

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

R.L. "VITA NOVA" n. 1051 all'Or. di Torino

Addi VII del II mese dell'anno 6026 di Vera Luce

Cari Fratelli,

nel tracciare il disegno della tavola assegnatami sono necessarie alcune premesse.

Praemissa minor

L'accostamento tra l'Ulisse di Dante e la Massoneria non si basa su un legame storico diretto — essendo la Massoneria moderna nata secoli dopo la morte del poeta — ma su una profonda affinità simbolica e iniziatica. La figura di Ulisse nel Canto XXVI dell'Inferno viene spesso riletta in ambito massonico come l'archetipo dell'uomo che ricerca la Verità attraverso l'uso della ragione.

Premesse puntuali

1. Ulisse come Archetipo del Libero Muratore

Nella simbologia massonica, il viaggio di Ulisse rappresenta la Via Iniziatica:

La ricerca del Sapere: Il celebre verso che dà il titolo all'odierna tavola "*Fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza*" può essere letto come il manifesto programmatico del percorso del Libero Muratore, chiamato a lavorare costantemente su sé stesso, per passare dalla "pietra grezza" alla "pietra levigata".

Il superamento dei limiti: Le Colonne d'Ercole simboleggiano i confini del mondo profano. Ulisse, osando andare oltre, incarna l'aspirazione dell'iniziato a trascendere i dogmi e le convenzioni per attingere a una conoscenza superiore.

2. Il "Folle Volo" e il Rischio Iniziatico

Tuttavia, esiste una distinzione cruciale tra il viaggio di Dante e quello di Ulisse, sulla quale, in quanto Fratelli Liberi Muratori, dobbiamo appuntare la nostra attenzione:

Conoscenza versus ὕβρις: Il viaggio di Ulisse è destinato al fallimento, ed in effetti fallisce, perché è una ricerca di conoscenza priva di una guida spirituale e mossa dalla superbia (la ὕβρις dei classici). In termini massonici, questo rappresenta il rischio di colui che ambisca a scalare la gerarchia dei misteri senza la necessaria umiltà intellettuale e rettificazione interiore.

Il Naufragio: La fine tragica di Ulisse davanti al monte del Purgatorio deve essere interpretata come il monito perenne rivolto a chi usi l'intelletto senza il supporto della virtù morale o di un fine etico superiore.

3. Dante e le Confraternite Segrete

Molti studiosi di esoterismo (come René Guénon o Luigi Valli) hanno ipotizzato che Dante facesse parte dei Fedeli d'Amore, una fratellanza iniziatica che avrebbe tramandato segretamente conoscenze di tipo pre-rosacrociario e proto-massonico.

In quest'ottica, come abbiamo avuto modo di approfondire con le tavole di argomento dantesco che hanno preceduto quella odierna, la Divina Commedia stessa – nella sua interezza – viene letta come un rituale di iniziazione in tre gradi (Inferno, Purgatorio e Paradiso), teleologicamente orientato a condurre l'uomo (*recte*, l'iniziato) dalle tenebre alla luce.

Il Grande Oriente d'Italia ha più volte celebrato Dante come un "precursore" degli ideali massonici di libertà e fratellanza.

Svolgimento

Il canto XXVI dell'Inferno dantesco si apre (vv. 1–12) con l'elaborazione retorica del *τόπος* del discorso ingannevole, dispositivo semantico fondamentale per l'interpretazione dell'intero sviluppo narrativo successivo. L'apostrofe a Firenze si configura infatti come una costruzione antifrastica: ciò che appare come elogio si rivela, a un'analisi più profonda, come condanna ironica e moralmente orientata. La città viene così smascherata nella sua dimensione etica degradata, emergendo come spazio simbolico di rapina e corruzione.

Nel passaggio dalla bolgia dei ladri a quella dei consiglieri fraudolenti, la dinamica spaziale dell'itinerario infernale — articolata in un movimento discendente e successivamente ascensionale — implica una modificazione significativa della postura corporea dei due viandanti, Dante e Virgilio. Essi procedono curvi, ricorrendo simultaneamente agli arti inferiori e superiori, a carponi, in una deambulazione che richiama la locomozione animale. Tale configurazione corporea assume un valore simbolico evidente: essa allude a un processo di degradazione ontologica (dall'umano all'animale), che riflette il rischio intrinseco di un uso distorto dell'intelletto, di cui la frode consiliare costituisce una manifestazione paradigmatica.

La dimensione dell'animalità può essere interpretata in una duplice prospettiva: da un lato, come regressione verso le passioni inferiori e conseguente corruzione morale e intellettuale; dall'altro, come momento epifanico di disillusione, capace di decostruire l'orgoglio soggettivo e di aprire l'individuo all'ascolto dell'alterità. In tale apertura si manifesta una tensione verso l'altro e verso l'Alto, inteso come orizzonte irriducibile al dominio razionale, figura del mistero che eccede la comprensione umana e che circonda l'esistenza individuale e collettiva.

Nella bolgia dei consiglieri fraudolenti, le anime si presentano trasfigurate in forme ignee (fuochi) che si muovono entro una vallata oscura (vv. 25–48). Questo contrasto tra luminosità apparente e tenebra ambientale possiede un forte valore simbolico: tali spiriti si configurano come “*luci*” prive di “*Luce*”, ossia come manifestazioni di un'intelligenza separata dalla ricerca della verità trascendente. L'isolamento che ne deriva è espressione della solitudine ontologica del peccato loro ascritto, che separa il soggetto dalla ricerca della fonte autentica della conoscenza.

L'intelletto umano, quando si spinge ai limiti estremi delle proprie capacità speculative e creative, può generare un'illusione di autosufficienza quasi divina. Tuttavia, tale grandezza si rivela fallace nel momento in cui viene confrontata con l'infinito, il quale eccede ogni determinazione razionale. L'orgoglio intellettuale appare dunque come una costruzione illusoria, simile a un firmamento imperfetto in cui le “stelle” — metafora

delle conquiste cognitive isolate — si muovono in modo disordinato, prive dell'armonia propria dell'ordine cosmico.

La similitudine delle *luciole*, evocata nel Canto, esprime efficacemente questa condizione: le luci individuali, se separate da una dimensione relazionale e da un orientamento etico fondato sull'amore, si riducono a fenomeni effimeri e potenzialmente nocivi. Esse rappresentano una forma di conoscenza che, anziché illuminare, contribuisce all'oscuramento del reale.

In tale prospettiva, il Canto si configura come una critica radicale al mal volere intellettuale, ossia a quella forma di razionalità strumentale e autoreferenziale che si sviluppa sotto il segno dell'egoismo.

Il λόγος che viene così delineato è oscuro, assimilabile al fuoco della sofistica: un discorso persuasivo e utilitaristico, ma privo di autentica tensione filosofica, intesa come amore per una sapienza originaria e trascendente.

Pervenuti a questo punto del viaggio ermeneutico, l'attenzione del pellegrino viene quindi catturata da una fiamma biforcuta (vv. 49–54), la cui apparizione suscita fascinazione e smarrimento. Tale momento rappresenta simbolicamente il rischio della *curiositas*, ossia di una tensione conoscitiva non regolata da un fine etico, che può condurre alla dispersione e alla rovina morale.

È in questo contesto che si manifesta la figura paradigmatica di Ulisse (vv. 85–90), l'uomo dal multiforme ingegno, evocata e interrogata da Virgilio, il quale, in proprio, ne aveva denunciato la natura ingannatrice (nell'Eneide è additato quale fabbricatore di discorsi, *fandi fictor* o inventore di scelleratezze, *scelerum inventor*).

Il racconto di Ulisse costituisce il culmine del Canto. Il suo itinerario nel Mediterraneo deve infatti essere interpretato simbolicamente, attesa la sua andatura a “*ypsilon*”, lettera tradizionalmente associata alla biforcazione morale e alla necessità di scelta tra vie divergenti. Tale immagine richiama la riflessione etica della tradizione antica, da Pitagora a Aristotele, nella quale la virtù (ἀρετή) è concepita come equilibrio (μεσότης) tra gli estremi passionali.



La prima fase del viaggio di Ulisse incarna una forma di virtù ancora imperfetta, orientata verso la realizzazione delle beatitudini terrene — pratica e contemplativa — che, nella prospettiva dantesca, influenzata dal tomismo, risultano insufficienti rispetto alla pienezza della realizzazione della conoscenza spirituale. Il desiderio di oltrepassare i limiti del mondo conosciuto non è di per sé colpevole, per Dante, poiché rappresenta una tensione naturale verso il sapere.

La colpa di Ulisse risiede invece nella ὑβρις, nell'assenza di umiltà di fronte all'infinito. Il suo atteggiamento, culminante nel "*folle volo*", esprime una volontà di appropriazione dell'assoluto mediante strumenti finiti, ossia il corpo e la ragione individuale. Tale pretesa si traduce in un rifiuto dell'alterità e in una chiusura autoreferenziale che impedisce ogni autentico accesso all'infinito.

Ulisse diviene così figura paradigmatica della frode intellettuale, non solo nei confronti degli altri, ma anche di sé stesso. Il suo discorso ai compagni promette un ritorno alla dimensione umana e razionale, ma si rivela ingannevole: la navigazione procede in realtà verso l'ignoto, in una traiettoria che nega ogni orientamento autentico.

L'apparizione finale del vortice marino costituisce un'immagine speculare e deformata della montagna del purgatorio: non apertura all'ascesa, ma chiusura distruttiva. Si tratta di un falso infinito, prodotto dall'immaginazione umana e limitato nella sua stessa struttura. Esso rappresenta l'esito ultimo di una conoscenza separata dall'amore e dalla trascendenza: una forma di razionalità che, lungi dal liberare, imprigiona il soggetto nella finitezza.

In conclusione, dal punto di vista del Libero Muratore, il canto XXVI si configura come una complessa meditazione sul rapporto tra intelletto, etica e trascendenza. Esso denuncia i pericoli di un sapere disgiunto dall'umiltà e dall'apertura all'Altro (il Grande Architetto), proponendo una visione nella quale la vera conoscenza non può prescindere da una dimensione relazionale (i fratelli, nell'Istituzione) e da un orientamento verso il Sapere Primo, che eccede ogni costruzione puramente razionale.

Venerabile Maestro, ho detto.