

MASSONERIA SETTECENTESCA E MONDO DEI LUMI

Gian Mario Cazzaniga

So bene che la realtà del «razionale» è un progetto, ma difendo con tenacia la razionalità del reale: gli angoli della storia resteranno bui fino a quando non avremo deciso [...] di portarvi la luce della ragione e della critica. Per tutto ciò, capire resta assai più importante di giudicare¹.

I lavori di Giuseppe Giarrizzo sulla massoneria settecentesca europea si collocano all'interno di una riflessione sull'Illuminismo e questa a sua volta segue una doppia lettura: da una parte configura una storia dei Lumi che vive nel susseguirsi di contesti sociali e nazionali di cui i Lumi stessi sono parte, con varia forma e influenza², finché la storia verrà esaurendosi alla fine degli anni Settanta del Settecento; dall'altra ricostruisce una storia dell'idea di Illuminismo che si articola anch'essa seguendo vie nazionali e si ricompone nella prevalenza, a seconda del periodo storico, di specifiche ricostruzioni nazionali provvisoriamente egemoni nella storiografia occidentale coeva. In questa visione plurima e doppiamente storicizzante del mondo dei Lumi non trova posto l'Illuminismo come categoria generale dello spirito³, né

¹ G. Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994, p. 422.

² «Se i lumi sono parte, spesso preminente dello sviluppo sociale, il rapporto fra i due termini non può essere univoco in Italia così come in Europa: i processi culturali di innovazione-modernizzazione, e i mutamenti di struttura sociale, e il nuovo stile della politica hanno avuto per lo “illuminismo” (qui identificato col movimento riformatore) effetti non minori di quelli che il moto dei lumi ha potuto avere sulla loro genesi, dinamica e senso» (G. Giarrizzo, *L'illuminismo e la società italiana. Note di discussione*, in *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, a cura di R. Ajello *et al.*, vol. I, Napoli, Jovene, 1985, pp. 165-189: 168).

³ «L'Illuminismo come filosofia perenne si riduce ad un appello retorico sempre più tenue e vago, mentre “il secolo dei Lumi” si frantuma in una serie di immagini che non danno conto

la piú recente categoria di Illuminismo radicale, talora «confuso con l'antiquaria libertina», talora «debole tentativo di revitalizzazione di filoni del liberalismo di sinistra»⁴.

L'Illuminismo si configura dunque come momento identitario e specifico del secolo XVIII:

Appartiene allo storico offrire una rappresentazione di quel secolo che dia conto per un verso delle radici sociali del movimento nel tempo che fu suo, e per l'altro attribuisca al movimento la funzione di «principio ideale» e di forza unificante delle energie morali e intellettuali del sec. XVIII: il Settecento senza l'Illuminismo è vuoto, l'Illuminismo «astratto dal suo tempo» è poco piú di un simbolo polemico⁵.

I lavori sulla massoneria, dove emerge una periodizzazione di essa e un correlato intreccio di forme nazionali e/o obbedientziali che assumono diversa rilevanza e provvisoria egemonia nel procedere della periodizzazione, finiscono per costituire un momento della riflessione di Giarrizzo sull'Illuminismo, che vede la massoneria come momento interno alla cultura dei Lumi⁵ e questa cultura come parte interna e costitutiva della società settecentesca, sia nella sua evoluzione generale sia nella sua articolazione in specifiche esperienze nazionali, da cui l'opportunità di seguire congiuntamente questi momenti e la riflessione storiografica relativa. Va collocata in questo quadro la riflessione di Giarrizzo sulla massoneria, che sembra

né della formula né dei “caratteri” di quel tempo grande del passato moderno dell’Europa» (G. Giarrizzo, *Illuminismo*, Napoli, Guida, 2011, p. 107). Sulla tesi di «valori (perenni) dell’Illuminismo», cfr. ivi, p. 79.

⁴ «Nell’Italia cattolica del Settecento, l’antropologia religiosa entra per via clandestina: non dunque attraverso l’illuminismo cattolico, bensí attraverso l’antiquaria libertina (di recente scambiata per “illuminismo radicale”), che si presenta peraltro come un prolungamento del travaglio barocco» (G. Giarrizzo, *Illuminismo e religione. L’Italia religiosa alla fine del Settecento*, in *Storia dell’Italia religiosa*, vol. II, *L’età moderna*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 477-521: 479). «Tornano (per lo piú dagli Stati Uniti o dall’Australia) vecchi temi e nostalgie: J. Pocock ritiene che sia possibile rifondare sul ’700 anglosassone la tradizione politica atlantica; M. Jacob e Israel sono alla ricerca di un illuminismo radicale che possa revitalizzare taluni spenti filoni del liberalismo di sinistra» (*Illuminismo*, cit., pp. 100-101). «Il modello finale di civiltà viene comunque giudicato in base alla sua maggiore o minore perfezione [...] per tutta l’età moderna, dal ’400 al ’700, la ricerca della stabilità si sovrappone al desiderio di perfezione, con una banda di oscillazione assai piú ampia di quel che non si ammetta comunemente (e ciò ha portato alla gratuita opposizione di un “illuminismo conservatore” ad un “illuminismo radicale”)» (*Il progresso come ritorno?*, in *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, a cura di M. Herling, M. Reale, Napoli, Bibliopolis, 1999, pp. 403-412: 407).

⁵ Giarrizzo, *Illuminismo*, cit., p. 16.

aver avuto una lunga gestazione in un continuo richiamo a momenti alti della storiografia moderna e in un confronto ininterrotto con le posizioni di Venturi:

Ho bisogno di rifare i conti col '700 e gli *Studi* per Venturi sono l'occasione aspettata. Avevo deciso di affrontarvi il tema intrigante della massoneria, ma quella ricerca cominciata da tempo è ancora a metà degli anni '80 in alto mare; e vi sostituisco una riflessione complessiva sul '700 italiano, che è in buona parte frutto del dialogo con Franco. Poi viene il tempo di *Massoneria e illuminismo*: ho chiuso una lunga stagione (quarant'anni!) con una riflessione, cui mi riporteranno a tratti brevi ricerche sul giacobinismo europeo e meridionale, su Casanova e Bertola, sulla vita religiosa del secolo⁶.

Per quanto frutto di una lunga gestazione e di molteplici soggiorni all'estero lavorando in biblioteche muratorie, da Londra a Copenaghen e dall'Aia a Parigi e Lione, di cui troviamo tracce nel ricco apparato di note, va rilevata la scarsa fortuna di *Massoneria e illuminismo* che, dopo un numero esiguo di recensioni⁷ più riassuntive che critiche, è rapidamente scomparso dal dibattito degli storici. Questa assenza dell'opera sembra a noi dovuta all'esser stata vista come una storia della massoneria, tema che nell'accademia italiana ha scarsa fortuna e che peraltro il testo non voleva essere⁸, e non come una riflessione

⁶ G. Giarrizzo, *Autobiografia di un vecchio storico*, in «L'Acropoli», VII, marzo 2006, n. 2, pp. 173-183: 180-181. Si tratta di un testo letto (mercoledì 8 febbraio 2000) a un seminario sulle *ego-histoires*, organizzato da P. Macry e A.M. Rao, e più tardi pubblicato per iniziativa di G. Galasso.

⁷ Cfr. G. Cacciatore, *Tra illuminismo e Massoneria*, in «Criterio», XIII, primavera-estate 1995, nn. 1-2, pp. 107-112; A.A. Mola, *Maçonnerie et Lumières*, in «Humanisme», 1995, nn. 220-21, p. 139; S.T.B. [S. Testoni Binetti], in «Il Pensiero politico», XXVII, settembre-dicembre 1995, n. 3, p. 525 (scheda bibliografica non priva di incomprensioni); M. Verga, *Settecento massonico. Verga legge Giarrizzo*, in «Storica», I, dicembre 1995, fasc. 3, pp. 135-145; G. Lissa, *Massoneria e Illuminismo di Giuseppe Giarrizzo*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXVI-XXVII, 1996-1997, pp. 227-240; A.M. Rao, *Comprendere il settecento. Massoneria e illuminismo*, in «Società e storia», XIX, luglio-settembre 1996, fasc. 73, pp. 627-640; G.M. Cazzaniga, *Massoneria e illuminismo*, ivi, pp. 641-50; G.B. Furiozzi, *Massoneria e illuminismo*, in «Il Pensiero politico», XXX, settembre-dicembre 1997, n. 3, pp. 485-493: 489-493.

⁸ «Questo libro non è, non vuole essere una storia della massoneria europea nel secolo XVIII [...]. Esso è nato invece dall'esigenza di attingere un'idea del Settecento europeo in cui trovassero posto i Lumi e la massoneria come prodotto della stessa società, ed in sostanza della stessa cultura [...]. La tesi, secondo cui la vicenda massonica (che una tradizione "laica" vuole identificata coi Lumi) prima segna i limiti della Ragione, quindi la sua disfatta, copre, piuttosto che la storia socio-culturale del Settecento, il tentativo di fare dell'illuminismo una *philosophia perennis* [...]. Nel confronto di generazioni, tra la generazione nostra e quella dei nostri maestri, il Settecento illuminista ha rappresentato un terreno importante e fertile

sull'Illuminismo *sub specie masonica*, tema che invece avrebbe dovuto riscuotere un qualche interesse, e non solo da parte degli storici.

Ma vediamo come si presenti la periodizzazione della libera muratoria moderna, sia sul terreno della storia massonica sia delle diverse configurazioni, geografiche o tematiche, dell'Illuminismo, su cui Giarrizzo si è ripetutamente soffermato. Iniziando dalla sua opera maggiore in tema muratorio, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, vediamo l'iniziale prevalenza inglese diventare successivamente centralità franco-tedesca, con un rilievo minore nei confronti degli antichi Stati italiani. Va rilevato che Giarrizzo offrirà in sedi diverse e talora disperse numerosi contributi specifici relativi a quest'ultimo contesto, dove ha particolare rilevanza la muratoria napoletana⁹, anche con

per saggiare curiosità storiografiche, che erano già istanze etico-politiche, e per segnare con chiarezza i fronti del laicismo e del progresso in un paese cattolico e moderato» (Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 407).

⁹ Ivi, pp. 275-297, 350-358, 390-397, e G. Giarrizzo, *Introduzione* a M. D'Ayala, *I Liberi Muratori di Napoli nel secolo XVIII*, a cura di G. Giarrizzo, Napoli, Società napoletana di storia patria, 1998, pp. 3-450: 3-29 (ristampa di *I liberi muratori di Napoli nel secolo XVIII*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», XXIV-XXV, 1897-1898); sulla presenza culturale, prima ancora che organizzativa, di filoni massonici nel Settecento borbonico, cfr. G. Giarrizzo, *La Sicilia dal Cinquecento all'Unità d'Italia*, in V. D'Alessandro, G. Giarrizzo, *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, Torino, Utet, 1989, pp. 457-465, 495-503, 533-546, 598-609 e 615-626. Si veda anche Id., *Giuseppe M. Galanti nella cultura del Settecento meridionale*, Napoli, Guida, 1984, pp. 67-78, ristampato come *Galanti e la storia del mezzogiorno*, in Id., *Per una storia della storiografia europea*, vol. I, Catania, Bonanno, 1995, pp. 65-76: 67-68, 70 («Galanti – per quanto ne so – non è massone; eppure sin dagli anni '70 egli si è tenuto in aree culturali assai vicine»: ivi, p. 70). Va rilevato che, in coerenza con una visione della massoneria come componente interna di una più generale storia sociale e culturale, una sintesi delle posizioni di Giarrizzo sulla massoneria napoletana andrebbe fatta anche attraverso uno spoglio dei suoi lavori di storia dell'Italia meridionale in epoca moderna. Valga a conferma una sola citazione: «L'isolamento e poi la sconfitta del "partito spagnolo" sono compiuti attraverso l'opera di un partito nazionale, la cui anima è la massoneria nazionale di Sicilia e di Napoli: a Palermo è il giovane Stigliano, succeduto a Fogliani e che sarà sostituito da Caracciolo; a Napoli c'è Wilczeck, che nella villa dei Di Gennaro raccoglie la grande intelligenzia massonica (i Grimaldi, i Di Gennaro, Filangieri, Serio, Planelli, Pagano, ecc.). Gli scritti dei siciliani Natale e Meli e Carí han diffusione per la solidarietà napoletana: Filangieri e i Grimaldi entrano in Sicilia per la stessa via. Qui, come in Puglia e in Basilicata e in Calabria, la "scuola" genovesiana è tenuta assieme dopo la morte del maestro dal comune vincolo massonico» (Id., *Sicilia e Napoli nel '700*, in *I Borbone di Napoli e i Borbone di Spagna. Un bilancio storiografico*, a cura di M. Pinto, vol. I, Napoli, Guida, 1985, pp. 193-214: 207).

lavori specifici su Filangieri¹⁰, Pagano¹¹ e sul periodo napoletano di Bertola¹², e dove troviamo saggi sulla muratoria piemontese¹³, veneta¹⁴ e lombarda¹⁵, testi di forte originalità di cui sarebbe auspicabile una ripubblicazione selettiva e coordinata.

Questa scansione periodizzante si colloca all'interno di una lettura secondo cui la massoneria settecentesca rappresenta un laboratorio di saperi altri, non ancora o non più legittimati, con una detenzione di segreti che rafforza il vincolo derivante dall'iniziazione ma che non comporta una natura di società segreta¹⁶, se non per difesa da politiche istituzionali repressive, in un contesto di prevalente metareligiosità latitudinaria e di permanente interrelazione con le correnti religiose ed etico-politiche coeve nonché con le loro evoluzioni¹⁷. Si tratta di un fenomeno socio-culturale che opera in

¹⁰ G. Giarrizzo, *Filangieri massone*, in *Un luogo, una storia: l'Istituto Suor Orsola Benincasa a Napoli*, supplemento a: *La Provincia di Napoli*, Fuorni (Sa), Boccia, 1990, pp. 62-68; Id., *Filangieri massone*, in *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*, a cura di A. Villani, Napoli, Guida, 1991, pp. 421-452; Id., *Illuminismo e religione*, cit., pp. 477-521: 513-20; Id., *La souveraineté chez Filangieri*, in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, dir. G.M. Cazzaniga, Y.-Ch. Zarka, vol. I, Pisa-Paris, Ets-Librairie Philosophique Vrin, 2001, pp. 251-259. Su Filangieri cfr. inoltre Id., *Massoneria e illuminismo*, cit., pp. 275-97.

¹¹ G. Giarrizzo, *L'ideologia massonica di Mario Pagano*, in *Studi in onore di Antonio Petino*, vol. I, *Momenti e problemi di storia economica*, Catania, Università di Catania-Facoltà di Economia e commercio, 1986, pp. 693-700; su Pagano cfr. anche Id., *Massoneria e illuminismo*, pp. 350-358.

¹² G. Giarrizzo, *Aurelio De' Giorgi Bertola massone*, in *Un europeo del Settecento. Aurelio de' Giorgi Bertola riminese*, a cura di A. Battistini, Ravenna, Longo, 2000, pp. 25-35: 26-31.

¹³ G. Giarrizzo, *Le istituzioni culturali piemontesi nella realtà europea del '700*, in *I primi due secoli della Accademia delle Scienze di Torino. Atti del Convegno, 10-12 novembre 1983*, Torino, Accademia delle Scienze, 1985, pp. 23-36 (su Alfieri massone cfr. ivi, pp. 27-28).

¹⁴ G. Giarrizzo, *La massoneria nel Settecento europeo*, in *Il mondo di Giacomo Casanova: un veneziano in Europa, 1725-1798*, Catalogo della mostra al Museo del Settecento Veneziano, Ca' Rezzonico, 12 settembre 1998-10 gennaio 1999, Venezia, Marsilio, 1998, pp. 137-143.

¹⁵ G. Giarrizzo, *La massoneria lombarda dalle origini al periodo napoleonico*, in *Storia d'Italia. Annali 21: La Massoneria*, a cura di G.M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2006, pp. 356-386.

¹⁶ «Non nasce come associazione segreta, e tale non è stata né è oggi in molti paesi: segreta è diventata quando e dove si è trattato di svolgere attività vietate dai poteri costituiti, ovvero si è voluto trasformare la loggia in un nucleo conspirativo o terroristico. Deve esser chiaro che il cosiddetto segreto massonico riguarda la conoscenza di principi e leggi fisiche e morali, che l'iniziato [...] viene apprendendo nel corso della sua vita di loggia [...]. Da qui il carattere che qua e là la massoneria ha potuto assumere di *religio laica* senza un patrimonio dommatico e un sacerdozio sacrale, basata sulla riscoperta dei valori della fratellanza, delle virtù sociali come fondamento della vera nobiltà» (Giarrizzo, *La massoneria nel Settecento europeo*, cit., p. 141).

¹⁷ Riprendiamo in questo passo quanto già rilevato in G.M. Cazzaniga, *Tracce dell'Altro*.

profondità in tutti i paesi europei e che è opportuno reintrodurre in una lettura storica dell’Illuminismo se non si vuole fare di entrambi una lettura parziale, per cui anche dell’Illuminismo in generale e di una lettura critica di interpretazioni dell’Illuminismo dovremo trattare. Per citare un passo dalla parte finale del testo:

Da qui [...] l’indagine della comune origine della massoneria e dei Lumi da un’antropologia religiosa che dissolve la Caduta nella memoria non solo della perduta felicità ma soprattutto nel recupero dei poteri necessari, siano conoscenze siano tecniche, che fanno l’umanità alla fine, quale era stata al principio, libera fraterna uguale¹⁸.

In queste poche ma dense righe troviamo un discorso sulla modernità come concezione autopoietica della comunità umana e sull’Illuminismo come progetto di dissoluzione della Caduta nel recupero edenico, discorso che configura una strategia di perfettibilità della natura umana con il conseguente costituirsi di categorie etico-politiche che saranno poi influenti nelle rivoluzioni atlantiche e in particolare nella Rivoluzione francese.

Ma torniamo alla periodizzazione. Le origini più lontane della massoneria moderna sono poste, in accordo con i lavori di David Stevenson¹⁹, nella riforma scozzese di fine Cinquecento con gli statuti di William Schaw (1598) dove nella tradizione corporativa mitopoietica medievale (Torre di Babele, Arca di Noè e Tempio di Salomone) vengono inserite tecniche dell’arte rinascimentale della memoria e parole segrete di riconoscimento. Sul tema delle origini della massoneria moderna Giarrizzo è netto: la nascita segna una rottura con la massoneria operativa ma è figlia di un progetto amicale di sociabilità che non ha né grandi obiettivi politici preliminari né appoggi autorevoli preesistenti, che arriveranno solo successivamente, in un contesto culturale fra latitudinarismo, sperimentalismo della Royal Society e newtonianesimo. Vediamone meglio i passaggi. Alla fine del Seicento, mentre il magico è ancora vitale nelle logge di provincia, nella capitale inizia a prevalere la cultura baconiana della Royal Society:

Sono questi i decenni del «declino del magico» attraverso un declino del platonismo e della cabala e una trasformazione della scienza della natura. E la massoneria

Mediterraneo e idea d’Europa nell’opera di Giarrizzo, in *Il mestiere dello storico: generazioni a confronto. Omaggio a Giuseppe Giarrizzo*, a cura di E. Iachello, Palermo, L’Epos, 2007, pp. 143-148: 144-145.

¹⁸ Giarrizzo, *Massoneria e Illuminismo*, cit., pp. 407-408.

¹⁹ Ivi, pp. 12-19.

è parte di questo processo: tutto fa credere che la diffusione provinciale protegga e incrementi la dimensione magico-cabalistica, alchemica; mentre e sul terreno dell'antiquaria e della scienza naturale avanza il baconismo e il modello baconiano del Collegio della sapienza (perfezionato dalla nuova utopia di Comenio e dei Rosacroce)²⁰.

Agli inizi del Settecento il passaggio è ormai compiuto: «Il «segreto» massonico esce così dal quadro ermetico o platonico, viene perdendo i tratti rosacruciani: e cerca spazio nella nuova filosofia, che sembra essere quella dei latitudinari (con appendice deista) e del newtonianesimo dell'apologetica anglicana»²¹. Matura così la svolta culturale che porterà a definire i caratteri della massoneria speculativa o moderna:

La svolta non appartiene a John Toland, che introdurrebbe nella massoneria «newtoniana» tratti eversivi²²: ma alle due legittime propaggini dell'ideologia newtoniana – quella «cristiana» di Desaguliers e quella «libertina» di Martin Folkes. Tra Desaguliers e Folkes stanno sir Robert Steele, e lo Shaftesbury delle «società socratico-platoniche» (quali piacciono ad Anthony Collins): è attraverso di loro che la massoneria fa conoscenza con l'Illuminismo²³.

Ancora negli anni Trenta sono forti in Inghilterra le presenze deistiche:

Su un versante sta Folkes (con Montagu, Richmond, Pembroke, ecc.) che interpreta – dallo «infidel Club» degli anni '20 alla *Ægyptian Society* degli anni quaranta – il punto di vista massonico-libertino (e, massoneria a parte, Newton è con loro), sull'altro versante, è invece il punto di vista massonico-cristiano, in cui si riconosce la linea «druidica» di Stukeley, ma che assume anche il filone platonico-cabalistico, e la linea ebraico-cristiana. Che invece per Folkes, come già per Toland, merita solo irrisione. Lo spartiacque è l'immortalità dell'anima, ignota agli uni, nota agli altri. Di comune le due facce della massoneria hanno l'interesse per l'antiquaria²⁴.

²⁰ Ivi, pp. 29-30.

²¹ Ivi, p. 36.

²² Il riferimento è ai lavori di Margaret Jacob, verso cui Giarrizzo è fortemente critico: «È una sociabilità nuova quella che investe le antiche società letterarie o scientifico-letterarie, a fianco delle quali soprattutto in provincia si sono affermate e si moltiplicano le più note (ma ancora poco studiate) *Sociétés du jardin* o *Sociétés de plaisir* [...]. E tale va considerato al più l'Ordine dei Cavalieri del Giubilo, su cui la Jacob (*L'Illuminismo radicale*, Bologna, il Mulino, 1983, pp. 125 sgg.) ha costruito il suo fragile castello. Per fortuna, sappiamo ormai chi fosse Prosper Marchand; e resta incredibile che testi “alla Swift” (come quelli di pp. 332-339) vengano presi sul serio!» (ivi, p. 64 e p. 434, nota 17).

²³ Ivi, p. 39.

²⁴ Ivi, p. 48.

Ma non saranno le presenze di filoni deistici a segnare l'identità della nuova forma di sociabilità che emerge dalla riforma andersoniana:

Tutto fa credere che i massoni si siano accorti tardi di aver dato corpo ad una «religione naturale»; e solo pochi si siano rivolti al naturalismo deista, e i più abbiano contribuito a rafforzare l'interesse per le proposte «latitudinarie», cioè per un impiego della religione come elemento di conciliazione tra le confessioni cristiane, piuttosto che come elemento di divisione. Nasce così il modello della «chiesa invisibile», cui appartengono quanti hanno in comune l'oggetto della ricerca fraterna e la confidenza nel percorso solidale²⁵.

Sono questi gli anni dell'espansione continentale²⁶, ma anche gli anni di una precoce letteratura antimassonica con le prime «rivelazioni», a partire dal testo di Prichard (1730), delle prime condanne istituzionali a metà degli anni Trenta, sia da parte di governi riformati che cattolici, e delle prime persecuzioni, *in primis* da parte del Vaticano. Questa espansione ha i suoi promotori in diplomatici inglesi, ma si appoggia altresí a reti di mercanti riformati, dal Mediterraneo alla Transilvania, nonché ad artigiani (orefici e orologiai in particolare), gente di teatro e musicisti. Sarà peraltro la loggia militare, dalla guerra di successione austriaca (1740-48) alla guerra dei sette anni (1756-63) a porsi come il più potente vettore della sociabilità massonica²⁷, così come saranno le scuole militari e i seminari ecclesiastici in questi decenni a divenire le *pépinières* di nuovi gruppi dirigenti muratori, mentre le accademie diventano luogo di organizzazione e gemmazione di logge. Si tratta di una composizione sociale che viene evolvendo, diversamente prevalendo nel tempo, e che trova in Giarrizzo particolare attenzione e interesse nel quadro di una analisi e di una storiografia tuttora incompiuta.

Negli anni Quaranta e Cinquanta vediamo prevalere ancora una

²⁵ Ivi, p. 409.

²⁶ «L'espansione continentale della massoneria inglese, che appartiene agli anni trenta, dopo l'avvento di Giorgio II e l'urgenza di chiudere la partita "protestante" (che attiva nel continente la diplomazia inglese) ha due motori specifici: quello giacobita in Francia (e forse in Italia) e quello orangista-hannoveriano tra Olanda e Braunschweig» (ivi, p. 54). Sarà proprio questa espansione a consolidare un sistema rituale ancora *in fieri* nella sede originaria: «Non è congettura azzardata ritenere che si debba agli sviluppi continentali, documentati soprattutto dalla prima (e popolarissima) letteratura antimassonica, il prevalere anche in Inghilterra del sistema a tre gradi, con i conseguenti aggiustamenti nella "leggenda", nella procedura iniziatica, nella liturgia di loggia a gradi differenziati» (ivi, p. 410).

²⁷ Ivi, pp. 100-101.

impronta «libertina» della massoneria anglo-francese, un libertinismo massonico che era stato nel corso dell’Ottocento riconosciuto componente importante dell’illuminismo europeo – di cui è testimonianza la figura di Casanova –. Non è forse un caso che la massoneria veneziana e veneta, dai forti tratti libertini, sia in sé e come parte della cultura mitteleuropea, segnata profondamente dallo scientismo razionalistico, e che qui, soprattutto nella Terraferma, le tensioni tardo settecentesche fra *Illuminati* e *Illuminés*, tra razionalisti e alchemico-ermetici, abbiano trovato nel modello settario uno spazio politico, ora antagonista ora omologo alla struttura di potere dominante: la tradizione anticuriale ha operato qui come revulsivo e nell’amplificazione curiale della sacerdotalità, e nel successo di un’antropologia dipendente da forme di vitalismo neocabalistico. I casi di Giovanni Scola e dei Pindemonte sono documento eccellente di quel percorso [...]. Fu questo il mondo di Casanova, ma quel mondo egli non lo ha solo traversato giacché ha concorso a costruirlo: e, se quel che si è detto è vero, il filo rosso della pratica muratoria ne segna ancor oggi un tracciato da tenere in gran conto. Se oggi Casanova è documento importante della «sociabilità muratoria», e insieme dello stretto legame tra libertinismo massonico e Illuminismo libertario²⁸.

Incontriamo in questi anni la nascita dello scozzesismo e degli alti gradi, destinati a diffondersi in tutta l’ecumene muratoria euroamericana, per quanto si debba

aspettare gli anni cinquanta, perché il mondo carsico della gnosi, della cabala, dell’alchimia e della teurgia emergerà ritrovando nell’area della sociabilità massonica opportunità favorevoli. La pressione di questa nuova dimensione del «potere/conoscenza» non può non aprire tuttavia conflitti entro le logge; ed è per comporre siffatti conflitti che si fa ricorso alla via di fuga verticale (la rincorsa degli alti gradi) e alla ricerca orizzontale di autorità. E si fanno nuove Grandi Logge nazionali e provinciali, sull’esempio dell’inglese; e si avvia quel recupero del modello monastico-cavalleresco dell’Ordine, che fa premio sulla «confraternita»²⁹.

In questo passaggio viene mutando la composizione sociale delle logge con una prevalenza borghese benestante e nobiliare, integrata da magistrati e in-

²⁸ Giarrizzo, *La massoneria nel Settecento europeo*, cit., pp. 142-143.

²⁹ Id., *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 101. Di questo «ritorno alla cabala», risposta a bisogni spirituali del tempo e alla domanda insoddisfatta di «vera religione», è testimone anche il contesto italiano: «La vera novità, in fatto di modernizzazione culturale della religione, è costituita dalla massoneria: anche qui, negli anni Cinquanta, tra Toscana, Veneto e Napoleitano essa è veicolo di quel “ritorno alla cabala” che ne distingue il profilo culturale a livello europeo. Ma significativamente questa “cabala” appare associata all’antiquaria libertina dei Cocchi, alla filosofia dei Conti e degli Algarotti, alle operazioni “libertine” di Raimondo di Sangro. Lo sa bene Genovesi, che del principe di S. Severo è amico, e lo confermano le contiguità massoniche della “scuola del Genovesi”» (Id., *Il illuminismo e religione*, cit., p. 491).

tendenti, una composizione che a partire dagli anni Sessanta tende a emarginare le categorie plebee delle arti e dei mestieri e negli anni Settanta vede un forte afflusso di burocrati, con una vita di loggia finalizzata a progetti culturali, dalla costruzione di musei scientifici e laboratori a rappresentazioni teatrali e musicali, mentre emergono nuovi modelli associativi centralizzati o, anche, ordini interni ad alcune obbedienze muratorie.

La conclusione è che – in parallelo col mito del despota illuminato – un vertice segreto/settario può sottrarre le verità dall'irrimediabile deformazione o scomparsa; e quel vertice userà i poteri conferiti dalla divinità (ovvero ottenuti per un prelievo magico dei poteri divini) per la salvezza e la felicità degli uomini senza il loro consenso, tenuti all'oscuro del «complotto salvifico». La «vera massoneria» si identifica perciò con questi poteri, non è tanto un insieme di obiettivi benefici quanto la strutturazione piramidale di un potere. Essa si identifica con lo scozzesismo, cioè la via per costituire – sulla base di poteri sacrali, di «misteri» magici – una chiesa invisibile³⁰.

Questa cultura muratoria, critica del mandarinismo gesuitico e per altro verso tentata di imitarne il modello, troverà una delle sue espressioni in gruppi della massoneria asburgica che appoggiano le riforme giuseppine:

Per questa via³¹ von Gebler ci ha portato al centro della politica massonica, ma ha insieme anticipato le ragioni del consenso suo e del suo circolo al giuseppinismo. Rimossa la struttura gesuitica, la massoneria può assumere senza rivali il ruolo di istitutrice di principi. L'iniziazione lo viene progressivamente abilitando al difficile ruolo, gli consegna conoscenze e regole, lo «rigenera» ad un uso benefico e disinteressato del potere; al tempo stesso gli consente un rapporto privilegiato con un archivio di scienza e sapienza, e con un centro di elaborazione e propaganda della sua politica³².

³⁰ Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 149; sul mutamento della composizione sociale cfr. ivi, pp. 202-203.

³¹ «Ne consegue l'istanza di un sovrano che sia al tempo stesso il sacerdote, duce dell'esercito e pontefice supremo: più faraone d'Egitto che re d'Israele. Peraltra, il modello egizio [...] ha assunto ormai i tratti massonico-pitagorici che ne hanno accompagnato la fortuna: la incoronazione del sovrano legittimo è preceduta da una formazione iniziatica che gli consegna, in una coi simboli sacrali dell'autorità, il *vero* potere, la segreta sapienza, la conoscenza piena della natura e di dio, del quale i sapienti-sacerdoti sono al tempo stesso i custodi e gli investigatori. È questo accesso iniziatico alla "scienza sublime" che abilita il sovrano alla pietà verso dio e alla capacità di governare i sudditi. Quella scienza nascosta è la sua filosofia; e il suo regno risponde allo ideale platonico di uno Stato dove il re sia filosofo ovvero i filosofi sian chiamati a governare» (G. Giarrizzo, *Institutio Principis e politica massonica nel Thamos di von Gebler*, in Th.Ph. Freiherr von Gebler, *Thamos, König in Ägypten. Ein Heroisches drama in fünf Aufzügen*, a cura di G. Pulvirenti, Catania, Maimone, 1992, pp. 9-13: 12).

³² Ivi, p. 12.

Saranno questa cultura e questi gruppi dirigenti a dirigere o influenzare processi riformatori in Italia:

Se guardiamo però alla vicenda italiana nel contesto europeo, si noterà chiaramente il ruolo della massoneria austriaca (Kaunitz, Wilczeck, Firmian, Sperges, i due van Swieten), che può conoscere divisioni nella parte costruttiva ma non ha esitazioni o contrasti nel progetto di violenta rescissione del «bubbone fratesco». È Vienna a regolare il ritmo delle riforme, anche se i tempi e modi di intervento tra Firenze e Milano (e Modena) conoscono scarti e intrecci, progressi e ritorni che danno al processo un profilo irregolare ma saldamente unitario [...]. La censura della stampa vien tolta agli inquisitori, e si istituiscono (1768) i «censori di Stato»; e anche qui la presenza massonica sarà consistente e autorevole, da Venezia a Firenze, da Milano a Napoli³³.

Gli anni Settanta costituiranno un periodo chiave in cui la massoneria, forte di un modello di organizzazione che appare capace di rispondere alle nuove istanze associative, tende a operare come riforma religiosa:

La modernizzazione è [...] il terreno su cui la ideologia massonica sfida e «sconfigge» Rousseau: la virtù deve, nel mondo moderno, farsi compatibile con la ricchezza. La crescente complessità dei ruoli e della macchina statale esige un ammodernamento, che è insieme tecnico e politico, della classe dirigente. La massoneria italiana degli anni '70 è culturalmente portatrice di una antropologia in cui la dimensione e l'esperienza religiosa hanno – credenze e culto – un posto rilevante. La polemica contro il sacerdozio come casta (e ceto) mette in discussione la chiesa, ma intende «purificare» la religione. Ciò spiega la facilità con la quale i «fratelli» aderiscono a progetti di riforma ecclesiastica che assumano come strumento il clero secolare, ma con uno scarto significativo dal regalismo episcopalista al parrocchialismo³⁴.

A questa domanda di nuove forme associative non mancherà una «risposta cattolica, tra Francia, Baviera e Piemonte – [che] – inventa le “Amicizie” come struttura segreta di formazione e propaganda», a conferma della funzionalità del modello organizzativo muratorio e di un suo possibile impiego polimorfo fino alla setta segreta³⁵.

Si apre a questo punto la storia della Stretta Osservanza, cui Giarrizzo de-

³³ Giarrizzo, *L'illuminismo e la società italiana*, cit., p. 178.

³⁴ Ivi, p. 179.

³⁵ Giarrizzo, *Illuminismo e religione*, cit., pp. 477-521: 497-502. «Ho insistito tanto su questo modello settario, perché esso non ripete il più complesso ed avanzato modello massonica, ma costituisce una risposta cattolica ad una domanda di partiti organizzati che negli anni Sessanta emerge nelle aree più varie, dalla *Encyclopédie* ai *cercles* di Ginevra, e che interpreta la svolta del secolo verso una più netta politicizzazione» (ivi, p. 502).

dica ampio spazio. Confluiscono in questa esperienza progetti di sperimentazione utopica territoriale da parte di conventicole rosacrociane³⁶ che, forti di una presunta investitura divina, riaprono in area massonica «il problema, che è centrale dell'illuminismo, del rapporto fra potere e conoscenza»³⁷, un persistente interesse teurgico da parte di logge di cultura mistico-cristiana, l'accresciuto prestigio della nobiltà militare dopo la guerra dei sette anni e una cultura germanocentrica che, nel rifiutare il primato inglese, tende ad affermare un primato cristiano di non lontana ascendenza giacobita ma ora rivestito di tradizione cristica segreta e talora di metareligione abrahamica nel quadro di una trasformazione della fratellanza in Ordine di cavalleria. Ma questo progetto di massoneria cavalleresca fallirà, e fallirà con esso «quello che fu negli anni sessanta e settanta l'ultimo tentativo della nobiltà europea di rilegittimarsi come classe dirigente»³⁸.

Quando negli anni Ottanta si sarà dissolto il progetto di una massoneria territoriale, e la «cavalleria benefica» si rivelerà una virtù borghese, si assisterà alla rottura fra le due anime, la politica e la misterica dello scozzesismo: allora la «follia dei gradi» dilagherà inarrestabile (martinismo, mesmerismo, cagliostrismo ecc.) alla ricerca di poteri acquisiti attraverso tecniche di controllo e manipolazione della natura. Mentre la nuova politica si appresta a trasformare la setta massonica in strumento³⁹.

La storiografia corrente relativa a questi due decenni (1760-79), da Le Forestier a Faivre, si è in prevalenza concentrata su Stretta Osservanza e martinisti lionesi ma ha sottovalutato, a giudizio di Giarrizzo, i Rosacroce d'oro degli anni Settanta:

³⁶ Cfr. G. Giarrizzo, *L'utopie (technologique) des Rose-Croix*, in *Symboles, signes, langages sacrés: pour une sémiologie de la Franc-maçonnerie*, éd. par G.M. Cazzaniga, Institut Culturel Italien, Paris le 25 mars 1994, Pisa, Ets, 1995, pp. 15-26; sulla struttura di nove gradi dell'Ordine rosacrociano, con ampio radicamento nei paesi tedeschi e affiliazione presunta di 5.856 membri, si veda Id., *Massoneria e Illuminismo*, cit., pp. 208-215, che utilizza in particolare G. Steiner, *Freimaurer und Rosenkreuzer - Georg Forsters Weg durch Geheimbünde. Neue Forschungsergebnisse auf Grund bisher unbekannter Archivalien*, Berlin, Akademie-Verlag, 1987².

³⁷ «Il "mago Rosacroce", in virtù della sua "scienza universale", dispone di un potere universale e invincibile; l'investitura divina gli consente di applicarlo con modi e per fini 'giusti e perfetti' se sono quelli stessi del Dio che lo ha prescelto fra i discendenti di Giacobbe. Per questa via i Rosacroce riaprono in area massonica il problema, che è centrale dell'illuminismo, del rapporto fra potere e conoscenza: le tentazioni della gnosi antica tornano in una con le sue pratiche e la sua "filosofia"» (Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 214).

³⁸ Ivi, p. 413.

³⁹ Ivi, p. 164.

Quando saranno i Rosacroce soprattutto a contrastare la diffusione del modello bavarese e sul terreno politico-settario e su quello culturale ideologico. Lo scontro fra *Aufklärung* e *Schwärmerei* in cui si riassume e si consuma la storia massonica europea del tardo Settecento, apparterrà agli anni ottanta; mentre gli anni novanta saranno quelli della morte e trasfigurazione, quando in Europa le chiese confessionali procedono – pur dentro la tempesta rivoluzionaria – al controllo istituzionale del *réveil* religioso degli anni ottanta, e il modello massonico in crisi si dissolve o si trasforma. Da un lato, la sociabilità massonica è portata a scommesse vieppiú compromettenti (dalla loggia o dall'accademia al club o alla setta terroristica); dall'altro il *réveil* religioso scivola dalla *bienfaisance* alla mistica, e si riconosce nella domanda diffusa di restaurazione liturgica (cui appartengono di diritto teurgia, «cabala pratica», visioni di spiriti ecc.)⁴⁰.

Se per un verso la fase rivoluzionaria facilita il passaggio dalla loggia riservata al club politico pubblico, per altro verso questo passaggio lo troviamo già in precedenza anticipato e motivato alla fine degli anni Settanta nel passaggio dalle ultime opere di Lessing⁴¹ a quelle di Filangieri⁴², che Giarrizzo considera, a nostro giudizio fondatamente, come i punti alti del pensiero massonico. In entrambi la ricerca dell'origine, la tradizione rivelata e il mistero massonico costituiscono un processo costruzionistico della ragione umana fondativo di nuove forme di comunità associata, ciò che noi oggi chiameremmo una «tradizione inventata».

Per Lessing la rivelazione non è che una anticipazione di origine divina di quanto la ragione umana è in grado di elaborare nel tempo autonomamente, così come il meccanismo premiale posto a fondamento della morale non è che una fase transeunte per arrivare a una piú matura comunità associata in cui le opere buone siano non piú necessarie essendo divenute un fine in sé, essendosi cioè realizzata nel genere umano l'endiadi virtú-ragione. In questa prospettiva la massoneria si colloca come «chiesa invisibile», composta da coloro che vivono secondo ragione anticipando questa prospettiva, non coincidendo necessariamente con i membri delle logge coeve né necessitando di rivelazioni misteriche, ma costituendo piuttosto una chiesa invisibile volta ad accelerare il processo di autonomizzazione della ragione, una chiesa destinata a durare per lungo tempo in attesa di un nuovo Vangelo eterno. Commenterà Giarrizzo: «Fino ad allora, e per la strada che rimane, la massoneria può far coincidere il suo “segreto” con la rivelazione residua,

⁴⁰ Ivi, pp. 207-208.

⁴¹ Ivi, pp. 180-188.

⁴² Ivi, pp. 275-297.

e il suo compito con l'*Aufklärung* in quanto traduzione di questa in verità di ragione»⁴³.

Per Filangieri l'obiettivo riformatore è una sorta di «monarchia repubblicana»⁴⁴ dove l'opinione pubblica, della quale è strumento primo la libertà di stampa, costituisca un argine al dispotismo e dove le spese per l'istruzione pubblica prevalgano su quelle per gli armamenti, un modello politico dove possano essere conciliate virtù e ricchezza e dove possa regnare l'armonia sociale che concilia virtù, intesa anzitutto come partecipazione politica, e potere. Nel capitolo incompiuto sulla religione e sulle sue diverse forme questa traccia diviene più esplicita e insieme futuribile: seguendo Varrone troviamo forme popolari di essa a carattere politeistico, forme che si identificano col potere politico e le sue ceremonie pubbliche e forme che sono praticate dai sapienti, volti a una «correzione della volgar religione», consapevoli che il «mistero» è una autocostruzione dei suoi interpreti, intenti a operare per l'organizzazione di una nuova forma politica, ciò che Filangieri chiamerà «il nuovo edifizio innalzato fra il silenzio dei misteri»⁴⁵. In questa nuova società

⁴³ G. Giarrizzo, *Introduzione* a W. Goethe, *Il Gran Coffo*, Palermo, Sellerio, 1989, pp. 11-28: 19; la citazione di riferimento («Verrà, verrà certamente il tempo del compimento in cui l'uomo, quanto più il suo intelletto si sente persuaso di un futuro migliore, tanto meno avrà bisogno di mutuare da quel futuro il movente delle sue azioni ... Verrà certo l'epoca di un nuovo Vangelo eterno») è tratta da G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts* (*L'educazione del genere umano*), §§ 85-86.

⁴⁴ «La virtù degli antichi conciliata alla ricchezza dei moderni, la opinione pubblica “rettificata, diretta e corretta” dagli scrittori e soprattutto dalla pubblica istruzione, la monarchia repubblicana. Siamo al cuore dell'ideologia massonica di Filangieri» (Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 283); sulla conciliazione possibile di virtù e ricchezza si confronti anche il repubblicanesimo di Galanti, inteso come innesto della virtù repubblicana di Machiavelli e Montesquieu sulla forma monarchica di governo, all'interno di una linea riformatrice che da Genovesi e Galanti arriva fino a Filangieri, cfr. A.M. Rao, *Repubblicanesimo e idee repubblicane nel Settecento italiano: Giuseppe Maria Galanti fra antico e moderno*, in «Studi Storici», LIII, 2002, n. 4, pp. 883-904: 900-904.

⁴⁵ «La formula classicamente massonica è la chiave dell'impegno civile e muratorio del “fratello” Filangieri. E “il tempio” è la nazione riformata secondo le idee religiose degli iniziati che il legislatore chiama a collaboratori nella grande opera. Si ristabilisce in questo modo il circolo fra l'adepto ed il legislatore: la riforma squarcia “il velo misterioso”, dichiarando così esaurita la funzione latomistico-settaria dell'istituto» (Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 294). L'intero passo è ripreso da Id., *Filangieri massone*, in *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*, cit., pp. 421-452: 448, e viene egualmente riportato in *Illuminismo e religione*, cit., pp. 517-518. Non troppo diverso sarà il messaggio di Pagano, «il quale preconizza la fine del latomismo massonico in società *policées*, e l'opportunità di insediarvelo in società à *policer*: ché in queste serve ad accelerare la “politezza”, mentre nelle altre che già ne possiedono le verità non pare basti più o serva» (Id., *L'ideologia massonica di Mario Pagano*, cit., p. 700).

le logge finiranno per aprirsi essendo venuta meno la funzione pedagogica del segreto e la necessità di una gerarchia della conoscenza.

Se negli anni Ottanta la lotta fra *Aufklärung* e *Schwärmerei* finisce con la sconfitta di entrambe le versioni dell'associazionismo settario; il bilancio tuttavia non sarà soltanto negativo in quanto trasmetterà alle future esperienze di associazionismo politico una eredità preziosa, il modello organizzativo:

In una fase decisiva della lotta politica in Europa, il settarismo massonico consegna alla società un modello organizzativo utile per affiancare o surrogare strutture di sociabilità politica laddove queste non possono essere pubbliche, aperte [...] il 1785 non segna tanto un declino della massoneria, segna piuttosto la rottura tra vecchio e nuovo modello settario; si può trovare che esso è il confine in cui il vecchio declina, ma il nuovo è altra cosa dal vecchio e quanti perciò scelgono la loggia come sede di sociabilità apprendono allora che è cosa assai diversa da una accademia scientifica o da una confraternita, da una società di piacere o di lettura. È un centro di elaborazione ideologica, e presto di cospirazione politica⁴⁶.

Questo nuovo modello farà le sue prove nel processo rivoluzionario e vedrà una sua propagazione, nella specifica forma piramidale senza comunicazione orizzontale detta «marsigliese», da parte di agenti governativi francesi e di dirigenti locali di gruppi giacobini, fino ad arrivare al ciclo di rivolte degli anni 1793-95, dove Giarrizzo ipotizza, sia pure con cautela, che il fallimento finale di queste rivolte sia da imputarsi al mutamento di direzione politica in Francia e quindi al venir meno del sostegno nei confronti delle reti giacobine insorgenti:

Le congiure note vengono tutte scoperte negli stessi mesi, fra il marzo 1794 e il marzo 1795: delazione massonica, o non anche abbandono francese come esito della svolta termidoriana e della repressione interna? I contrasti nel Direttorio, e la scelta di uno degli schieramenti contrapposti sono certo al centro del dialogo fra Filippo Buonarroti e gli esuli napoletani e piemontesi: e non certo per caso, toccherà al Buonarroti di portare nel mondo delle sette politiche il sistema massonico marsigliese, ed insieme la convinzione che l'attivazione rivoluzionaria del complotto dipendesse dal ritorno giacobino in Francia⁴⁷.

⁴⁶ Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., pp. 330-331.

⁴⁷ Ivi, p. 397. Sul tema cfr. ivi, pp. 390-396, e G. Giarrizzo, *Alla ricerca del giacobinismo italiano*, in *L'eredità dell'Ottantanove e l'Italia*, a cura di R. Zorzi, Firenze, Olschki, 1992, pp. 227-235: 234, da cui il brano citato viene ripreso con modifiche solo formali e dove introduttore del sistema risulta l'abate Antonio Jerocades: «Sull'asse Tropea (Napoli)-Marsiglia si viene concretando il trapasso dal "modello massonico" al "modello giacobino": tra il 1791 e il '92, Jerocades è attivo a Napoli, e da Napoli per questa riforma della massoneria "secondo il sistema dei club di Marsiglia"» (ivi, p. 228).

Troviamo qui, sulla questione del modello organizzativo come eredità massonica, un tema della riflessione di Giarrizzo che sembra a noi assai felice, tema duttile capace di produrre esiti plurimi: «È importante riconoscere che il conato massonico in direzione cospirativa abbia potuto generare al tempo stesso un modello cospirativo di società segreta, e la critica liberale della società segreta (*Geheime Gesellschaft*). Non era, come riconoscerà l'Ottocento, un legato dappoco»⁴⁸. Proprio prolungato sul secolo XIX questo tema di riflessione lo porterà a individuare nelle logge massoniche del tardo Settecento e nelle società segrete politiche del primo Ottocento di origine o di influenza muratoria gli anelli di transizione per la genesi del partito politico, liberale o democratico, nell'Ottocento, tesi che Giarrizzo presenterà, a giudizio nostro con eccessivo ottimismo, come «acquisita dalla storiografia»⁴⁹.

Per quanto concerne il bilancio del rapporto fra massoneria e rivoluzione francese il giudizio di Giarrizzo sembra a noi equilibrato e condivisibile:

È tutto sommato agevole determinare quel che la massoneria (ideologia e struttura) ha dato alla Rivoluzione: l'idea, e in qualche misura la pratica, della fraternità e dell'egualianza hanno trovato in area massonica un'attenzione non solo retorica; il riferimento, su cui s'era già posata l'ironia di Lessing, al congresso americano come ad una loggia di fratelli risulterà amplificato negli anni ottanta, non solo in Germania ma soprattutto in Francia e in Italia: qui, nelle terre d'America, la fraternità e l'uguaglianza sono diventati, grazie ai «fratelli», principi costituzionali [...]. Sono tutti motivi che rifluiranno agevolmente, e non solo attraverso le parole-simbolo, nel gran fiume dell'ideologia rivoluzionaria; non meno importante è il contributo dell'associazionismo massonico, e della piramide dei gradi, degli ordini interni, e della manipolazione dell'opinione pubblica e del consenso in una stagione di «sociabilità democratica». I circoli o club rivoluzionari traggono più dalle logge massoniche che dalle *lobbies* inglesi: e l'esperienza americana, per taluni vissuta per altri descritta, un'esperienza ancor essa costantemente assistita dall'associazionismo muratorio, ha avuto un'influenza a tutt'oggi sottovalutata⁵⁰.

⁴⁸ Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 421.

⁴⁹ «È ormai acquisito dalla storiografia il ruolo che i modelli massonici di sociabilità politica hanno avuto in Italia, non meno che in Europa, nella genesi della forma-partito sia esso il liberale o il democratico: la pratica muratoria della setta (una rigorosa gerarchia di funzioni e la "divisione del lavoro") e le forme concrete del solidarismo massonico, per quanto differenziate nelle varie ascendenze (università popolari, casse mutue "di soccorso" etc.) sono state all'origine del partito moderno, sia per quanto attiene al proselitismo, alla distribuzione territoriale, al carattere elitario di "guida del popolo", ma anche – in area democratica – all'impegno di educazione-formazione, precondizione del trapasso alla politicizzazione di massa» (G. Giarrizzo, *Massoneria e Risorgimento*, in «Hiram», 1999, n. 2, pp. 43-46: 45).

⁵⁰ Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., pp. 401-402.

Se questa è la periodizzazione della massoneria settecentesca, delineata da Giarrizzo come momento interno al mondo dei Lumi, vediamone ora alcune corrispondenze nella sua riflessione sull'Illuminismo *tout court*. Va rilevato che ciò che sembra interessare qui Giarrizzo, assai sensibile alle questioni di storia della storiografia, di cui cercherà nei suoi ultimi vent'anni di scrivere un'epitome che poi non porterà a termine, è assai più la storia dell'idea di Illuminismo che non l'Illuminismo in quanto tale che Giarrizzo considera, come abbiamo visto, parte della società europea settecentesca nel suo sviluppo⁵¹, quindi momento interno di una più generale evoluzione e periodizzazione possibile. Gli scritti al riguardo sono numerosi, ma limitandoci a quello forse più importante, *Illuminismo: parabola di una idea*⁵², vediamo che prima che nazionale la lettura periodizzante di Giarrizzo è politica, trattandosi di una rassegna di accezioni di Illuminismo che si configurano in funzione di una ricostruzione del passato che legittima un presente nazionale come progetto e come egemonia desiderata.

Nel corso di questa storia troviamo dapprima una scarsa considerazione nel pensiero liberale dell'Ottocento per l'Illuminismo, schiacciato sulla rivoluzione francese, poi abbiamo la nascita di una nuova idea dei Lumi, di cui in qualche modo siamo tuttora figli, con Wilhelm Dilthey, che li vede come *Aufklärung* dalle radici pietistiche e come fondamento di una cultura umanistica tedesca egemone. «Per questa via l'*Aufklärung* vien resa autonoma non solo dalla Rivoluzione francese, ma dalla stessa Francia le cui *Lumières* sono confinate ad un aspetto nazionale della moderna cultura europea tedesco-centrica»⁵³. Abbiamo poi una risposta francese con Gustave Lanson che

inaugura il pieno recupero del Settecento per una interpretazione «neorazionalistica» e soprattutto agermanica del romanticismo europeo. Il centro da cui muovere è allora in Francia, il romanticismo francese non è figlio della Germania antirivo-

⁵¹ Cfr. *supra*, note 5 e 6.

⁵² G. Giarrizzo, *Illuminismo: parabola di un'idea*, in *Filosofia e storia della cultura: studi in onore di Fulvio Tessitore*, a cura di G. Cacciatore, M. Martirano, E. Massimilla, vol. II, *L'età contemporanea*, Napoli, Morano, 1997, pp. 329-344 (da cui citiamo); rist. in *Per una storia della storiografia europea*, vol. II, Acireale, Bonanno, 2000, pp. 71-87; traduzione ampliata: *Enlightenment: The Parabola of an Idea*, in «Proceedings of American Philosophical Society», Vol. 141, 1997, No. 4, pp. 436-453. Il testo verrà poi ripreso, ora nella stessa forma testuale ora ampliato, nel più tardo *Illuminismo*, cit.

⁵³ Giarrizzo, *Illuminismo: parabola di un'idea*, cit., pp. 329-330. «Col progredire della civiltà si fa valere l'ideale di una vita diretta dal pensiero; e proprio questo è l'ideale che il secolo XVIII vorrebbe imporre»: citazione da Dilthey, ivi, p. 332.

luzionaria, ma di un interno sviluppo delle *Lumières* francesi. L'Illuminismo identificato con lo «spirito filosofico» risale al periodo 1675-1750 e coincide col razionalismo, e si costituisce cerniera tra il grande Seicento e lo «spirito romantico»⁵⁴.

Questa posizione si rafforzerà dopo la prima guerra mondiale, anche se gli anni Venti sono anche il decennio che in Francia «radica l'opposizione fra *Illuminisme* [...] e *Lumières*. Si passa da una lettura “forte” della Massoneria, cui si rivendicava il merito della Rivoluzione francese e del laicismo della Terza Repubblica, ad una lettura “debole” della medesima, collegata con l'antirazionalismo e l'occultismo»⁵⁵. «Alla fine del processo D. Mornet esplorerà *Le origini intellettuali della Rivoluzione francese*, ed il compiuto progetto Lanson consegnerà una lettura compatta del Settecento franco-centrico tra il 1680 e il 1830 – una lettura che avrebbe fino agli anni '50 condizionato la nostra lettura dei Lumi»⁵⁶.

Emergono in questa fase filosofie della crisi e ricorrenti contestazioni della civiltà liberale, su cui convergono filoni fra loro assai diversi:

Lo scontro sull'Illuminismo si fa negli anni '30 più aspro con la critica radicale della società borghese e della cultura liberale, fino a costituire una linea divisoria tra cultura liberal-democratica e cultura «antiborghese». In Francia e in Germania, la cultura di sinistra e la cultura di destra occupano entrambe il fronte della lotta all'individualismo liberale (ed all'economia liberista); e la sociologia cattolica soccorre, con un Medioevo affollato di contadini proprietari e da artigiani protetti entro l'involucro solidale della corporazione⁵⁷.

Queste contestazioni nel secondo dopoguerra si rinnovano da più parti, ideologiche e geografiche, da Crocker e Koselleck a Althusser, lasciando isolato il riformismo socialista a difendere il mondo dei Lumi: «Gay ed io (egli in Voltaire 1958, io in David Hume 1962) coglievamo, da posizioni socialdemocratiche, il carattere “alto” ma fragile della libertà e della civiltà in Europa»⁵⁸.

Qui la riflessione di Giarrizzo si fa più direttamente politica, e in questa fase emerge tutta la distanza fra Giarrizzo e Venturi, fra il realismo del

⁵⁴ Ivi, p. 333.

⁵⁵ Ivi, pp. 334-335.

⁵⁶ Ivi, p. 335. Il passo viene ripreso in *Per una storia della storiografia europea*, vol. II, cit., p. 77 e poi ancora in *Illuminismo*, cit., pp. 79-80, dove parlerà di «una lettura che fino agli anni '50 condizionerà la nostra interpretazione franco-centrica del Lumi» (ivi, p. 80).

⁵⁷ Giarrizzo, *Illuminismo: parabola di un'idea*, cit., p. 335.

⁵⁸ Ivi, p. 338.

politico socialista⁵⁹ e il radicalismo dell'intellettuale azionista che viene visto rifluire con Godechot (come effetto del '68?) nell'alveo delle rivoluzioni democratiche di Palmer e di una continuità a vantaggio del modello americano:

Franco Venturi lasciava le isole del «quietismo» come radicalismo religioso⁶⁰; e ad allacciare la fila della «circolazione delle idee» (1956) si volgeva ai nuovi approdi del Settecento riformatore. Con le riforme il suo '700 italiano si faceva «autonomo» (1969) rispetto agli esiti rivoluzionari; ed egli recuperava non solo la distinzione classica fra il 1789 e il 1793, ma – attraverso Vasco e Beccaria – si accostava allo «spirito» delle tesi del Calcaterra, mentre – rifluendo con J. Godechot nell'alveo Palmer delle «rivoluzioni democratiche» [...] – rinforzava la continuità 1782-1789 a vantaggio del modello americano nel tradizionale confronto col francese. Effetto quest'ultimo anche del Sessantotto e del terrorismo, che porteranno Venturi a cancellare la fase giovanile di GI ed il volontarismo giacobino. A differenza di Venturi (1970), l'importanza di Peter Gay e di A. Cobban e d'altri sta nell'avere rivendicato l'origine illuministica della modernità contro il filone Löwith-Talmon-Crocker che ai Lumi riportava le origini del totalitarismo⁶¹.

Ma verso la fine del XX secolo i mutamenti dell'ordine mondiale fanno sì che la vitalità dell'idea di Illuminismo sembri volgere al termine:

⁵⁹ Espressione che potrebbe essere fraintesa. Quando parliamo di «realismo del politico socialista» ci soccorre l'episodio, narratoci da Pippo nel corso di una trentennale amicizia, di un progetto di speculazione edilizia catanese da parte di una rete malavitoso, cui non era estraneo un dirigente del Psi, fatto naufragare dallo stesso Giarrizzo allora vicesindaco e assessore all'Urbanistica del Comune catanese (1985-86). Dubito che Pippo si sia posto il problema della pericolosità, per sé e per la propria famiglia, di quanto stava facendo. Ma di questo «realismo politico» stiamo parlando, ai tempi in cui Politica si poteva ancora scrivere con la maiuscola...

⁶⁰ «Diderot sperimentò dunque personalmente quella che è una fase importante nella formazione dello spirito moderno. Prima misticismo ascetico e individualistico nel Medio Evo, poi punta estrema, con Valdès e i valdesiani, dell'umanesimo rinascimentale, il quietismo religioso doveva rinascere, nel Seicento francese, per opera di alcuni gesuiti e di Fénelon, intimamente legato ad un nuovo interesse per la natura e per le creature di Dio. La prefazione migliore alla storia della profonda vena quietistica che traversa tutto l'illuminismo settecentesco è forse la storia del sentimento religioso di Brémond» (F. Venturi, *Giovinezza di Diderot [1713-1753]* [Parigi 1939], Palermo, Sellerio, 1988, p. 38, cit. in G. Giarrizzo, *Venturi e il problema degli intellettuali*, in *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, a cura di L. Guerci, G. Ricuperati, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1998, pp. 9-59: 21-22).

⁶¹ Giarrizzo, *Illuminismo: parabola di un'idea*, cit., p. 339; il passo è ripreso, con poche modifiche formali, in *Illuminismo*, cit., p. 90. Cfr. anche *Autobiografia di un vecchio storico*, cit., p. 179.

Quest'ultimo quarto di secolo ha perciò conosciuto un declino dei Lumi, e di quel tempo e dell'Illuminismo nel rango delle gerarchie tematiche – ma il declino investe la stessa centralità dell'Europa e dunque segna la fine delle tradizionali periodizzazioni –. E neppure nel ritornante dibattito sulle radici dell'Europa il '700 dei Lumi gode di un posto di rilievo, che possiamo credere non sarà recuperato in un tempo che con il primato dell'Europa ha travolto anche la sua periodizzazione della storia mondiale, e con la fine della parabola dell'idea si è forse chiuso irreversibilmente un tempo della nostra storia⁶².

Una conclusione amara, che prende realisticamente atto delle novità introdotte dalla globalizzazione, del nuovo ruolo delle nazioni e civiltà asiatiche che si apprestano a esercitare un ruolo egemone mondiale e del parallelo esaurirsi della storia d'Europa come storia del mondo, da cui la fragilità fino all'inutilità delle vecchie forme di periodizzazione:

Un futuro difficile e tormentato per la ricerca storica, che mai come oggi vive un presente in bilico tra un passato impotente a fondar l'avvenire ed un futuro fin troppo vago per imporre allo storico le domande che contano: e senza queste domande è sterile interrogare il tempo che fu. La crisi dello storicismo coincide forse con la scomparsa dei «profeti del passato»⁶³.

⁶² Giarrizzo, *Illuminismo: parabola di un'idea*, cit., pp. 343-344. È significativo che una riflessione consonante fosse espressa in questi anni da un altro «grande vecchio» degli storici italiani, Paolo Prodi: «La modernità si conclude intorno alla metà del secolo scorso e il Concilio Vaticano II in qualche modo ne partecipa la conclusione: con il Vaticano II la chiesa cattolica ha fatto i conti con la modernità proprio nel momento della sua fine» (P. Prodi, *Cristianesimo e modernità politica*, in *Le religioni e il mondo moderno*, a cura di G. Filoromo, vol. I, *Cristianesimo*, a cura di D. Menozzi, Torino, Einaudi, 2008, p. 39). «La concezione della storia moderna che noi ereditammo a metà del secolo scorso, basata sulla divisione cronologica fissata dalla grande storiografia dell'Ottocento, che domina tutto il panorama degli studi dai manuali della scuola media alle caselle dei concorsi per le cattedre universitarie, non ha più alcun senso scientifico» (P. Prodi, *Introduzione a Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna, il Mulino, 2012, p. 11).

⁶³ Giarrizzo, *Illuminismo*, cit., p. 108. Nel 1999 parlando di Chabod aveva scritto: «Son persuaso che siamo ormai al capolinea: e che di questo concetto – come di tanti altri, che han fatto da stelle polari della mia generazione al tramonto (Medioevo, Rinascimento, Lumi, Stato nazionale, Impero e piccolo Stato) – abbian poco uso, e che la loro chiusa parabola sfida le presenti generazioni a rileggere in nuova chiave planetaria la storia stessa dell'Europa. Ma non voglio certo esser io l'autore delle epigrafi funerarie poste sulla tomba dei miti, dei valori, dei simboli positivi della mia generazione» (G. Giarrizzo, *Il piccolo Stato nella storia moderna*, in *Polis e piccolo Stato tra riflessione antica e pensiero moderno*, a cura di E. Gabba, A. Schiavone, Como, New Press, 1999, pp. 67-75, rist. in Id., *Per una storia della storiografia europea*, vol. II, cit., pp. 39-49: 49).