



**“Perdita del Centro”
Allocuzione del Gran Maestro Fr. Fabio Venzi
Roma il 20 aprile 2013**

“Siamo a bordo di una barca che fa acqua, e con le reti marce vogliamo pescare le stelle.”

Jòn Kalman Stefànsson

‘La Tristezza degli Angeli’

Introduzione

La costante preoccupazione di molti Liberi Muratori sembra sia quella di veder aumentare la dimensione numerica delle loro Obbedienze, e, conseguentemente, immaginare per esse un importante ruolo e una collocazione ‘strategica’ (o meglio, “di potere”) nella società.

Si immagina che la Libera Muratoria possa *influire* nelle dinamiche politiche, economiche, sociali, persino religiose (qualcuno pensa che la Libera Muratoria possa addirittura aiutare il ‘dialogo’ tra le varie Confessioni....) e non ci si domanda, al contrario, cosa essa possa fare per l’*individuo*, il singolo individuo, come aiutarlo ad ‘interpretare’ la sua *condizione*, la ‘condizione umana’, direbbe Malraux, un

percorso che necessariamente inizia proprio da una indagine su noi stessi.

Cosa potrebbe fare la Libera Muratoria, intesa come “Scuola “Iniziatica”, non per la società ma per l’”Uomo”?

Storicamente le Scuole Iniziatiche (i Culti Misterici, l’Ermetismo, lo Gnosticismo, l’Alchimia, il Neoplatonismo rinascimentale, il pensiero Rosacrociario e, ovviamente, la Libera Muratoria) nacquero, distinguendosi dalle Religioni e dai Culti ufficiali ma non in contrapposizione ad essi, in tempi di gravi crisi e rivolgimenti sociali, nel momento in cui nell’individuo inizia a manifestarsi un pessimismo ed un’insoddisfazione per le forme di vita e di pensiero nelle quali vive, e ci si pongono nuovi interrogativi esistenziali a cui egli non trova risposte plausibili nell’ambito delle istituzioni nelle quali è collocato. Si cercano allora nuove possibilità, si tenta di sperimentare alternative che possano permettere all’uomo di non perdere l’*orientamento* e, con esso, la sua “dignità”, la consapevolezza della propria “divinità” o anche, esotericamente parlando, di non perdere il suo ‘Centro’.

Cosa intendiamo quindi quando parliamo di una “Perdita del *Centro*”? Nel nostro rituale la simbologia del *Centro* riveste un ruolo fondamentale, esso aiuta il Libero Muratore a ritrovare i ‘misteri smarriti’ e, simbolicamente, è collocato sotto forma di un Punto all’interno di una Circonferenza, una simbologia che, come vedremo, ci riporta al tema alchemico dell’*Oro*.

Prima di passare alla nostra indagine ‘sociologica’ sulla perdita del “Centro” nell’uomo moderno e contemporaneo, vediamo meglio cosa si nasconde e si ‘vela’ dietro la simbologia del “Centro”. Sottolineerei il termine ‘simbologia’ del Centro, in quanto spesso si utilizza impropriamente il

termine 'simbolo', attribuendo tale significato a soggetti che col simbolo nulla hanno a che vedere.

Un primo richiamo alla simbologia del 'Centro' o 'Punto' lo troviamo nel più importante libro della tradizione cabalistica, lo *Zohar*, o *Libro dello Splendore*. In questo fondamentale testo, massima espressione dell'esoterismo ebraico, troviamo riferimenti alla simbologia del 'Punto' che verranno ripresi successivamente da tutte le altre *Tradizioni* esoteriche; riportiamo il meraviglioso passo iniziale nel quale si evidenziano i rapporti tra *Micro* e *Macrocosmo*:

"In principio, all'inizio cioè del manifestarsi della volontà sovrana, Egli scalfì il fulgore superno. Un guizzo scuro scaturì entro i recessi dell'En Sof, il Senza Fine, un vapore informe racchiuso nell'anello di luce né bianco né nero né rosso né verde, privo di tinta. Quando ebbe dimensioni e assunse tinte lucenti, dal guizzo della fiamma si sprigionò una qual sorgente, occulta oltre ogni occulto nel mistero dell'En Sof, donde i colori scaturirono per diffondersi verso il basso; esso sfondò ma senza sfondare l'etere, senza poter essere conosciuta finché dalla forza dell'impatto si produsse come luce un Punto supremo e occulto (Questo punto primordiale è identificato dallo Zohar con la sapienza di Dio, Hochmah, pensiero ideale della creazione). Oltre di esso nulla può essere conosciuto, per questo è chiamato Re'sit, "principio", il detto che è l'antecedente di tutto, il primo di tutti (i dieci per mezzo dei quali fu creato il mondo).

Quando il re Salomone penetrò nel giardino delle noci, come è detto, (son disceso nel giardino delle noci) Cant. 6.11), colse un guscio di noce, ne osservò gli strati e per analogia andò agli spiriti che ispirano gli impulsi sessuali degli esseri umani, come è detto e gli impulsi dei figli dell'uomo sono spiriti maschi e femmine (Eccl. 2.8)...Il Santo benedetto vide come

inevitabile mettere al mondo queste cose per dargli sussistenza per mezzo di esse, di modo che fosse, per così dire, un cervello – un nocciolo – con intorno ad esso molte membrane – gusci -. Il mondo intero, sia quello di sopra che quello di sotto, si fonda su questo principio, dal Punto supremo mistico fino ai gradi più lontani, che sono tutti l'uno il rivestimento dell'altro, cervello entro cervello, spirito entro lo spirito, guscio entro guscio. Il Punto supremo originario è la luminescenza intima, incommensurabilmente traslucida, sottile e pura, tanto che non la si comprende: quando si diffonde, diventa un "palazzo" che riveste il Punto con una luminescenza anch'essa inconfondibile perché traslucida oltre ogni dire. Il palazzo, vestimento del Punto originario inconfondibile, è anch'esso una luminescenza incommensurabile e tuttavia meno sottile e meno traslucida di quel Punto originario mistico. Il palazzo si diffonde con l'effusione della luce primordiale, che è il suo abito. Di qui in poi vi è estensione oltre estensione, ognuna che forma il vestimento della precedente, come la membrana per il cervello: ognuna è guscio di ciò che la precede e nocciolo di ciò che viene dopo. Analogo è il processo dabbasso: secondo questo modello, anche l'uomo in questo mondo è cervello e membrana, "nocciolo e guscio", spirito e corpo, tutto per la perfetta armonia del mondo".¹

Successivamente, sarà nell'Alchimia, come accennato in precedenza, che verrà frequentemente utilizzata la simbologia del "Centro", del "Punto all'interno di un Cerchio" e da essa trarrà ispirazione la Libera Muratoria riguardo la simbologia del "Centro" utilizzata nei suoi rituali.

Per l'Alchimia il "Punto" è il simbolo di un centro creativo e misterioso della Natura, l'alchimista tedesco Johann

¹ Zohar, *Il Libro dello Splendore*, A cura di Gershom Scholem, Einaudi, Torino, 1998, pagg.6-7.

Rudolph Glauber nel suo trattato *Novum lumen* (1664) così scrive:

“Ma tu, amato lettore, dovrai anzitutto considerare con attenzione il Punto, nella natura..., e non avrai bisogno d’altro, ma bada bene a non cercare quel Punto nel metallo volgare, (ossia) dove non c’è. Infatti questi metalli, in particolar modo l’oro del volgo, sono morti. I “nostri” metalli invece sono vivi, dotati di spirito, e sono proprio quelli che tu devi prendere. Sappi dunque che il fuoco è la vita del metallo”²

Un altro noto alchimista, filosofo e matematico tedesco, Athanasius Kircher, nel suo *Oedipus Aegyptiacus*, un trattato di Egittologia stampato a Roma nel 1652, così si esprime riguardo la simbologia dl ‘Centro’:

“ Tutto magnificamente risplende nel cerchio infinito: poiché un cerchio di tal genere è il cerchio massimo, anche il suo diametro sarà massimo; e dato che non vi può essere una pluralità di massimi, codesto cerchio è unico, nella misura in cui il suo diametro è identico alla circonferenza; ora, il diametro infinito ha un Punto di mezzo, o Centro, pur esso infinito, e, quindi, il diametro infinito ha un punto di mezzo, o centro, pur esso infinito, e, quindi diametro, circonferenza e centro sono una cosa sola. Tale è quel Cerchio Ermetico del quale abbiamo spesso parlato nel corso dell’opera, cerchio il cui Centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo. E come il Sommo è dunque perfetto, semplice e indivisibile entro tutte le cose, in quanto il suo centro è infinito ed in ogni luogo, così tutto circonda, essendo la sua circonferenza infinita; parimenti tutto penetra, in quanto il suo diametro è infinito; è quindi il principio di tutto in quanto centro, il fine di tutto in quanto circonferenza ed il mezzo di tutto in quanto diametro. Come Centro è poi causa efficiente, come diametro

² Johann Rudolph Glauber, *Novum lumen*, 1664.

causa formale, come circonferenza è causa finale. Come Centro permette l'esistenza di tutto, come diametro governa tutto, come circonferenza conserva tutto. Vedi come il Sommo non è uguale ad alcuna cosa, né indifferente ad essa; e come tutte le cose siano in esso, da esso e per esso in quanto è centro, diametro e circonferenza. E' chiaro, inoltre, come tutti gli attributi di Dio in Lui si identifichino in perfetta unità e come il Lui si risolvano tutte le contraddizioni...In base a quanto detto come nella sfera infinita il Centro, la circonferenza e il volume sono una cosa sola, allo stesso modo nel Sommo, che è centro, o principio, mezzo e fine, tutte le cose sono semplicemente una".³

Come per gli autori precedenti, anche secondo Kircher il "Centro" rappresenta inequivocabilmente Dio, che "permette l'esistenza di tutto" e che "governa e conserva tutto".

Sempre nel Seicento, un altro noto alchimista dell'epoca, Francesco Maria Santinelli, detto anche Crassellame, frequentatore dell'Accademia di Cristina di Svezia a Palazzo Riario, così scrive sull'argomento, sostanzialmente sulla falsariga di Kircher:

"Il Punto del Centro, non meno inscindibile che invisibile, è comprensibile solo mediante la circonferenza: il Verbo di Dio invisibile è comprensibile solo attraverso le creature. Tutte le linee si dipartono dal 'Centro del Punto' e al 'Centro' vengono ricondotte; tutte le cose nacquero dal Verbo di Dio e, compiuta questa circolare rivoluzione, in esso torneranno. Il punto del centro è immobile, mentre le sfere ruotano; il Verbo di Dio è immutabile, mentre tutte le cose periscono. Come dal Centro tutte le cose furono emanate per espansione, così tutte le cose ritorneranno al Centro per

³ Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma, 1652-54, vol.III, pag.95.

contrazione: quella della bontà eterna e questa per sapienza occulta. Di conseguenza, l'ineffabile Verbo di Dio è, per così dire il Centro del Mondo: da quello fu emanata questa visibile circonferenza che, in qualche modo, contiene la materia del suo principio primo'.⁴

Anche lo psicanalista svizzero Carl Gustav Jung, che all'alchimia ha dedicato importanti scritti, rileva appunto nella tradizione alchemica, l'origine della simbologia del Centro, *leit motiv* che accompagna la sua monumentale opera *Psicologia e Alchimia*:

"Questa forte accentuazione del punto mediano è un'altra idea fondamentale degli alchimisti. Secondo Michael Maier, nel centro si trova il punctum invisibile, che è simplex, e perciò stesso non è più soggetto a scomposizione, ma dura eternamente. Il suo parallelo sul piano fisico è l'oro, simbolo di eternità. Il centro viene paragonato da Christianos al paradiso con i suoi quattro fiumi; questi ultimi simboleggiano gli umori, dei filosofi, che sono anch'essi emanazioni del centro...Dorneus dice che non v'è nulla di più simile alla divinità che il centro; essa infatti non occupa spazio alcuno, ragion per cui non può essere né compresa né vista, né misurata. Simile a questa è anche la natura di Dio e degli spiriti. Il centro è quindi un "abisso sconfinato di misteri".⁵

Sempre Jung, in un'altra sua opera sull'alchimia, *Mysterium Coniunctionis*, torna sull'argomento, citando il noto alchimista inglese John Dee: ***"Il punto è identico alla materia prima dei metalli che è un'aqua pinguis (grassa), la quale è a***

⁴ M. Crassellame, *Lux obnubilata suate natura refulgens*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1981, pag.44.

⁵ C.G. Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale*, in *Studi sull'Alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988, pagg.187-188. Titolo originale, *Studien uber alchemistische Vorstellungen*, 1978.

sua volta un prodotto dell'umido e del grasso. John Dee avanza la seguente ipotesi " Non è irragionevole supporre che al mistero dei quattro elementi alludano quattro linee rette che corrono in opposte direzioni a partire da un singolo punto individuale". Secondo questo autore, la quaternità consiste in quattro rette che si incrociano ad angolo retto. "dal punto e dalla monade hanno preso avvio le cose e gli esseri". Il centro della natura è il punctum divinitus ortum (il punto nato da Dio), il punctum Solis nell'uovo."⁶

Per John Dee, dopo Paracelso uno dei pochissimi alchimisti ad introdurre la Cabala nei processi alchemici, è il simbolo del Sole a rappresentare la monade, ossia il "***punto circoscritto da un cerchio***", che simbolizza il mondo.

Ma è soprattutto al simbolo alchemico dell'***Oro*** che la raffigurazione del "***Punto all'interno del Cerchio***" ci riporta inevitabilmente; sempre Jung scrive in proposito:

"All'oro deriva perciò – come dice Maier – una simplicitas che è vicina a quella del cerchio, il simbolo dell'eternità, e a quella del punto invisibile. L'oro ha "forma circolare". "Questa è la linea che ritorna su se stessa, come il serpente che con la testa si prende la coda, dal quale a buon diritto si può riconoscere il supremo ed eterno pittore e modellatore: Dio. L'oro è un circulus bis sectus, cioè diviso in quattro angoli retti, dunque una quaternità, spartita dalla natura, affinché "gli opposti vengano uniti insieme dagli opposti"...Il punto in quanto centro del quaternio degli elementi è la sede in cui il mercurio viene "digerito e condotto a perfezione".⁷

Tra i moderni, il pensatore tradizionalista Julius Evola nel suo ***La Tradizione Ermetica***, così tratta la simbologia del "**Centro**":

⁶ C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, pag.48. Titolo originale, *Mysterium Coniunctionis*, 1955.

⁷ Ibidem, pag.50.

“L’ideogramma alchemico di “Uno il Tutto” è il cerchio: linea o movimento che si conchiude in se stesso; e che in se stesso ha principio e fine. Ma questo simbolo, nell’ermetismo esprime l’universo e, simultaneamente, la Grande Opera...Questo “tutto” è stato anche detto caos (il “nostro” caos), ed uovo, perché comprende in modo indistinto le potenzialità di ogni sviluppo o generazione: dorme nel profondo di ogni essere e come “mito sensibile” – per usar l’espressione di Olimpiodoro – si dispiega nella molteplicità caotica delle cose e delle forme sparse quaggiù, in spazio e tempo. Peraltro la linea conchiusa di uroboros comprende anche un altro significato: allude al principio della “chiusura” o “sugello ermetico” che, metafisicamente, esprime essere, a questa tradizione, estranea l’idea di una trascendenza unilateralmente concepita”.⁸

Secondo Evola “L’Uno” si determina nel significato di un centro che si manifesta in seno al caos (il “tutto”) e vi si afferma come un principio di fissità incorruttibile, di stabilità, di trascendenza”.⁹

Quindi, secondo il tradizionalista romano, dal cerchio, ossia la “materia prima”, si passa al cerchio con un punto al suo interno, cioè al geroglifico arcaico del Sole: “E ciò che nella materia originaria era possibilità indeterminata, attitudine passiva a qualsiasi qualificazione, cangiamento e trasformazione caotica, diviene un principio distinto, cui nell’ermetismo corrisponde il simbolo femminile della Luna. Questa è la dualità ermetica fondamentale...Trasposto in simboli metallurgici ermetici, il principio Sole corrisponde all’Oro, la sostanza che nessun acido può alterare – e il principio Luna corrisponde all’Argento fluido o Acqua-

⁸ Julius Evola, *La Tradizione Ermetica*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2006, pagg.48-49.

⁹ Ibidem, pag.58.

Argento (antico nome del Mercurio)...L'Oro o Sole, in uno dei suoi principali significati pratici, esprime ciò che si può chiamare il principio lo: sia che si manifesti in forma "volgare" e "terrestre", onde è solo un riflesso del vero Sole portato dalla contingenza delle acque, della "Corrente"; sia che, congiunto solo con sé, sia puro, in forma di metallo nobile e vivente e allora acquisti effettivamente il valore di centro come nello stato primordiale".¹⁰

Non possiamo dimenticare, in chiusura, René Guénon, che a proposito della simbologia del 'Centro' e sostanzialmente in linea con Evola, così si pronuncia:

"Il Centro è, prima di tutto, l'origine, il punto di partenza di tutte le cose; è il punto principale, senza forma e senza dimensioni, dunque invisibile, e, di conseguenza, la sola immagine che si possa dare dell'unità primordiale. Da esso sono prodotte, per irradiazione, tutte le cose, come l'unità produce tutti i suoi numeri, senza che la sua essenza ne riesca modificata o intaccata in alcuna maniera."¹¹

Alla luce di tali premesse, potremmo quindi definire il processo di centratura, che rappresenta il vero opus liberomuratorio, non soltanto come la ricerca di una Verità (Dio), ma soprattutto come la formazione di un nuovo centro di personalità, una personalità rigenerata, o meglio, trasmutata, che lasciatisi la 'profanità' (i condizionamenti) alle spalle, si indirizza verso una dimensione metafisica che dovrebbe ricongiungerci alla divinità già presente in noi stessi. Quindi, più che una ricerca di Dio, un vero e proprio 'farsi' Dio, come ci descrive magistralmente uno dei maggiori rappresentanti del pensiero 'tradizionale', lo svizzero Titus Burckhardt:

¹⁰ Julius Evola, *La Tradizione Ermetica*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2006, pagg.58-61.

¹¹ René Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1990.

***“L’uomo è creato in vista di una partecipazione attiva all’Intelletto Divino di cui è il riflesso centrale. Solo a causa di una partecipazione del genere egli è realmente il centro dello stato terreno, e possiamo anche dire, in funzione della sua identificazione con l’Intelletto, il centro di ogni manifestazione formale o dell’intero cosmo. La realizzazione del centro dello stato terreno è il fine stesso dell’alchimia ed anche del significato più profondo dell’oro. Se l’oro, infatti, è un “corpo” come gli altri metalli, in esso la massa, la densità e la divisibilità dei corpi sono state trasmutate in pura qualità simbolica. E’ luce divenuta corpo. Gli alchimisti stessi descrivono sovente lo scopo della loro opera come “volatilizzazione del fisso e fissazione del volatile”, o come “spiritualizzazione del corpo o corporificazione dello spirito”. L’oro altro non è che questo. Dato che il punto centrale del cerchio figura solamente nel segno dell’oro, esso sta a indicare che solo nell’oro l’unità essenziale del prototipo e del suo riflesso materiale è attuale. Allo stesso modo, solo nell’uomo perfetto la somiglianza della creatura a Dio diviene spiritualmente efficace”.*¹²**

Quindi, come spiega Burchardt, cercare il “Centro” non significa semplicemente cercare Dio, ma tentare di raggiungere la “somiglianza” con Dio, partecipando alla creazione del mondo e ritrovando il divino che è già presente in noi. Perdere il “Centro” significa quindi soprattutto perdere la *consapevolezza* della nostra natura divina.

Cercheremo ora di capire quali sono state le cause che hanno portato alla ‘perdita del Centro’ nell’uomo moderno e contemporaneo.

¹² Titus Burckhardt, *Alchimia*, Arché, Milano, 2005, pag.71. Titolo originale, *Alchimie. Sa signification et son image du monde*, 1960.

L'allontanamento dalla Natura

Negli ultimi due secoli della nostra era alcuni fondamentali cambiamenti nel campo della scienza, delle dinamiche sociali, dell'economia e persino dell'arte, hanno completamente stravolto gli equilibri psico-sociali dell'individuo, costringendolo ad un repentino e continuo 'adattamento' alle nuove realtà. Tutto ciò ha causato disorientamento, disperazione e nevrosi. Agli inizi di questo secolo Rudof Steiner aveva ricordato all'Occidente che ogni passo in avanti nelle conoscenze scientifiche richiede, per essere costruttivo, due passi in più nello sviluppo morale dell'umana coscienza. Lo sforzo della coscienza di camminare avanti al progresso tecnico è stato nell'ultimo secolo enorme e non privo di conseguenze.

Tra gli studiosi che hanno affrontato il problema, lo storico dell'arte Hans Sedlmayr, nel suo noto saggio *Perdita del centro*, dal quale il titolo dell'odierna allocuzione ha tratto spunto, indica alcuni temi che dalla fine del Settecento produrranno in Europa un radicale cambiamento nella percezione artistica e sociale dell'uomo, essi sono: il giardino romantico "all'inglese", il monumento architettonico figurativo, il museo, l'esposizione, la fabbrica.

Nel giardino 'inglese' l'autore mette in luce come l'uomo inizialmente si ponga in maniera *empatica* nei confronti della Natura, un approccio che l'autore definisce 'passivo' nel senso di rispetto nei confronti della Natura stessa:

"Il giardino-paesaggio "all'inglese" sorge in Inghilterra intorno al 1720 come contrapposizione cosciente al giardino architettonico francese, la cui geometria del disegno e della vegetazione viene respinta come innaturale. Dal 1760 il

giardino “all’inglese” conquista tutto il continente...Il giardino “all’inglese” deve essere considerato molto più che una nuova forma di giardino. Esso vuole significare la ribellione all’egemonia dell’architettura, cioè una nuova specie di rapporto nuovo fra uomo e natura, e – in genere – una nuova concezione dell’arte. Una premessa perché possa sorgere il giardino “all’inglese”, è che il rapporto dell’uomo nei confronti della natura si muti in rapporto passivo. Questa nuova soggezione passiva alla natura corrisponde ad una esigenza etico-religiosa: la stessa parola “natura” contiene una sfumatura religiosa. La natura in senso panteistico assurge ora a forma universale dello spirito. Essa non sta di fronte all’uomo come qualcosa di estraneo, ma l’uomo si fonde con essa “simpaticamente”. Nell’uomo e nella natura si manifesta la stessa unità animata, cioè “una ineffabile entità amica che governa le cose”...I giardini “all’inglese” sono luoghi destinati al culto di una religione della natura, luoghi nei quali il sentimento e la fantasia debbono essere rivolti verso qualche essere onnipotente che tutto dispone e che, con vario linguaggio, parla a colui che si aggira negli spazi. Ma in tali luoghi di culto l’uomo non compare più come membro di una società, bensì idealmente solitario, accompagnato, se mai, da un amico o dall’amata e quasi sempre in piccole compagnie legate fra loro da uno stretto vincolo di amicizia spirituale e tese verso una forma comune di devozione”¹³

Queste dinamiche sono, per quanto ci riguarda, estremamente interessanti in quanto è questo il periodo nel quale prendeva lentamente forma in Inghilterra la Libera Muratoria ‘speculativa’, simile a quella che oggi pratichiamo,

¹³ Hans Sedlmayr, *Perdita del centro*, Edizioni Borla, Roma, 2011, pagg.27-31. Titolo originale *Verlus der Mitte*, 1948.

e comincia soprattutto a strutturarsi un rituale liberomuratorio, più complesso e organico di quello originario, certamente *esoterico*, un rituale nel quale si ricorda all'Adepto come sia fondamentale ed imprescindibile, ai fini del suo percorso iniziatico, "*Ascoltare la voce della Natura...*".

Come detto, siamo negli anni in cui nella Libera Muratoria inglese avviene un'importante svolta, le due Gran Logge 'nemiche', quella dei 'Moderns' e quella degli 'Antients' decidono, dopo più di mezzo secolo di ostilità, di convergere in un'unica Gran Loggia. Dopo anni di preparativi, il 27 Dicembre 1813, nasce la *Gran Loggia Unita d'Inghilterra*, con il Duca di Sussex come primo Gran Maestro.

I ventuno articoli dell'unione furono redatti da alti dignitari delle due Gran Logge, per essere successivamente ratificati. Alcuni articoli riguardavano la costituzione di una speciale Loggia, definita di 'Riconciliazione', composta da Venerabili ed ex-Venerabili di entrambe le Obbedienze, che si sarebbe dovuta occupare della nascita di un nuovo rituale comune. Commenta in proposito lo storico inglese Bernard Jones: "*La Loggia di Riconciliazione istituita in base agli Articoli dell'Atto di Unione aveva come membri i due Gran Segretari e nove Fratelli di ciascun gruppo; l'anno successivo sei di costoro avevano cessato di appartenervi, ed in loro vece ne furono nominati altri dieci. La Loggia si occupò dei dettagli dell'Assemblea in cui l'Unione venne ratificata e ricevette l'incarico precipuo di "promulgare e far sì che l'istituzione restaurasse in Inghilterra il puro ed immacolato sistema, la perfetta riconciliazione, l'unità di obbedienza, legge, rituale, linguaggio ed abbigliamento". Essa rimase in vita fino al 1816 e portò avanti l'opera iniziata dalla Loggia di Promulgazione; stavolta però si trattava di concordare un insieme di*

cerimonie che fossero accettate da tutto il gruppo riunito, mentre la Loggia di Promulgazione aveva lavorato esclusivamente per i “Moderni”. Furono rivisti, in uno spirito di riconciliazione, tutti i gradi e le cerimonie, e venne svolta una grande mole di lavoro informativo. Si decise, ad esempio, che le logge inviassero un Maestro ed un Sorvegliante alle riunioni della Loggia di Riconciliazione affinché potessero imparare il rituale concordato e darne in seguito necessaria istruzione alle logge. I membri della Loggia di riconciliazione fecero inoltre visita a molte logge a scopo di istruzione.”¹⁴

Non esistendo un rituale ufficiale, sia nella Gran Loggia dei ‘Moderns’ che in quella degli ‘Antients’, su quali documenti si basò la *Loggia di Riconciliazione* e da dove trasse ispirazione per il nuovo rituale? Gli storici dell’argomento sono sostanzialmente d’accordo nell’affermare che il materiale a disposizione della *Loggia di Riconciliazione* siano stati quei documenti, sostanzialmente rituali in forma di catechismi ed *exposure*, che possiamo identificare cronologicamente con i seguenti:

***Three Distinct Knocks*(1760)**

***Jachin e Boaz*(1762)**

***Candis Disquisition* di Welling Calcott (1769)**

***Illustration of Masonry* di William Preston (1772 la 1° edizione)**

***Spirit of Freemasonry* di William Hutchinson (1775)**

***Uses and abuses of Freemasonry* di George Smith (1783)**

***The Master Key* di John Browne (1798)**

***Masonic Treatise* di William Finch (1802)**

Ad una prima analisi risalta evidente la disparità delle dimensioni, ma, soprattutto, la differenza tra la struttura ed i

¹⁴ Bernard E. Jones, *Guida e Compendio per i Liberi Muratori*, Athanòr, Roma, pagg.221-222.

contenuti esoterici dei documenti sopraelencati ed il rituale frutto del lavoro della *Loggia di Riconciliazione*. Non essendo stato il nuovo rituale mai ufficialmente pubblicato, per averne un'idea dobbiamo servirci dei Rituali *Stability* ed *Emulation*, nati rispettivamente nel 1817 e nel 1823 (essi rappresentano quindi le versioni più vicine all'originale) e da essi possiamo chiaramente dedurre che esso fu di una complessità e, soprattutto, dotato di un contenuto esoterico che non è in alcun modo paragonabile con i rituali che lo hanno preceduto. Ritengo quindi che nel 1816, con la nascita del nuovo rituale, si produsse un'evidente *soluzione di continuità*, uno iato, tra i precedenti Rituali utilizzati e il *nuovo* Rituale, che si presentò con una struttura indiscutibilmente più complessa e con una maggiore connotazione esoterica ed iniziatica.

Tornando brevemente ai due rituali che più si avvicinano all'originale redatto dalla *Loggia di Riconciliazione*, ricordiamo che il *Rituale Emulation*, in uso nella nostra Gran Loggia, è frutto del lavoro della *Emulation Lodge of Improvement*, fondata a Londra nel 1823, sette anni dopo la nascita del nuovo rituale approvato dalla Gran Loggia nel Giugno 1816.

Come già accennato, quest'ultima Loggia fu preceduta, sei anni prima, da un'altra Loggia d'Istruzione, la *Stability Lodge of Instruction* (costituita dalla *Lodge of Stability* n°217, una Loggia di derivazione "antica"), fondata quindi soltanto un anno dopo che la *Loggia di Riconciliazione* aveva terminato la sua opera; ciò ci induce a pensare che il suo rituale sia il più simile alla versione originale.

Non è questo il contesto per fare un confronto tra i Rituali *Stability* ed *Emulation*, per ora diciamo soltanto che i due rituali, sebbene nella struttura e nel contenuto appaiano

molto simili, tuttavia contengono al loro interno alcune differenze certamente non trascurabili.

Tornando al tema dell'odierna allocuzione, con la perdita del rapporto *empatico* tra uomo e Natura, accentuato dalle dinamiche dell'industrializzazione e dello sviluppo tecnologico, il rapporto *olistico* Uomo-Natura, evidenziato soprattutto dal 'rispetto' dell'uomo nei confronti della stessa, comincerà a vacillare e le necessità di una produzione sempre più forsennata porteranno al fenomeno del 'consumismo'. L'uomo comincerà inesorabilmente ad allontanarsi dalla Natura, vedendola sempre più come una risorsa da sfruttare e perdendo così progressivamente la percezione dell'equilibrio e rispondenza tra *macro* e *microcosmo* e della propria collocazione all'interno della Creazione. Lo storico tedesco Friedrich Georg Junger ben sottolinea questa dinamica nel suo saggio *La perfezione della tecnica*:

“ Questa rigorosa razionalità del processo lavorativo tecnico ha per presupposto un modo di pensare che non si cura della conservazione e cura delle sostanze. Ciò che qui viene chiamato produzione è in realtà consumo. Il gigantesco apparato tecnico, questo capolavoro dell'intelligenza umana, non potrebbe giungere alla perfezione se il pensiero tecnico non fosse fatto entrare a forza in uno schema economico, se non riuscisse ad arrestare la forza distruttrice del progresso tecnico. Quanto più ingenti sono le riserve lasciate allo sfruttamento, tanto più questo ne fa piazza pulita, tanto più travolgente è il processo...Dove inizia lo sfruttamento sconsiderato inizia anche la devastazione e immagini di devastazione sono quelle che la nostra tecnica offre già ai suoi inizi, quando era basata sul vapore. Queste immagini

sorprendono per la loro inusuale bruttezza e per l'incredibile potenza che le è propria. La tecnica penetra nel paesaggio distruggendolo e modificandolo, fa nascere dal terreno fabbriche e città industriali, città di spaventosa bruttezza in cui la miseria umana è messa spietatamente a nudo".¹⁵

Durante l'Ottocento l'approccio dell'uomo nei confronti della Natura subirà quindi un cambiamento, o meglio una 'degenerazione' che Sedlmayr così descrive ad iniziare proprio dalla concezione dell'idea di 'giardino': "***Il declino comincia intorno al 1830. Il parco assume ora un carattere museografico, diviene una specie di museo della natura. Vi si piantano alberi esotici, come in un orto botanico. L'elemento primordiale, quell'unione di religione e sentimento, si perde; il contenuto vero e proprio – così ha osservato il vecchio Goethe – sembra farsi da parte. Alla metà del secolo in simili parchi si respira, infatti, l'atmosfera delle grandi esposizioni***".¹⁶

L'autore riscontra questa estraniamento dalla Natura e dalla nostra parte istintuale soprattutto nel mondo dell'arte, la scultura ne è un chiaro esempio, essa infatti: "***Elimina l'elemento pittorico e si ritrae timorosa entro i propri confini. Essa si serve degli occhi soltanto per il senso tattile; è sostanzialmente monocroma, mentre nel barocco e nel rococò la scultura monocroma costituiva si può dire – un'eccezione rispetto a quella policroma. Ne nasce una scultura bianca, casta, dalle linee pure e dalle forme contenute, di un aspetto tutt'altro che pittoresco ed esuberante. E' una scultura dalla quale è anche scomparso quel che di spigliato esiste nella gioia creatrice; una scultura che possiede troppe cognizioni, che si muove secondo le***

¹⁵ Friedrich Georg Junger, *La Perfezione della tecnica*, Settimo Sigillo, Roma, 2000, pag.38. Titolo originale *Die perfection der technik*, 1953.

¹⁶ Hans Sedlmayr, *op. cit.*, pag.32.

prescrizioni archeologiche e che esprime troppo chiaramente e troppo spesso la sua purezza. La sua vera essenza, ossia la forza plastica creatrice, non esiste più. Considerata come un'arte che riesce a dominare una materia, a darle vita e a formarla, l'arte di un Canova o di un Thordwaldsen è molto al di sotto di quella di un disprezzato Bernini. Essa vive del contrasto con l'elemento pittorico; vive solo di negazioni, cioè della sua avversione al colore, alla pienezza, alla giocondità, al movimento. Anche per la scultura, la materia con la quale essa lavora è morta. Morta come gesso.¹⁷

Ma è soprattutto nel mutamento dei *soggetti* delle opere pittoriche che il rapporto Uomo-Natura evidenzia un cambiamento sostanziale, la Natura diviene quasi 'ostile', lontana dall'uomo, minacciosa, una Natura non più compresa dall'uomo e che lo ha conseguentemente abbandonato. Il tema è evidenziato nei potenti quadri di Caspar David Friedrich, in essi l'uomo è lasciato in balia della natura che stavolta compare ostile, minacciosa, l'immagine della nave imprigionata da giganteschi blocchi di ghiaccio ne è la rappresentazione più emblematica. In questa visione spettrale risalta tutta la solitudine dell'uomo.

Al termine del suo percorso Sedlmayr ci riporta così al tema iniziale, la "Perdita del Centro", allontanarsi dall'arte classica per Sedlmayr significa infatti allontanarsi da Dio che dell'artista è l'ispiratore:

"L'esame complessivo di questi gruppi di sintomi conduce alla diagnosi: l'uomo ha perduto il suo Centro. Anche l'arte si allontana quindi dal Centro. ...L'uomo vuole uscire dall'arte che per sua natura costituisce il "Centro" fra lo spirito e i sensi. L'arte si sforza di uscire dalla stessa arte nella quale

¹⁷ Hans Sedlmayr, *op. cit.*, pagg.109-110.

essa trova il medesimo scarso appagamento che l'uomo trova nell'uomo. L'arte si allontana dall'uomo, dall'umanità e dalla giusta misura ... A cominciare dal 1880 si diffonde sempre più intorno all'uomo e dentro di esso il senso del Nulla e, all'inizio del secolo ventesimo, si fanno strada orientamenti che non possono né vogliono più raffigurare un'immagine umana che non sia deformata. Se dunque la diagnosi alla quale conduce necessariamente un esame dei simboli rivelati dall'arte moderna porta a stabilire che il mondo ha perduto il suo Centro, in se stessa essa significa ipertrofia nell'uomo delle forme spirituali inferiori a spese di quelle superiori. Da questo punto di vista il turbamento designato come "perdita del centro" potrebbe essere ricercato, per l'appunto, nella inconcepibile separazione del divino dall'umano, nella scissione fra Dio e l'uomo e nella perdita del mediatore fra l'uomo e Dio, cioè l'Uomo-Dio. Il Centro che l'uomo ha perduto è appunto Dio; la più profonda causa del male è il turbamento del rapporto con Dio".¹⁸

Ecco il punto, allontanarci dal "Centro" significa, in ultima analisi, allontanarci dal Divino, ma il Divino è in noi stessi e quindi l'uomo, nel processo di alienazione, si allontana in definitiva sempre più da se stesso. Per combattere questa tendenza, che si ripresenta ciclicamente nell'uomo, nacquero le Scuole Iniziatiche, che da sempre si propongono come compito quello di riportare l'uomo alla sua essenza divina, di aiutarlo a ritrovare il suo "Centro".

Come detto, il processo degenerativo iniziò soprattutto con l'allontanamento dell'uomo dalla Natura. A questo proposito, tornando brevemente all'Alchimia ricordiamo che essa, da considerare molto di più di una chimica rudimentale, com'è

¹⁸ Hans Sedlmayr, *op. cit.*, pagg.195-203.

stata spesso con una punta di disprezzo ritenuta, trasmise ai suoi adepti la fede nella *trasmutazione* della Natura e la sua ambizione di dominare il tempo, ma, in questo processo, il rispetto “sacrale” dell’alchimista per la Natura era un punto di importanza fondamentale.

Lo storico delle religioni, Mircea Eliade, sottolinea come questo ‘rispetto’ nei confronti della Natura terminò sostanzialmente con la stessa fine dell’Alchimia:

“Questa eredità è stata intesa e realizzata dall’uomo moderno su un piano ben diverso da quello dell’alchimista. Questi si comportava ancora come l’uomo arcaico, per il quale la Natura era una fonte di ierofanie e il lavoro costituiva un rituale. Ma la scienza moderna si è potuta costruire solo attraverso una desacralizzazione della natura; i fenomeni scientifici validi si manifestano a prezzo della scomparsa delle ierofanie. Le società industriali hanno perduto ogni rapporto con un lavoro liturgico, solidale ai riti di mestiere. Questo tipo di lavoro è diventato impraticabile in un’officina, non foss’altro che per la mancanza di una iniziazione possibile, per la mancanza di una “tradizione” industriale...Senza dubbio, l’uomo è da sempre condannato al lavoro, ma c’è una differenza fondamentale: per fornire l’energia necessaria a realizzare i sogni e le ambizioni del diciannovesimo secolo, il lavoro si è dovuto secolarizzare. Per la prima volta nel corso della sua storia l’uomo ha assunto questo durissimo lavoro “per fare meglio e più in fretta della Natura” senza più disporre della dimensione liturgica, che, in altre società, rendeva il lavoro sopportabile. E in questo lavoro definitivamente secolarizzato, lavoro allo stato puro, calcolato in ore e unità di energie spese, l’uomo percepisce nel modo più implacabile la durata temporale, la sua lentezza e il suo peso. Insomma, l’uomo delle società

moderne ha assunto nel senso letterale di questo termine, il ruolo del Tempo: egli si esaurisce in questo lavoro che sostituisce il Tempo, è divenuto un essere esclusivamente temporale. E poiché l'irreversibilità e la vacuità del Tempo sono divenute un dogma per tutto il mondo moderno, esattamente per tutti coloro che non si riconoscono più solidali all'ideologia giudaico-cristiana, la temporalità assunta e sperimentata dall'uomo si traduce, sul piano filosofico, nella coscienza tragica della vanità dell'esistenza umana."¹⁹

Per Eliade fu la 'secolarizzazione' del lavoro, prima vissuto in forma liturgica, quindi sacrale, ad aver portato all'allontanamento dalla Natura e, in questa degenerazione, fu la 'dittatura' del Tempo che rese l'uomo sempre più schiavo, ma soprattutto ad infondergli un'idea pessimistica del significato della sua esistenza che è una delle conseguenze più evidenti della 'perdita del Centro'. Analizzeremo più avanti il tema del Tempo.

Sull'allontanamento dell'uomo moderno, padrone assoluto della "tecnica", dalla Natura, è interessante ricordare l'analisi del filosofo e storico tedesco Oswald Spengler. Nel suo famoso *Il tramonto dell'Occidente*, egli evidenzia il 'tradimento' dell'uomo *faustiano* nei confronti della Natura stessa, dovuto, secondo Spengler, alla *civilizzazione*, cioè all'allontanamento, anche se inevitabile e 'organico', dalla *civiltà*.

"La civilizzazione è l'inevitabile destino di una civiltà. Con ciò si può raggiungere un'altezza, dalla quale si può scorgere la soluzione dei problemi ultimi e più ardui della morfologia storica. Le civilizzazioni sono gli studi più esteriori e più artificiali di cui una specie umana superiore è capace...La

¹⁹ Mircea Eliade, *Arti del Metallo e Alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987, pagg.161-163.

civilizzazione pura come processo storico consiste in una demolizione metodica di forme divenute anorganiche e morte. Il trapasso dallo stadio di civiltà a quello di civilizzazione si è compiuto nel quarto secolo nel mondo antico, nel diciannovesimo secolo in quello moderno occidentale.

Il termine civilizzazione designa dunque la fase di una civiltà nella quale la tradizione e la personalità hanno perduto il loro valore immediato e ogni idea deve essere tradotta anzitutto in termini di danaro qualora la si voglia vedere realizzata. Sul principio si avevano dei beni perché si era potenti. Ora si è potenti perché si ha danaro. Solo il danaro innalza lo spirito su di un trono. Democrazia significa identità perfetta fra danaro e potere politico”²⁰

Quindi, secondo Spengler, la *civilizzazione* è legata ineluttabilmente ad un rapporto organico col ‘danaro’, con tutto quello che ne consegue.

In questa dinamica, secondo Spengler, l’uomo ‘faustiano’, che approccia il mondo come un ‘organismo’ e non come un ‘meccanismo’, che intende la Natura come *vivente* e non come oggetto di mero sfruttamento, che nell’*esistere* vede un ineludibile significato *simbolico*, in una interazione tra micro e macro cosmo (“*Tutto ciò di cui siamo coscienti, quale pur sia la sua forma – anima e mondo, vita e realtà, storia e natura, legge e sentimento, destino, Dio, avvenire e passato, è l’unico, estremo mezzo per cogliere questa essenza inaccessibile, è una specie di metafisica, nella quale tutto indistintamente assume il significato di un simbolo*”), l’uomo che rappresenta appieno l’anima dell’Occidente con il suo desiderio di spazi illimitati, l’impulso verso la profondità, la consapevolezza di un io che osserva se stesso e sa che

²⁰ Oswald Spengler, *Il tramonto dell’Occidente*, Guanda, Parma, 1995, pag.1368.

accanto alla luce c'è l'ombra, quest'uomo *tradisce* sostanzialmente il suo compito. Faust ama le grandi distanze, la dinamica dello spazio illimitato, i raggi polarizzanti, le molecole dei gas, i campi magnetici, le correnti elettriche, la forza ascendente delle cattedrali gotiche, il desiderio d'ignoto dei grandi viaggi. L'anima di Faust nasce qui, nella congiunzione della forza dell'uomo con le potenze cosmiche della Natura e di Dio, ma tutto questo, come detto, proprio dall'uomo faustiano, viene, secondo lo storico tedesco, successivamente abbandonato. Spengler non è un nemico del progresso o della tecnica, tutt'altro, ma per l'autore il pensiero tecnico ha un'origine *religiosa*, che può persino sacralizzare le invenzioni e le innovazioni create dall'uomo, avvicinando così l'anima individuale all'immortalità e quindi a Dio.²¹

Il *tradimento* dell'anima faustiana è per lo storico tedesco il segno chiaro della secolarizzazione in atto, dell'allontanamento dalla visione 'sacrale' che l'uomo ha sempre avuto della vita e del mondo e per Spengler "Un'epoca irreligiosa è un'epoca di decadenza".

L'Occidente quindi inevitabilmente tramonta perché separa ciò che è organico, divide cioè l'unità e l'integrità della sua anima vivente, ma, come detto, nella critica di Spengler non vi è una critica al progresso e alla tecnica, sviluppi imprescindibili e connaturati all'essenza dell'uomo, ma alla perdita del loro significato *simbolico*, presente nella dinamica che unisce l'idea dell'immortalità dell'anima con le potenze del cosmo: "Mai come oggi un microcosmo si è sentito così superiore al macrocosmo. Oggi vediamo piccoli esseri viventi che con la loro forza spirituale hanno ridotto il

²¹ Stefano Zecchi, Introduzione a Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma, 1995.

non vincente a dipendere da loro. Nulla sembra eguagliare un simile trionfo che è riuscito ad un'unica civiltà e forse solo per la durata di qualche secolo. Ma proprio per tale via l'uomo faustiano è divenuto schiavo della sua creazione. Nelle sue mosse così come nelle sue abitudini di vita egli sarà spinto dalla macchina in una direzione sulla quale non vi sarà più né sosta, né possibilità di tornare indietro. Il contadino, l'artigiano, perfino il commerciante appaiono d'un tratto insignificanti di fronte a tre figure cui lo sviluppo della macchina ha dato forma: l'imprenditore, l'ingegnere e l'operaio industriale. In questa civiltà, e in nessun'altra al di fuori di essa, da un piccolo ramo dell'artigianato, cioè dall'economia dei manufatti, si è sviluppato il possente albero che oscura ogni altra professione: il mondo economico dell'industria meccanica. E questo mondo costringe sia l'imprenditore che l'operaio ad obbedirgli. Entrambi sono gli schiavi, non i signori della macchina che ora comincia a manifestare il suo occulto potere demoniaco''²²

Come abbiamo visto, l'uomo non è più Faust, il manipolatore, ora è divenuto drammaticamente lo spettatore, strumento e oggetto delle sue stesse creazioni.

Il sociologo francese Jean Baudrillard sintetizza magistralmente questo inarrestabile processo degenerativo nel suo famoso saggio *Il sistema degli oggetti*:

“La potenza tecnica non può più essere mediata: non ha rapporto di comunanza con l'uomo, e con il suo corpo. Non può più essere simbolizzata: le forme funzionanti possono soltanto connotare questa potenza...Superata la prima euforia meccanicista, è forse in questo ambito che occorre cercare la ragione, della tetra soddisfazione tecnica dell'angoscia particolare che nasce nei miracolati

²² Oswald Spengler, *op. cit.*, pag.1393.

dell'oggetto, dell'indifferenza forzata, dello spettacolo passivo della loro potenza. L'inutilità di alcuni gesti abituali, la rottura dei ritmi di vita quotidiana fondati sui movimenti finalizzati del corpo, hanno profonde conseguenze a livello psicopatologico. Si è verificata una vera rivoluzione nella vita quotidiana: gli oggetti sono diventati più complessi dei comportamenti degli uomini relativi a tali oggetti. Gli oggetti sono sempre più differenziati, i nostri gesti sempre più uniformi. Gli oggetti non sono più circondati da un teatro di gesti di cui erano il copione da recitare; grazie alla loro forte finalità intrinseca, globale di cui l'uomo è solo il copione, o al massimo lo spettatore'.²³

La 'dittatura' del Tempo

Una ancor più articolata analisi dello stravolgimento portato dal progresso scientifico nei fragili equilibri dell'individuo moderno è quella dello storico statunitense Stephen Kern che, nel saggio *Il Tempo e lo Spazio*, mette in luce come le grandi scoperte scientifiche abbiano modificato tali concetti, sviluppando nell'individuo la percezione dell'esistenza non più di un tempo ed uno spazio unici, ma della loro *pluralità*. Come sappiamo, lo spazio e il tempo sono la cornice in cui è compresa la realtà, qualsiasi concezione, teoria, idea, ha bisogno infatti di essere collocata necessariamente in uno spazio e un tempo. Ma, come messo in luce da Kern, in particolare nel rapporto tra il 'tempo-spazio' e il 'sacro', si produce una particolare dinamica, già in parte analizzata precedentemente dal teologo statunitense Harvey Cox nel saggio *The Secular City*. "Come una nuova visione religiosa

²³ Jean Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Bompiani, Milano, 2009, pagg.70-71. Titolo originale, *Le système des objets*, Editions Gallimard, 1968.

può cambiare il senso del tempo e dello spazio, così un nuovo senso del tempo e dello spazio può cambiare la visione religiosa'.²⁴

Riguardo al concetto di tempo, secondo Kern, si evidenzia una contrapposizione tra il tempo *personale* e il cosiddetto tempo *pubblico*; l'autore cita esempi nel campo della letteratura come il famoso romanzo di Oscar Wilde *Il ritratto di Dorian Gray* e, soprattutto, il capolavoro di Marcel Proust *Alla ricerca del tempo perduto*. In quest'ultimo romanzo la trama si colloca in un tempo *pubblico* che possiamo facilmente identificare, siamo nel periodo dall'affare Dreyfus e della successiva Prima Guerra Mondiale, ma quello che Proust mette in luce è il tempo personale del personaggio principale, Marcel, che lo scrittore rappresenta con un andamento non lineare, irregolare, non in sincronia rispetto agli altri personaggi. La convinzione di Marcel era che il suo corpo custodisse il suo proprio tempo mentre egli dormiva, ***“non su un quadrante segnato superficialmente ma con il peso regolarmente crescente delle mie forze ristabilite, cui, come un orologio potente, era consentito di scendere intaccatura per intaccatura dal mio cervello al resto del mio corpo”***. Nel ricercare il *tempo perduto* della sua esistenza, la misurazione tradizionale del tempo sarà inutile in quanto Proust ci insegna a porci in ascolto per intercettare le oscillazioni appena percettibili dei ricordi impressi nel nostro corpo e rimasti latenti, ma pronti a ripresentarsi a noi con dinamiche imprevedibili.²⁵

²⁴ Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, SCM Press, Londra, 1966.

²⁵ Stephen Kern, *Il tempo e lo spazio, La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2007, pagg.23-24. Titolo originale, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, 1983.

L'immagine proustiana di Marcel ci fa pensare, per analogia, al rapporto del Libero Muratore col tempo; nel suo percorso iniziatico anch'egli, come il personaggio del romanzo, cerca di sottrarsi alla 'dittatura' del tempo pubblico cercando un tempo *perduto*, quello della 'Tradizione', rappresentato dal suo tentativo di ritrovare la 'parola perduta' e, in questa ricerca, dovrà egli utilizzare soprattutto le sue facoltà *intuitive* e, come Marcel, tentare di captare le '*oscillazioni appena percettibili*', perché è soltanto con le sue capacità intuitive che potrà tentare di avvicinarsi all'essenza delle cose.

Ma liberarsi dalla schiavitù del tempo è anche un esercizio della propria individualità e libertà, come scrive in proposito Bergson: "*La conoscenza assoluta acquisita per intuizione non è solo una via migliore per conoscere la realtà: è essenziale per vivere in essa la vita migliore, e la nostra capacità di integrare il passato nel presente è una fonte della nostra libertà*"²⁶.

Il tempo pubblico, superficiale per Proust, diverrà addirittura terrificante per Kafka, che nella *Metamorfosi* e *Il Processo*, ne farà un elemento di ulteriore angoscia per i suoi personaggi. E il tempo pubblico sarà per Joyce assolutamente insufficiente a rappresentare la condizione umana e le sue espressioni, per questo egli comprimerà i venti anni del viaggio di Ulisse in sole sedici ore dell'esistenza di Leopold Bloom, trascorsi a girovagare nella città di Dublino.

L'invadenza del tempo pubblico nella vita dell'individuo comune è evidente anche in altri romanzi, come ad esempio nel meraviglioso *La Rivolta di Atlante* della scrittrice russa

²⁶ Henry Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Firenze, 1958. Titolo originale, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, 1889.

Ayn Rand, dove leggiamo che Eddie Willers, uno dei protagonisti:

***“ Girò un angolo. Nello spazio stretto che si apriva tra le forme scure di due edifici, come nell’apertura di una porta, vide la pagina di un gigantesco calendario sospeso nel cielo. Era il calendario installato dal sindaco di New York sulla cima di una casa, perché i cittadini potessero vedere che giorno era così come vedevano l’ora alzando gli occhi a una torre civica. Un rettangolo bianco sospeso sulla città, che offriva la data agli uomini delle strade in basso. Nella luce color ruggine di quel tramonto, il rettangolo diceva: 2 settembre. Eddy Willers distolse lo sguardo. Non gli era mai piaciuta la vista di quel calendario. Gli dava fastidio, in un modo che non avrebbe potuto descrivere o definire. La sensazione pareva armonizzarsi con il suo disagio, aveva la stessa natura. Pensò all’improvviso che esisteva una frase, una specie di citazione, che esprimeva quel che il calendario sembrava suggerire. Ma non riuscì a ricordarla. Continuò a camminare, cercando quella frase, che aleggiava nella sua mente come una forma vuota. Non riusciva né a riempirla né a liberarsene. Si guardò indietro. Il rettangolo bianco era sui tetti e diceva, irremovibile e deciso: 2 settembre”.*²⁷**

Nel campo della pittura se gli *Impressionisti* provarono a dare un’impressione *diretta* del tempo, collocando le loro opere in momenti precisi del giorno e delle stagioni, furono soprattutto i *Cubisti* che con le loro prospettive molteplici riuscirono ad andare oltre il momento immediato. Sociologi come Mauss ed Herbert (*Sommario delle rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, 1909), ravvedevano

²⁷ Ayn Rand, *La Rivolta di Atlante. Prima Parte: Il Tema*, Corbaccio, 2007, pag.8. Titolo originale: *Atlas Shrugged. First Part: Non-Contradiction*, 1957.

nella concezione del tempo pubblico e soprattutto nei fenomeni che avevano connessioni col 'sacro', una interpretazione del tempo *discontinua*, dilatabile (addirittura reversibile) e sostanzialmente eterogenea. Infatti, anche se l'idea comune era che il tempo rappresentasse una sequenza *ordinata* di parti separate, la tendenza culturale più innovatrice era che il tempo "personale" rappresentava il tempo *reale* e che la sua struttura fosse non rigida ma fluida. Ciò risalta evidente nella manipolazione del tempo presente nelle opere di romanzieri, mentre psichiatri e sociologi contribuirono con i loro studi a modificare ulteriormente l'idea tradizionale che il tempo personale scorra passivamente in parallelo al progressivo tempo pubblico.

L'importanza del tempo *passato* raggiunge la sua massima espressione con la storicizzazione del pensiero. Essa prende avvio con Locke secondo il quale ogni conoscenza deriva dalla sensazione; con l'Illuminismo tale idea si sviluppa sino a rigettare le idee innate e la possibilità di un'essenza umana *a priori*, asserendo che solo la società e la storia possano 'costruire' l'uomo. I sistemi di Comte, Hegel, Darwin, Spencer e Marx (le forme viventi divengono ciò che sono in quanto risultati di trasformazioni progressive nel tempo) confermarono le idee di coloro che vedevano di buon grado il declino della concezione religiosa dell'uomo e la possibilità di vivere in un mondo senza Dio. Con essi il processo di 'secolarizzazione' è definitivamente avviato.

Ma vi fu anche chi rifiutò questa idea del passato esaltato dall'impostazione storicista e genetica, tra questi il drammaturgo Ibsen, che, nelle opere *Gli Spettri* e *Hedda Gabler*, rappresentò la negatività di un passato che schiaccia i suoi personaggi, e, soprattutto, Friedrich Nietzsche che,

nell'opera *Così parlò Zarathustra*, introdusse la nozione di 'volontà di potenza', nella maggior parte delle persone ostacolata da un fardello di ricordi, rimpianti e senso di colpa. Nel fondamentale capitolo "*Sulla redenzione*" Nietzsche sostenne con forza che l'unica vera redenzione era la vittoria della volontà di potenza sul tempo e sugli ostacoli che il passato pone sul suo cammino: "*Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato... Per liberare se stessa, la volontà che crea dovrà dire di ogni "così fu", "così volli che fosse". Allora il passato diventa un'appropriazione della volontà, che può agire propriamente come forza creatrice, un liberatore, un apportatore di gioia e un ponte per il futuro*".

Ma, tornando al tema principale, la 'Perdita del Centro', il *leit motiv* del secolo diviene la sensazione di *inadeguatezza* e *disorientamento* dell'uomo davanti ai cambiamenti radicali in corso, evidenziata magistralmente dalla sensibilità di alcuni scrittori. Un esempio saranno i romanzi apocalittici di H.G. Wells, in uno dei quali, *La macchina del tempo*, il protagonista del romanzo, il Viaggiatore nel Tempo, crea una macchina in grado di viaggiare nel futuro, scegliendo come meta del suo viaggio l'anno 802.701. In questo tempo il viaggiatore trova sulla Terra un nuovo popolo, gli Eloi, pacifico e senza alcuna predisposizione al conflitto. La loro unica minaccia è il Morlock, un essere che vive nascosto sottoterra e attacca gli Eloi per cibarsene durante la notte. Il racconto, sottolinea Kern, è un compendio di teorie ottocentesche proiettate nel futuro: la visione di Marx della stratificazione crescente delle classi è amplificata nel conflitto tra gli Eloi e i Morlock; l'eugenetica è rappresentata dall'educazione degli Eloi; l'ideale della medicina preventiva

è raggiunto, dato che tutte le malattie sono estirpate; l'erosione della famiglia, temuta da tanti nel tempo di Wells, è completa ed i sessi si sono sviluppati fini ad apparire simili".²⁸ Il pessimismo dell'uomo contemporaneo è rappresentato anche in altri romanzi, agli autori citati da Kern, aggiungerei Sandor Marai, dove tale pessimismo, arriva al suo limite, tanto da fargli indicare nel suicidio l'unico mezzo per ritrovare Dio. Egli fa dire al personaggio principale del romanzo, dopo l'avvenuto suicidio di due amanti: *"Tra la natura e l'uomo possono esserci delle relazioni che noi non conosciamo. Perché dietro ogni cosa c'è Dio...Sono in molti ad ignorarlo, e molti negano l'esistenza di Dio. E' stato così in tutte le epoche. La nostra è un'epoca disgraziata perché ha perso il contatto con Dio...La religione esiste ancora, è vero, ma non è più come una volta...E ci sono uomini che credono di essere religiosi perché hanno timor di Dio, pregano e chiedono l'intercessione dei santi. Ma questo non è certo quel rapporto assoluto e vitale con Dio senza il quale l'esistenza altro non è che una serie di terribili accidenti. Chi conosce Dio non è necessariamente religioso. Io, per esempio, non lo sono affatto. Vado in chiesa ogni tanto, ma soprattutto per ammirare le opere d'arte, o per godere la musica antica e osservare la gestualità austera dei riti. Tutto ciò è molto bello, ma non si giunge vicino a Dio tanto a buon mercato. C'è bisogno anche del sacrificio...Gli uomini desiderano il sacrificio perché soltanto così possono sperare di incontrare di nuovo Dio"*.²⁹

Il forte senso di inadeguatezza, frutto dei repentini cambiamenti descritti nella vita quotidiana, verrà analizzato anche a livello medico, a iniziare dal 1869 il neurologo

²⁸ Stephen Kern, *op. cit.*, pag.124.

²⁹ Sàndor Màrai, *La Sorella*, Adelphi, Milano, 2006, pagg.46-49.

statunitense George M. Beard, iniziò a studiare il fenomeno e introdusse la categoria diagnostica della “nevrastenia” (esaurimento nervoso) all’interno della nomenclatura psichiatrica, il frutto di questi studi fu *Nervosismi in America* pubblicato nel 1881. Nei suoi studi Beard sostenne che l’aumento dei ritmi di lavoro e delle interazioni tra gli individui (aumentati grazie alla scoperta del telegrafo e alla nascita delle ferrovie) consentirono agli uomini d’affari di produrre un numero di transazioni enormemente maggiore di quanto fosse possibile fare nel secolo precedente; moltiplicandosi così la concorrenza e il ritmo iniziarono a manifestarsi un numero crescente di patologie, che andavano dalla nevrastenia alla nevralgia, dalla dispepsia nervosa alla carie precoce dei denti per arrivare alla calvizie prematura.

Il sociologo ungherese Max Nordau mise in luce come nello stesso periodo si stesse producendo un sensibile aumento riguardo le manifestazioni di violenza e degli episodi criminali, causa anch’essi, a suo parere, delle nuove scoperte e invenzioni, che “penetrarono così profondamente, così tirannicamente, nella vita di ogni individuo”, con il risultato di uno scarico sul sistema nervoso e un logoramento dei tessuti corporei”.

Che il ‘tempo’ sia fondamentalmente soggettivo e che l’uomo occidentale, nella percezione di esso, abbia la tendenza a *controllarlo* e *uniformarlo*, è confermato da una delle più interessanti scoperte della “fisiologia del cervello scisso”, secondo la quale se la parte destra non ha il senso del tempo, la sinistra, al contrario, ne è ossessionata. Nel suo libro *La danza della vita* l’antropologo Edward T.Hall descrive il senso del tempo dell’uomo occidentale, dove la parte sinistra è

predominante, come "monocromatico", che vuol dire "in una linea retta". Gli arabi, i Turchi, le tribù Indiane del Sud America, dove al contrario predomina la parte destra, hanno un senso del tempo "policromatico", il tempo potrebbe essere rappresentato come una rete che si può allungare in molteplici direzioni. Così Hall introduce la sua teoria:

"Alcune cose non si piegano facilmente a una semplice descrizione lineare. Il tempo è una di loro. Ci sono considerevoli ambiguità sul tempo, la più nota delle quali è che il tempo sia singolare. Il tempo non è solo una costante immutabile, come Newton supponeva, ma un insieme di concetti, eventi, e ritmi che copre una gamma estremamente ampia di fenomeni. È per questo motivo che la classificazione del tempo, secondo le parole dell'africanista inglese E. E. Evans-Pritchard, "è irta di difficoltà". Ad un microlivello di analisi si potrebbe dire che ci sono diversi tipi di tempo così come gli esseri umani su questa terra, anche se noi occidentali continuiamo a considerare il tempo come una singola entità. È possibile filosofare all'infinito sulla "natura" del tempo e un tale esercizio può essere coinvolgente e anche, a volte, illuminante, ma ho trovato più produttivo utilizzare un approccio diverso, in esso prima viene il comportamento e successivamente la teoria. Guardando quello che le persone fanno (a differenza di ciò che scrivono e dicono quando teorizzano) si evidenzia immediatamente la grande differenza tra come viene vissuto il tempo e come viene considerato. Mentre le persone si dedicano a varie attività (scrivono libri, giocano, pianificano attività, viaggiano, hanno fame, hanno sonno, sognano, meditano ed eseguono cerimonie), essi inconsciamente, e

talvolta consapevolmente, esprimono e partecipano a diverse categorie di tempo.³⁰

Successivamente Hall elenca una serie di manifestazioni e relative descrizioni, di "forme" temporali, Biological Time, Personal Time, Physical Time, Metaphysical Time, Sync Time, Sacred Time, Profane Time, Meta Time, e così definisce le differenze sostanziali nel modo di concepire il tempo tra Occidentali e Orientali: "*Anni di esposizione ad altre culture hanno dimostrato che società complesse organizzano il tempo in almeno due modi diversi: gli eventi programmati come elementi separati - una cosa alla volta - come nel Nord Europa, o secondo il modello mediterraneo di coinvolgimento in diverse cose contemporaneamente. Come l'olio e l'acqua, non si mescolano. Ognuno ha i suoi punti di forza e le sue debolezze. Ho definito il fare molte cose contemporaneamente: policronico (P-time). Il sistema del Nord Europa - il fare una cosa alla volta - è monocronico (M-time). Il P-time sottolinea il coinvolgimento delle persone e il completamento delle operazioni piuttosto che l'osservanza dei programmi da svolgere. Gli appuntamenti non vengono presi seriamente e, di conseguenza, vengono spesso cambiati. Il P-time viene considerato meno tangibile del M-time. Per le persone policroniche, il tempo è raramente vissuto come uno "spreco", ed è considerato un punto piuttosto che un percorso, ma quel punto è spesso sacro ...Anche se le culture monocroniche tendono a trasformare la gestione in un feticcio, ci sono punti in cui il M-time non ha tanto senso quanto potrebbe. La vita in generale è a volte imprevedibile, e chi può dire esattamente quanto*

³⁰ Edward T. Hall, *The Dance of Life, The Other Dimension of Time*, Anchor Books Editions, New York, 1984, pag.13.

tempo impiegherà un particolare cliente, un paziente o una serie di operazioni.

Ci sono fattori imponderabili nella chimica umana: in America Latina e in Medio Oriente, i nord-americani possono essere spesso sotto stress. Immersi in un ambiente policronico nei mercati, negozi e souk dei paesi mediterranei e arabi, tutti in lizza per l'attenzione di un singolo impiegato che sta cercando di servire una persona per volta. Non c'è un ordine riconosciuto che stabilisca chi è il prossimo da servire, non c'è fila o numeri ad indicare chi aspetta da più tempo. All'europeo o americano del nord, sembra che la confusione e il clamore abbondino...Particolarmente angosciato per gli americani è il modo in cui gli appuntamenti sono gestiti da persone policroniche. Semplicemente l'essere puntuale non ha lo stesso significato che può avere negli Stati Uniti.

In una cultura policronica le situazioni sembrano in un costante stato di flusso. Non c'è niente di solido o stabile, in particolare i piani per il futuro, anche progetti importanti possono essere modificati poco prima del minuto di esecuzione. Al contrario, le persone del mondo occidentale trovano ben poco nella vita che sia esente dal pugno di ferro del M-time. Il tempo è così profondamente intrecciato nel tessuto dell'esistenza che non siamo neppure consapevoli della misura in cui esso determina e coordina tutto ciò che facciamo, tra cui il modellare le relazioni con gli altri in molti modi sottili. In realtà, la vita sociale e professionale, anche la stessa vita sessuale, sono comunemente dipendenti da una programmazione. Nel programmare dividiamo in compartimenti, questo permette di concentrarsi su una cosa

alla volta, ma riduce anche il contesto. Il M-time è anche tangibile, si parla di come viene risparmiato, trascorso, sprecato, perso, recuperato, il suo muoversi lentamente, ucciso ed esaurito. Queste metafore devono essere prese sul serio. La programmazione del M-time viene utilizzata come un sistema di classificazione piuttosto che per ordinare la vita. Le regole si applicano a tutto tranne che alla nascita e alla morte. Va ricordato, che senza la programmazione o qualcosa di simile al sistema del M-time, la nostra civiltà industriale non si sarebbe potuta sviluppare come ha fatto. Il M-time è arbitrario e imposto, ovvero, appreso. Poiché viene appreso così a fondo ed è talmente integrato nella nostra cultura, esso è considerato l'unico modo naturale e logico di organizzare la vita. Eppure, non è intrinseco ai ritmi biologici dell'uomo o ai suoi impulsi creativi, né è esistenziale in natura³¹.

La 'disomogeneità' dello Spazio

Anche il concetto di spazio subì un radicale cambiamento e, come per il tempo, ne fu messa in discussione la sua omogeneità. Se gli antropologi discutevano delle diverse percezioni spaziali di differenti culture, i pittori modificavano radicalmente la concezione di spazio prospettico nata nel Rinascimento. Il filosofo spagnolo Ortega y Gasset sviluppò la filosofia del *prospettivismo*, che proponeva l'esistenza di tanti spazi differenti quanti sono i punti di vista; se la posizione razionalista affermava l'omogeneità dello spazio, Ortega ribatteva al contrario che

³¹ Edward T. Hall, *op. cit.*, pagg.45-48.

c'erano nella realtà tanti spazi quante erano le prospettive su di essa. In una conferenza sul significato del concetto di 'relatività' di Einstein, Ortega collegò il *prospettivismo* e la teoria generale della relatività ed affermò che la coincidenza della loro pubblicazione nel 1916 era un segno del tempo.

Le due dottrine significavano un crollo della vecchia idea che c'è una realtà unica in un unico spazio assoluto: *"Non c'è alcuno spazio assoluto perché non c'è alcuna prospettiva assoluta. Per essere assoluto lo spazio deve cessare di essere reale – uno spazio pieno di fenomeni – e diventare un'astrazione. La teoria di Einstein è la prova meravigliosa dell'armoniosa molteplicità di tutti i possibili punti di vista. Se l'idea è estesa alla morale e all'estetica, giungeremo a sperimentare la storia e la vita in un modo nuovo"*.³²

La fondamentale scoperta della fisica quantistica portò ad un cambiamento di prospettive, la sua perenne oscillazione tra senso della realtà e senso della possibilità ricordano quella che il filosofo tedesco Hegel chiamò la *natura anfibia* dell'uomo: *"L'educazione spirituale, l'intelligenza moderna, producono nell'uomo questa opposizione che lo rende anfibio in quanto egli deve vivere in due mondi che si contraddicono l'un l'altro, cosicché anche la coscienza erra in questa contraddizione e, sballottata da un lato all'altro, è incapace di trovare per sé soddisfazione nell'uno o nell'altro."*³³

Questa sua natura anfibia pone l'uomo di fronte alla costante esigenza di raggiungere e mantenere un equilibrio attivo e dinamico con il mondo in cui si vive, evitando di cadere da un lato nella tentazione di restare al di sopra della realtà, con l'utopia, dall'altro di restare al di sotto, con la rassegnazione.

³² José Ortega y Gasset, *Il tema del nostro tempo*, Milano, 1985.

³³ G.W.F. Hegel, *Estetica*, Einaudi, Torino, 1972, pag.65.

Queste considerazioni consentono di mettere ulteriormente a fuoco quella che è la base, la condizione imprescindibile di ogni identità, intesa come autentica ed efficace espressione dell'attitudine a progettare e progettarsi: la capacità di "sentire" e "vedere" la realtà non come un qualcosa di "già compiuto" e "definito", di cui limitarsi a prendere atto, ma come un processo in divenire, che può assumere forme e modalità differenti rispetto a quelle che attualmente esibisce e che dunque non solo autorizza, ma esige da parte dell'osservatore, la capacità di percepire e pensare altrimenti.³⁴

Rimanendo nel campo della fisica, la nascita di geometrie non euclidee rivoluzionò ulteriormente l'idea tradizionale di spazio. La geometria euclidea a due e tre dimensioni fu per duemila anni considerata l'unica geometria in condizioni di rappresentare lo spazio effettivo, ma nel corso dell'Ottocento i due matematici Lobacevskij e Riemann misero in discussione l'assunto che quella geometria potesse essere l'unica universalmente valida. Il *quinto postulato* euclideo, in particolare, rappresentava un baluardo mai attaccato prima da nessun matematico, esso cita testuale: *"Attraverso un punto in un piano è possibile tracciare soltanto una linea retta parallela ad una linea retta data nello stesso piano"*, ma nel 1830 il russo Nikolay Lobacevskij mise in crisi tale postulato annunciando la scoperta di una geometria *bidimensionale*, in cui attraverso qualsiasi punto parallelo ad un'altro nello stesso piano poteva essere tracciato un numero infinito di linee. Più tardi, nel 1854, fu il tedesco Bernhard Riemann a proporre un'altra geometria definita "ellittica" (la geometria relativa alla

³⁴ S. Tagliagambe – A. Malinconico, *Pauli e Jung*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2011, pagg.302-303.

superficie di una sfera), in cui tutti i triangoli avevano angoli di somme maggiori di 180 gradi. Ciò cambiava radicalmente la concezione euclidea bi-dimensionale dello spazio che il mondo sino a quel momento aveva adottato (dove la somma degli angoli di un triangolo era necessariamente di 180 gradi), lo spazio di Riedmann era *ellittico*, quello di Lobacevskij, *iperbolico*.

Alla rivoluzione della geometria si affiancò conseguentemente la rivoluzione nella pittura, dove prima Cézanne e poi i Cubisti contribuirono ad annullare il tradizionale spazio *prospettico*. I due principali esponenti del *Cubismo*, Picasso e Braque, unirono le innovazioni di Cézanne e del Cinema, lasciandosi alle spalle così lo spazio omogeneo, frutto della prospettiva lineare e proponendo i soggetti dei loro quadri all'interno di una molteplicità di spazi e prospettive, abbandonando la ricerca della tridimensionalità e rappresentando la superficie su cui dipingevano esattamente per quello che era, una superficie *piana*.

Ma i temi del Cubismo furono anche la rappresentazione dell'*inadeguatezza* e *disperazione* dell'individuo nel mondo in cui viveva, l'allontanamento da Dio e la perdita speranza di ritrovarlo, come mise in luce, tra gli altri, il filosofo russo Sergej Bulgakov: *"Anche se non può essere chiamata religiosa, è sicuramente la pittura del mistero e in qualche modo richiama l'icona, pur nella sua diversità. Malgrado lo sviluppo veloce e i radicali cambiamenti dei procedimenti artistici, l'arte di Picasso resta nei suoi contenuti spirituali assolutamente uniforme e coerente; dall'inizio alla fine essa è permeata da un sentimento di crescente tristezza e orrore per la vita...L'opera di Picasso – con particolare evidenza nel secondo periodo – è il frutto di una possessione demoniaca.*

La sua pittura lascia trasparire con intensità il mondo così come lo sente il principio del male, detestando e bestemmiano la creazione di Dio e contorcendosi nello stesso tempo in un tormento infernale...Questo ghiaccio nel cuore, questa mancanza di amore per la creazione di Dio, è anche, sembrerà strano, il pathos della sua opera: un doloroso ateismo, che sempre oscilla tra orgoglio e volgarità, e casca facilmente dall'uno all'altro.³⁵

A queste parole fanno da eco quelle di un altro filosofo russo, Nicolaj Berdjaev, secondo il quale, soprattutto con la nascita dell'arte *futurista*, questo sfaldamento della prospettiva e di un "Centro" di riferimento si presenza in tutta la sua terribile negatività e con tutte le sue conseguenze:

"Vengono violati tutti i confini solidi dell'essere, tutto perde la cristallinità, si sfalda, si polverizza. L'uomo trapassa negli oggetti, gli oggetti nell'uomo, un oggetto sconfinava nell'altro, tutte le superfici si spostano, tutti i piani dell'essere si confondono. Questa è la nuova percezione della vita universale che l'arte futurista cerca di esprimere. Il cubismo è stato solo una delle espressioni di questo vortice cosmico che cambia posto a tutte le cose. Il futurismo in tutte le sue sfumature fa un ulteriore passo avanti. E' la violazione totale della dimora dell'essere, la scomparsa di tutte le immagini del mondo degli oggetti dai contorni ben determinati. Nella vecchia arte, che sembrava eterna, l'immagine dell'uomo e del corpo umano aveva contorni ben marcati, era distinta dalle immagini degli altri oggetti del mondo, dai minerali, dalle piante e dagli animali, dalle stanze, dalle case, dalle strade e dalle città, dalle macchine e dagli infiniti spazi del

³⁵ S. Bulgakov – N. Berdjaev, *Il cadavere della bellezza*, Edizioni Medusa, Milano, 2012, pagg.10-20.

mondo...L'immagine dell'uomo scompare in questo processo di polverizzazione e di sfaldamento cosmico'.³⁶

Secolarizzazione e 'Perdita del Centro'

Come abbiamo appurato dagli esempi proposti nel nostro excursus all'interno della scienza e dell'arte, la modifica delle rappresentazioni del *tempo* e dello *spazio* costituisce una importante "cartina al tornasole" dell'attuale crisi d'identità dell'individuo moderno. Il pensatore belga Hendrik de Man nel suo *Massificazione e decadenza della cultura* ha evidenziato come l'eliminazione delle distanze spaziali e temporali faccia perdere le misure e prospettive storicamente naturali e biologicamente condizionate, portando l'uomo a una perdita dell'orientamento. Anche il sociologo italiano Sabino Acquaviva, nel suo saggio *L'eclissi del Sacro nelle Società Industriali*, rappresenta queste dinamiche sottolineando come nella modifica dei concetti di tempo e spazio vada ricercata la modifica e l'evoluzione delle società da pre-moderne (pre-tecniche) alle attuali, le prime legate ai ritmi naturali, le seconde slegate da esse, comportando ciò un pericoloso iato tra mente e corpo:" *L'evoluzione nella rappresentazione come nella percezione dello spazio e del tempo è quindi una componente essenziale dell'evoluzione globale dell'esperienza umana. Si passa dalla rappresentazione quasi biologica dei primitivi e delle loro culture alle più moderne teorie scientifiche...Il ritmo della società pretecnica è naturale: nella sua intensità il lavoro è costantemente legato appunto ai ritmi della natura, alle stagioni, alla pioggia, al*

³⁶Ibidem, pag.43.

sole, al giorno, alla notte , al ritmo di vita degli animali, al ritmo naturale del corpo umano ecc. Ma, come osserva Mauss, l'uomo è un fatto unitario, e quindi vi deve essere una stretta connessione fra ritmo di attività fisica e ritmo di attività intellettuale, anche se i canali di questa connessione sono scarsamente conosciuti. Anche nelle epoche storiche che ci hanno preceduto, la mente ed il corpo dell'uomo erano dominati da questi ritmi, sia nell'ambiente rurale che in quello urbano, seppure in diversa misura.³⁷

Nel periodo storico precedente a quello nel quale viviamo era la "lentezza" a scandire i tempi della vita quotidiana, l'assenza dell'idea di "velocità" rendeva per questo i concetti di tempo e spazio totalmente diversi dagli attuali. Nella modifica dei concetti di tempo e spazio e nella *mancanza* cronica di tempo da dedicare al rapporto con il 'sacro', il sociologo italiano vede così svilupparsi chiaramente il processo di 'secolarizzazione':

"La progressiva eliminazione di pensieri prelogici (prelogici, naturalmente, dal punto di vista della logica moderna), quali fenomeni magici, credenze superstiziose, e via dicendo, si svolge negli ultimo duecento anni: così depurandosi, la nostra logica si viene contemporaneamente permeando di concetti derivati dalla più recente evoluzione tecnico-scientifica. A questo punto, quando i parametri di giudizio di quasi ogni uomo sono sostanzialmente mutati, forse non è più facile un'interpretazione negativa dei fenomeni religiosi?...Non accade forse che gran parte degli uomini si trovi priva di parametri di giudizio sensibilizzati ai fenomeni religiosi, una volta che tali parametri siano stati spazzati via dalla logica moderna?"³⁸.

³⁷ Sabino Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella società industriale*, Mondadori, Milano, 1992, pag.184.

³⁸ Ibidem, pag.187.

La progressiva secolarizzazione del 'sacro', secondo Acquaviva, condurrebbe quindi alla perdita di tradizionali punti di riferimento tra i quali le religioni istituzionalizzate che, secondo l'autore, starebbero vivono un periodo di crisi. In sostanza le analisi di Acquaviva, Kern e Sedlmayr vedono nella la modificazione dei concetti di tempo e spazio un'evidente *secolarizzazione* delle prospettive dell'uomo, della sua vita e del suo pensiero.

Tuttavia, nelle analisi sociali, politiche, culturali, relative al periodo a cavallo tra i due secoli, i suddetti autori tralasciano completamente di considerare fenomeni a mio parere non trascurabili, che riguardano un campo per molto tempo sottovalutato, se non deriso: quello dei *movimenti esoterici*. Sempre nel periodo analizzato dagli autori, infatti, videro la luce moltissimi fenomeni che possiamo definire 'esoterici' (*Teosofia, Antroposofia, l'Occultismo*, alcuni fenomeni *New Age* e altri) che rappresentano una manifestazione innegabile della perenne necessità nell'uomo di ricercare il *sacro*, nelle sue molteplici forme.

Riguardo la collocazione, all'interno di tale contesto, della Libera Muratoria, che dai primi dell'Ottocento comincia ad assumere una connotazione più marcatamente esoterica, mi limiterò ad una breve citazione, non di un Libero Muratore, ma di uno dei maggiori esperti di studi sull'esoterismo contemporanei, il Prof. Pierre Riffard: "*La Massoneria con le sue cerimonie rende possibile un accesso al sacro, al segreto.*"³⁹

Conseguentemente, definire il processo di 'secolarizzazione' come un chiaro processo di 'desacralizzazione' mi sembra, alla luce di quanto premesso, quantomeno semplicistico.

³⁹ Pierre A. Riffard, *L'Esoterismo*, Rizzoli, 1996, Vol.II, Antologia dell'Esoterismo Occidentale, pag.1143. Titolo Originale, *L'Esoterisme*, Parigi, 1990.

Storicamente le Scuole Iniziatiche, e tra esse *in primis* la Libera Muratoria (fenomeno anche soltanto da un punto di vista associativo e numerico imponente), hanno infatti sempre rappresentato l'espressione viva di un singolare rapporto con il 'sacro', mai entrando in contrasto con la religione dell'adepto, perfettamente integrata nel percorso iniziatico, come ben dimostrarono gli *oratori* posti nei laboratori degli alchimisti, e la presenza del *Volume della Legge Sacra* nei lavori liberomuratori. Sottovalutando il ruolo della Libera Muratoria nella storia occidentale, non si potrà mai cogliere l'importanza e la funzione della *Tradizione* e delle *Scuole Iniziatiche* nell'epoca moderna e contemporanea.

Le 'forme' Tradizionali, dai 'Misteri Eleusini', alle 'Comunità Ermetiche' e 'Gnostiche', gli alchimisti medievali, rinascimentali e moderni, i 'Neolatonici rinascimentali', ma, soprattutto, la Libera Muratoria, per l'uomo dell'Ottocento e del Novecento, hanno sempre svolto un ruolo fondamentale. L'uomo della nostra epoca, ricorda Bulgakov: "*E'diventato troppo libero, troppo devastato dalla sua vuota libertà, troppo sfinite da questa lunga epoca di crisi. Così l'uomo ha cominciato a sentire nostalgia di organicità, di sintesi, di un centro religioso, di un mistero*".⁴⁰

La cultura del consumo

L'uomo del 'Terzo Millennio' quindi dovrà fare i conti con questa situazione di profondo disagio, iniziata molti decenni

⁴⁰ S. Bulgakov – N. Berdjaev, *op. cit.*, pag.43.

prima e arrivata ora alle sue massime manifestazioni, una situazione in cui anche la cultura non rimane indenne.

In questa situazione infatti è soprattutto il rapporto con la *conoscenza* a subire la degenerazione più evidente, il filosofo francese Alain Finkielkraut sottolinea come: *“La cultura sia divenuta oggetto di consumo e sostanzialmente “relativizzata”, nel senso che nel suo ambito tutto è cultura perché niente è assolutamente ed in maniera esclusiva “cultura”. Nell’universo consumistico non c’è spazio per l’essenza dell’agire umano; l’essere si ritrae non vergognoso, ma disgustato; l’appiattimento è la morale prevalente; la sola ascesi consentita è l’happy end desiderabile come una fuga dalla confortevole prigione che ci siamo costruiti”*.⁴¹

La causa principale del problema è per Finkielkraut la moderna società dei consumi: *“Sottoposti un tempo ad un rigoroso controllo, i bisogni sono ora oggetto di una incessante sollecitudine, il vizio è diventato valore, la pubblicità ha rimpiazzato l’ascesi, e lo spirito del capitalismo integra ora nella sua definizione tutti i godimenti spontanei della vita che ricercava implacabilmente al momento della sua nascita. Per quanto spettacolare possa essere, questa rivoluzione della mentalità dissimula una profonda fedeltà all’eredità del puritanesimo. Dicendo insieme “Arricchitevi!” e “Divertitevi!””, rendendo redditizio il tempo libero anziché reprimerlo, l’edonismo contemporaneo rivolge la ragione borghese contro i borghesi: il pensiero calcolatore sormonta le sue vecchie esclusive, scopre l’entità dell’inutile, investe metodicamente il mondo degli appetiti e dei piaceri e, dopo avere abbassato la cultura al rango delle spese improduttive, eleva ogni distrazione alla dignità culturale: nessun valore*

⁴¹ Alain Finkielkraut, *La sconfitta del pensiero*, Nuove idee, Roma, 2007, pag.8, Introduzione di Gennaro Malgieri.

trascendente deve poter frenare, o magari condizionare, lo sfruttamento dei divertimenti e lo sviluppo dei consumi'.⁴²

La perdita della "Tradizione" e della sua funzione di "Centro" è la conseguenza e il danno più grave di questo processo, conclude il filosofo francese: ***"Nel nome della 'Democrazia', si abbandonano i legami con la nostra 'Tradizione', con le strutture che da sempre hanno 'centrato' l'individuo nella sua cultura"***.⁴³

Non poteva mancare nel filosofo francese una critica dell'illuminismo e delle sue moderne ripercussioni: ***"L'impresa artigianale degli Enciclopedisti è stata ripresa dai libri tascabili, dalle video-cassette e dalle banche dati, per modo che non esiste più un ostacolo materiale alla diffusione dei Lumi. Ora, nello stesso momento in cui la tecnica, con l'ausilio della televisione e dei computer, sembra in grado di far entrare ogni sapere in ogni abitazione, la logica dei consumi distrugge la cultura. La parola rimane ma svuotata da ogni idea di formazione, di apertura al mondo e di cura dell'anima. Ormai è il principio del piacere – forma post-moderna dell'interesse particolare – che regola la vita spirituale. Non si tratta più di costituire degli uomini in soggetti autonomi, si tratta di soddisfare i loro desideri immediati, di divertirli con la minore spesa"***.⁴⁴

Ma nel consumo indiscriminato, vorace, c'è lo spirito dei tempi in cui viviamo, la 'macchina' che oramai ha sostituito l'uomo e che è responsabile in maggior misura della sua 'perdita del Centro', è colei che detta i tempi e decide cosa produrre e che consumo farne, senza limiti, in un vortice di pubblicità che *anestetizza* il consumatore e lo porta dove si vuole che sia portato.

⁴² Ibidem, pag.118,

⁴³ Ibidem, pag.120.

⁴⁴ Ibidem, pag.121.

Tra coloro che hanno rappresentato in maniera chiara il fenomeno della manipolazione consumistica e del 'conformismo' nella società occidentale, va annoverato certamente David Riesmann, che nel suo *La Folla Solitaria*, per definire l'alienazione dell'individuo e soprattutto la sua mancanza di autonomia nella moderna società urbana, introduce un termine entrato nel corrente lessico sociologico, l'uomo occidentale è per Riesmann l'individuo *eterodiretto*. Riesmann nel suo studio suddivide la storia dell'umanità in tre epoche, ognuna di esse è stata caratterizzata da una tipologia di individuo che ne rappresenta il carattere collettivo: le prime società, siamo nel periodo preindustriale, sono definite da Riesmann 'Tradizionali', in cui il passato, la tradizione, governa gli individui, una società modellata sostanzialmente sulla coesione del gruppo familiare di tipo patriarcale, con una sensibile predisposizione alla religiosità; le seconde, presenti a partire dal Rinascimento fino a metà del XX secolo, presentano un uomo che ha subito una trasformazione, provocata dagli importanti mutamenti sociali avvenuti, un individuo che ha acquisito la consapevolezza di una sua maggiore autonomia di giudizio, nasce l'individuo 'autodiretto' che deve essere in grado di adattarsi a situazioni nuove, mutevoli; infine, nella terza epoca, la nostra, un momento storico nel quale si passa dalla *produzione* al *consumo*, compare un individuo le cui mete sono indicate dal gruppo, è l'individuo 'eterodiretto', e siamo oramai nella *società di massa*. Così lo descrive Riesmann:

"Il tratto comune a tutte le persone eterodirette consiste nel fatto che i coetanei rappresentano la fonte della direzione per l'individuo; essi sono composti sia dalle persone che conosce direttamente, sia da quelle con cui ha relazioni

indirette, mediate da amici o dai mezzi di comunicazione di massa. Naturalmente, poiché la dipendenza da tale fonte di orientamento si radica presto nella vita del bambino, essa è una fonte "interiorizzata". Gli obiettivi che le persone etero dirette perseguono si spostano seguendo questa guida: sono soltanto il processo che porta all'obiettivo e il fatto di prestare attenzione ai segnali provenienti da altri che restano inalterati per tutto il corso della vita." ⁴⁵ E' interessante, nell'analisi di Riesmann, soprattutto la diversità tra la seconda fase, evidentemente individualistica, e la terza dove l'individualismo si attenua in maniera decisiva. Nella seconda epoca l'autore collega, sull'insegnamento di Weber, l'individualismo al proto-capitalismo, o meglio, al capitalismo concorrenziale, all'interno di una società economicamente basata sulla libera concorrenza, nella terza compare, come sviluppo del precedente, il capitalismo monopolistico, dove una maggiore burocratizzazione e spersonalizzazione dei rapporti, portano ad un inevitabile declino dell'importanza dell'individuo, divenuto sempre più facilmente sostituibile.

Nell'analizzare la moderna società occidentale, è interessante vedere come Riesmann descrive l'evolversi del rapporto tra gli adulti e i giovani, rapporto reso sempre più difficoltoso dai repentini mutamenti socio-culturali, dovuti anche, come precedentemente analizzato, alle modifiche causate dalle scoperte scientifiche che modificano la dimensione spazio-temporale in cui viviamo. Quella degli adulti diventa quasi una rincorsa affannosa, tra loro e i giovani scompare oltre al contatto persino il conflitto, lasciando alla fine spazio soltanto ad una laconica

⁴⁵ David Riesmann, *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna, 1999, pag.81. Titolo originale, *The Lonely Crowd*, New Haven and London, University Press, 1961.

indifferenza reciproca. Tutto ciò mina inesorabilmente alle fondamenta la fiducia in se stessi da parte degli adulti i quali paradossalmente da 'guida' si trasformano in 'gregari', lasciando i giovani senza un modello da seguire se non quello del gruppo di appartenenza, conformandosi inevitabilmente ad esso: *"Il bambino etero diretto tipico cresce in una famiglia nucleare, in quartieri chiusi o in periferia. Ancor più che nell'epoca precedente il padre esce di casa per andare a lavorare, e va troppo lontano per tornare a pranzo. Poiché lo spazio e la dimensione in cui vive la famiglia diminuiscono e l'abitudine a vivere con persone più anziane tende a scomparire, il bambino è costretto ad affrontare direttamente le tensioni emotive dei suoi genitori...Ai genitori non manca soltanto la fiducia in se stessi frutto di un'autodirezione vincente, ma anche la strategia della rinuncia propria di molti tipi auto diretti perdenti. La perdita delle vecchie certezze nella sfera lavorativa e delle relazioni sociali è accompagnata dall'incertezza rispetto alle modalità di allevamento dei figli. Inoltre i genitori non si sentono più superiori ai figli...Nell'ambito di tali trasformazioni dell'atteggiamento genitoriale, i mezzi di comunicazione di massa hanno un doppio ruolo. Tanto da essi – dalla radio, dal cinema e dai fumetti – quanto dai loro pari, i bambini apprendono facilmente qual è la norma della condotta genitoriale e come far si che essi la tengano presente...Anche per i genitori i mass media rappresentano una fonte di direzione. La loro inquietudine rispetto all'educazione dei figli, spinge i genitori a ricorrere sempre più a libri, riviste, opuscoli forniti dal governo e programmi radiofonici, i quali insegnano alla madre ansiosa ad accettare i propri figli...Per contro, ciò che il bambino etero diretto "apprende" dai*

genitori è proprio l'ansia, cioè lo stato emotivo in sintonia con l'adattamento eterodiretto.⁴⁶

Il fatto che si viva in un momento di crisi profonda è innegabile, alla luce di quanto finora detto; che tale crisi abbia prodotto un allontanamento dalle religioni canoniche ed un'estraneità rispetto alla dimensione divina e misteriosa dell'esistenza, un senso di alienazione ed isolamento e di allontanamento dalla Natura, anche ciò è innegabile; ma la 'nostalgia' per quel mistero sempre più lontano ed inafferrabile rimane insita nell'uomo, come sua cifra insopprimibile. Neppure la macchina infernale della modernità ha potuto scalfire l'esigenza innata di Verità che l'uomo è naturalmente sospinto a cercare. Ecco perché la crisi attuale, come le crisi che ciclicamente si riaffacciano nella storia, è la grande opportunità di reindirizzare la ricerca di Sé nella giusta direzione. Il fatto che le istituzioni tradizionali siano anch'esse in crisi non vuol dire che sia in crisi lo 'spirito di ricerca', l'impulso verso il divino, l'aspirazione dell'uomo verso il compimento dell'*Opera*. In ciò le Scuole Iniziatiche hanno sempre rappresentato un terreno fertile, fornendo quella dimensione intima e necessaria all'uomo per ritrovare se stesso, al di fuori dello spazio e tempo sociali. Soprattutto esse hanno ristabilito la centralità di un'idea che, nell'ambito di una società evolutasi nelle forme che abbiamo visto, era stata completamente obliterata. L'idea che la religione, nel suo significato di legame con il divino, è patrimonio ed eredità inalienabile di ogni uomo, non barattabile né sopprimibile, e che quando le istituzioni vacillano è tempo di rivolgersi all'intero piuttosto che continuare a sondare l'esterno, aspettandosi "da fuori"

⁴⁶ David Riesmann, *op. cit.*, pagg.111-114.

un qualcosa che appaghi la nostra natura insoddisfatta e superi l'infelicità della condizione umana. Nulla può arrivare da fuori se è vero, come è vero, che l'analisi fin qui condotta ci ha portato a concludere che le dinamiche dell'attuale società sono in definitiva *contro* l'uomo, contro la sua più intima natura, contro il mistero che è in lui.

Il richiamo delle Scuole Iniziatiche è sempre stato alla natura divina dell'Uomo, quando anche Dio sembra sparire dalla storia e l'uomo è davvero lasciato solo, ecco che quella 'nostalgia' riaffiora, la nostra natura reclama nuovamente se stessa e ci viene ricordato, dalla Tradizione, che altri uomini hanno vissuto questa stessa condizione e che essi ci hanno indicato la via per uscirne.

La Via è, per le Scuole Iniziatiche, di cui la Libera Muratoria è l'ultima rappresentazione storica, la riscoperta o meglio il riaffiorare del ricordo che Dio è qui ed è dentro noi stessi e che in realtà, poiché per 'ricordare', l'uomo deve 'morire a se stesso', alla fine c'è solo Dio che ricorda e scopre Se Stesso. Il 'Conosci te stesso' del tempio di Delfi non è altro che il monito a recuperare la consapevolezza della natura divina dell'Uomo, il ritorno al "Centro" ed all'Uno.

Ora è chiaro che le direzioni su cui incamminarsi, pur nell'infinità dei sentieri individuali, sono fundamentalmente due: verso la *società* con le sue dinamiche, così come analizzate e chiarite, collocandoci, al fine di potervi operare, in uno spazio e tempo oggettivi, fissando lo sguardo sul quel calendario collettivo appeso alla facciata del palazzo, di cui parla la scrittrice russa sopra citata, calendario che ci detterà il ritmo della nostra esistenza e le scadenze da onorare, persi nel mare delle interazioni mondane; oppure la via di uno spazio *individuale*, altro, isolato, una sorta di dimensione parallela, la cui allegoria può essere quella del Tempio

massonico, nonché di un tempo soggettivo, percettivo, naturale, forse più reale di quello indicato sul calendario.

La società reclama la nostra attenzione e dedizione, essa reclama tutte le nostre forze, impegnandoci in un lavoro senza fine che ricorda il mito di Sisifo, ogni volta ci illudiamo di aver costruito qualcosa di migliore per poi assistere nuovamente alla 'crisi' che ciclicamente si ripresenta a vanificare le fatiche umane e l'illusione di progresso.

Mentre le Scuole Iniziatiche ci ricordano di rivolgere tutta questa energia e dedizione all'*interno*, verso noi stessi, indirizzandoci fuori dallo spazio-tempo collettivo e dalle sue pressanti esigenze, indicandosi la volta celeste come confine, la Vastità come campo di indagine, l'Infinito ed Eterno come oggetto di conoscenza.

Ci vuole coraggio ed intelligenza per capire e rispondere.

A noi la scelta e la responsabilità di tale scelta poiché abbiamo gli strumenti culturali per poter valutare gli scritti degli studiosi e la fondatezza dell'analisi sociale e culturale fin qui svolta e sapere quale delle due vie è fittizia e priva di sbocco.