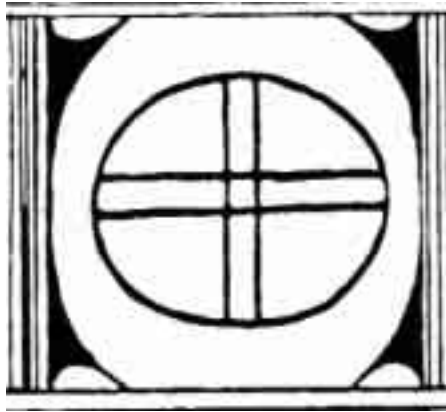
5 Per uno studio di questo legame riguardato, in altra produzione, come tradizionale si possono ad esempio vedere i lavori di Garin (1955: 7-19 e 1957).

6 Così le parole di Boulainvilliers (1974: 101): *éloigner toutes les idées superstitieuses, mal convenantes à la nature, ou qui sont le fruit manifeste de l'inquiétude des hommes avides de l'avenir.*

7 Cfr. Spinoza 1980: 1-2.



proprio a quella sembra indirettamente pensare. Dopo aver nominato un illustre predecessore nello studio dell'astrologia, Tolomeo, Boulainvilliers pare voler chiudere la partita con il passato, dichiarando la necessità di *profiter de*



toutes les découvertes modernes, qui peuvent utilement servir à dissiper les incertitudes dont les anciens ne se pouvaient dégager qu'à force de supposition (de Boulainvilliers 1947: 101)⁸. Che tra le diverse proposte delle *découvertes modernes* la scelta di Boulainvilliers sia ricaduta prepotentemente sulla particolare novità del sistema spinoziano, così leggibile in relazione alla *sapientia veterum* del naturalismo antico, è in qualche modo detto dall'interesse stesso che il conte dimostra per la serie dei "difficili" testi del filosofo di Amsterdam. Le opere spinoziane sono "difficili" per diverse ragioni, alcune di carattere oggettivo (la complessa architettura geometrica dell'*Ethica*), altre legate alla fama d'empietà e allo scandalo che il pensiero di Spinoza suscita. Dall'apparizione anonima del *Trattato teologico-politico* (1670)

all'uscita degli *Opera Posthuma* che contengono l'*Ethica* (1677) e per un lungo secolo a seguire, l'unica formula che la cultura ufficiale concede a chi voglia trattare di Spinoza è quello della confutazione. Tra le altre, vere confutazioni, anche l'*Essai* del conte cono-

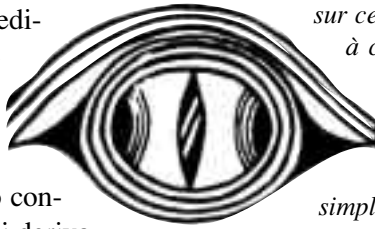
sce la profonda falsificazione del suo titolo e della sua natura, nell'unica apparenza che permetta al tempo la pubblicazione, nel modello cioè di una *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza* (Bruxelles, 1731)⁹. Quello del confronto puntuale con Spinoza è un lavoro che il nostro autore sceglie di compiere, che al di là del risultato letterario crea attorno a sé l'interesse e l'impegno della *Coterie* e al secolo consegna il *bréviaire* felicemente battezzato da Vernière. In questo testo la traccia del paradigma dell'astronomia si rivela per noi più in ciò che Boulainvilliers non dice, piuttosto che nella trama delle osservazioni esplicite. Parliamo di un non detto che dà il suo segno nella ricezione della dottrina della sostanza unica, dei suoi attributi e nella grande espulsione dall'*Essai* di uno dei più chiari obiettivi polemici di Spinoza: il dualismo cartesiano.

8 Cfr. *Ibidem* per la menzione di Tolomeo.

9 Il fatto che l'*Essai* non si possa in alcun modo intendere come una confutazione del pensiero spinoziano si fa evidente sin dal primo approccio con il contenuto dell'opera. Per una riconferma di questa certezza, supportata dall'analisi dei toni d'esordio dell'*Essai* si può vedere ancora lo studio di Vernière (1982: 322-323).



In primo luogo l'*Essai* si discosta dall'*Ethica* nel procedimento per giungere all'idea di sostanza unica. Nel testo di Boulainvilliers la deduzione di questo concetto ha un *incipit* di derivazione cartesiana. Il nostro autore prende le mosse da quella che definisce la prima delle conoscenze umane: la convinzione che abbiamo della nostra esistenza, accompagnata dal sentimento espresso dall'assioma *je pense, donc je suis* o *je suis pensant*¹⁰. Questo sentimento costituisce già per l'uomo uno strumento di conoscenza del mondo che lo circonda. Egli è infatti in grado di percepire la presenza di questa facoltà negli altri pensanti e di distinguere così i viventi dai non viventi¹¹. Attraverso questa sorta d'inventario del reale, l'autore si ritiene in grado di fissare la proprietà più semplice e generale di tutto ciò che sussiste: l'esistenza. Le esigenze della ragione impongono poi il passaggio all'idea universale di essere.



Mais comme je ne pourrais pas raisonner sur cette propriété, la concevant attachée à certains sujets et dépendante d'eux, sans les connaître eux-mêmes auparavant [...], je change la forme de mon idée, et au lieu de m'arrêter à l'existence comme simple propriété, je fais effort pour concevoir une idée universelle qui embrasse tout ce qui existe, et je forme ainsi celle de l'Être pris abstraitement, sans attention à aucune chose particulière, non pas même à ma propre existence, qui viendra dans son rang avec celle des autres.

(de Boulainvilliers 1973: 88)

A questo punto, a partire dalla sola idea di essere preso astrattamente, si passa immediatamente ad identificare un ente che la rappresenti¹². L'operazione si compie in forza dell'argomento secondo cui l'idea dell'essere assoluto implica necessariamente la sua esistenza. Così:

La première [la prima proprietà] que j'y découvre est la nécessité de son existence: car l'Être ne serait point l'Être s'il n'existait pas.

(de Boulainvilliers 1973: 88)

10 *Contre lequel je ne crois pas que l'on puisse raisonnablement fonder d'incident, sous le prétexte de la forme de l'argumentation qui y est contenue, parce que son sujet est une notion indubitable*, de Boulainvilliers (1973: 87).

11 *Or mon sentiment, qui me prouve ma propre existence, me fait connaître avec la même certitude celle de plusieurs autres choses. Je ne suis pas le seul homme qui pense; j'en vois plusieurs autres qui pensent [...]. Je trouve la même propriété [il sentimento] en plusieurs sujets, outre les hommes. Peut-être même que leur sentiment est accompagné de pensée; du moins paraît-il qu'ils ont une voix pour l'exprimer. Mais leur expression ne m'est pas entièrement intelligible. [...] Enfin, je ne suis pas le seul être qui ait de l'extension; je vois des corps étendus comme je le suis moi-même, mais ces corps ne paraissent avoir aucun sentiment, ce qui me fait conclure qu'ils n'ont point aussi de pensée. Ibidem.*

12 In questo modo di procedere, alcuni studiosi hanno individuato una traccia dell'influenza di Malebranche. J. Deprun (1990: 30) sottolinea così le affinità lessicali tra i due: *Être en général* [...] *Être abstrait et général, Être absolument général, Être absolu et général* [...] *Quant aux expressions précé-*

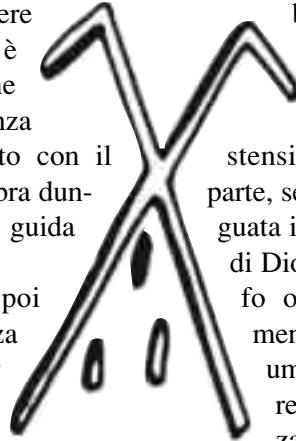


L'essere particolare si riduce ad ente che non esiste necessariamente, cioè che non ha in sé la causa della propria esistenza. Nel riferire questa differenza qualitativa, il nostro autore propone una distinzione dell'approccio gnoseologico alle due forme dell'essere che merita attenzione. Con la ragione, si sostiene, l'uomo apprende che esiste un essere assoluto e necessario, ma è attraverso il sentimento che egli si convince dell'esistenza dei particolari¹³. Nel rapporto con il mondo sensibile, l'uomo sembra dunque intimamente legato alla guida privilegiata del sentimento.

L'essere assoluto viene poi identificato con la sostanza come ciò che esiste in sé e per sé. Il passo successivo consiste nell'esposizione degli attributi della sostanza. Solo dopo aver dimostrato la verità degli attributi, Boulainvilliers procede a identificare l'essere assoluto con Dio. Lungi dal muovere, come Spinoza, dall'idea adeguata della divinità, il percorso dell'*Essai* ha dunque un carattere induttivo, che dalla

molteplicità particolare raggiunge la certezza dell'esistenza dell'essere assoluto.

A questo punto si fa necessaria una precisazione che chiarisca la portata del modello di conoscenza del reale che Boulainvilleirs, pur guardando al sistema spinoziano, tiene a riferimento. L'*Ethica* stabilisce l'esistenza di un'infinità di attributi divini che l'uomo non può apprendere, poiché la sua conoscenza accede unicamente ai due caratteri dell'estensione e del pensiero. D'altra parte, secondo Spinoza, ogni idea adeguata implica la conoscenza adeguata di Dio. Quest'ultima, come il filosofo olandese chiarisce, è perfettamente alla portata della ragione umana; dal che si deve concludere che il concetto della conoscenza adeguata non si esprime attraverso l'idea dell'eshaustività, ma attraverso quella della correttezza (o appunto adeguatezza). Boulainvilliers sembra invece rifarsi ad un ideale della completezza, in rapporto alla quale anche la chiara conoscenza di due attributi si mostra insufficiente. Sperando di non essere spinti da

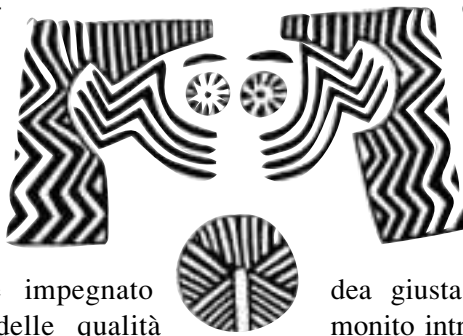


demment citées, elles ne sont pas spinozistes, mais malebranchistes. Stefano Brogi (1993: 162-163) si esprime in questi termini: *Tutta questa argomentazione iniziale dell'Essay risente fortemente dell'influenza di Malebranche, di cui è nota la tendenza ad identificare l'idea di Dio con l'idea dell'Essere in generale (l'Essere senza restrizioni), a cui appartiene necessariamente di esistere.* Da parte nostra, come questo intero articolo intende pacatamente proporre, riteniamo che, soprattutto attraverso le considerazioni sugli attributi di questo essere, sia di estremo interesse guardare al carattere di totalità, al modello del grand tout che esso rappresenta. Un modello che, vista la consuetudine di Boulainvilliers con l'astrologia, potrebbe aver inciso direttamente forse più del confronto con i citati grandi autori coevi.

13 *Je suis donc convaincu par raison qu'il y a un Etre absolu et nécessaire, et par sentiment qu'il y en a plusieurs particuliers qui ne sont ni absolus, ni nécessaires [...],* de Boulainvilliers (1973: 88-89).



una mera suggestione vivificata dalla riscoperta dell'interesse astrologico del conte, proponiamo di considerare il fatto



che un autore impegnato nella ricerca delle qualità occulte, delle simpatie che intrecciano gli elementi della natura, avrebbe difficilmente accettato la penetrante sintesi spinoziana del reale conoscibile all'uomo nei due soli aspetti dell'estensione e del pensiero¹⁴.

L'esposizione degli attributi della sostanza compiuta da Boulainvilliers pone un problema interpretativo per la cui soluzione si deve ricorrere al testo intitolato *Abrégé des opinions de Spinoza touchant la divinité, l'esprit humain et les fondements de la morale*, contenuto negli *Extraits de lectures* databili intorno al 1695¹⁵.

Nell'*Essai*, il conte definisce indifferentemente come attributi o proprietà l'estensione, il pensiero, l'unità, la necessità e l'infinità. La sua dimostrazione si concentra sugli ultimi tre attraverso i

quali si rende chiara l'esistenza di una sola sostanza.

Inizialmente vengono riconosciuti come attributi o proprietà l'estensione e il pensiero¹⁶. Boulainvilliers sottolinea la difficoltà dell'uomo nel formarsi un'idea giusta dell'essere assoluto, ma il monito introduce nuovamente l'esigenza di allontanarsi dalla dimensione del particolare per cogliere le proprietà generali della sostanza:

Je commence ainsi a reconnaître que la difficulté de former une idée juste de cet Etre ne vient pas de quelque inévidence, mais de la disproportion de sa nature et de la mienne. Je ne le saurais prendre que par parties et toutefois je conçois parfaitement qu'il n'en a pas. Il faut donc que j'évite, en le considérant, tout ce qui peut avoir rapport à une idée particulière, et que je m'attache simplement aux propriétés générales par lesquelles il m'est connu, lesquelles pour éviter l'équivoque je nommerai attributs, par où j'entends ce que l'esprit connaît de la substance, ou ce sans quoi il n'en aurait pas l'idée.

(de Boulainvilliers 1973: 91)

14 Il testo di Boulainvilliers che più si concentra su qualità occulte e simpatie è l'*Astrologie mondiale. Histoire du mouvement de l'Apogée du Soleil ou Pratique des Règles d'Astrologie pour juger des evenements generaux*.

15 L' *Abrégé des opinions de Spinoza* [...] è pubblicato in de Boulainvillier 1973: 1-9. L'ipotesi di datazione è sostenuta da S. Brogi (cfr. Brogi 1993: 143).

16 *Il faut donc que je conclue que l'Etre absolu n'est ni pensée, ni étendue, exclusivement l'un de l'autre, mais que l'étendue et la pensée sont des attributs ou des propriétés de l'Etre absolu*, de Boulainvilliers (1973: 88-89).



Quest'ultima definizione è ricalcata su quella spinoziana dell'*Ethica*; la differenza sostanziale è data dal fatto che Boulainvilliers indica come attributi l'esistenza necessaria, l'unità e l'infinità¹⁷. La precisazione che li definisce tali (*pour éviter l'équivoque*) sembra relegare estensione e pensiero al rango di semplici proprietà, negando implicitamente la loro completa identità con la sostanza. Tale distinzione è espressa in forma esplicita in un passo dell'*Abrégé des opinions*, nel quale si denuncia:

Le seul attribut qui convienne par la définition est l'existence de soi-même; l'étendue ou la pensée sont des attributs adjectifs et non essentiels pour la définition de la substance.

(de Boulainvilliers 1973: 4)

Rispetto a questa chiara posizione precedente, l'*Essai* presenta qualche ambiguità. Nel negare l'idea cristiana della creazione il conte sembra infatti riaffer-

mare il carattere dell'estensione come attributo divino, nella piena accezione spinoziana. Rimane in ogni caso innegabile il fatto che nella descrizione della sostanza egli ponga l'accento sul suo mero primato ontologico.

Nel confronto con l'impostazione di Spinoza non possiamo quindi che rilevare un'iniziale inversione dei termini. Dalla lettura della prima parte dell'*Ethica* risulta infatti chiaro che i soli attributi per l'autore (i soli conoscibili dall'uomo) sono l'estensione e il pensiero. Questi sono poi le determinazioni reali, le qualità ontologiche fondamentali della sostanza, di cui costituiscono l'essenza. Di conseguenza sono l'infinità, l'eternità e l'indivisibilità, per Spinoza, quelle che possiamo definire proprietà (e non attributi) della sostanza unica¹⁸.

La differenza tra Spinoza e Boulainvilliers nell'identificazione di ciò che può essere chiamato attributo è stata finora considerata in merito al suo esito: l'interpretazione del conte tende a relega-



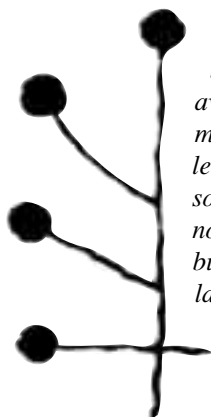
17 *Le premier de ces attributs est l'existence nécessaire; [...]. Le second de ces attributs est l'unité; [...]. La substance étant une et nécessaire, je conclus qu'elle est infinie [...]*, de Boulainvilliers (1973: 91-92, e *passim*).

18 Il chiarimento offerto in proposito da Emilia Giancotti Boscherini è di fondamentale importanza. La studiosa si sofferma nel paragone tra l'accezione scolastico-cartesiana del termine attributo e quella spinoziana. La scolastica distingueva tra attributi essenziali o necessari e attributi accidentali. I primi stanno con una sostanza in un rapporto di reale identità; i secondi ineriscono alla sostanza in modo esterno, contingente e sono dunque determinazioni formali. In conformità alla definizione IV della Prima parte dell'*Ethica* deduciamo che Spinoza adotta il termine attributo nella prima accezione: *Per Spinoza sono dunque attributi della sostanza o Dio la cogitatio e l'extensio, mentre sono sue proprietà l'infinità, l'eternità, l'indivisibilità* (Spinoza 1993: 323n).



re estensione e pensiero al ruolo di “attributi secondari”¹⁹. Ma questa divergenza non può che essere guardata come la semplice conseguenza della radicale differenza tra i due nel modo di giungere a dichiarare l’esistenza di una sola sostanza.

Come si è visto il punto di partenza dell’*Essai* è il concetto generale di esistenza. Data l’universalità dell’idea di essere, l’identificazione con la sostanza unica avviene, per così dire, in un sol colpo. Quest’ultima espressione che tende a indicare una forse falzante velocità, può essere ben corretta se si tiene presente proprio il paradigma astrologico. Segnando la visione dell’interprete di Spinoza, esso dovette far apparire la sostanza unica, il “grande tutto” come modello di cui non urge la dimostrazione di validità; in altre parole un punto di partenza più che un obiettivo del cammino argomentativo. Rafforza questa idea il fatto che al procedimento del conte è in fondo estranea l’ipotesi da confutare di una pluralità di sostanze. Ciò risulta



Le second de ces attributs est l’unité; car outre que l’idée de l’être est unique, il ne peut avoir plusieurs substances de même ou différent attribut. Non le premier, parce que si elles sont les même, elles sont une ; non le second, parce que l’attribut est ce que l’esprit conçoit de la substance comme lui étant propre. Mais il est propre à la substance d’exister nécessairement et par soi-même, suivant sa définition, puisque c’est l’attribut sans lequel je n’en aurais aucune idée.

(de Boulainvilliers 1973: 91)

L’argomentazione si fonda in realtà sul presupposto dell’esistenza necessaria della sostanza. Questa proprietà è data inevitabilmente dal fatto che essa rappresenta nella dimensione ontologica il concetto di essere assoluto, che per definizione non può ammettere la sussistenza di enti a lui simili. La deduzione spinoziana della sostanza unica o Dio è di tutt’altro tenore. La definizione prima della prima parte dell’*Ethica* pone sì il concetto della priorità ontologica, la dimensione assoluta dell’essere²⁰, ma tale proprietà viene

19 Con questa espressione ci rifacciamo sia alla dichiarazione esplicita dell’*Abrégé des opinions*, che all’impostazione che nell’*Essai* sembra introdurre una differenza qualitativa tra estensione, pensiero ed esistenza necessaria, unicità, infinità.

20 *Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l’esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente*, Spinoza (1993: 87).



riferita alla sostanza in forza di un rigoroso procedimento che muove dagli attributi conoscibili: estensione e pensiero. Spinoza stabilisce progressivamente l'esistenza di una sola sostanza cui inerisca un determinato attributo (prop. 5, I). Da ciò segue la proprietà della sostanza di essere *causa sui* (prop. 3, I e propp. 6, 7, I). Si dimostra poi che la sostanza è infinita e che il suo grado di realtà dipende dalla quantità di attributi che le competono (per la definizione 4, I e per la prop. 9, I). La conseguenza è quindi l'eliminazione della contraddizione nell'assegnare a una sostanza una pluralità di attributi (scolio alla prop. 10, I). Solo in seguito alla conquista di tali certezze la sostanza è posta nella sua vera identità con Dio quale infinita, indivisibile e unica (propp. 11, 12, 13 e 14, I).

Mentre dunque Spinoza muove dall'ipotesi della pluralità per giungere alla sostanza unica come principio ontologico ed esplicativo del reale, Boulainvilliers sembra accedere nuovamente a questo concetto in base alla ripetizione istintiva del paradigma astrologico. Esso rifugge la fatica apodittica per avere da sempre davanti a sé il risultato dell'identificazione del concetto di essere universale con l'unità della realtà naturale. La differenza tra le due impostazioni per quanto riguarda lo statuto degli attributi, estensione e pensiero, è allora chiara. Nell'argomentazione dell'*Ethica* i due attributi definiscono l'essenza della sostanza, essi servono per

giungere alla dimostrazione della sua unicità. Boulainvilliers, invece, attraverso il modello dell'astrologia, semplicemente ritrova l'unicità della sostanza, anche nel passaggio attraverso il lessico spinoziano.

In altre parole per il conte la sostanza è prima di tutto unica, infinita ed eterna, mentre solo secondariamente viene definita come costituita da estensione e pensiero. Questa priorità nell'ordine della definizione sembra relegare gli

attributi al ruolo di predicazioni secondarie. Con lo stesso schema l'*Essai* tratterà quella particolare modificazione della sostanza che si dice individuo. Anche in questo caso l'uomo verrà prima definito come unità, per poi riferire ad esso gli attributi di estensione e pensiero nella forma finita: corpo e mente.

L'assunzione a priori dell'unicità della sostanza è un elemento di estrema rilevanza per compiere una riflessione sul modo in cui Boulainvilliers penetra nel contenuto dell'*Ethica*. L'*Essai* ha un rapporto diretto e profondo con l'opera spinoziana; tuttavia il suo particolare procedimento rende superflua la confutazione dell'ipotesi di una pluralità di sostanze. Non è allora possibile trascurare una valutazione su ciò che l'assenza di questa ipotesi ci rivela: il pensatore francese, al contrario di Spinoza, sembra non tenere come obiettivo di critica la filosofia cartesiana. Proprio attraverso questa grande assenza, da parte nostra, proviamo a rileggere la





terza indicazione di Boulainvilliers per la riforma dell'astrologia. Si può infatti pensare che la *découverte moderne* del sistema spinoziano sia letta dal conte come una riscoperta: si tratta di un secondo incontro con un modello antico e rinnovato, le cui *chances* consistono nell'estraneità al meccanicismo e nella libertà dalle *idées superstitieuses*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Boulainvilliers de, H. (1947) *Traité d'astrologie. Pratique abrégée des jugemens astronomiques sur les natiuités*. Garches, Nouvel Humanisme.
- Boulainvilliers de, H. (1949) *Astrologie mondiale. Histoire du mouvement de l'Apogée du Soleil ou Pratique des Règles d'Astrologie pour juger des evenemens generaux*. Garches, Nouvel Humanisme.
- Boulainvilliers de, H. (1973) *Essai de Métaphysique dans les principes de B... de Sp...* In *Œuvres Philosophiques*, a cura di R. Simon. La Haye Martinus Nijhoff, vol. I, pp. 83-212.
- Boulainvilliers de, H. (1975) *Œuvres Philosophiques*. La Haye, Martinus Nijhoff, vol. II.
- Broggi, S. (1993) *Il cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*. Firenze, Olschki.
- Deprun, J. (1990) *Boulainviller et Spinoza. Notes sur l'Essai de métaphysique dans les principes de B... de Sp...* In *Spinoza au XVIII^e siècle. Actes des Journées d'Études organisées les 6 et 13 décembre 1987 à la Sorbonne*, a cura di O.R. Bloch. Paris, Méridiens Klincksieck.
- Fréret, N. (1825) *Éloge de Fréret*. In *Œuvres complètes de Fréret*, vol. I. Paris, Champollion-Figeac.
- Garin, E. (1955) *Note sull'ermetismo del Rinascimento*. In AA. VV., *Testi umanistici sull'ermetismo*. Roma, Bocca, pp. 7-19.
- Garin, E. (1957) *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Firenze, Sansoni.
- Spinoza, B. (1980) *Trattato teologico-politico*. A cura di A. Droetto ed E. Giancotti Boscherini. Torino, Einaudi.
- Spinoza, B. (1993) *Etica*. A cura di E. Giancotti Boscherini. Roma, Editori Riuniti.
- Venturino, D. (1993) *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722)*. Torino, Le Lettere.
- Vernière, P. (1982) *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris, PUF.
- Wade, I.O (1938) *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*. Princeton-London, Princeton University Press.



Metamorfosi e stili del moderno Dal neo-cinismo al neo-stoicismo.

di **Pierre Dalla Vigna**
Editore, Studioso di Estetica

This essay wants to show how some classical age styles of thought have been inherited by the contemporary world. Even if they changed their meaning after the Enlightenment, they influence still today opinions of philosophers, men of letters and scholars. Gnosticism, Hermetism, Stoicism and Cynism are not phenomena limited to the time of their origin, but are ways of thinking and living the present, that don't stop to spread and develop among the contemporaries.

Premessa

Il Settecento, secolo che è l'incubatrice della Ragione, dell'Illuminismo e del laicismo, ha visto emergere passioni ed energie che avevano covato nell'Europa occidentale per alcuni secoli, e che, come è noto, si legano strettamente alla rivoluzione cul-

turale iniziata almeno a partire dalla Rinascenza. C'è un filo rosso che collega il panteismo di Giordano Bruno¹, che è al contempo l'ultimo filosofo dell'età classica e primo esponente della modernità all'immanentismo di Baruch Spinoza². Quest'ultimo ha coniugato una filosofia sostanziale avulsa da ogni metafisica e la necessità di una politica democratica così

1 Su Giordano Bruno, oltre al rinvio ovvio alle opere della Yates (1998⁵; 2001² etc.) va ricordato quantomeno l'approccio del tutto differente per non dire opposto di Mancini (1999). Mentre la Yates privilegia il Giordano Bruno erede della tradizione classica, della filosofia greca e dell'esoterismo antico, Mancini rivitalizza in Bruno soprattutto il suo carattere anticipatorio del razionalismo moderno.

2 Spinoza è attualmente oggetto di una rivalutazione che ha dato luogo a significative produzioni critiche, vedi ad es. i titoli della collana "Spinoziana" diretta da Diodato e V. Morfino, e che appare per i tipi delle edizioni Ghibli di Milano. Dello stesso Morfino va ricordato, per chi volesse tematizzare e approfondire alcune delle affermazioni su Spinoza contenute nella presente prefazione, il volume *Spinoza e Machiavelli* (2000).



radicale che ancor oggi, nell'apparente trionfo dei sistemi democratici e liberali, stenta ad affermarsi appieno. Ma Spinoza è a sua volta in dialogo strettissimo con le dottrine di quello stesso Cartesio che del Secolo dei lumi è a sua volta il padre, ben più riconosciuto dai moderni commentatori. Ma se è universal-

mente accolto il ruolo dello stringente ragionamento del *Discorso sul metodo* nella nascita di un modo di ragionare strettamente razionale, per lo più si

tende a dimenticare come la stessa filosofia cartesiana, a detta dello stesso interessato, traesse origine da un sogno³, che si presenta a sua volta come rivelazione di un sapere antico piuttosto che una proposizione del tutto nuova e originale.

L'età classica, che precede cronologicamente la rivoluzione scientifica di Copernico, Galileo e Newton, non ha cessato di fornire chiavi di lettura del mondo per tutto il Secolo dei Lumi, e si presenta come la camera delle meraviglie di una

serie di strategie che, riplasmate nel Settecento dall'Illuminismo, sono giunte a caratterizzare stili di pensiero che danno un'impronta significativa alla cultura dei moderni. Scopo delle note che seguono

vuol essere un'indagine su alcuni di questi stili culturali, attraverso alcune immagini che danno necessariamente, a parere di chi scrive, una visione più significativa delle tradizionali divisioni culturali tra progresso e reazione, innova-

zione e tradizione, passato e futuro⁴. Per chi scrive, l'Illuminismo è dunque un archetipo "illuminante". Ma alle sue spalle, posto cronologicamente prima e anche dopo di esso, si aggira il fantasma di una transizione permanente, che plasma abitudini mentali più che essenze. E' lo spettro di una liberazione possibile, dalla sofferenza e dal male, dall'ottusità e dal destino, che ha caratterizzato, secondo il titolo di un'opera felice, la religione dei moderni⁵ e che non cessa di animarci.



3 La notizia e il contenuto del sogno, anzi dei tre sogni di Cartesio è contenuta nel testo del suo biografo settecentesco Adrien Baillet (*Vita di monsieur Descartes*, 1996), che contiene anche la trascrizione dei sogni stessi dello stesso Cartesio, il quale da quegli scritti non si separava mai, come se fossero stati un testo apotropaico.

4 Cfr. Perniola 1989².

5 Cfr. Cazzaniga 2001².

1. La montagna incantata

La montagna incantata (*Der Zauberberg*) di Thomas Mann non è soltanto un capolavoro letterario. Nella eletta schiera di personaggi e comparse che popolano il Sanatorio Internazionale Berghof, la località montana dove è ambientato l'intero romanzo, ve ne sono almeno due, Naphta e Settembrini, che posseggono una dignità più che letteraria, uno spessore filosofico.

Non è questa la sede per ricordare la copiosa produzione critica che ha avuto modo di cimentarsi proprio a partire da queste figure, così complesse da suscitare maggiore interesse, per alcuni commentatori, rispetto al principale protagonista, Giovanni Castorp⁶.

Ciò che qui interessa sottolineare, è invece la natura contraddittoria e fluida delle teorie e delle riflessioni dei due, che nel testo sono avversari filosofici, tesi alla conquista al loro partito dello stesso Castorp.

In apparenza, Ludovico Settembrini, italiano, allievo del Carducci, nonché ultimo rampollo di una famiglia di carbonari e rivoltosi risorgimentali, rappresenta sen-



z'altro la coscienza illuminata di una borghesia democratica, massone e progressista. Al contrario, l'ebreo rinnegato Naphta, cattolico converso e gesuita, racchiude in sé tutte le caratteristiche della reazione più vieta, pronta a giustificare ogni sorta di azioni contro la dignità umana, nel nome dei valori del suo cattolicesimo integrista.

Tale antinomia di facciata ha potuto certo accontentare un critico come György Lukács, che partiva dalla necessità ideologica di divulgare il mito non contraddittorio di un Thomas Mann, visto come grande esempio, "ghoetiano", di una forma letteraria borghese progressista⁷. Nel clima culturale che

aveva appena assicurato la vittoria alleata contro il nazismo, un marxista ortodosso come il Lukács del secondo dopoguerra si sforzava di trovare interlocutori privilegiati per il suo fronte culturale per la democrazia progressiva. Ma i caratteri che Mann attribuisce ai suoi personaggi, e il loro ruolo nel corso dei frequenti diverbi in cui i due sono a confronto, mal si conciliano con l'ipotesi semplificativa di un conflitto, di per sé piuttosto banale, tra progresso e reazione, con la vittoria morale del primo, in un positivistico "Valzer del progresso" letterario. Tale interpretazione lukácsiana del romanzo di Mann impedisce allo stesso Lukács di riconosce-

⁶ Sull'opera complessiva di Thomas Mann, e per un più completo repertorio bibliografico, vedi: Fest (1987) e la tr. it. di M. Bistolfi (1989); Hamilton (1978) e la tr. it. (1983); Ferretti (1980); Mayer (1954) e la tr. it. di C. Bovero (1955).

⁷ Cfr. Lukács (1957) e la tr. it. a cura di G. Dolfini (1970).



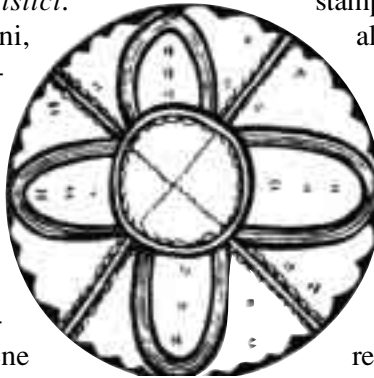
re in Naphta qualcosa di più di un semplice “pensatore reazionario”, che *utilizza argomenti in apparenza seducenti ma manifestamente sofisticati.*

L’illuminista Settembrini, dal canto suo, non potrebbe prevalere, non essendo in grado, per la sua collocazione di classe, da intellettuale piccolo-borghese, di formulare una critica complessiva dello sfruttamento capitalistico, che anzi sostiene come valore positivo. In ultima analisi, dunque, per Lukács Naphta sarebbe una sorta di protonazista, mentre Settembrini riassumerebbe in sé vizi e virtù degli intellettuali borghesi del primo Novecento, incapaci per lo più di “elevarsi” alla democrazia reale, consistente nella lotta per l’edificazione del socialismo.

Una lettura non aprioristica del testo di Mann, anche senza le precisazioni che, d’altronde, lo stesso autore ha comunque fornito altrove⁸, mostra una realtà ben più complessa delle posizioni dei due pedagoghi intenti a contendersi “l’anima” del povero Castorp.

Infatti, Settembrini non è soltanto il sincero democratico che aborre il feudalesimo, il fanatismo religioso, nonché i valori retrivi della tradizione e la politica della chiesa cattolica, salvando soltanto il cristianesimo delle origini, per il suo portato “progressista”. Settembrini, al contempo, è

anche il difensore non solo della cultura occidentale, ma anche della “razza” europea, che suole contrapporre, con teorie di stampo prettamente lombrosiano, alle stirpi slave, asiatiche, e più genericamente a tutti i popoli esterni all’Europa occidentale. Il razzismo genetista, destinato poi (il romanzo è ambientato alla vigilia della prima guerra mondiale, ma in realtà è stato scritto agli albori della seconda) a trovare la sua compiuta espressione con il nazionalsocialismo, troverebbe così un precursore proprio nel democratico Settembrini! Al contrario, il reazionario Naphta, difensore delle gerarchie feudali e persino dell’astrologia, mostra in altri momenti dei tratti stranamente populistici, o addirittura comunisti, e un internazionalismo politico quantomeno sospetto. La stessa origine ebraica di Naphta non è presentata soltanto come un fatto anagrafico occasionale, o di colore, ma viene lasciata trasparire nel suo stesso slancio messianico, che si apparenta ad una mentalità per nulla incline al compromesso e alle mediazioni politico-culturali. Oltretutto, in ogni caso, diventa difficile pensare che Mann avrebbe potuto esser così cinico da rappresentare come portatore di ideologie nazionalsocialiste, sia pure *in nuce*, un membro del popolo che, in quel mentre, stava per divenire la vittima principale dell’olocausto. Inoltre, lo stesso Naphta, che



8 Cfr. ad es. gli interventi di Mann (1986).

non teme affatto l'uso della violenza per l'instaurazione del regno spirituale che lui stesso auspica, ha a sua volta buon gioco nel mostrare la natura bellicista delle teorie di Settembrini, che vuol fondare il proprio mondo democratico anche con l'uso della violenza, del tirannicidio e della stessa guerra. Dal punto di vista di Castorp, dubbioso e perplesso oggetto delle contese, in realtà spesso provocatore e giudice occulto di queste, troppe volte il confronto tra i due rivali si esaurisce in una "grande confusione". Lo scontro dava luogo a uno spazio linguistico mobile e disordinato, in cui, tra gli spettatori e forse tra gli stessi protagonisti, *nessuno più sapeva quale dei due personaggi fosse il religioso e quale il libero pensatore*⁹.

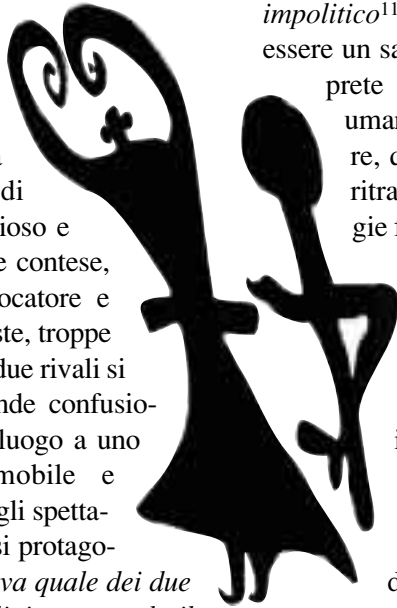
Negli scontri tra Naphta e Settembrini, è generalmente quest'ultimo a trovarsi in maggiore difficoltà, dal momento che sorge il fondato sospetto che i suoi stessi principi siano un sottile velo ideologico, atto a coprire l'eterna peccaminosa essenza degli esseri umani.

Tra l'altro, sembra assodato che il personaggio di Naphta sia una versione trasfigurata dello stesso Lukács, che Mann

poté conoscere personalmente e che gli destò la più viva impressione. Yves Bourdet, tra gli altri, ha dedicato un intero studio a questa tesi¹⁰.

Ma l'autore delle *Riflessioni di un impolitico*¹¹ che, senza dubbio, prima di essere un saggista è un grandissimo interprete della complessità dell'animo umano, ha tracciato, a nostro parere, qualcosa di più di un semplice ritratto di costume tra due tipologie filosofiche in antagonismo dialettico, e non si è limitato neppure a riprodurre qualche figura intellettuale del suo tempo. Le posizioni di Naphta e Settembrini sono irriducibili a una dialettica rigida di opposti standardizzati, perché rappresentano la capacità transizionale delle idee e dei soggetti, sono la riproduzione di pensieri in trasformazione che possono di volta in volta articolarsi in sistemi e dimensioni imprevedibili.

In verità, le posizioni "anomale" di un personaggio come Naphta, reazionario e rivoluzionario al contempo, o di Settembrini, progressista illuminato e contemporaneamente razzista, possono stupire solo chi ritenga ancora, ingenuamente, che progresso e reazione, socialismo e barbarie, libertà e oppressione siano antinomie che si presentano sempre



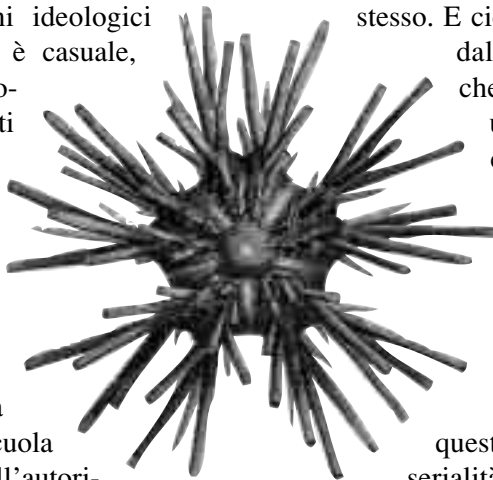
9 Cfr. Mann (1924), soprattutto il cap. *Operationes spirituales*.

10 Bourdet (1972). Tale circostanza fu poi riconosciuta dallo stesso Lukács (cfr. Lukács 1983).

11 Cfr. Mann (1918).



in modo netto e puro, e che siano tra loro irriducibili. Ma l'opacità, più volte sottolineata, del sociale¹², non consente di individuare terreni ideologici così distinti: non è casuale, come ogni sociologo ben sa, che basti riformulare una catena di domande in modo differente per ottenere risposte diverse dal medesimo campione di persone. La famosa inchiesta della Scuola di Francoforte sull'autoritarismo della società tedesca degli anni Venti potè scoprire le tendenze scioviniste e razziste che di lì a poco si sarebbero manifestate, travolgendo la Repubblica di Weimar, anche perché l'indagine non tenne conto delle ideologie di facciata dei singoli o dei gruppi campionati¹³. Se si ammette che le ideologie, a prescindere dai caratteri con cui si rappresentano, sono sempre il portato di condizioni materiali e dei rapporti sociali del loro tempo, le stesse filiazioni ideologiche, da una generazione all'altra, e in relazione alle trasformazioni epocali, possono cambiare di segno. I principali modelli di pensiero, nella loro complessità, e grazie a questa, contengono una fluidità sufficiente a tra-



sferire l'accento di un paradigma ideologico in una direzione che lo rende irricoscibile, o addirittura antinomico a se stesso. E ciò dipende in primo luogo dall'ambiguità permanente che caratterizza i rapporti umani, ambiguità che è essenziale anche e soprattutto nel linguaggio, che è campo di battaglia privilegiato, tra gli altri, per gli esseri umani.

Peculiarmente l'ambiguità sembra inoltre essere una caratteristica di questo tempo, dell'epoca della serialità e della riproducibilità tecnica, l'epoca delle rivoluzioni industriali e delle guerre mondiali, della reificazione planetaria e del "feticismo della merce". Proprio l'ambiguità, il sincretismo, il camaleontismo dell'occasione, hanno consentito a quest'età moderna di superare con successo le contrapposizioni – dapprima dichiarate epocali e insolubili – tra ideologie che si volevano in lotta per l'egemonia mondiale e per l'edificazione dell'"uomo nuovo".

Stili di vita e di pensiero identificati con culture e mondi considerati tra loro inconciliabili, come cristianesimo e liberalismo, socialismo e capitalismo, democrazia e fascismo, e così via, si sono continuamente intrecciati nella politica con-

12 Sul sociale come fondo oscuro, vedi: Baudrillard (1978). Per una valutazione in positivo dello stesso problema, vedi Foucault (1999²).

13 Cfr. Aa. Vv. (1936). Sulle ricerche della Scuola di Francoforte, vedi anche: Jay (1973); Wiggersaus (1990).

creta degli ultimi due secoli, costruendo la più varia e opportunistica trama delle coappartenenze di fatto. Adorno e Horkheimer, ad esempio, con *Dialettica dell'illuminismo*, hanno potuto svelare i sottili legami di continuità teorica e pratica tra lo stato liberale e la dittatura fascista, mentre, d'altro canto, lo stesso fascismo, per troppi versi omologo, "gemello mostruoso" del socialismo, con la sua emulazione di molte parole d'ordine e delle strutture organizzate del movimento operaio per la disciplinazione dell'intero corpo sociale, getta più di un'ombra sulla presunta innocenza delle stesse concezioni socialiste, rispetto all'origine del totalitarismo¹⁴.

Il rischio di un'analisi del totalitarismo condotta a partire dalla verifica delle affinità, oltre la parvenza delle proclamazioni ideologiche, è certo concreto: anche Hannah Arendt, che al totalitarismo ha dedicato una delle sue opere principali¹⁵, finisce col dare al concetto una dimensione per così dire "totalitaria", che concede poco alle differenze tra sistemi sociali e alla specificità di ciascun



sistema, all'interno di un preciso e irripetibile contesto storico. L'uniformazione di nazionalsocialismo e stalinismo, ad esempio, per quanto l'orrore per ciò che da questi regimi è derivato possa avvicinarli, finisce col precludere la comprensione di entrambi i fenomeni. Inoltre, la risultante di simili equiparazioni, nel caso della Arendt, diviene la difesa di una democrazia senza attributi precisi, che si rivela piuttosto astratta e di maniera. E tuttavia, le analisi della Arendt, ricercando in alcuni eventi temporali e in certe organizzazioni sociali una matrice totalitaria, contribuiscono alla definizione, tuttora in corso, di una forma delle istituzioni totali, che si specifica anche nelle realtà statuali.

Ancor più specifiche ed effettuali, nel loro volersi mantenere al livello più segmentato della realtà, si rivelano, a questo proposito, le opere di Michel Foucault¹⁶: nelle sue ricerche sui micropoteri diffusi, sulle istituzioni totali nelle loro procedure quotidiane, quest'ultimo scopre l'autentica coercizione non solo nelle pratiche oggetto di contenzioso sociale o di conflitto, ma anche e soprattutto nelle pratiche di potere accettate quasi universalmente come legittime e razionali. La messa in luce di un dispositivo di potere di tale

14 Adorno - Horkheimer (1947).

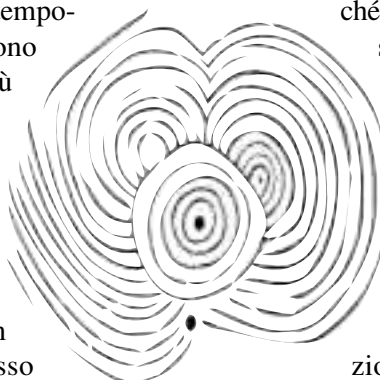
15 Cfr. Arendt (1951).

16 Cfr. Foucault (1977); inoltre, sempre di Foucault, cfr. Foucault (1994); sul concetto di eterotopia, vedi l'introduzione di Foucault al suo *Le mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966); infine il fondamentale saggio di Foucault, *Eterotopia*, in «Millepiani», n. 2, maggio 1994.



natura, può esercitarsi in particolare in quegli ambiti di attività sociale condensata e concentrata che sono le cosiddette istituzioni totali, manicomi, carceri, cliniche, collegi etc., dove la temporalità e la spazialità sono disciplinate in modo più rigido che altrove e dove le procedure di disciplina dei corpi sono particolarmente visibili ed efficaci. Le istituzioni totali, o i luoghi eterotopici, come li ha definiti in più occasioni lo stesso Foucault, costituiscono un apparato molto più esplicativo della reale natura di un regime, che non tutte le formali dichiarazioni sui diritti dell'uomo e del cittadino, o sulla società senza classi.

Nella sua apparente esteriorità al mondo, potendo guardare alle vicende umane dall'alto del suo orizzonte montano, immerso nella narcisistica riproduzione delle sue pratiche curative, il sanatorio narrato da Mann nel suo più pedagogico romanzo, è proprio una di queste istituzioni estreme. All'interno di questo orizzonte, asfittico eppure così completo, pieno, Mann illustra le operazioni di continuo intersecarsi di ideologie, il cui originario legame sociale è venuto meno, non per estinzione o libertà assoluta conquistata dalle idee sulle proprie condizioni d'origine, ma perché è il cambiamento stesso di quelle condizioni, con la



sua rapidità, a contribuire alla fluidità delle idee stesse. Una stessa componente sociale può sviluppare, in tempi diversi, indirizzi di pensiero di natura addirittura opposta, perché continuamente cambiano gli scenari e i processi di sviluppo, la collocazione di ognuno nel sistema produttivo e così via.

Questa difficoltà propria del ricondurre, senza peccare di schematismo e di dogmatismo, un sistema di pensiero alla sua collocazione sociale determinata è stata evidenziata in più luoghi e da più autori, da Walter Benjamin, ad esempio, o anche, da Jean-Paul Sartre¹⁷. E la questione assume in Mann una dimensione particolarmente interessante, in quanto il suo approccio estetico, del tutto privo di mitologie esistenziali, affronta anche le posizioni filosofiche a cui fa riferimento con un approccio del tutto originale: un punto di vista che ha fatto suggerire a Marguerite Yourcenar la definizione di "umanista ermetico". La definizione di ermetico usata da quest'ultima inerisce l'interesse manniaco per la *magica saggezza i cui segreti, sussurrati o sottintesi fluttuano tra le righe, destinati, sembra, a restare volutamente inosservati il più possibile, per la presenza delle grandi entità che dominano la tradizione germanica: lo Spirito della Terra, le madri, il Diavolo e la Morte, una*

17 Sullo spaesamento in Walter Benjamin, vedi soprattutto Benjamin (1982). Per le posizioni di Jean-Paul Sartre, vedi tra l'altro Sartre (1960).

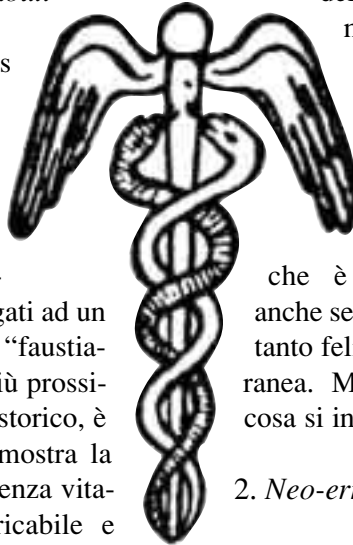


morte più attiva, più virulenta che altrove, misteriosamente commista con la vita stessa e talvolta dotata degli attributi stessi dell'amore¹⁸.

La definizione di Thomas Mann come autore "ermetico" vale non solo e non tanto per gli elementi magici dell'esistenza che tanta parte hanno nella sua opera, né per i riferimenti esplicitamente o sotterraneamente legati ad un esoterismo letterario di tipo "faustiano". Ermetica, e nel senso più prossimo a quello dell'ermetismo storico, è la modalità con cui Mann mostra la natura complessa dell'esperienza vitale: una mescolanza indistricabile e imprescindibile di elementi affettivi e idealità, che si stratifica in una sorta di profondità geologica.

Le tematiche filosofiche, tutte comprese nello spazio apertosi tra Schopenhauer e Nietzsche, o quelle teologiche che i protagonisti dei suoi romanzi affrontano, non sono omogenee né per argomentazione, né per il tipo di scelta di campo culturale¹⁹. Lo stile unificante, che convoglia in un'unica narrazione la galleria dei ritratti che Mann propone, va ricercato nella sua aspirazione a comprendere la natura umana sì attraverso le sue aspirazioni e dottrine, ma come un'essenza che va al di là di queste stesse dottrine e aspirazioni.

Il senso che il riferimento a Mann ha in questa sede è proprio questo: iniziare a delineare, proprio con riferimento alla produzione di un autore "ermetico" contemporaneo, capace di ricercare l'essenza nel molteplice e nell'eterogeneo, la condizione propria di una corrente "ermetica" che è anch'essa riscontrabile, anche se con esiti non sempre altrettanto felici, nella cultura contemporanea. Ma è tempo di specificare cosa si intenda qui per ermetismo.



2. Neo-ermetismo

L'ermetismo classico si costruisce come corrente letteraria teologico-filosofica, e fors'anche come culto religioso organico, a partire dal III-II Secolo a. C., e la stesura definitiva dei suoi principali trattati sembra databile, secondo padre Festugière²⁰, intorno al II Secolo d. C. Certi suoi aspetti, ad esempio le concezioni astrologiche, sono ancora più antichi, e dipendono direttamente dall'incontro tra culture eterogenee, come la tradizione caldea e quella egizia, consentito dalla fondazione degli imperi ellenistici, dopo l'impresa di Alessandro. La caratteristica comune della plurale congerie degli scritti ermetici, sempre per

18 Cfr. Yourcenar (1962), e la tr. it. di F. Ascari (1993), cit. p. 228.

19 Sul rapporto di Thomas Mann con la filosofia, vedi le parti dedicate a Mann dell'opera di Enzo Paci (1965) (soprattutto p. 262 e sg.).

20 Sull'ermetismo antico, cfr. soprattutto il classico Festugière (1944-54).

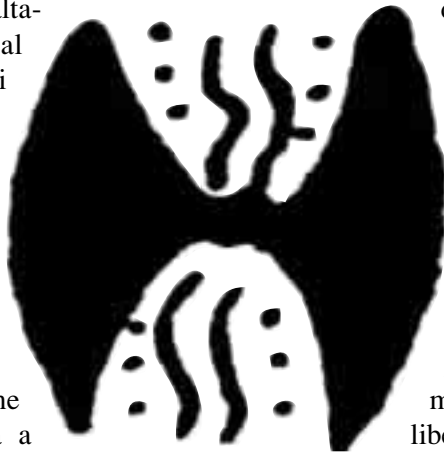


Festugière e i principali interpreti moderni del fenomeno, è una sorta di *pietas*, un atteggiamento sacralizzante e di ricerca interiore, che ricopre argomentazioni e concetti spesso anche altamente contraddittori al loro interno. Trattati di argomento sacro o profano, di carattere mistico o composti per fini meramente pratici, come la cura delle malattie o la predizione del futuro, sono accumulati dall'essere sempre presentati come una rivelazione divina a pochi iniziati, attraverso uno o più intermediari semi-divini.

Come l'ermetismo classico per il mondo greco-romano, anche nell'età contemporanea c'è la presenza di una componente eclettica, trasversale alle varie appartenenze culturali, che assembla in uno stesso luogo le esperienze più antinomiche e i saperi più distanti. Sul piano letterario, e su quello più generale dell'estetica, come si è detto per ciò che concerne Thomas Mann, questo modo di concepire ha potuto dar luogo a produzioni di altissimo livello.

L'ermetismo contemporaneo, deprivato del suo originario orizzonte teologico e metafisico, ora che le dottrine legate alla predestinazione e all'astrologia non possono più fondarsi su salde basi di fede e diffuse radici sociali, ricerca comunque una dimensione iniziatica, esclusiva. Ma esso manca di riferimenti forti come era

la considerazione del rapporto armonico di macrocosmo e microcosmo nel mondo classico, con la terra perennemente immobile al centro, e tutto l'universo danzante intorno.



Nel caos del moderno, i neo-ermetici si possono riconoscere per un certo uso spregiudicato delle categorie del pensiero: le loro argomentazioni utilizzano l'intero portato del sapere come un gigantesco deposito di materiali a cui attingere liberamente per costruire i loro discorsi. Tale era, oltretutto, anche il procedere dell'ermetismo classico. Inoltre, l'ermetismo tradizionale utilizzava in modo smaccato l'esoterismo del proprio linguaggio, destinato dichiaratamente ai soli iniziati, passati, presenti e futuri, per giustificare, come si è detto argomentazioni fin troppo allusive, e spesso non logicamente inoppugnabili, se non addirittura del tutto contraddittorie. L'ermetismo moderno, a sua volta, sembra mantenere una sorta di esoterismo non teorizzato ma di fatto, attraverso l'uso smodato dei linguaggi tecnici e accademici, i cui rituali sono ovviamente preclusivi per i profani che non abbiano una preparazione specifica. Il fatto che il contenuto di certe argomentazioni, una volta chiarito, sia molto spesso assai poco significativo, viene ritenuto, da questi neo-ermetici, del tutto secondario: coloro che Jean-Paul Sartre apostrofava come



“guardiani di cimiteri”²¹, non hanno bisogno di legittimarsi attraverso la trasparenza dei concetti e il valore intrinseco dei discorsi. I neo-ermetici si autolegittimano in un rimando continuo agli stessi autori-feticcio, di volta in volta divinizzati e obliati, ma soprattutto a un'enorme mole di letteratura critica di riferimento. Si tratta di opere compilate, solitamente da altri adepti di questo culto ermetico inconsapevole, su un certo argomento, che consente più che un approfondimento, il reciproco riconoscimento degli stessi critici come membri di una stessa corporazione intellettuale. Tale mutuo riconoscimento può venire inteso anche in negativo, come metodo per stabilire la distanza con i non specialisti, per vergare una distinzione tra “pneumatici” e “ilici”, “spirituali” e “materiali”, di tipo nuovo. Questo esoterismo non ha più, come avveniva per l'ermetismo tradizionale, lo scopo dichiarato di ottenere un'elevazione spirituale dei propri adepti, in vista della vita eterna. Più prosaicamente, i neo-ermetici odierni puntano al successo professionale o, se non altro, alla propria legittimazione sociale come “esperti” o aspiranti tali. La passione, che solitamente è alla base di ogni scelta di campo intellettuale, non viene sempre meno, ma è imbrigliata in pratiche produttive di discorsi sterili, e col

tempo si affievolisce nell'indifferenziato percorso del citazionismo fine a se stesso. C'è una soglia, difficilmente individuabile, ma concreta, che separa questa sorta di eclettismo ermetico dal cinismo puro. La quota di cinismo è proporzionale alla volontà di potenza, che si coniuga il più delle volte con le necessità della carriera.



Neo-cinismo

E' a Peter Sloterdijk che si deve, in *Critica della ragion cinica*, la più compiuta definizione del cinismo moderno, che a sua volta viene contrapposto alla funzione del tutto contraria, disvelatrice e liberatoria, propria del cinismo antico, quello di Diogene e dei suoi seguaci²².

Il disincanto di Diogene si presentava, nel IV Secolo a C., come una critica radicale delle convenzioni e dei valori del suo tempo. Al contrario, il cinismo contemporaneo, o *neo-cinismo*, fa dell'adesione al presente la propria bandiera, perché l'antideologismo radicale del cinismo classico viene a tramutarsi in nichilismo e in relativizzazione di ogni valore. Dal rovesciamento dialettico di questa “transvalutazione di tutti i valori”, ecco emergere l'accoglimento di ogni cosa nell'indifferenziato.

Tale adesione all'indifferenziato, che è poi l'essenza del camaleontismo, è una

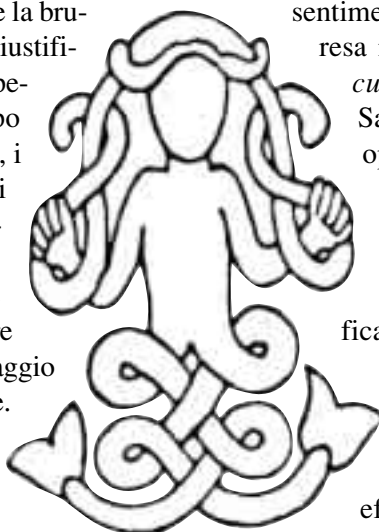
21 Sartre (1947).

22 Cfr. Sloterdijk (1983).



prassi tipica della cultura politica e del pensiero moderno, per lo meno dai tempi di Machiavelli e di Hobbes. Ma se per i primi fautori di tale disincanto valeva ancora una dimensione di tragico pessimismo sulla natura umana, e la brutalità di certe scelte si giustificava ancora con un superiore progetto, di tipo sostanzialmente pacifista, i moderni eredi di Talleyrand hanno rinunciato a qualunque progetto sovraindividuale e a lungo termine, a favore di una prassi del vantaggio immediato e contingente. Il cinismo viene elevato né più né meno che al freudiano "principio di realtà". Dietro il velo delle ideologie e delle utopie, il cinismo contemporaneo individua solo una dimensione dell'esistenza, quella dell'operatività quotidiana per l'affermazione di sé, in un sistema vissuto come l'unico possibile, da accogliere pienamente e senza remore.

La realtà, così reificata, diviene così il metro su cui si misura quella che Adorno e Horkheimer hanno voluto chiamare "de-ideologizzazione ideologica"²³: cadute tutte le ideologie tradizionali, solo ciò che esiste *qui ed ora* avrebbe diritto di cittadinanza in un mondo delle idee impoverito di ogni speranza di trasformazione. La vita culturale e sociale, rinnegata ogni profondità del pensiero, viene



trasposta in una sorta di superficie senza dimensione, dove la parvenza divora il tutto. La reificazione del mondo, divenuto "cosa" in modo integrale e completo, conduce a una sorta di pietrificazione dei sentimenti, che, ad esempio, è stata resa magnificamente nel film *Un cuore d'inverno*, di Claude Sautet. Il protagonista di tale opera, incapace di accogliere in sé sentimenti come l'amore o l'amicizia, gioca cinicamente con i sentimenti altrui, al puro scopo di verificare in modo distaccato le proprie capacità di seduzione o di reazione in circostanze difficoltose. Per un verso, tale freddezza distaccata è efficace: il protagonista supera indenne le tempeste di passione che ha voluto suscitare quasi per scherzo, e riesce addirittura a praticare senza risentirne psicologicamente l'eutanasia a un suo antico maestro spirituale, moribondo per un male incurabile. Ma, nell'insieme, la continuazione della vita quotidiana del protagonista, che prosegue il suo lavoro di artigiano con grande dedizione e con successo, nonostante l'assoluto non-senso della sua esistenza, rappresenta in modo impeccabile l'implosione di senso della contemporaneità, dove il soggetto è ridotto a spettatore, persino quando lo spettacolo comprende la vita dello spettatore stesso.



Neo-gnosticismo

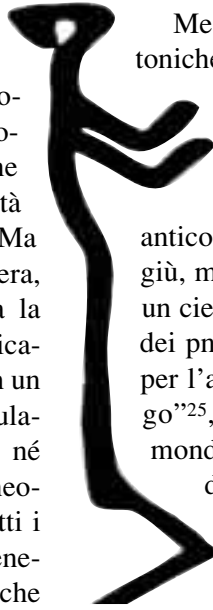
Il cinismo, nel suo opportunismo, ma anche nella sua radicalità anti-ideologica, si basa comunque su una visione non solo disincantata, ma anche estremamente pessimistica della realtà e dell'essenza umana in generale. Ma questo stesso disincanto, che maschera, con l'ironia o la superficialità, tutta la tragicità disperata dell'esistenza reificata, può esser affrontato e reso anche in un altro modo, che non è né quello cumulativo ed eclettico del neo-ermetismo, né quello organicamente nichilista del neo-cinismo. Dalla transvalutazione di tutti i valori può nascere anche un rifiuto generalizzato, una rivolta generalizzata, che nasce dall'odio programmatico per una realtà che si vuole indifferenziatamente negativa. E' questa l'essenza del neo-gnosticismo, uno stile di pensiero assai diffuso nel tempo presente, che a sua volta risale molto lontano.

Lo gnosticismo, sfortunato rivale del cristianesimo in ascesa, fu un insieme di sette e correnti religiose presenti nell'Impero romano e in Oriente già qualche secolo prima dell'era cristiana, che raggiunsero la loro massima diffusione

nel II e III Secolo d.C.²⁴.

Mescolanza di dottrine neo-platoniche e di un dualismo radicale, che interpreta l'universo come un unico grande campo di battaglia tra il bene e il male, lo gnosticismo antico rifiutava il mondo di quaggiù, materiale e caduco, a favore di un cielo iperuranio, da cui le anime dei pneumatici sarebbero decadute, per l'azione di un "funesto demiurgo"²⁵, che avrebbe forgiato il mondo per invidia verso il vero dio. In odio alla materia, alla società, al mondo intero, persino dei legami corporei, vissuti come prigionie delle

anime, i primi gnostici cercavano una via per il ritorno alla primitiva purezza, e agli spazi siderali di provenienza. Ultimi eredi di una tradizione di gruppi eretici, dai Valentiniani, Marcioniti e Manichei degli ultimi secoli della classicità, fino ai Catari e ai Bogomili del Medioevo, e poi con le varie sette esoteriche dei Rosa-croce e consimili, sarebbero non tanto e non solo i membri delle assai marginali chiese dualistiche sorte o risorte in età contemporanea. La tenden-



24 Uno studioso di Gnosi a sua volta artefice di una filosofia neo-gnostica è Hans Jonas, il cui testo più noto in Italia è Jonas (1963²). Per una verifica del suo neo-gnosticismo contemporaneo, basti qui citare il suo *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* (1990). Un influsso del pensiero di Jonas è riscontrabile anche, tanto per fare qualche esempio, nel bel testo di Carlo Formenti, *Piccole apocalissi, tracce della divinità nell'ateismo contemporaneo* (1991), che è una sorta di attualizzazione dello gnosticismo.

25 Il riferimento è al titolo di un libro di Emil Cioran, *Le mauvais dèmiurge* (1969). Cioran stesso è uno dei più coerenti tra i neo-gnostici contemporanei.



za al dualismo, la costruzione dell'identità esclusivamente in negativo, a partire dalla critica radicale dell'altro, inteso come eretico, o come nemico di classe, ha travalicato, nell'età moderna, i suoi confini teologici, per divenire soprattutto disputa politica, economica, sociale. L'intera storia del movimento operaio dal XIX Secolo, e soprattutto delle sue componenti più oltranziste, sarebbe sotto l'egida di questo neo-gnosticismo, che proprio dal rifiuto dell'esistente traeva l'ispirazione per le proprie utopie. Se ai "pneumatici" o spirituali della sacra gnosi si toglie



l'involucro teologico, non è difficile scoprire il moderno militante rivoluzionario di professione, che a sua volta si considera l'avanguardia di un conflitto all'ultimo sangue con il male, con "le forze oscure della reazione", nella lotta per l'edificazione del comunismo, o comunque dell'instaurazione della società utopica dei liberi e degli eguali. Il neo-gnosticismo della cultura radicalizza a sua volta ogni espressione della società contemporanea e rispetto al mondo finisce col mantenere un atteggiamento del tutto negativo, dato

che la realizzazione dell'utopia si rivela sempre alquanto problematica, e il regno di dio non è mai di questa terra. Il contemporaneo, luogo dei rapporti mercificati e del predominio capitalistico viene definito, ad esempio, da Lukács, nel suo periodo più rivoluzionario e messianico, come "il regno della compiuta peccaminosità"²⁶, mentre lo stesso Sartre, come ricorda la de Beauvoir, passò da un iniziale apoliticismo a un esistenzialismo radicalmente marxista, proprio per l'orrore e il disprezzo ispiratogli dalle meschine bassezze

e dai compromessi della società borghese²⁷. Lukács rispetto al mondo non muterà mai posizione, anche se si piegherà ad esso, nella misura in cui, credendo fermamente che la sua chiesa, il partito comunista, fosse l'unica speranza per uscire dalle antinomie del reale, accetterà di subire le peggiori umiliazioni personali e di rinnegare gran parte del proprio stesso pensiero. Sartre, viceversa, a partire da assunti analoghi, cercherà per lungo tempo di rovesciare in positivo una condizione umana in cui l'esser-gettato nel

26 Cfr. la Prefazione del 1967 di Lukács alla nuova edizione di *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923, tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugarco, 1974.

27 Cfr. De Beauvoir (1966).



mondo non è condizione di libera scelta, ma tirannia del destino. A partire da quel momento, però, l'uomo sartriano è in condizione di scegliere il proprio percorso terreno, e può, ribellandosi, dire di sì alla vita, e trovare da sé la propria dimensione esistenziale. Nel marxismo "ortodosso", di Lukács e di tanti altri, la strada per uscire dalla negatività del mondo è invece l'impegno per la costruzione del socialismo, che però finisce con l'assumere le caratteristiche di un determinismo economicista dogmatico oppure, come nel teologico *Principio-speranza* di Ernst Bloch²⁸, diventa un complesso atto di fede, ancora una volta messianico.

Neo-stoicismo

Gli abiti mentali sin qui descritti trovano luogo nella cultura contemporanea, non certo come verità assiomatiche, bensì come flussi di sensibilità tra loro intrecciate, come modalità di pensiero comuni. Il loro stesso legame con un archetipo antico è di tipo analogico, e la loro utilità meramente pratica. Ma, come

ci ha insegnato Martin Bernal²⁹, il modello antico del sapere è più foriero di informazioni sul presente di molte delle ideologie della contemporaneità.

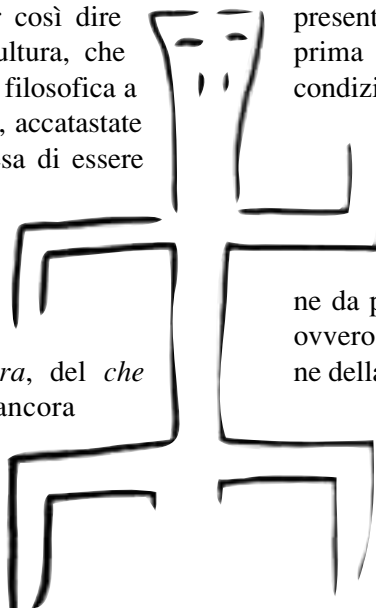
A partire dalla costruzione di flussi mentali che qui si è data, è possibile, comunque, riassumere alcune peculiarità importanti dei tre modelli prescelti. Il neo-ermetico tratta la realtà come una gigantesca scatola degli attrezzi, tutti utili a costruire la propria raffigurazione di sé nel mondo, che comunque è considerato un bene in se stesso; il neo-cinico, che ha un approccio alla conoscenza altrettanto eclettico, in verità non crede più a nulla e accoglie ogni aspetto del reale così come lo trova, per adeguarsi ad esso e avere ricchezza e successo il più rapidamente possibile; il neo-agnostico, infine, rifiuta il mondo malvagio in cui si sente gettato a partire da un altrove – che può esser utopisticamente un non-ancora – in cui il bene era assoluto. Costruire armonia a partire da un simile quadro, ammesso che l'armonia sia pienamente desiderabile, è assai arduo, se non impossibile. Ma andar oltre, verso una comprensione del mondo e del sé, implica invece una sperimentazione di possibilità che non sono proprie né dell'adesione incondizionata all'esi-



28 Cfr. Bloch (1959).
29 Cfr. Bernal (1987).



stente, né della costruzione di identità perimetrata in antagonismo al mondo. E la specificità dei saperi limita alquanto l'uso, per così dire disinvolto, della cultura, che riduce la tradizione filosofica a un deposito di idee, accatastate alla rinfusa, in attesa di essere utilizzate nei modi più eterogenei. L'attraversamento positivo della modernità, del presente *qui ed ora*, del *che fare*, costituisce ancora una volta, anche per la cultura contemporanea, un problema fondamentale. Tale problema è stato assai



ben articolato a partire dalla nozione di "prendersi cura", propria dell'ultimo Michel Foucault; la cura di sé, per Foucault, passa attraverso un rapporto di piena immanenza al presente, come unico luogo dove il sé manifesta esistenza piena. Ed è, questo, un assioma che, in certo qual modo, avrebbe costituito il primo cominciamento della filosofia contemporanea. Ad esempio, il problema kantiano di determinare il senso dell'Illuminismo viene riletto da Foucault³⁰ come il tentativo di compren-

dere, da parte della filosofia, la contingenza stessa del presente, e di ricomprendersi alla luce della sua stessa immanenza nel presente, che si riconoscerebbe per la prima volta un'origine temporalmente condizionata. In secondo luogo, nel saggio di Kant di cui sopra, il problema non sarebbe quello di scoprire la realtà della rivoluzione o dell'*Aufklärung*, ma il motivo dell'entusiasmo per la rivoluzione da parte di coloro che vi partecipano, ovvero sia, lo scoprire l'intima connessione della società con se stessa. Questa connessione, può esser studiata certo, in modo conservatore, come un abitare la terra, intesa come sangue e suolo, attraverso la sottolineatura, spesso anche poetizzata, del legame arcaico di popoli ed etnie con le loro suppo-

ste origini. E' questa, tra l'altro, un'operazione che ha assunto le sue forme più seducenti in Martin Heidegger, e nella particolare impronta neo-romantica che lo heideggerismo ha saputo dare a una parte cospicua, forse per qualche tempo prevalente, del pensiero filosofico contemporaneo³¹. Ma nel procedere della riflessione contemporanea, non era più possibile individuare i luoghi di verità solo nelle radici, storiche o linguistiche del pensiero. Anzi, la tecnica industriale, che un tale approccio tendeva a vedere, - in questo

30 Cfr. Foucault (1984), e la tr. it. di F. Polidori (1985). Entrambi i testi sono ora in Foucault (1994: 115 e sg.).

31 Sull'argomento, cfr. il cap. 5 di Perniola (1986).



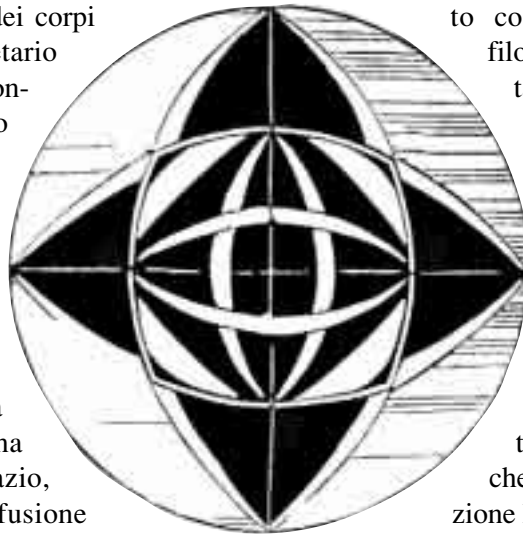
caso, ad esempio, in sintonia con l'approccio lukácsiano –, come “peccaminosa”, consentiva una piena transizione dei saperi e dei corpi nello spazio planetario che si pone come conquista e non certo come regressione o oblio dell'essere.

Un atteggiamento positivo rispetto al reale non significa affatto sottovalutare i rischi, talvolta catastrofici, di una implosione di spazio, causata dalla diffusione planetaria delle trasformazioni e delle comunicazioni, o dagli effetti cumulativi sugli ecosistemi delle potenzialità tecnologiche applicate alla guerra, alla produzione industriale allargata, al consumo delle risorse non rinnovabili etc. Il rischio della catastrofe, che comunque è un dato ineliminabile di ogni esistenza singolare, non può esser usato come spauracchio che nega la cura di sé³², intesa come pienezza di essere al mondo, nel rapporto continuo con la transizione, col presente che ci viene incontro, e che può esser accolto da un movimento di ascolto. In questo senso, la produzione di un autore come Mario Perniola risulta altamente significativa. Dalla nozione di transito,

del come si va, nietzcheanamente dallo stesso allo stesso, fino alla nozione del “farsi sentire”, Perniola ha voluto costruire un percorso filosofico che vuole evitare di lasciarsi incastrare da dicotomie proprie dei luoghi ideologici come di quelli utopici, ma che pone a sua volta potentemente in gioco la questione del rapporto con il reale³³. Nel

transito, il movimento che pone in comunicazione l'eterogeneo e avvicina ciò che è distante, trova il suo

luogo l'elemento più libero della creatività umana. Il movimento, di abbandono e di conquista, di deterritorializzazione e riterritorializzazione, che può prodursi e incessantemente viene prodotto nell'azione concreta degli uomini, rappresenta quanto di più liberatorio e potente che l'essere, la carne del mondo, abbia saputo darsi, per contrastare la sua finitudine e insensatezza. E' questo un movimento transitorio, nomade, che attraversa il territorio senza perimetrarlo in confini delimitati e asfittici³⁴. Con tale movimento nomadico si apre la possibilità, già indagata da Foucault, di costruire nuove soggettività a partire da un impersonale, che



32 Su questo tema vedi Aa. Vv. (1992).

33 Cfr. Perniola (1989²).

34 Cfr. Deleuze - Guattari (1980). Sul nomadismo vedi anche Villani (1994).



è stratificazione di esperienza vissuta, di corporeità, di istanze e pulsioni che sfuggono ai tentativi di compartimentazione, di organizzazione e controllo da parte delle strategie di potere. Tali strategie sono sempre, come direbbe Foucault, “coestensive al sociale”³⁵; la pretesa del controllo sociale diffuso, generalmente accolta come dato necessario, e oggi resa sempre più efficace dalla tecnica, sarebbe

un mero fattore di nichilistico ottundimento, se non vi fosse sempre in potenza la grande libertà del moto arbitrario, sfuggente, dei singoli. Singoli che trovano, creativamente la propria via di trasgressione nell’esistente, al bordo delle relazioni con i loro sistemi di appartenenza, per ampliare sempre più gli spazi di libertà e di godimento.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aa. Vv. (1936) *Studien über Autorität und Familie*. Paris. Tr. it. *Studi sull'autorità e la famiglia*, Bollati Boringhieri, Torino 1974.
- Aa. Vv. (1992) *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. Tr. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Adorno, Th.W. - Horkheimer, M. (1947) *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragment*. Querido V., Amsterdam. Tr. it. di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.
- Adorno, Th.W. - Horkheimer, M. (1956) *Soziologische Exkurse* (vol. IV dei «Frankfurter Beiträge zur Sociologie»), Frankfurt am Main, Europäische V. Tr. it. di A. Mazzone, *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi, 1966.
- Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt Brace. Tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano, Il Saggiatore, 1973².
- Baillet, A. (1996) *Vita di monsieur Descartes*. Tr. it. di L. Pezzillo, Milano, Adelphi.
- Baudrillard, J. (1978) *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*. Paris, Utopie. Tr. it. di M.G. Camici, *All'ombra delle maggioranze silenziose*, Bologna, Cappelli, 1978.
- Benjamin, W. (1982) *Das Passagen-Werk*. Frankfurt am Main, Suhrkamp V. Tr. it. a cura di G. Agamben, *Parigi capitale del XIX Secolo*, Einaudi, Torino 1986.
- Bernal, M. (1987) *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. I: The Fabrication of Ancient Greece. 1785-1985*. Free Association Books, London. Tr. it. di L. Fontana, *Atena nera I. Le radici afro-asiatiche della civiltà classica*, Milano, Pratiche, 1991.
- Bistolfi, M. (1989) *I maghi ignari, Thomas e Heirich Mann*. Bologna, Il Mulino.
- Bloch, E. (1959) *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp V. Tr. it. a cura di R. Bodei, *Il principio speranza*, 3 voll., Milano, Garzanti, 1994.
- Bourdet, Y. (1972) *Figures de Lukács*. Anthropos, Paris. Tr. it. di L. Guidi-Bufferarini, *Lukács, il gesuita della rivoluzione*, Sugarco, Milano 1979.



- Bovero, C. (1955) *Thomas Mann*. Torino, Einaudi.
- Cazzaniga, G.M. (2001²) *La religione dei Moderni*. Pisa, ETS.
- Cioran, E. (1969) *Le mauvais dèmiurge*. Paris, Gallimard. Tr. it. di D. Grange Fiori, *Il funesto demiurgo*, Milano, Adelphi, 1987.
- De Beauvoir, S. (1966) *La forza delle cose*. Torino, Einaudi.
- Deleuze, G. - Guattari, F. (1980) *Mille Plateaux*. Paris, Minuit. Tr. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987. (ora anche in 4 voll. Roma, Castelvecchi, 1997)
- Ferretti, S. (1980) *Thomas Mann e il suo tempo*. Roma, Jouvence.
- Fest, J. (1987) *Die unwissenden Magier: über Thomas und Heinrich Mann*. Frankfurt am Main, Suhrkamp V.
- Festugière, A.J. (1944-54) *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll. Paris, Les Belles Lettres.
- Formenti, C. (1991) *Piccole apocalissi, tracce della divinità nell'ateismo contemporaneo*. Cortina, Milano.
- Foucault, M. (1966) *Le mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard. Tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1978⁴.
- Foucault, M. (1977) *Microfisica del potere*. Torino, Einaudi.
- Foucault, M. (1984) *Le problème du Présent. Une Lesson sur 'Qu'est-ce que l'Illuminisme?' de Kant*. In «Magazine littéraire», n. 207. Tr. it. di F. Polidori, *Il problema del presente. Una lezione su 'Che cos'è l'Illuminismo?' di Kant*, in «aut aut», n. 205, 1985.
- Foucault, M. (1999²) *Poteri e strategie*. Milano, Mimesis.
- Foucault, M. (1994) *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*. A cura di P. Dalla Vigna. Milano, Mimesis.
- Hamilton, N. (1978) *The brothers Mann. The lives of Heirich and Thomas Mann, 1871-50 and 1875-1955*. New Haven, Yale University Press. Tr. it. *I Fratelli Mann*, Milano, Garzanti, 1983.
- Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Little, Brown & Company, Boston-Toronto. Tr. it. di N. Paoli, *L'immaginazione dialettica*, Torino, Einaudi, 1979.
- Jonas, H. (1963²) *The gnostic religion. The message of the alien God and the beginning of Christianity*. Beacon Press, Boston. Tr. it. di M. Riccati di Ceva, *Lo gnosticismo*, Torino, SEI, 1973.
- Jonas, H. (1990) *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Genova, Il melangolo.
- Lukács, G. (1957) *Thomas Mann*. Berlin, Aufbau V. Tr. it. a cura di G. Dolfini, *Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- Lukács, G. (1983) *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*. Roma, Editori Riuniti.
- Mancini, S. (1999) *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*. Milano, Mimesis.
- Mann, Th. (1918) *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin, Fischer. Tr. it. di M. Marianelli, *Riflessioni di un impolitico*, Bari, De Donato, 1955.
- Mann, Th. (1924) *Die Zauberberg*. In *Stockholmer Gemamtausgabe*, Bermann-Fischer. Tr. it. di E. Pocar, *La montagna incantata*, Milano, Mondadori, 1965
- Mann, Th. (1986) *Conversazioni 1909-55*. Roma, E. Riuniti.
- Mayer, H. (1954) *Thomas Mann. Werk und Entwicklung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp V.,
- Morfinò, V. (2000) *Spinoza e Machiavelli*. Milano, Led.



- Paci, E. (1965) *Relazioni e significati*, vol. II, Milano, Lampugnani Nigri.
- Perniola, M. (1986) *Presa diretta. Estetica e politica*. Venezia, Cluva.
- Perniola, M. (1989²) *Transiti. Come si va dallo stesso allo stesso*. Bologna, Cappelli.
- Sartre, J.-P. (1947) *Qu'est-ce-que la littérature*. Paris. Tr. it. a cura di F. Brioschi, *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore, 1963.
- Sartre, J.-P. (1960) *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard. Tr. it. di P. Caruso, *Critica della ragione dialettica*, Milano, Il Saggiatore, 1963.
- Sloterdijk, P. (1983) *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp V. Tr. it. parziale a cura di M. Perniola e A. Ermano, *Critica della ragion cinica*, Milano, Garzanti, 1992.
- Villani, T. (1994) *Cavalieri del vuoto. Il nomadismo nel moderno orizzonte urbano*. Milano, Mimesis.
- Wiggersaus, R. (1990) *Die Franckfurter Schule*. Frankfurt am Main. Tr. it. di P. Amari e E. Grillo, *La Scuola di Francoforte, storia, sviluppo teorico, significato politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Yates, F.A. (1998⁵) *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*. Roma-Bari, Laterza.
- Yates, F.A. (2001²) *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*. Roma-Bari, Laterza.
- Yourcenar, M. (1962) *Sous bénéfice d'inventaire*. Gallimard, Paris. Tr. it. di F. Ascari, *Con beneficio d'inventario*, Bompiani, Milano, 1993.



Ricerca massonica fra Illuminismo e Idealismo Da Lessing a Fichte.

di **Walter Moncada**
Saggista

In the framework of the illuministic culture of the second half of the XIX^o century, the Author enters the role played by Lessing in the diffusion of the Spinozian Immanentism and discusses the following impact of the ideas of Fichte with strict regard to the educational function of the masonic Institution.

L'Immanentismo è legato ai massimi esponenti del pensiero massonico nell'età moderna: da Lessing a Herder, da Goethe a Fichte. Quando infatti il filosofo tedesco Federico Jacobi credette di potere attaccare il Panteismo in quello che è il suo massimo esponente, Benedetto Spinoza, sostenendo che un mondo tutto assorbito in Dio equivale ad un mondo senza Dio, si determinò nel pensiero tedesco un risultato del tutto opposto a quello che lo Jacobi si era prefisso di raggiungere; da allora l'influenza di Spinoza si accrebbe enormemente e l'Idealismo romantico vi attinse linfa vitale.

In effetti, allo Jacobi, legato ancora alla concezione tradizionale di un Dio personale e trascendente, non poteva non ripu-

gnare il Panteismo spinoziano. Con suo grande disappunto era però costretto a rilevare - si era intorno al 1780 -, che Efraim Lessing, il massone Lessing di cui aveva cercato l'autorevole appoggio, si era ormai convertito all'Immanentismo spinoziano, giudicando impossibile che l'infinità divina, di cui era convinto assertore, potesse conciliarsi con la personalità di Dio stesso. Poco dopo un altro grandissimo fratello, Wolfango Goethe, prese le difese dello spinozismo, affermando che il concetto spinoziano, e quindi il panteismo della divinità, gli sembrava essere il solo accettabile. In quegli stessi anni un altro grande fratello, Giovanni Herder, affermava che Dio è tutto e tutto è in Lui. Il mondo intero non è che il fenomeno di una forza eternamente vivente e operante.

1/2003
HIRAM



Più tardi, Amedeo Fichte, fratello del Fichte fondatore dell'Idealismo moderno, identificherà significativamente Dio con l'ordine morale del mondo. L'uomo si adegua a Dio in quanto, impegnato in un'eterna lotta cerca di assicurare la vittoria dell'Io (ragione) sul non-

Io (istinto). L'essere tende al "dover essere", un "dover essere" sempre raggiunto e sempre superato. Quanto al "dover essere" in senso assoluto - un "dover essere" che si ponga al di là di questo contrasto dialettico -, esso non è oggetto di ragione ma di

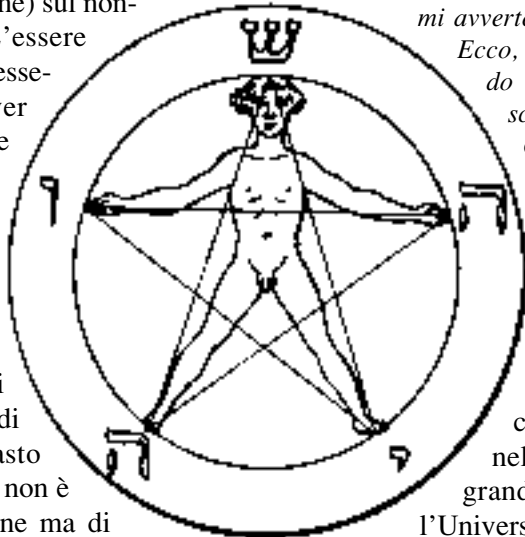
fede, né potrebbe, d'altra parte, essere diversamente, in quanto si tratterebbe, ancora una volta, di una impersonale e astratta perfezione non traducibile in termini razionali.

A questo punto, ad esprimere compiutamente il concetto adeguato della divinità e della sua attività creatrice, mi piace citare un famoso passo del capolavoro di Goethe. Il vecchio Faust, intento a tradurre il prologo del Vangelo, nella penombra della sua laboriosa officina, così si esprime:

In principio era il Verbo, e qui già mi arresto. Davvero non posso stimare il Verbo tant'alto. Chi mi aiuta al seguito? Debbo tradurre altrimenti se bene mi

illumina lo Spirito. Sta scritto: in principio era il pensiero, medita bene codesto primo verso; che la tua penna non abbia troppa fretta. E' proprio il pensiero che tutto opera e crea? Starebbe meglio: in principio era l'energia. Ma nel momento stesso che metto giù la parola, qualcosa mi avverte che non mi ci fermerò.

Ecco, lo Spirito m'aiuta; prendo d'un tratto consiglio e scrivo sicuro: in principio era l'Azion.



In principio, dunque, cioè *ab aeterno*, l'Azione. L'Azione volta a significare l'attuosa, inesauribile potenza creatrice di Dio come pensiero in atto nella costruzione di quel grande Tempio che è

l'Universo. Sempre facendo riferimento ai fratelli massoni è interessante analizzare la costruzione dell'uomo e la filosofia massonica in chiave simbolica.

Nella realtà della Massoneria e in quel suo nucleo essenziale che è costituito dal lavoro di Loggia svolto ritualmente, concorrono molti e diversi elementi che si richiamano a una tematica molto estesa; e tali elementi vi concorrono spesso in rapporto dialettico, come simbolismo e chiarezza razionale, richiamo alla perennità della tradizione e proiezione verso il futuro, intima concentrazione e irraggiamento verso l'esterno, insistenza su chiare e semplici verità e scandaglio di profondità inesplorate. Fra tali coppie di elementi assai importante è anche quella costituita



dal legame intimo ed organico che nella Loggia viene istituito fra una pluralità di persone e la valorizzazione del singolo individuo che sin dall'inizio viene avviato ad adeguarsi ad un modello di uomo, senza per questo cessare di concretarsi e identificarsi con una specifica ed inconfondibile personalità.

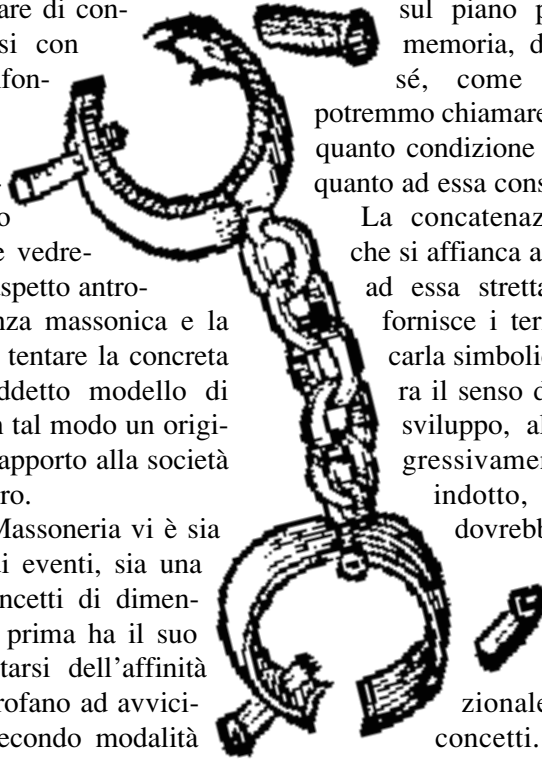
Quest'ultimo elemento è molto importante perché per suo tramite si attua, come vedremo in conclusione, l'aspetto antropologico dell'esperienza massonica e la possibilità per essa di tentare la concreta realizzazione del suddetto modello di uomo, prefigurando in tal modo un originale e inconfondibile apporto alla società del presente e del futuro.

E, infatti, entro la Massoneria vi è sia una concatenazione di eventi, sia una concatenazione di concetti di dimensione individuale. La prima ha il suo preludio nel manifestarsi dell'affinità elettiva che porta il profano ad avvicinarsi all'Istituzione secondo modalità che, di regola, seguono la via inversa e convergente della scelta e dell'avvicinamento da parte di adepti che lo conoscono e ne valutano l'idoneità; e nell'oscuro e meditativo soggiorno, nel Gabinetto di Riflessione. L'evento con cui propriamente assume esistenza la suddetta concatenazione è l'iniziazione, assai fortemente contrassegnata dalla dimensione individuale. In essa, infatti, l'attenzione dei partecipanti e le vicende prescritte dal rituale si accentrano fortemente su colui che, per essa, entra a far parte

dell'Istituzione, tanto che l'evento dell'iniziazione si proietta su tutto l'iter successivo del massone - e deve proiettarvisi, altrimenti bisogna dire che esso non si è perfettamente realizzato - così sul piano psicologico, della memoria, della coscienza di sé, come sul piano che potremmo chiamare trascendentale in quanto condizione oggettiva di tutto quanto ad essa consegue.

La concatenazione di concetti che si affianca a quella di eventi è ad essa strettamente collegata, fornisce i termini per identificarla simbolicamente, configura il senso di un certo tipo di sviluppo, al punto che progressivamente l'iniziato è indotto, o comunque dovrebbe trovarsi indotto, a interpretare gli eventi che attraversa nell'ambito istituzionale attraverso tali concetti. La simbologia

che vi compare è duplice, e attiene anzitutto alla lavorazione della pietra, compiuta dal lavoratore-scalpellino che trova la pietra grezza e dopo averla levigata le dà forma cubica: è chiaro che in tal modo il massone opera su se stesso, mentre tende alla maestria, ma il suo lavoro ha pure una finalità collettiva, perché la pietra levigata è adatta a inserirsi nella costruzione. Ed è alla costruzione che si riferisce la simbologia parallela dell'edificazione del Tempio, che è certamente opera collettiva, ma per la pluralità inter-





pretativa con cui è lecito considerare i simboli può essere riferita alla stessa individualità massonica del singolo, volta ad elevarsi al modello ideale proposto dalla Istituzione, e tale da impegnare assiduamente l'attività dell'iniziato.

In queste ed altre espressioni di pensiero si può vedere lo sviluppo di una filosofia massonica, ma in realtà esso si è verificato in stretta connessione con gli studi, le capacità e le esigenze di singoli individui formati filosoficamente, che hanno sentito l'impulso di organizzare in esposizioni complessive, dotate di un significato valido nel contesto degli indirizzi speculativi prevalenti all'epoca, le loro interpretazioni.

Nel Settecento illuminista, il nome più noto di filosofo massone che abbia espresso in un'apposita opera una concezione complessiva dell'Istituzione è quello di Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Ingegno multiforme, si fece notare con la sua fecondissima attività di autore di teatro, di erudito, di critico di polemista. Se come autore di teatro conquistò un posto preminente nella letteratura drammatica di ogni paese; se con l'insieme della sua opera letteraria si può dire l'iniziazione della moderna letteratura tedesca, non meno cospicua, e sempre rilevante col maturare del suo ingegno, fu la sua produzione filosofica, che fa di lui la più geniale figura dell'Illuminismo tedesco (De Ruggiero).

Nell'ultimo decennio della sua esistenza, Lessing si dedica alla stesura del suo trattato sulla *Educazione del genere umano* (*Erziehung des Menschengeschlechts*, 1710-1789) che bene si integra con lo

scritto da lui dedicato alla filosofia della Massoneria, i *Dialoghi per Massoni* (*Gespräche für Freimaurer*, 1778-1780).

Quello che è l'educazione per il singolo, lo è la Rivelazione per l'intero genere umano.

Così suona il primo dei cento brevi paragrafi preceduti da una pagina di introduzione, in cui consiste l'*Erziehung*. E il secondo paragrafo subito chiarisce:

L'educazione è come una rivelazione per il singolo uomo; e la rivelazione è un'educazione che è stata e ancora continua ad essere impartita al genere umano.

Su queste premesse il filosofo disegna una storia religiosa dell'umanità che, partendo dall'Antico Testamento e passando per il Nuovo, è destinata a culminare nel nuovo Evangelo eterno, nella rivelazione dello Spirito: l'illuminazione (*Erleuchtung*) caratterizza il conseguimento delle mete del progresso.

In questo e in genere nei suoi scritti filosofici Lessing esprime, più volte, punti di vista caratteristici di chi ha intensamente meditato la propria appartenenza ad un'istituzione iniziatica. Tale, per esempio, il suo attaccamento a dottrine pitagoriche, sostenute in pieno clima illuministico; tale il costante presupposto di un senso esoterico e di un senso exoterico delle dottrine religiose; tale la tendenza a svelare solo uno strato superficiale del suo pensiero talora in apparente contraddizione con le sue convinzioni più intime; alle quali peraltro riesce a introdurre per la via indiretta nella sua conver-



sazione scintillante di ironia gli interlocutori più degni.

Non è vero che la linea più breve sia sempre la retta.

Scrive avvicinandosi alla conclusione del trattato sull'educazione del genere umano. Il significato della Libera Muratoria si inserisce nella visione della storia come progresso; mentre l'analisi della situazione religiosa dell'umanità divisa fra opposti dogmatismi, la quale dimostra la necessità di questa "chiesa invisibile", spiega quali risultati deve dare l'*Erleuchtung*, cui tende l'Educazione del Genere umano.

A questo punto ci interessa sottolineare in questi Dialoghi a cui Lessing ha consegnato la propria filosofia della Massoneria, il fatto che la forma scelta per l'esposizione indica di per se stessa come l'istanza che abbiamo segnalato alle origini delle ricerche filosofiche dedicate all'Istituzione, cioè lo sforzo di integrazione della realtà individuale in un principio oggettivo, tenda a conservare una sua specifica presenza: sotto la guida di Falck, Ernst passa dall'ignoranza alla conoscenza, dalla profondità alla iniziazione, e ciò non avviene in un contesto puramente pragmatico o particolare, ma in una visione generale che si salda con l'indirizzo filosofico del pen-



satore. Il quale infatti, in pari tempo, pone in parallelo nell'*Erziehung* l'educazione per il singolo con la Rivelazione per l'intero genere umano, postulando così che l'*Erleuchtung*, da lui indicata come meta dell'umanità, non possa attuarsi laddove non venga perseguito di pari passo il fine della costruzione dell'uomo.

Con Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) la filosofia euro-

pea entra ormai in pieno nella sua fase romantica; anzi egli stesso rappresenta il punto di passaggio dall'ultimo Kant a questa fase. La sua *Filosofia della Massoneria (Philosophie der Maurerei)* raccoglie il testo di "lezioni" tenute, durante la primavera dell'anno 1800 nella Loggia *Royal York dell'Amicizia* di Berlino, e pubblicate nel 1802-3 in una rivista massonica; è rimasta a lungo pressoché ignorata fino al 1923, allorché ne è stata curata a Lipsia una ristampa ad opera di W. Flitner. Le lezioni di Fichte, destinate ai componenti della Loggia *Royal York dell'Amicizia*, vennero, come già accennato, pubblicate fra il 1802 e il 1803 a cura del confratello J.C. Chr. Fischer nella rivista *Eleusinien des XIX Jahrhunderts* sotto forma di lettere dirette a un profano, quindi con la corrisponden-



te modifica della forma letteraria; la coerenza e la sottigliezza del discorso che vi viene svolto tuttavia garantiscono che il testo esprime il pensiero autentico dell'autore. Per quanto riguarda la specificità e la finalità della Massoneria, Fichte riprende, nell'insieme, il concetto di Lessing: in una società dominata dalla divisione del lavoro, essa svolge il compito di operare nella direzione di una cultura umana universale.

Questa concezione pare gli fosse stata instillata da un erudito e influente massone, che si era adoperato a introdurlo e a conferirgli autorità nella Loggia *Royal York*.

Ma, d'altra parte, esigenze affini erano state sviluppate dallo stesso Fichte nel suo celebre corso di lezioni del 1794 sulla *Missione del Dotto*, la quale

è come l'anticipazione essoterica delle idee espresse a Berlino sei anni più tardi: c'è la medesima dottrina sul fine universale dell'uomo, la medesima delineazione della società e delle sue classi nel loro ufficio positivo e negativo, c'è un identico superamento morale, nella personalità del saggio nei vincoli empirici e dei contrasti contingenti.

(S. Caramella)

Da questo precedente deriva una conseguenza importante nella *Filosofia della Massoneria* di Fichte: cioè che, a differenza di quanto accade in Lessing, la specificità dell'Istituzione è vista in gran parte nella sua trattazione attraverso la lente costituita dal problema della costruzione dell'uomo. Come è possibile sottolineare in un'esposizione complessiva del suo saggio, il quale esordisce facendo

constatare, all'interlocutore profano, anzitutto che *L'Ordine Massonico esiste*, malgrado i contrasti e le repressioni che

ha dovuto subire da quando si è manifestato, all'inizio del Settecento a Londra, diffondendosi ovunque rapidamente, e continuando a diffondersi malgrado gli ostacoli.

Dovunque si specula su quale sia il suo segreto al punto che *si può dire a buon diritto: Il segreto più divulgato e tuttavia più nascosto dei frammassoni*

è che essi sono e continuano ad esistere. E ci si domanda allora: che cosa lega insieme tutti questi uomini di pensiero, vita e cultura quanto mai diversi, e li tiene vicini fra mille difficoltà?. E il punto è che fra questi uomini sono numerosi quelli saggi e onesti, che da tempo perseverano nel dare opera alla Massoneria. Un fatto quindi risulta evidente: *quanto è vero che anche soltanto un uomo indiscutibilmente*





saggio e virtuoso si occupa dell'Ordine frammassonico, di tanto è vero che esso non è un giuoco, di tanto è certo che esso ha uno scopo, anzi uno scopo serio e sublime.

Da ciò risulta che la via per intendere l'essenza dell'Ordine passa attraverso l'indagine rivolta verso l'uomo che ne fa parte, per capire che cosa possa proporsi come scopo l'uomo saggio e buono in tal colleganza.

Ecco trovato il bandolo per arrivare alla deduzione dello scopo di una società particolare, dallo scopo finale dell'uomo, che è il tema della prima lezione. Scopo dell'uomo saggio e buono è lo scopo finale dell'umanità, che quaggiù portiamo in noi e la sua massima possibile perfezione. L'individuo cosciente lo pensa chiaramente, e tale scopo egli si pone come meta cosciente di tutto il suo agire.

Come viene perseguito dalla grande società umana (detta "grande" in contrapposizione alla "società particolare" su cui verte l'indagine)? Essa deve lottare per la sopravvivenza contro la natura e il tempo che la condizionano; perciò ha diviso in parti l'insieme dell'evoluzione umana, se ne è distribuite le varie branche e attività, e a ciascuna condizione sociale ha asse-



gnato il suo campo speciale di collaborazione: gli uomini si dividono, secondo i loro compiti, in contadini, operai, amministratori, guerrieri, studiosi. E' bene che sia così perché vengano fronteggiate le condizioni materiali dell'esistenza della società. Senonché ciascun individuo si forma in grado eminente soltanto per la condizione che ha scelto. E da ciò sorge in tutti una certa incompiutezza e unilateralità che abitualmente

si trasforma in pedanteria; e in tale situazione s'impedisce con la più alta possibile educazione di classe la più alta possibile evoluzione dell'umanità.

Ed ecco tornare nel discorso la Massoneria. Essa non può usurpare le finalità di una qualche classe esistente, e neppure quelle dello Stato. Ma se deve scegliersi un fine non riducibile ad altri, questo può essere soltanto quello di risolvere a cultura umana universale l'unilateralità delle classi sociali: uno scopo grande, razionale, possibile; uno scopo quasi impossibile a conseguirsi nella "grande società", che tende a imporre la logica della specializzazione, uno scopo che esige dunque una separazione certo non perpetua della grande società stessa.



Il massone nato uomo e passato attraverso l'educazione della sua classe deve essere su questo terreno nuovamente educato da capo, a fondo, per essere uomo.

Attenzione: non si tratta, secondo Fichte, di un'educazione alla libertà etica, che non può essere oggetto di comunicazione senza diventare ipocrisia; bensì alla sensibilità morale, che si realizza attraverso lo scambio continuo delle qualità individuali. E in generale che cosa opera l'Ordine nel massone? Contribuisce potentemente ad avvicinarlo alla maturità, cioè alla pienezza di cultura universalmente umana, al modello dell'uomo perfetto ideale del massone (e dei caratteri di tale uomo il filosofo fa una specifica ed eloquente descrizione).

A sua volta la cultura massonica diventa ora parte costitutiva del nuovo uomo, non lo disinserisce certo dal suo posto nel mondo - dalla famiglia, dall'ambiente umano, da quello di lavoro - e ciò comporta quindi per lui e per i confratelli la capacità di operare per il mutuo influsso dei diversi settori della società e di promuoverne così il progresso.

Svolto così il tema della prima lezione (che, ricordiamolo, è la *deduzione dello scopo di una società particolare dallo scopo finale dell'uomo*), Fichte passa alla seconda, divisa in due parti ben distinte, quindi alle due lezioni successive e conclusive; il loro tema è costituito rispettivamente dalla *deduzione e contenuto dell'insegnamento massonico* e dalla *deduzione della storia e della forma dell'istruzione massonica*.

In questi ambiti il filosofo procede ad una sottile analisi, in primo luogo dei caratteri che acquista il problema religioso, quello politico e quello del lavoro alla luce delle precedenti acquisizioni. Per quanto riguarda la religione, l'istruzione massonica determina il formarsi nell'adepto di una concezione universalmente umana di essa, nella quale rimangono accantonati gli elementi accidentali ed unilaterali, per cui il massone tende a diventare assolutamente un uomo che pure ha la sua religione. Per quanto riguarda la politica, la stessa ispirazione "universalmente umana" dell'istruzione massonica fa sì che nell'animo dell'adepto

Amor di patria e sentimento cosmopolita sono intimamente congiunti, anzi stanno entrambi in questo preciso rapporto: l'a-



mor di patria è in lui l'azione; il sentimento cosmopolita è il pensiero; il primo è il fenomeno, il secondo è l'intero spirito di questo fenomeno: l'invisibile nel visibile.

Infine, quanto al lavoro, cioè a quella parte del fine complessivo dell'umanità inteso a far sì che *la natura priva di ragione venga interamente sottoposta al volere razionale, e l'essere razionale domini sul morto meccanismo*, l'istruzione massonica comporta che esso non sia valutato secondo estrinseche categorie economiche e sociali, bensì "secondo la fedeltà" con cui è compiuto, così da apprezzare di più un contadino che lavora bene la terra che un filosofo inetto. Vogliamo dire, con espressione oggi in voga, secondo un criterio di "qualità totale"?

La seconda parte della seconda lezione - originariamente, forse, una terza lezione -, conclude in un certo modo relativizzando l'intera "filosofia della Massoneria" di per sé presa. Infatti, dopo aver dimostrato che le istituzioni segrete di cultura sono altrettanto antiche quanto la divisione delle classi, e costituiscono sicuramente una tradizione continua attraverso tutta la storia, si sostiene che la forma didattica di

queste istituzioni deve essere metaforica, e quindi segreta; pertanto non può usare altro che la comunicazione orale.

Risulta chiaro, in tal modo, che il testo stesso in cui queste cose vengono espone non va confuso con la concretezza del sapere che è proprio ed essenziale della Massoneria.

Nulla impedisce che si divulgino in questa forma i misteri; si divulga soltanto il discorso o lo scritto.

Ricordiamo: chi non ha già in sé i misteri non può afferrarli. Tali misteri poi vanno riscoperti col mutare dei tempi, poiché la cultura segreta deve procedere di pari passo con quella pubblica nel perseguire il fine di attuarsi come cultura universalmente umana: il sapere - è questa la conclusione -, che torna a rivolgersi all'uomo non può dunque non tradursi nel fare.

Rallegrati che non tutto sia come dovrebbe essere, sì che tu abbia da lavorare.

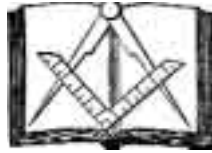
Il residuo oggettivo dell'intera meditazione è costituito da quel lavoro con cui il massone costruisce se stesso.





**FORNITORE DEL
GRANDE ORIENTE D'ITALIA**

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



Recensioni

LUIGI GRASSIA, *Un italiano fra Napoleone e i Sioux*
Ed. Il Minotauro, Roma 2002. € 28,00 - pp. 232.

Una distesa di terra verde e piatta. Una collina, *la sola collina che io abbia incontrato in quest'ultima parte del viaggio*. Un laghetto che sgorga dal nulla sulla sua cima, *un'opera che solo il Creatore può spiegare*. A osservare questo solenne spettacolo, nel silenzio del Minnesota sotto il sole di mezzogiorno del 31 agosto 1823, è un italiano giunto per primo e da solo alle sorgenti più settentrionali del Mississippi, il "Padre dei Fiumi" che nasce proprio da quel limpido specchio d'acqua.

Come si è formato questo lago? Da dove vengono le sue acque? Bisogna chiederlo al Grande Architetto dell'Universo [...]. E' questa la sola risposta che abbia significato, per l'esploratore vestito di pelle d'alce alla maniera pellerossa, mentre scocca il momento più magico della sua vita. L'italiano sulla vetta del mondo è un massone fiero di esserlo. Si chiama Giacomo Costantino Beltrami. Un nome che per quasi duecento anni l'oblio ha avvolto nel suo involucro. Vediamo di squarciare quest'involucro, perché i massoni possano a loro volta scoprirsi fieri di questo loro fratello misconosciuto.

Misconosciuto, diciamo, ma non del tutto ignoto. Chi è nato a Bergamo saprà probabilmente che anche Beltrami è nato lì (nel 1779). Chi è marchigiano saprà forse che Beltrami vi ha passato la maggior parte della sua vita italiana. Ma un personaggio della sua statura meriterebbe ben altra considerazione che quella di gloria locale, visto che in America gli viene attribuita la scoperta delle Sorgenti Giulie (fra le più importanti del Mississippi) e che la zona del Minnesota in cui si trovano queste fonti si chiama Beltrami County.

Sotto la scorza rude dell'esploratore solitario, Giacomo Costantino Beltrami nasconde una personalità raffinata. E' un gentiluomo, già soldato di Napoleone, patriota, giudice, scrittore e infine *viaggiatore* (così si definisce modestamente) un pò per gusto e un pò per forza. Dall'Italia caduta preda della Restaurazione ha dovuto fuggire in quanto libero pensatore, massone e simpatizzante carbonaro.

Per le sue idee ha anche dovuto subire un procedimento giudiziario, dopo un'abortita rivolta carbonara a Macerata il 24-25 giugno 1817. Non si è trovato modo di collegarlo direttamente allo specifico episodio dell'insurrezione, ma Beltrami è finito nelle spire della giustizia pontificia in quanto *conosciuto per Masone Carbonaro*. La vicenda si è

conclusa un anno dopo senza una condanna ma anche senza un'assoluzione, e questo lo ha costretto all'esilio, prima in Europa e poi in America.

Massone Beltrami è sicuramente. La sua prima affiliazione, di cui non abbiamo traccia scritta, dovrebbe risalire al 19 marzo 1797, tre giorni dopo che a Bergamo era entrato Napoleone con le sue truppe. Di certo sappiamo, grazie a un diploma conservato presso la loggia di Treviso, che il 29 giugno 1808 a Giacomo Costantino è stato riconosciuto il grado di Maestro. L'autore di questo articolo (e della più recente biografia di Beltrami, pubblicata nel 2002) ha anche avuto la fortuna di scoprire due lettere massoniche, finora inedite, spedite a Beltrami nel 1807 e 1880. C'è anche una prova scritta che il 17 febbraio 1824 egli è stato ricevuto in visita come *rispettabile e perfetto cavaliere* dall'Oriente di New Orleans (Louisiana). Ma la testimonianza migliore è quella dello stesso Beltrami, che proprio nel momento che rappresenta lo zenit della sua avventura, per la prima e unica volta nei suoi scritti si rivela pubblicamente come massone sciogliendo un inno al Grande Architetto dell'Universo.

La storia del Beltrami massone esalta quella dell'avventuriero e dell'esploratore, che secondo alcuni critici potrebbe aver ispirato a James Fenimore Cooper la figura del protagonista bianco dell'*Ultimo dei Mohicani*. Per lanciarsi da solo nel Minnesota di allora, Beltrami si vestì come un indiano e si munì di un cavallo e una canoa. Si fece conoscere e apprezzare dai Sioux e dai Chippewa come grande cacciatore, grande guerriero e persino stregone. Fu coinvolto in guerre fra tribù, subì attacchi e fece da paciere fra i nuovi amici pellerossa, guadagnandosi una fama straordinaria.

Una fama che non si è mai spenta. Il suo *Dizionario della lingua Sioux*, primo a essere compilato, è tuttora stampato dalla casa editrice dei Lakota (quelli di Nuvola Rossa e Cavallo Pazzo, per capirci) e nel 1987 una delegazione di stregoni Sioux è arrivata fino a Bergamo per vedere i tamburi sacri e le pipe che Beltrami riportò in Italia dal suo viaggio favoloso. Questa storia è uno scrigno appena aperto e pieno di sorprese.

RAIMONDO DE SANGRO, *Lettera apologetica*

Ed. Alos, Napoli 2002. € 28,00 - pp. 303.

di *Leen Spruit*

Pubblicata nel 1750, la *Lettera Apologetica* di Raimondo de Sangro, VII principe di Sansevero, (1710-1771), è un'opera con una struttura particolarissima e un destino sorprendente. Infatti è stata stampata dal de Sangro con un procedimento tipografico di sua invenzione capace di effettuare la stampa simultanea di più colori con una sola passata di torchio. Scritta in un linguaggio aderente ai dettami dell'Accademia della Crusca di cui il principe era membro, con il nome di "Esercitato", la *Lettera*, pur se conosciuta e diffusa in tutta Europa, nei secoli successivi è entrata in un progressivo oblio, anche per il sospetto di eresia da cui è stata accompagnata fin dalla messa all'Indice ad opera della Chiesa. Essa dunque nel suo significato complessivo è uscita dall'attenzione

generale rimanendo quale fonte privilegiata di notizie autobiografiche sulla vita e le opere dello stesso Raimondo de Sangro.

L'odierna edizione della *Lettera Apologetica* indaga il significato centrale dell'opera emarginando l'interpretazione di testo a chiave, volutamente misterioso ed enigmatico, sostenuto ancora oggi per alcune parti dell'opera.

Leen Spruit, curatore di questa edizione annotata della *Lettera Apologetica* ricostruisce, con rigore, rintracciando le fonti citate ed usate, la cultura di Raimondo de Sangro nel contesto della cultura filosofica e scientifica dell'epoca, analizza le tematiche centrali, discute la struttura letteraria e la fortuna critica dell'opera, offrendone poi una nuova chiave di lettura.

Sfruttando al massimo lo schermo e la varietà stilistica del genere epistolare il Principe infatti lancia una sfida alla cultura ecclesiastica contemporanea di vaste proporzioni. Con lo scopo apparente di convincere una misteriosa interlocutrice del potenziale semantico e letterario dell'antico sistema di comunicazione degli Inca basato sui Quipu (stringhe di nodi colorati) già immaginato da Madame de Grafigny nel suo *Lettres d'une Péruvienne*, Raimondo de Sangro, alternando confessioni e sfoghi, note storiche e autobiografiche, disquisizioni di esegesi biblica e circa l'origine dell'universo, coglie ogni spunto per dissertare sulla tesi che l'uso di caratteri geroglifici, segni, scrittura o anche dei Quipu, sia antico quanto l'Uomo, esponendo dunque opinioni difficilmente conciliabili con la Storia Sacra e con la Dottrina della Chiesa Cattolica circa l'origine dell'universo e dell'uomo.

La *Lettera Apologetica* per le disinvolte e provocatorie citazioni di autori proibiti o fortemente sospettati dalla Chiesa (Toland, Collins, Bayle, Voltaire, Marquis d'Argens) se da un lato ha consentito al de Sangro di diffondere idee innovative, dall'altro ha suscitato veementi reazioni degli ambienti ecclesiastici del tempo, tanto da essere messa all'Indice come opera *scandalosa temeraria, offensiva alle pie orecchie, che favorisce l'eresia e il materialismo*.

In appendice a quest'opera enigmatica e bizzarra; diffusa e conosciuta nel panorama culturale del settecento europeo, ma, fino ad ora, mai studiata nel suo complesso, il curatore pubblica una serie di documenti, per la maggior parte inediti, che offrono la possibilità di ricostruire l'intricata vicenda della messa all'indice dell'opera e dei tentativi di riabilitarla.

Al di là di un interesse antiquario a conoscere un'opera di difficile reperibilità, nella *Lettera Apologetica* si definisce con chiarezza la dimensione di intellettuale europeo del principe di Sansevero, pienamente inserito nel filone della cultura innovativa e antitradizionale (di cui la Massoneria era una delle componenti) che aveva le sue radici nel libertinismo erudito e nell'illuminismo radicale, nonché nella peculiare ricezione della cultura scientifica contemporanea di Italia.

La proposta di lettura della casa editrice Alos di Napoli consente dunque di fare ulteriore luce sulla poliedrica personalità di Raimondo de Sangro, già universalmente noto come alchimista, inventore, massone, editore, etc., rilanciando un dibattito approfondito sulla cultura napoletana del Settecento attraverso uno dei suoi protagonisti.

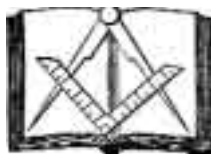
CESARE G. DE MICHELIS, *La giudeofobia in Russia: dal libro del kahal ai Protocolli dei Savi di Sion*

Ed. Bollati Boringhieri, Torino 2001. € 15,49 - pp. 223.

di *Gennaro Scalamandrè*

In meno di 40 pagine l'autore tratteggia in maniera incisiva la "sub cultura" anti semita ed anti esoterica presente nella Russia zarista del primo decennio del '900. Sono anni in cui vengono "costruite" le assurde prove contro il complotto degli ebrei creando quel clima di discriminazione che sarà fatto proprio in seguito dal nazismo. Segue una bellissima antologia di testi dell'epoca: *Prefazione al libro del kahal* (1869) di Jakov Brafman, *Il segreto degli ebrei* (1895) Anonimo, *Complotti contro l'umanità* (1902) di M. Menshikov, *Programma della conquista del mondo da parte degli ebrei* (1903) di P. Krushevan, *Protocolli dei Savi di Sion* (1903) Anonimo e altri ancora. La lettura di questi testi fa scoprire il modo irrealistico in cui gnostici, illuminati, rosacroci, martinisti e massoni sarebbero stati tutti asserviti ai progetti di potere dei Savi di Sion. La Massoneria, guidata dalla confraternita ebraica, diventa la causa delle peggiori nefandezze dell'epoca: il liberalismo, il cosmopolitismo, l'anarchia, il terrorismo (assassinio di Umberto I) con l'obiettivo di distruggere l'umanità.

Si tratta dunque di un'attenta ricostruzione storica di strumenti di repressione che agli occhi di molti assumono una nefanda attualità.



Segnalazioni editoriali

GRANDE ORIENTE D'ITALIA - PALAZZO GIUSTINIANI
Una Loggia. Perché? ... Decennale (1991-2001) R.:
L.: "Rhegion" n° 1101. OR.: di Reggio Calabria
Ed. Gangemi, Roma 2002. pp. 192

Questa selezione di "lavori", che testimoniano il percorso della R.: L.: "RHEGION" n° 1101 all'Or. di Reggio Calabria nel corso degli anni, viene pubblicata in occasione del decennale della sua fondazione (1991-2001).

Il libro è indirizzato, evidentemente, non solo agli "addetti ai lavori", affinché il patrimonio intellettuale e di ricerca, insieme alle conoscenze etiche, filosofiche e sociali, non rimanga nel chiuso delle Officine, ma sia divulgato e compreso anche dalla società profana.

E tanti più lettori avrà tra i non "liberi muratori", tanto più l'opinione pubblica muterà, crediamo, atteggiamento nei confronti della Massoneria e dei massoni, perchè solo attraverso la conoscenza si può giungere al rispetto.

La loggia Rhegion nasce per il bisogno di attribuire nuova dimensione al proprio modo di essere, per contribuire "all'elevazione morale, materiale e spirituale dell'uomo e dell'umana famiglia", per l'avvertita esigenza di poter "fare" e "dare" altro al mondo profano, per rafforzare lo spirito di servizio ed attribuire nuovo spessore alla solidarietà ed alla pietà sociale, ma anche al sentimento della responsabilità.

La Loggia, in questi anni, si è ripetutamente aperta al profano (esponendosi alle sue valutazioni), persuasa del fatto che il sospetto ed il pregiudizio vadano sconfitti sul terreno della cultura e dell'impegno sociale.

Con tali premesse, la Loggia Rhegion ha perseguito e promosso la visibilità del Progetto massonico per l'Uomo e la Società, progetto che, come è evidente, si avvale di un programma tutto "giuocato" all'esterno, realizzato attraverso iniziative orientate ad avvicinare la Massoneria alle più diverse realtà, nella consapevolezza che l'unità e la volitività degli intenti valgano bene ad affrontare ostacoli e bisogni, ancorché questi ultimi siano "sommersi" ed indefiniti.





LUCA GUAZZATI

L'Oriente di Ancona. Storia della Massoneria dorica (1815-1914)

Ed. Affinità Elettive, Ancona 2002. € 14,90 - pp. 327

La storia di Ancona dal 1815 alla prima guerra mondiale è fortemente intrisa di episodi legati al patriottismo dei primi Carbonari, esaltati dall'influenza repubblicana francese e dalla locale Massoneria che si sviluppa soprattutto dopo l'Unità grazie alla fondazione della Loggia Garibaldi nel 1862. Con il ritrovamento del regolamento interno di questa Loggia e con il materiale documentario per la prima volta messo a disposizione dai massoni di Ancona, è stato possibile ricostruire un'ampia parte delle ingerenze massoniche sociali, economiche e in particolare politiche di alcuni celebri personaggi anconitani aderenti alla Libera Muratoria. Ripercorrere le gesta di Angelo Pichi ed Augusto Elia, del nucleo storico della democrazia

repubblicana che fece nascere il Lucifero e di Oddo Marinelli, fra ideali di Fratellanza e azione anticlericale, negli scontri intestini di ogni movimento politico dell'epoca, fino al confronto con Mussolini, significa celebrare nel migliore dei modi il 140° della gloriosa Loggia Garibaldi.



CLAUDIO MASINI

(con la collaborazione di Paolo Bezzi e Fabrizio Milani Ravaglia)

La R.: L.: Dante Alighieri n° 108 all'Oriente di ravenna. Nel 140° anniversario della fondazione (1863 - 2003)

Ogni Loggia ha un labaro. Sopra (n.d.r.: foto di retrocopertina), quello della R.: L.: Dante Alighieri n° 108, con riportato l'anno di fondazione (5862 V.: L.:) corrispondente al 1863, fino all'inizio del mese di marzo, secondo il calendario profano.

A.:G.:D.:G.:A.:D.:U.:

*Alla Gloria Del Grande Architetto Dell'Universo,
L.:U.:F.: Libertà - Uguaglianza - Fratellanza,
le divise della Massoneria universale.*

NEA AGORA'**Rassegna di Studi Tradizionali**

Numero doppio: Dicembre 2002/Gennaio 2003

Anno VIII Nuova Serie • nn. 4/02 - 1/03

*Nell'attesa ... della pace che verrà!**Tao e immortalità in Giappone nelle epoche di Nara e Heian**Che cos'è l'Esoterologia?**L'antisemitismo illustrato e ricordato da un non ebreo**Il ruolo sociale della medicina naturale**La morte: incubo o inizio di una nuova vita?**Il profondo significato spirituale delle icone**Oligoterapia: le terapie attraverso gli elementi chimici**Leonardo Fibonacci: dalla corte di Federico II alla Borsa**Incas: miti, simboli, leggende**Fisica o Misticismo? Nuove frontiere della fisica quantistica**La magia sacrale degli alfabeti***AGORA'**

