

LO SPIRITO DEL *LIBERTINAGE* E LA GENESI DEL CAPITALISMO MODERNO

Riflessioni sulla «purezza quasi
classica» di Benjamin Franklin

PAOLO ZANOTTO*

I. PREMESSA

Come dimostra ampiamente il dibattito accademico degli ultimi decenni, la controversia sulle origini del capitalismo non cessa di suscitare un enorme interesse. Da un secolo a questa parte, in seguito alla pubblicazione del classico di Max Weber sull'argomento¹, si sono susseguite anche le polemiche sulla

* PAOLO ZANOTTO (Siena, 1974). Dottore di ricerca in Storia del pensiero politico, è attualmente *Research Fellow* della Fondazione De Ponti di Milano. È membro del comitato scientifico del semestrale *Procesos de Mercado. Revista Europea de Economía Política*, una pubblicazione edita a Madrid dalla Unión Editorial con la collaborazione dalla Facoltà di Scienze Giuridiche e Sociali dell'Universidad Rey Juan Carlos. Fra le sue pubblicazioni: *Il movimento libertario americano dagli anni sessanta ad oggi: radici storico-dottrinali e discriminanti ideologico-politiche*, Siena, Università degli Studi di Siena/Di. Gips, 2001; *Liberalismo e tradizione cattolica. Osservazioni critiche su Juan de Mariana (1535-1624)*, Roma-Grand Rapids (MI), Acton Institute, 2004; *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, Soveria Mannelli (CZ) e Treviglio (BG), Rubbettino/Leonardo Facco, 2005.

¹ Cfr. MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920-21, Band I, pp. 17-206 [1.^a edizione: in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»: di cui il capitolo I venne pubblicato nel primo fascicolo del volume XX (1904), pp. 1-54, mentre il capitolo II uscì nel primo fascicolo del volume XXI (1905), pp. 1-110], trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione* (4 voll.), a cura di Pietro Rossi, Torino, Edizioni di Comunità, 2002, Vol. I. *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, pp. 19-187.

bontà della sua interpretazione. L'idea secondo cui l'etica calvinista sarebbe stata il motore ideologico che spinse il progresso verso un'organizzazione razionale dell'economia liberale ha incontrato non pochi seguaci, ma altrettanti contestatori. Lo stesso Giorgio Galli, nell'*incipit* dell'introduzione ad un'assai diffusa edizione dello scritto weberiano, non ha potuto fare a meno di riconoscere come il sociologo tedesco sia considerato, «si può dire unanimemente, uno tra i grandi maestri —forse il maggiore— delle scienze sociali e umane del nostro secolo. Ma mentre l'insieme della sua opera è oggetto di generale apprezzamento, il saggio sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* incontra lo stesso destino degli scritti di Marx sulla struttura di classe e di Bachofen sul matriarcato: oggetto di continue contestazioni, viene continuamente riproposto; criticato una volta «in modo definitivo», risorge dalle ceneri; e deve essere *ricriticato* altre diecine di volte»². Stando poi alla drastica affermazione formulata da Herberth Lüthy, «nessuno degli accostamenti di Weber su punti di dottrina o di etica tra l'insegnamento calviniano e l'economia capitalistica ha veramente resistito alla critica»³.

Non c'è dubbio che sussistano punti oscuri nell'interpretazione in base alla quale si pretenderebbe di unire con un nesso causale puritanesimo e capitalismo. Fra le maggiori critiche avanzate, due sveltano in particolare. Una è quella che, fondandosi non sulle interpretazioni ma sui fatti storici, ha posto l'accento su come il sistema si fosse sviluppato ed affermato, cronologicamente, ben prima della riforma protestante. A tentare di fornire una data precisa, per quanto puramente simbolica, dell'atto di nascita del capitalismo si è provato il giurista Ubaldo Giuliani-Balestrino⁴.

² Cfr. MAX WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, introduzione di Giorgio Galli, traduzione e appendici di A. M. Marietti, con «La storia di una controversia» di Ephraim Fischhoff, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1991, pp. 5-29 (cfr. p. 5).

³ HERBERTH LÜTHY, *Variazioni su un tema di Max Weber*, in Id., *Da Calvino a Rousseau. Tradizione e modernità nel pensiero socio-politico dalla Riforma alla Rivoluzione francese*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1965, p. 23.

⁴ Cfr. UBALDO GIULIANI-BALESTRINO, *Il capitalista, questo sconosciuto*, Torino, Fògola, 2002.

Prendendo le mosse da un'inconsueta concezione giuridica del «capitalista», definito come «colui che ha timore di fallire», l'autore ha decretato l'anno esatto in cui sarebbe sorta la nuova forma di sistema economico nel 1171. Giusto in quella data, infatti, si registrò, per la prima volta nella Storia, un fallimento e —nell'opinione di Giuliani-Balestrino— sarebbe stata proprio la sottovalutazione dell'istituto giuridico del fallimento e della bancarotta quella lacuna che avrebbe impedito agli storici, fino al presente momento, di comprendere sino in fondo dove e quando andassero rintracciate le vere radici culturali di quel movimento intellettuale che ha poi condotto al sorgere e all'affermarsi del sistema capitalistico⁵.

L'altra critica è quella che ha dimostrato come l'economia capitalistica fosse il prodotto generatosi dalla speculazione di teologi cattolici di epoca basso-medioevale ed umanistico-rinascimentale. Ad attirare l'attenzione dei ricercatori, in particolare, è stata la produzione intellettuale di quei pensatori che furono legati alla cosiddetta Scuola di Salamanca, su cui si tornerà più dettagliatamente nelle pagine seguenti. Tali dati di fatto, nondimeno, risultano utili soprattutto per ridimensionare la volgarizzazione della tesi weberiana, propinata dai numerosi emuli dello studioso tedesco, più che per controbattere alle ipotesi avanzate nel suo celebre classico della sociologia delle religioni. Weber, infatti, avanzava molti distinguo e, comunque, intendeva parlare —come puntualizzava egli stesso⁶— di una connessione dell'«etica protestante» con lo «spirito del capitalismo», non con il capitalismo *tout court*⁷.

Sussiste, peraltro, una poderosa «autocritica implicita», per così dire, nell'opera weberiana. Uno dei punti meno convincenti ma, forse, meno contestati esplicitamente dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in effetti, risiede proprio nella cernita delle fonti documentarie. In poche parole, si potrebbe dire che Weber

⁵ Dello stesso autore, si veda anche *Il capitalista svelato. L'origine cattolica del capitalismo*, prefazione di Massimo Introvigne, Brescia, Cavinato Editore, 2005.

⁶ Cfr. MAX WEBER, *Die protestantische Ethik* cit., pp. 79-80.

⁷ Ho affrontato la questione in PAOLO ZANOTTO, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, prefazione di Giorgio Faro, Soveria Mannelli (CZ) e Treviglio (BG), Rubbettino/Leonardo Facco, 2005, pp. 111-113, 169-173 e 212-213.

smentisce da solo le proprie teorie attraverso una significativa scelta nella bibliografia di riferimento. Il presente lavoro è animato dal proposito di dar conto di tali contraddizioni interne e, parallelamente, si configura come un tentativo di colmare, almeno parzialmente, le lacune critiche al riguardo.

II. L'ARCHITETTO DELLA SVOLTA

In un suo celebre studio sull'argomento qui affrontato, il politologo statunitense Michael Novak faceva acutamente osservare che, nel momento stesso in cui Weber si applicò per esprimere una definizione classica del nuovo «spirito del capitalismo», «egli non si vergognò affatto di scegliere come *principale portavoce* per questo punto di vista», accanto a noti predicatori protestanti, come Richard Baxter e John Wesley, «*un uomo che era soltanto fermamente deista, a mala pena religioso*, sicuramente assai lontano dallo stretto puritanesimo: Benjamin Franklin»⁸. L'autore de *L'etica protestante*, in effetti, attinse ampiamente dalla produzione intellettuale del Franklin⁹, presentandola come un documento che conteneva, «in una purezza quasi classica», gli elementi fondamentali di quello «spirito»¹⁰. Per il sociologo tedesco dunque — se è perdonato il bisticcio — il principale «ispiratore» del famoso «spirito» sarebbe stato *non* un protestante in senso proprio, bensì un convinto assertore della cultura deistico-illuminista di chiaro stampo massonico¹¹.

⁸ MICHAEL NOVAK, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Lanham, Madison Books, 1991 [1.^a edizione: New York, Simon & Schuster, Inc., 1982], trad. it. dalla 1.^a edizione *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, a cura di Angelo Tosato, Roma, Edizioni Studium/Edizioni Effediuno, 1987, p. 42 (corsivi aggiunti).

⁹ Le opere consultate da Weber erano, in particolare, *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (1736) e *Advice to a Young Tradesman, Written by an Old One* (1748), in *The Works of Benjamin Franklin; with Notes and a Life of the Author* (10 voll.), edited by Jared Sparks, Boston, Tappan, Whittemore, and Mason, 1836-40.

¹⁰ Cfr. MAX WEBER, *op. cit.*, p. 34.

¹¹ Sull'arcinota appartenenza di Franklin alla fratellanza massonica si veda, per tutti, quanto scritto nello studio di M. Baigent e R. Leigh, dove si riporta che l'«8 dicembre 1730 Benjamin Franklin pubblicò nel suo giornale, «The Pennsylvania

Chi si è dedicato a sviscerare in profondità le implicazioni di tale questione, però, è stato Juan Velarde Fuertes nel suo dotto studio su *El libertino y el nacimiento del capitalismo*¹², dove l'economista spagnolo ha ampliato le vie già battute nei loro classici da Weber¹³, Werner Sombart¹⁴ ed Amintore Fanfani¹⁵,

Gazette», il primo resoconto documentato sulla Massoneria nel Nordamerica. [...] Franklin stesso divenne un massone nel febbraio 1731 e Gran Maestro Provinciale della Pennsylvania nel 1734. Quello stesso anno, fece stampare il primo libro massonico pubblicato in America, un'edizione della *Costituzione* di Anderson»; Franklin, inoltre, «di nuovo nel 1749, era stato Gran Maestro di Pennsylvania. Nel 1756 era stato ammesso nella Royal Society, all'epoca ancora fortemente orientata verso la Massoneria. [...] Nel 1778, a Parigi, sarebbe diventato membro di una loggia francese particolarmente importante, Neuf Soeurs o Nove Sorelle, che avrebbe incluso anche luminari come John Paul Jones (iniziato per la prima volta in Scozia nel 1770) e Voltaire. Un anno dopo, il 21 maggio 1779, Franklin divenne Maestro di Neuf Soeurs, incarico a cui venne rieletto nel 1780. Nel 1782 divenne membro di un conclave massonico ancora più elusivo e misterioso, la Royale Loge des Commandeurs du Temple a l'Ouest de Carcassonne (Regia Loggia dei Comandanti del Tempio a Ovest di Carcassonne)»: MICHAEL BAIGENT and RICHARD LEIGH, *The Temple and the Lodge*, London, Jonathan Cape, 1989, trad. it. *Il Tempio e la Loggia. Origini e storia della Massoneria*, Roma, Newton & Compton editori (1 volti della storia), 1998, p. 214, e pp. 247-248.

¹² Cfr. JUAN VELARDE FUERTES, *El libertino y el nacimiento del capitalismo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006 [1.^a edizione: Madrid, Pirámide, 1981].

¹³ Oltre alla già ricordata *Etica*, vedasi anche Id., *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit., Band I, pp. 207-236 [1.^a edizione: in «Frankfurter Zeitung», n. 102 (13 aprile 1906), pp. 1 ss. e n. 104 (15 aprile 1906), pp. 1 ss.; 2.^a edizione con il titolo «Kirchen» und «Sekten» in Nordamerika. Eine kirchen und sozialpolitische Skizze, in «Die christliche Welt», XX (1906), n. 24, pp. 558-561, e n. 25, pp. 577-583], trad. it. *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione* cit., Vol. I, pp. 189-230.

¹⁴ Cfr. WERNER SOMBART, *Der moderne Kapitalismus* (3 voll.), Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1916-27 [1.^a edizione: 1902], trad. it. parziale *Il capitalismo moderno*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1967; Id., *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1911, trad. it. *Gli Ebrei e la vita economica* (3 voll.), Padova, Edizioni di Ar, 1980-89-97; Id., *Der Bourgeois. Zur Geistgeschichte des Modernen Wirtschaftsmenschen*, München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1913, trad. it. *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, traduzione di Henry Furst, presentazione di Franco Ferrarotti, Parma, Ugo Guanda Editore, 1994 [1.^a edizione: Milano, Longanesi & C., 1983]; Id., *Luxus und Kapitalismus*, München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1913, trad. it. *Lusso e capitalismo*, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 1982.

¹⁵ Cfr. AMINTORE FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, a cura di Piero Roggi, prefazione di Antonio Fazio, Venezia, Fondazione Amintore Fanfani/Marsilio Editori, 2005 [1.^a edizione: Milano, Società editrice Vita e Pensiero, 1934; 2.^a edizione: 1944].

sondando il parallelismo esistente tra la figura del libertino (identificata con quella del massone) e il capitalismo moderno, basato sul lavoro salariato, che ebbe origine nel XVIII secolo¹⁶. L'autore specifica chiaramente che, al pari di Weber, intende occuparsi «esclusivamente del capitalismo europeo occidentale e americano» sviluppatosi in età moderna¹⁷.

La ricerca di Velarde Fuertes trova il proprio stimolo nel tentativo di comprendere e spiegare le cause prime di quel grandioso stravolgimento storico che ebbe le sue principali tappe intellettuali nelle «rivoluzioni» scientifica e industriale, mentre cercò il proprio suggello politico nella *Glorious Revolution* dei puritani inglesi (1688-89) e nelle rivoluzioni americana (1776-83) e francese (1789-99). Si è trattato, com'è noto, di un vastissimo sommovimento culturale che l'autore asturiano —facendo proprio un giudizio largamente condiviso nell'ambiente degli storici dell'economia¹⁸— è giunto a definire come «la frattura storica di maggior trascendenza per l'Umanità, comparabile solo alla [...] Rivoluzione del Neolitico, ma sviluppata in un periodo di tempo molto più breve»¹⁹. Esattamente in tale contesto fiorì la Scuola classica dell'economia politica, che rifletteva fedelmente gli esiti teorici della temperie culturale allora in atto²⁰.

¹⁶ Cfr. JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 21.

¹⁷ Ivi, p. 30.

¹⁸ «Gli storici hanno sovente usato ed abusato del termine “Rivoluzione” per significare un mutamento radicale, ma nessuna Rivoluzione è stata così drammaticamente rivoluzionaria come la Rivoluzione industriale salvo la Rivoluzione neolitica. Ambedue queste Rivoluzioni cambiarono per così dire il corso della storia, creando ciascuna di esse una discontinuità nel processo storico. La Rivoluzione neolitica trasformò l'umanità da un insieme slegato di bande di cacciatori “piccoli, brutali e malvagi” in un insieme di più o meno interdipendenti società agricole. La Rivoluzione industriale trasformò l'uomo da agricoltore-pastore in manipolatore di macchine azionate da energia inanimata»: CARLO M. CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna, Società editrice il Mulino, 2003 [1.^a edizione: 1974], p. 411.

¹⁹ JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 17.

²⁰ Una critica profonda del sistema classico si può trovare nell'opera del celebre economista ungherese KARL POLANYI, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, New York, Holt, Rinehart & Winston Inc., 1944, trad. it. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1974.

Al centro dell'attenzione si pone inevitabilmente la figura di Franklin, che lo studioso —basandosi essenzialmente sulla biografia scritta da Jesús Pabón²¹— definisce un «uomo crocevia» (*hombre encrucijada*)²². Ciò per molteplici ragioni: innanzi tutto, combinava sapientemente le idee di Voltaire e Rousseau²³, ed il «primitivismo» rousseauiano da *bon sauvage*²⁴, di cui era abbondantemente intriso anche il mondo intellettuale europeo²⁵, faceva di lui «l'espositore più adeguato delle idee-chiave del puritanesimo su cui ha da fondarsi lo spirito del capitalismo»²⁶; in secondo luogo, racchiudeva nella propria persona le diverse tendenze che avrebbero poi dato vita al liberalismo: «da una parte, porta con sé più lo spirito del libertino che del puritano. Dall'altra, è massone»²⁷; e, nell'interpretazione dello spagnolo, non v'è dubbio che «la massoneria fu un supporto notevolissimo della diffusione dell'ideologia liberale»²⁸. Affermazione sostanzialmente veritiera, pur nella propria generalizzazione forse un po' semplificatrice²⁹.

²¹ Cfr. JESÚS PABÓN, *Franklin y Europa (1776-1785)*, Madrid, Ediciones Rialp, 1957.

²² JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 34.

²³ Ivi, p. 27.

²⁴ Ché, come tutti sanno: «L'homme naît bon, la société le corrompt».

²⁵ Il mito cinquecentesco del «buon selvaggio» si era alquanto diffuso nell'immaginario collettivo all'epoca dei Lumi, grazie al costante richiamo che se ne faceva in numerose opere: si pensi soltanto al «principe persiano» di Montesquieu, all'urone di Voltaire, o al tahitiano di Diderot.

²⁶ JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 29.

²⁷ Ivi, p. 34.

²⁸ Ivi, p. 205.

²⁹ Basti pensare ad un noto massone tutt'altro che liberale, come Joseph de Maistre, o ad un riconosciuto padre del liberalismo italiano, quale era Croce, che riteneva l'ideologia massonica pessima non solo mentalmente, ma anche moralmente, in quanto «[l]a mentalità massonica semplifica tutto. La storia che è complicata, la filosofia che è difficile, la scienza che non si presta a conclusioni recise, la morale che è ricca di contrasti e di ansie. Essa passa su tutte queste cose trionfalmente, in nome della ragione, della libertà, della umanità, della fratellanza, della tolleranza. E con coteste astrazioni si argomenta di distinguere a colpo d'occhio il bene dal male, e viene classificando fatti e uomini per segni esteriori e per formole. [...] Cultura ottima per commercianti, piccoli professionisti, maestri elementari, avvocati, mediconzoli, perché cultura a buon mercato: ma perciò stesso pessima per chi deve approfondire i problemi dello spirito, della società, della realtà»: BENEDETTO CROCE, *Cultura e vita morale*, Bari, Editori Laterza, 1914, pp. 162-163.

È certamente un fatto appurato che Franklin, per quanto fosse un deista senza matrice confessionale definita, nel momento in cui si trovò a dover risolvere il problema del perché gli uomini avessero l'obbligo morale d'impegnarsi a far denaro abbia risposto, senza alcuna esitazione, impiegando una frase biblica: «Se vedi un uomo attivo *nella sua professione*, egli comparirà al cospetto dei re» (*Prv* 22, 29)³⁰. La citazione sarebbe stata, però, un mero retaggio infantile: un concetto «che nella sua gioventù gli aveva inculcato suo padre che, secondo quanto si dice, era un rigido calvinista»³¹. Pur sempre un cristiano, dunque, malgrado una fonte importante di Velarde Fuertes —lo storico francese Bernard Faÿ— riferisse di come «[d]a due generazioni la sua famiglia si era allontanata dalla Chiesa», mettendo in rilievo il fatto che «suo padre era un fervido dissidente»³². Lo studioso spagnolo, dal canto suo, avverte che Benjamin, una volta divenuto adulto, avrebbe abbandonato anche la fede di suo padre Josiah³³, finendo sostanzialmente per concordare con l'osservazione di Novak, pertanto, nel rilevare che nell'opera di Weber «si parla di puritanesimo, di calvinismo, di etica protestante, in relazione a una persona che si converte realmente in un libero pensatore»³⁴.

Celebre, d'altra parte, è rimasta la sua definizione —in verità assai poco cristiana— dell'essere umano, da lui considerato semplicemente alla stregua di «un animale fabbricatore di utensili» (*a toolmaking animal*). Altrettanto icastica appare la sua visione di «concorrenza» applicata di peso dal settore economico, dove risultava utile per tutti i diversi generi di commercio, a quello

³⁰ MAX WEBER, *op. cit.*, p. 38 (corsivo originale).

³¹ JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 31.

³² «Aveva allevato i suoi quindici figli nell'odio del Papa, nell'abborrimento dei Borboni, nella venerazione della nuova dinastia inglese e in un culto pio, saggio e discreto dell'Onnipotente»: BERNARD FAÿ, *La Franc-maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*, Paris, La Librairie Française, 1961 [1.^a edizione: Paris, Éditions de Cluny, 1935], trad. it. *La massoneria e la rivoluzione intellettuale del Settecento*, edizione italiana e traduzione a cura di Italo De Giorgi, Padova, Edizioni di Ar, 1999 [1.^a edizione: *La Massoneria e la rivoluzione intellettuale del secolo XVIII*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1939], p. 148.

³³ Cfr. JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 32.

³⁴ *Ibidem*.

religioso in cui avrebbe dovuto essere ugualmente auspicabile la molteplicità delle Chiese, se non altro perché —dichiarava con crudezza— «[q]uando i furfanti fanno fiasco, gli uomini onesti ne traggono benefici: quando i preti litigano, noi giungiamo alla verità»³⁵. Al punto che, sempre sulla scorta delle informazioni tratte dai biografi³⁶, Velarde ha potuto aggiungere: «È chiaro che il cristianesimo in quanto tale lo preoccupava poco»³⁷, giacché —come si rileva anche dalla sua corrispondenza privata e, segnatamente, da un'epistola del 1790 indirizzata ad Ezra Stiles— sollevava alcuni dubbî sulla divinità di Gesù, al pari dei «dissidenti inglesi», sostenendo che si trattava di «una questione sulla quale non dogmatizzo, non avendola mai studiata, e reputo inutile preoccuparmene adesso, quando aspetto presto un'opportunità di conoscere la verità con uno sforzo minore»³⁸.

III.

UNO STRANO CRISTIANO

Franklin fu autore, fra gli altri scritti, anche di un pamphlet intitolato *A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain*, pubblicato a Londra nel 1725³⁹, che è stato definito come «il più impertinente e il più audace di tutti i saggi deistici e materialistici che siano stati pubblicati a Londra in quel tempo»⁴⁰, giacché

³⁵ «When Knaves fall out, honest Men get their goods: When Priests dispute, we come at the Truth»: BENJAMIN FRANKLIN, *Poor Richard's Almanack*, Philadelphia, 1742.

³⁶ Cfr. JESÚS PABÓN, *op. cit.*, pp. 155-157.

³⁷ JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 38.

³⁸ «As to Jesus of Nazareth, my opinion of whom you particularly desire, I think the system of morals, and his religion, as he left them to us, the best the world ever saw, or is likely to see; but I apprehend it has received various corrupting changes, and I have, with most of the present dissenters in England some doubts as to his divinity; tho' it is a question I do not dogmatize upon, having never studied it, and think it needless to busy myself with it now, when I expect soon an opportunity of knowing the truth with less trouble»: *Letter from Franklin to Ezra Stiles*, 9 March 1790.

³⁹ Cfr. BENJAMIN FRANKLIN, *A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain: Whatever is, is in its Causes just Since all Things are by Fate; but purblind Man Sees but a part o' th' Chain, the nearest Link, His Eyes not carrying to the equal Beam That poises all above*, London, 1725.

⁴⁰ BERNARD FAY, *La massoneria e la rivoluzione intellettuale del Settecento cit.*, p. 150.

«conteneva formule di una brutalità sorprendente perfino in quell'epoca brutale»⁴¹. Lo scrittore ancora in erba, ma già intraprendente, vi giungeva, infatti, alla più assoluta negazione di ogni umana responsabilità —cancellando, così, d'un colpo inferno e paradiso— nonché della stessa esistenza di un'anima, in quanto, a suo modo di veder le cose, una volta sopraggiunta la morte fisica sarebbero svaniti i sensi e, di conseguenza, le idee: smettendo di pensare, di fatto, l'anima cessava anche di esistere. Quelle righe erano il frutto maturo di un percorso in caduta libera «che il suo spirito e la sua arte avevano compiuto da sei anni a quella parte, e che l'aveva portato dal presbiterianesimo al deismo, dal deismo fino all'ateismo e al perfetto materialismo»⁴².

In tale opuscolo, dallo spiccato sapore voltaireiano⁴³, egli sosteneva inoltre che l'idea di un Dio benevolo ed onnipotente fosse incompatibile con le nozioni di libero arbitrio e moralità umani e, «mediante una serie di deduzioni logiche e semplici, giungeva a negare l'esistenza del male, e, di conseguenza, la distinzione fra il vizio e la virtù»⁴⁴. Nient'affatto sorprendente, da questo punto di vista, si rivela il constatare come egli approdasse a conclusioni sostanzialmente analoghe a quelle di Bernard de Mandeville quando, attraverso un ragionamento tanto sottile quanto capzioso, faceva derivare dalla propria rappresentazione di Dio la perfetta indifferenza verso ogni comportamento da un punto di vista etico⁴⁵. Per il giovane apprendista tipografo, di

⁴¹ Ivi, p. 151.

⁴² Ivi, p. 152.

⁴³ Basti pensare a quanto scriveva l'Arouet in uno dei suoi romanzi filosofici, dove metteva in bocca all'angelo Gesrad queste parole: «*Non c'è male da cui non nasca un bene.*» «Ma se ci fosse solo bene» disse Zadig «e niente male?» «Allora» riprese Gesrad «questa terra sarebbe un'altra; la concatenazione degli eventi sarebbe un diverso ordine di saggezza, e questo sarebbe perfetto, e non può sussistere se non nella dimora dell'Essere supremo, a cui non può accostarsi il male»: VOLTAIRE, *Zadig ou la Destinée, histoire orientale*, Paris, 1748 [1.^a edizione: con il titolo *Memnon, histoire orientale*, 1747], trad. it. *Zadig, o il destino. Storia orientale*, in Id., *Romanzi e racconti*, traduzione di Riccardo Bacchelli, introduzione di Arnaldo Pizzorusso, Milano, Arnoldo Mondadori Editore (Oscar Grandi Classici), 1990 [1.^a edizione: 1981], pp. 46-104 (cfr. p. 96, corsivo aggiunto).

⁴⁴ JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 27 (la citazione è tratta da JESÚS PABÓN, *op. cit.*, pp. 70-79).

⁴⁵ «*Unde Malum? [...] There is nothing done in the Universe, say the Philosophers, but what God either does, or permits to be done. This, as He is Almighty, is certainly*

conseguenza, non sussisteva alcuna ragione logica del perché Dio avrebbe dovuto preferire al ladro il derubato: entrambi, infatti, agivano per necessità ed in piena libertà, nonché in totale sintonia con le facoltà concesse loro dal Creatore⁴⁶.

Ma l'episodio segnava anche una battuta d'arresto nel suo percorso progressivo verso il nichilismo assoluto: una sorta di «giro di boa» che l'avrebbe gradualmente ricondotto verso meno inquieti lidi esistenziali. L'inconsueto misticismo che avrebbe in seguito animato il Franklin, pervaso da una sorta di pitagorismo e di fede nella metempsicosi, si trovava rispecchiato all'interno del personalissimo «credo» e della vera e propria «liturgia» a cui egli sarebbe poi rimasto fedele per tutta la vita⁴⁷. Ne è sopravvissuta traccia autografa nelle pagine del suo manoscritto *Articoli di fede e atti di religione*, datato 20 novembre 1728 ma pubblicato postumo⁴⁸.

true: But what need of this Distinction between *doing* and *permitting*? Why, first they take it for granted that many Things in the Universe exist in such a Manner as is not for the best, and that many Actions are done which ought not to be done, or would be better undone; these Things or Actions they cannot ascribe to God as His, because they have already attributed to Him infinite Wisdom and Goodness; Here then is the Use of the Word *Permit*; He *permits* them to be done, *say they*. But we will reason thus: If God permits an Action to be done, it is because he wants either *Power* or *Inclination* to hinder it; in saying he wants *Power*, we deny Him to be *almighty*; and if we say He wants *Inclination* or *Will*, it must be, either because He is not Good, or the Action is not *evil*, (for all Evil is contrary to the Essence of *infinite Goodness*). The former is inconsistent with his before-given Attribute of Goodness, therefore the latter must be true. It will be said, perhaps, that *God permits evil Actions to be done, for wise Ends and Purposes*. But this Objection destroys itself; for whatever an infinitely good God hath wise Ends in suffering to *be*, must be good, is thereby made good, and cannot be otherwise»: BENJAMIN FRANKLIN, *A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain* cit., § V, p. 29.

⁴⁶ Franklin aggiungeva ipocritamente — e vanamente, per di più, visto che la mente umana sembra non sia in grado di riconoscere le negazioni — come non fosse sua intenzione che «si vedesse qui un incoraggiamento al furto o una sua difesa; questo esempio serve solo a chiarire la discussione {*I would not be understood by this to encourage or defend Theft; 'tis only for the sake of the Argument*}»: Ivi, § VI, p. 30.

⁴⁷ Cfr. BERNARD FAÏ, *La massoneria e la rivoluzione intellettuale del Settecento* cit., p. 156.

⁴⁸ Nel cui *incipit* era possibile leggere, fra l'altro, di come «[c]redo che ci sia un Essere supremo assolutamente perfetto, autore e padre degli stessi dèi. Credo infatti che l'uomo non sia l'essere più perfetto, ma soltanto uno degli esseri e che al di sotto di lui esistano molti gradi di esseri che gli sono inferiori, così come esistono al di sopra di lui molti grandi esseri che gli sono superiori {*I Believe there is one Supreme*

Un documento che risaliva al tempo del suo ritorno, o «conversione», dal materialismo al deismo e che gli fu rinvenuto indosso al momento della sua scomparsa⁴⁹. Sebbene il culto astronomico e razionale cui era devoto Franklin —che Faÿ giudicava un *pot-pourri* di «spiritualismo cosmico» newtoniano, platonismo, misticismo cabalistico e filosofie orientali— non coincidesse pienamente con quello in uso presso la massoneria, la sua lunga ed influente militanza nell'istituzione iniziatica rende tuttavia pacifico che le due tendenze spirituali non fossero tra loro incompatibili⁵⁰.

Altri due concetti fondamentali emergevano dalle già rammentate opere dell'«apostolo dei tempi moderni», come l'ha definito ancora una volta Faÿ⁵¹: il primo consisteva nell'equiparazione del tempo al denaro (*Remember, that time is money*), mentre il secondo ammoniva che —esattamente al contrario di quanto avevano sostenuto la tradizione romana e poi quella cristiana, secondo le quali *nummus non parit nummos*— «[i]l denaro può produrre denaro», in quanto «è per natura fecondo e fruttifero»⁵². Due intuizioni fondamentali per l'economia moderna, proprio nella misura in cui esse vennero interpretate in maniera diametralmente opposta rispetto ai precetti ecclesiastici che avevano portato al divieto di usura⁵³.

most perfect Being, Author and Father of the Gods themselves. For I believe that Man is not the most perfect Being but One, rather that as many Degrees of Beings his Inferiors, so there are many Degrees of Beings superior to him}: BENJAMIN FRANKLIN, *Articles of Belief and Acts of Religion*, November 20, 1728.

⁴⁹ Cfr. BERNARD FAÿ, *La massoneria e la rivoluzione intellettuale del Settecento* cit., p. 154.

⁵⁰ Ivi, p. 157.

⁵¹ Cfr. BERNARD FAÿ, *Franklin, the Apostle of Modern Times*, Boston, Little, Brown & Company, 1929 [ediz. francese: *Benjamin Franklin, bourgeois d'Amérique* (3 voll.), Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1929].

⁵² «Remember that Money is of a prolific generating Nature. Money can beget Money, and its Offspring can beget more, and so on»: la traduzione è riportata in MAX WEBER, *op. cit.*, p. 34 (l'originale è tratto dall'*Advice to a Young Tradesman*).

⁵³ Come è stato correttamente osservato, infatti, «[i]n Tommaso d'Aquino e in altri teologi canonisti, il rifiuto d'usura si fonda sulla convinzione metafisica che quello che nell'usura si trova venduto è il tempo. Ora, il tempo non può essere venduto, non può essere suscettibile di appropriazione in vista di un profitto, perché appartiene solo a Dio e non agli uomini. A queste considerazioni metafisiche corrispondeva, nella vita quotidiana, il disprezzo verso il mercante che cercava la salvezza in questo mondo, praticando *inhonesta mercimonia*»: GIULIANO BORGHI, *Morire capitalisti?*, introduzione ad Othmar Spann, *Smith* cit., p. 14.

Si tratteggiavano così, con mano ferma, i contorni di quel «tipo ideale» che sarebbe poi divenuto universalmente noto come *homo oeconomicus*, delineando il profilo antropologico di una sorta di «massimizzatore», che si poneva quale concreto obiettivo primario l'arricchimento personale, certamente, ma come ideale fine ultimo collocava il successo della propria impresa, di cui mirava ad ampliare continuamente la capacità produttiva. Tale figura non considerava il guadagno come un semplice espediente per riuscire a soddisfare alle quotidiane necessità materiali, infatti, bensì come l'autentico mezzo per raggiungere lo scopo principale della sua vita, che —traslando in economia la mentalità forgiata dall'utilitarismo machiavellico in campo politico— consisteva nel conseguimento del potere economico fine a se stesso⁵⁴.

D'altro non si trattava se non dell'incarnazione di quello che Weber avrebbe in seguito definito «spirito del capitalismo», designando con tale espressione un atteggiamento mentale in base al quale l'individuo riteneva come un vero e proprio «dovere morale» della sua esistenza l'incremento indefinito del «capitale». Alla definizione di tale concetto avrebbe dunque contribuito il «borghese di Filadelfia», in misura tutt'altro che irrilevante, con la propria ossessione per il tempo inteso unicamente come un'occasione per produrre introiti⁵⁵. Si fosse trattato anche soltanto di un paio di minuti, d'altronde, la loro unione nell'arco di un intero anno poteva originare l'ammontare equivalente ad «una considerevole somma»⁵⁶. Ma questa era una concezione che, anche

⁵⁴ Alquanto differente e, per molti versi, opposta appare la definizione d'imprenditore «creativo» (fondata sul concetto di *homo agens*) che è stata elaborata all'interno della Scuola austriaca di economia, per la quale si veda quanto sinteticamente esposto da JESÚS HUERTA DE SOTO, *La Escuela Austriaca: mercado y creatividad empresarial*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001, cap. 1, §§ 3-4, pp. 19-20, trad. it. *La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, a cura di Paolo Zanutto, prefazione di Raimondo Cubeddu, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 2003, pp. 24-26.

⁵⁵ «He that can earn ten shillings a day by his labor, and goes abroad, or sits idle, one half of that day, though he spends but six pence during his diversion or idleness, ought not to reckon that the only expense; he has really spent, or rather thrown away, five shillings besides» (*Advice to a Young Tradesman*).

⁵⁶ «For six pounds a year you may have the use of one hundred pounds, provided you are a man of known prudence and honesty. He that spends a groat a day idly

agli occhî dei teologi cattolici più aperti all'economia di mercato, i quali l'avevano prefigurata, appariva totalmente irragionevole (in quanto priva di limiti) e, pertanto, andava condannata⁵⁷.

La conclusione di Velarde Fuertes, quindi, è che nell'opera intellettuale del Franklin sia possibile scorgere la genesi due distinte linee, che uniscono spirito del capitalismo e filosofia liberale. Per quanto la formazione del sistema capitalista occupi essenzialmente tutti e tre i secoli dell'età moderna precedenti all'era industriale (XVI, XVII, XVIII) —che lo stesso Adam Smith individuava come l'epoca della *previous accumulation*— e nonostante che, come ha spiegato Fanfani, il capitalismo si debba cercarlo già nell'autunno dell'età media, scrive infatti lo spagnolo, «[q]ui mi limito a studiare lo spirito del capitalismo che si stabilisce relazionando il liberalismo nato con la fisiocrazia, con la Rivoluzione industriale. Tale spirito del capitalismo dobbiamo osservarlo attraverso ciò che succede con due aspetti che abbiamo visto coesistono in Franklin, e come in lui, in molti altri: quello del libertino e quello del frammassone»⁵⁸.

IV. UN CAMBIO DI VALORI

Già da quanto detto fin qui, si potrebbe agevolmente dedurre il deciso cambiamento di prospettiva che si poneva alle fondamenta del sistema capitalistico. Sembrerebbe appurato, infatti, che le origini dell'economia di mercato vadano rintracciate nell'opera

spends idly above six pounds a year, which is the price for the use of one hundred pounds. He that wastes idly a groat's worth of his time per day, one day with another, wastes the privilege of using one hundred pounds each day. He that idly loses five shillings' worth of time loses five shillings, and might as prudently throw five shillings into the sea. He that loses five shillings not only loses that sum, but all the advantage that might be made by turning it in dealing, which by the time that a young man becomes old will amount to a considerable sum of money» (*Necessary Hints to Those That Would Be Rich*).

⁵⁷ «Si finem ponat ultimum in lucro, intendens solum divitias augere in immensum et sibi reservare, in statu permanet damnationis»: ANTONINUS FLORENTINUS, *Summa moralis*, II, 1, 16, § 2.

⁵⁸ JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 52.

intellettuale svolta da alcuni teologi cattolici di epoca basso-medioevale ed umanistico-rinascimentale⁵⁹. Ad attirare l'attenzione dei ricercatori è stata, in particolare, la produzione intellettuale di quella che José Larraz López definì per la prima volta, nel 1943⁶⁰, *Escuela de Salamanca* (1526-1617)⁶¹. I componenti di tale corrente di pensiero avrebbero rappresentato —a detta d'innumerevoli studiosi⁶²— i precursori di molti concetti-chiave enucleati poi dalla Scuola austriaca⁶³. Le teorie monetarie sviluppate dalla cosiddetta Scuola di Salamanca avrebbero trovato una continuazione diretta in quelle elaborate all'interno della Scuola di Chuquisaca, formata nell'antico Perù (l'odierna Bolivia) da un gruppo di giuristi —i magistrati della Audiencia de Charcas— e di teologi gesuiti intorno al governatore della provincia, lo spagnolo

⁵⁹ Cfr. MURRAY N. ROTHBARD, *op. cit.*, cap. 4 «The late Spanish scholastics», pp. 97-133.

⁶⁰ Cfr. JOSÉ LARRAZ LÓPEZ, *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*, discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (5 de abril de 1943), Madrid, Editorial Aguilar, 1963 [1.^a edizione: Madrid, Editorial Atlas, 1943], capítulo III «El cuantitativismo monetario de Salamanca».

⁶¹ Sull'argomento si consultino, in particolare, lo studio curato da FRANCISCO GÓMEZ CAMACHO, S. J., y RICARDO ROBLEDO HERNÁNDEZ, *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar. Seminarios celebrados en Salamanca en 1992, 1993 y 1995 organizados por la Fundación Duques de Soria y dirigidos por el profesor Ernest Lluch*, Salamanca, Fundación Duques de Soria/Ediciones Universidad de Salamanca, 1998; nonché, da una prospettiva più attenta alle questioni teologiche, quello di JUAN BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

⁶² Cfr. per tutti MARJORIE GRICE-HUTCHINSON, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Oxford, Clarendon Press, 1952; si vedano, nel medesimo solco interpretativo, i suoi successivi lavori: Id., *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*, London, George Allen & Unwin, 1975, e Id., *Economic Thought in Spain: Selected Essays of Marjorie Grice-Hutchinson*, edited by Laurence S. Moss and Christopher K. Ryan, Aldershot, Edward Elgar Publishing, 1993 (cfr. cap. 2: «The Concept of the School of Salamanca: Its Origins and Development»).

⁶³ Alla Scuola di Salamanca e, in particolare, agli studi della Grice-Hutchinson sono state dedicate ampie sezioni del periodico iberoamericano «La Ilustración liberal» nei nn. 11 (Junio 2002), 12 (Octubre 2002) e 16 (Agosto 2003); in particolare, per una panoramica sulle tesi sostenute in tale filone, sia consentito rimandare a PAOLO ZANOTTO, *La tradición cristiana en las raíces histórico-doctrinales del «austro-libertarismo anarcocapitalista»*, in «La Ilustración liberal. Revista española y americana», Vol. IV, n. 12 (octubre 2002), pp. 71-104, trad. it. corredata di note *La tradizione cristiana nelle radici storico-dottrinali dell'«austro-libertarismo» contemporaneo*, in «Federalismo & Libertà», Anno IX (2002), Numero unico, pp. 229-274.

Juan de Matienzo de Peralta, che esprime con assoluto primato la teoria quantitativa del denaro⁶⁴.

Nella stessa penisola iberica, dai domenicani salmantini la torcia della libera impresa sarebbe quindi passata nelle mani dei gesuiti, che avevano i loro avamposti intellettuali di maggior prestigio nei centri universitari di Coimbra ed Alcalá⁶⁵. I correligionari di Ignacio de Loyola rimasero a tal punto coinvolti dalla riflessione sulle questioni economiche, secondo il celebre filosofo basco Miguel de Unamuno y Jugo, che avrebbe finito per risentirne perfino la loro speculazione teologica⁶⁶. A conferma di questa linea interpretativa, del resto, si pone l'opera di Alessandro Valignano, un religioso originario di Chieti che fu ambasciatore plenipotenziario della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente fra il XVI e il XVII secolo, il quale ci ha lasciato, nella propria corrispondenza e nelle *Istruzioni* per i missionari gesuiti inviati in terre lontane, quello che è stato definito come un autentico manuale di «marketing della fede»⁶⁷.

Appare di certo evidente, ormai, come alla base della svolta verificatasi nella seconda metà del Settecento si ponessero invece valori radicalmente differenti, quando non completamente antitetici. Velarde Fuertes sembra cogliere ancora una volta nel segno, dunque, quando mette in evidenza che —come si è già detto altrove— l'impresa, la struttura capitalistica, le relazioni lavorative, «pare in questo momento del secolo XVIII che siano le stesse o analoghe «rispetto a quelle del pre-capitalismo

⁶⁴ Cfr. ORESTE POPESCU, *Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano. Antología del pensamiento económico y social de América Latina*, Buenos Aires, Plaza y Janés, 1986.

⁶⁵ Cfr. JESÚS HUERTA DE SOTO, *op. cit.*, cap. 3, § 2, pp. 52-60 (trad. it. pp. 64-74).

⁶⁶ «I gesuiti dicono che col cristianesimo si può risolvere principalmente il “negoziio” della nostra personale salvezza [...], trattando il divino come un problema di economia»: MIGUEL DE UNAMUNO, *La agonía del Cristianismo*, Madrid, Renacimiento, 1930 [1.^a edizione in francese: *L'agonie du christianisme*, traduit du texte espagnol inédit para Jean Cassou, Paris, F. Rieder, 1925], *L'agonia del cristianesimo*, con una replica di Carlo Bo, Vicenza, Edizioni Martello, 1991 [1.^a edizione: Milano, Editrice «Accademia», 1946], p. 7.

⁶⁷ Sulla vita e l'opera del Valignano, si leggano gli studi di VITTORIO VOLPI, *Marketing mission. Come conquistare un mercato internazionale. Le straordinarie lezioni di Alessandro Valignano, gesuita italiano del Cinquecento*, Milano, Libri Scheiwiller, 2005, e di AUGUSTO LUCA, *Alessandro Valignano. La missione come dialogo con i popoli e le culture*, Bologna, Emi-Coop.Sermis, 2005.

rinascimentale» fra persone o entità mercantili che posseggono le stesse caratteristiche quantitative. Ma è l'aspetto qualitativo che agisce in maniera differente. È lo «spirito», l'*ethos*, che si è alterato ed offre una cornice originale»⁶⁸.

Pur coscienti della poliedrica natura della massoneria⁶⁹, conferitale dalle sue numerose «obbedienze» interne —compresi i riti appartenenti alla cosiddetta «massoneria di frangia» (*fringe masonry*), sia «regolare» che «irregolare»— e prescindendo anche dai contrasti meramente storico-politici originatisi nei confronti della Chiesa⁷⁰, è peraltro innegabile che sussistano fra le due istituzioni divergenze notevoli⁷¹. A provare il conflitto di valori fra la visione cristiana e quella massonica sarebbero certamente sufficienti le 586 condanne reiteratamente pronunciate dal Magistero ecclesiastico nei confronti della Libera Muratoria⁷². È, nondimeno, opportuno confrontare le principali differenze che sussistono, sotto il profilo squisitamente dottrinale, fra la religione cattolica e la filosofia massonica⁷³. In una sua recente opera

⁶⁸ JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 31 (corsivo originale).

⁶⁹ Ivi, pp. 145-150.

⁷⁰ Alcuni autori rinvengono il punto di rottura nel 1738 con l'emanazione da parte della Chiesa, per motivi politici, della bolla *In eminenti* del papa Clemente XII: cfr. ancora ivi, p. 156.

⁷¹ Sul tema si veda JOSÉ ANTONIO FERRER BENIMELI, *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso* (4 voll.), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983-86 [1.^a edizione: 1976-77], trad. it. *Massoneria e Chiesa Cattolica: ieri, oggi e domani*, con un'Appendice d'aggiornamento a cura di padre Giovanni Caprile, S. J., Roma, Edizioni Paoline, 1982 [1.^a edizione: 1979].

⁷² Sul tema si veda MASSIMO INTROVIGNE, *La massoneria*, Leumann (TO), Editrice Elledici, 1997.

⁷³ La «Bibbia» della massoneria di Rito Scozzese Antico e Accettato rimane il classico di ALBERT PIKE, *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry, prepared for the Supreme Council of the Thirty Third Degree for the Southern Jurisdiction of the United States*, Charleston, 1871, trad. it. *Morals and Dogma* (3 voll.), Vol. I *I primi tre gradi massonici*, introduzione di Elvio Sciubba, prefazione e note di commento di Carlo Gentile, Vol. II *Dal maestro segreto al Principe Rosa-Croce*, sommari e commenti di Henry C. Clausen, note di commento di E. Sciubba, L. Fulci, M. Cecovini, G. del Noce, M. Segrè, N. Ariano, Vol. III *Dal Gran Pontefice ai Sublimi Principi del Real Segreto*, sommari e commenti di Henry C. Clausen, Foggia, Bastogi Editrice Italiana, 2004-05 [1.^a edizione in 6 voll.: 1983-84]; sui principi ispiratori della Libera Muratoria moderna si veda, inoltre, lo studio scritto dal Gran Maestro GIULIANO DI BERNARDO, *Filosofia della massoneria. L'immagine massonica dell'uomo*, Venezia, Marsilio Editori, 2002 [1.^a edizione: 1987].

sull'argomento, ad esempio, lo storico spagnolo César Vidal Manzanera ha opportunamente messo in evidenza «[a]lgunas diferencias doctrinales entre la masonería y el cristianismo» riguardo a temi fondamentali come la natura di Gesù Cristo, la Bibbia, la Redenzione, il Diavolo⁷⁴.

Differenze dottrinali di tale portata da indurre il pontefice Leone XIII a pronunciare un duro biasimo della setta segreta, con la condanna del naturalismo e del relativismo filosofico di pari passo ad una netta censura della morale massonica, nella propria Enciclica *Humanum genus* del 20 aprile 1884⁷⁵. Le parole del Santo Padre contribuirono, in ambiente cattolico, a far identificare la massoneria addirittura con l'appellativo di «Sinagoga di

⁷⁴ «I. GESÙ CRISTO: *A. Massoneria*. Gesù è unicamente un altro maestro, un altro uomo buono che può essere messo al livello di altri grandi iniziati della Storia. [...] *B. Cristianesimo*. Gesù è uomo e Dio, seconda persona della Trinità, consumazione della rivelazione di Dio nel corso dei secoli, unico cammino verso il Padre e unico salvatore. [...] II. LA BIBBIA: *A. Massoneria*. La Bibbia è solo uno dei libri sacri a somiglianza del Corano o delle scritture sacre dell'induismo o dei filosofi greci. [...] *B. Cristianesimo*. La Bibbia è la Parola di Dio, ispirata da Lui e contiene quanto è sufficiente a garantire la salvezza. [...] III. REDENZIONE: *A. Massoneria*. La redenzione deriva dal miglioramento personale legato all'iniziazione che include immancabilmente l'obbedienza alle direttive della massoneria. [...] *B. Cristianesimo*. La redenzione è ottenuta da Cristo mediante il suo sacrificio espiatorio sulla croce. L'essere umano può ricevere i benefici di tale sacrificio per il peccato mediante la fede. [...] IV. IL DIAVOLO: *A. Massoneria*. Non esiste come persona fisica. Per quanto riguarda Lucifero, è un personaggio positivo, che porta la Luce. [...] *B. Cristianesimo*. Il Diavolo, denominato anche Satana e Lucifero, è una persona fisica, un angelo caduto che ricerca la perdizione del genere umano e che sarà sconfitto definitivamente alla fine dei tempi»: CÉSAR VIDAL, *Los masones. La sociedad secreta más influyente de la historia*, Barcelona, Editorial Planeta, 2005, Apéndice V, pp. 371-374.

⁷⁵ «Da questi brevi cenni si scorge chiaro abbastanza, che sia e che voglia la setta Massonica. I suoi dogmi ripugnano tanto e con tanta evidenza alla ragione, che nulla può esservi di più perverso. Voler distruggere la religione e la Chiesa fondata da Dio stesso, e da Lui assicurata di vita immortale, voler dopo ben diciotto secoli risuscitare i costumi e le istituzioni del paganesimo, è insigne follia e sfrontatissima empietà. [...] In questo pazzo e feroce proposito pare quasi potersi riconoscere quell'odio implacabile, quella rabbia di vendetta, che contro Gesù Cristo arde nel cuore di Satana. Similmente l'altra impresa, in cui tanto si travagliano i Massoni, di atterrare i precipui fondamenti della morale, e di farsi complici e cooperatori di chi, a guisa di bruto, vorrebbe lecito ciò che piace, altro non è che sospingere il genere umano alla più abietta e ignominiosa degradazione»: LEONE XIII, *Humanum Genus*. Lettera Enciclica ai Venerabili Fratelli Patriarchi, Primate, Arcivescovi, Vescovi e agli altri Ordinari aventi con l'Apostolica Sede pace e comunione (20 aprile 1884), § 17.

Satana»⁷⁶. Fu così che iniziò a svilupparsi un'interpretazione in cui si tendeva ad equiparare, in maniera tanto consequenziale quanto semplicistica, pratica massonica e culto del demonio⁷⁷. Né, d'altronde, avevano reso più facile il compito al papa nel tentativo di placare gli animi e smorzare i toni gli atteggiamenti assunti nel tempo da massoni e libertini, che da posizioni di semplice anticlericalismo erano spesso slittati verso ben più radicali e dissacratorie manifestazioni della loro insofferenza nei confronti dell'istituzione ecclesiastica⁷⁸.

V.

OLTRE IL LIBERTINISMO: PROSPETTIVE
DEL RELATIVISMO ETICO

Da storico ben documentato ma «profano», qual era, Faÿ ha testimoniato la propria convinzione rispetto al fatto che l'intera esistenza di Franklin fosse stata condotta all'insegna «di un'ortodossia e di una devozione massoniche che nessuno può mettere in discussione»⁷⁹. Eppure Franklin non era semplicemente un massone intriso di cultura illuministica e peraltro, a dispetto

⁷⁶ Cfr. LUIGI PRUNETI, *La Sinagoga di Satana. Storia dell'Antimassoneria: 1725-2002*, Bari, Edizioni Giuseppe Laterza, 2002, p. 89.

⁷⁷ Per un resoconto storico sulle effettive connessioni esistenti fra «palladismo» e massoneria luciferina, si consulti lo studio di JOSÉ ANTONIO FERRER BENIMELL, *El contubernio judeo-masónico-comunista. Del Satanismo al escándalo de la P-2*, Madrid, Ediciones Istmo, 1982, pp. 31-133.

⁷⁸ «Dapprima in Francia —col nome di *libertinage*— poi nel resto d'Europa, dal Seicento al Settecento si sviluppa un movimento semi-clandestino di nobili e borghesi colti, chiamati “libertini” o “spiriti forti” che, per reazione al rigore dottrinale della Controriforma, si atteggiavano a miscredenti col gusto della profanazione, ostentando disprezzo e irrisione per il cristianesimo e i suoi culti. I più radicali tra questi ribelli passeranno in seguito a pratiche idolatriche e a oscene parodie della liturgia cattolica, dando vita a riti orgiastici e a cerimonie sacrileghe come le “messe nere”»: ROBERTA GRILLO, *Il principe di questo mondo. Il diavolo nella storia, nelle religioni, nei documenti, nelle testimonianze*, Milano, Edizioni Ares, 2002, p. 181 (sulla massoneria, cfr. le pp. 209-222).

⁷⁹ «Franklin fu un vero massone, per tutta la vita fece professione di fedeltà alla massoneria e per tutta la vita la massoneria lo accettò come il proprio figlio migliore»: BERNARD FAÿ, *La massoneria e la rivoluzione intellettuale del Settecento* cit., pp. 156-157.

delle impressioni più evidenti, numerosi —nell’opinione del grande iniziato francese René Jean-Marie-Joseph Guénon⁸⁰— sarebbero i dubbî riguardo alla sua stessa ortodossia massonica⁸¹. Anche secondo quanto sostenuto da Vidal, del resto, i dati in nostro possesso indurrebbero a far ritenere che egli non mostrasse alcun interesse particolare per gl’insegnamenti esoterici e neppure per i dibattiti culturali in generale⁸².

Molteplici, inoltre, risultano essere gli indizî che lo ricollegerebbero alla rete di circoli «satanisti» noti come Hell-Fire Clubs, i quali avevano come scopo dichiarato il totale capovolgimento della morale su cui si fondava la società cristiana. Un intento, quest’ultimo, che di sicuro sarebbe alquanto arduo evincere direttamente dalle *Constitutions of the Free-Masons* elaborate, nel 1723, dal pastore presbiteriano scozzese James Anderson in collaborazione con il pastore anglicano Jean-Théophile Désaguliers (discendente da una famiglia francese ugonotta), in cui si fissavano i parametri all’interno dei quali

⁸⁰ Figura prominente nella storia dell’esoterismo, vicino, in gioventù, ad ambienti «neo-spiritualistici» della capitale francese come l’École Hermétique (1904), già appartenente al ricostituito Ordine Martinista (1906), per alcuni anni vescovo dell’Église Gnostique —la Chiesa Gnostica di Francia— con sede a Parigi (1908), nel corso della propria vita fu introdotto anche a varie logge massoniche (1907) fino a divenire 33° (Sovrano Grande Ispettore Generale) del Rito Scozzese Antico e Accettato, nonché 90° (Sublime Maestro della Grande Opera) dei Riti egiziani unificati di Memphis e Misraïm.

⁸¹ «[Q]uando diciamo che questo personaggio “Franklin” sembra essere stato principalmente “l’agente di certe influenze estremamente sospette”, per i nostri lettori è del tutto evidente che tali influenze sono quelle della “contro-iniziazione” [...] aggiungiamo che lo stesso Cromwell ci sembra abbia svolto, precedentemente, un ruolo del tutto simile a quello di Franklin “‘Études Traditionnelles’, n. 220, avril 1938, p. 159”. [...] Al pari di La Fayette, Washington, sì, era un onesto “Massone ortodosso”; e la stessa divergenza che vi era fra lui e Franklin, non indicherebbe da sola che quest’ultimo era tutt’altra cosa? [...] segnaliamo inoltre che deve esistere un ritratto di Franklin, dell’epoca, che porta questa divisa, dal fin troppo evidente carattere “luciferino”: “Eripuit coelo fulmen sceptrumque Tyrannis” “‘Études Traditionnelles’, n. 227, novembre 1938, p. 428”»: RENÉ GUÉNON, *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage* (2 voll.), Paris, Éditions Traditionnelles, 1985 [1.^a edizione: 1964], trad. it. *Studi sulla Massoneria e il Compagnonnage* (2 voll.), Carmagnola (TO), ArktoS/Giovanni Oggero editore, 1991, Vol. I, p. 264 e p. 271 (corsivo originale).

⁸² «Todo parece indicar que Franklin no tenía un interés especial por las enseñanzas esotéricas o por los debates culturales»: CÉSAR VIDAL, *op. cit.*, p. 77.

dovevano mantenersi le attività svolte dagli affiliati alla setta e che proprio Franklin avrebbe ripubblicato, per primo negli Stati Uniti, nel 1734 a Filadelfia⁸³. Sebbene in molti storici permanga il forte sospetto che la pubblicazione delle *Costituzioni* massoniche si debba, piuttosto, attribuire ad un tentativo volto «quasi a dissipare una volta per tutte ogni sospetto di attività politica sovversiva» da parte dei «figli della vedova»⁸⁴.

Sia come sia, i principî etico-filosofici ai quali ufficialmente dovevano attenersi i massoni appaiono assai distanti da quelli a cui, invece, avrebbe deciso d'ispirarsi Franklin per la propria condotta. Per quanto in pubblico avesse la sfrontatezza di raccomandare un'esistenza improntata al rispetto di una rigida «castità»⁸⁵, ad esempio, che egli fosse un donnaiolo impenitente è un fatto ben attestato, tanto che scrisse di suo pugno delle gioie che provenivano dall'accostarsi con donne mature⁸⁶. Nel 1715 Franklin incontrò personalmente anche lo stesso Mandeville, che definì nella propria autobiografia come «il più faceto e spassoso dei compagni»⁸⁷. Il club privato a cui si accennava nel

⁸³ «Un Massone è obbligato, dalla sua Appartenenza, a ubbidire alla Legge morale; e, se comprende rettamente l'Arte, non sarà mai uno sciocco Ateo, né un irreligioso Libertino [A Mason is oblig'd, by his Tenure, to obey the moral Law; and if he rightly understands the Art, he will never be a stupid Atheist, nor an irreligious Libertine]: JAMES ANDERSON, *The Constitutions of the Free-Masons. Containing the History, Charges, Regulations, &c. of that most Ancient and Right Worshipful Fraternity, For the Use of the Lodges*, London, Printed by William Hunter, for John Senex at the Globe, and John Hooke at the Flower-de-luce over-against St. Dunstan's Church, in Fleet-street, In the Year of Masonry 5723, Anno Domini 1723, trad. it. *Le Costituzioni dei Liberi Muratori*, 1723, a cura di Giuseppe Lombardo, Cosenza, Edizioni Brenner, 2000, art. I: «Concerning GOD and RELIGION» (corsivi originali).

⁸⁴ MICHAEL BAIGENT and RICHARD LEIGH, *op. cit.*, p. 189.

⁸⁵ «12. CHASTITY. Rarely use venery but for health or offspring, never to dulness, weakness, or the injury of your own or another's peace or reputation»: *The Private Life of the Late Benjamin Franklin, LL.D. Late Minister Plenipotentiary From the United States of America To France, &c. &c. &c. Originally Written By Himself, And Now Translated From The French*, London, J. Parsons, 1793 [1.^a edizione in francese: *Memoires De La Vie Privee...*, Paris, 1791], trad. it. *Autobiografia*, Milano, Garzanti Editore, 1999, cap. VIII.

⁸⁶ Cfr. RICHARD B. MORRIS, *Seven Who Shaped Our Destiny*, New York, Harper and Row, 1973, p. 11.

⁸⁷ «At Palmer's I was employed in composing for the second edition of Wollaston's «Religion of Nature.» Some of his reasonings not appearing to me well founded, I wrote a little metaphysical piece in which I made remarks on them. It was entitled

testo e del quale Mandeville sarebbe stato «l'anima» era, con ogni probabilità, l'originario Hell-Fire Club. Molte biografie di Franklin, del resto, menzionano apertamente tale sigla⁸⁸.

Figura-chiave dell'intreccio sarebbe stato sir Francis Dashwood, futuro lord Le Despencer. Il conte di Middlesex Charles Sackville, figlio maggiore di Lionel —primo duca di Dorset— fondò una loggia massonica a Firenze nel 1733⁸⁹ e l'anno prima, insieme a Dashwood, aveva creato anche la Società dei Dilettanti (*Society of Dilettanti*), che contava molti massoni fra i propri appartenenti: «Nel 1751 sia lui che Dashwood facevano parte di un'importante cerchia di massoni legati alla corte di Federico, principe di Galles, che era lui stesso un massone»⁹⁰. L'incarico di vice-ministro delle Poste per le colonie americane, che Franklin ricoprì dal 1750 al 1775, gli consentì di tessere una stretta relazione con i suoi omologhi: Dashwood, appunto, e John Montagu, quarto conte

«A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain.» I inscribed it to my friend Ralph; I printed a small number. It occasion'd my being more consider'd by Mr. Palmer as a young man of some ingenuity, tho' he seriously expostulated with me upon the principles of my pamphlet, which to him appear'd abominable. My printing this pamphlet was another erratum. [...] My pamphlet by some means falling into the hands of one Lyons, a surgeon, author of a book entitled «The Infallibility of Human Judgment,» it occasioned an acquaintance between us. He took great notice of me, called on me often to converse on those subjects, carried me to the Horns, a pale alehouse in — Lane, Cheapside, and introduced me to Dr. Mandeville, author of the «Fable of the Bees,» who had a club there, of which he was the soul, being a most facetious, entertaining companion»: *The Private Life of the Late Benjamin Franklin* cit., cap. V (corsivo aggiunto).

⁸⁸ In una di queste, ad esempio, si legge che «Franklin knew Le Despencer very well. He was fully aware of an enterprise which the Englishman had been conducting for some years more or less surreptitiously, known as the Hell Fire Club. Its activities were familiar to Franklin and he occasionally joined in them»: CECIL B. CURREY, *Road to Revolution, Benjamin Franklin in England, 1765-1775*, Garden City (NY), Doubleday and Company, Inc./Anchor Books, 1968.

⁸⁹ Una delle prime logge della Penisola, che giustamente ha ricordato Aldo Alessandro Mola —studioso esperto nella storia della Frammassoneria— fu «[i]ntrodotta in Toscana da bene iniziati massoni inglesi —Charles Sackville, duca del Middlesex, primo Maestro Venerabile della Rispettabile Loggia di Firenze; Henry Fox, padre del "whig" Charles James; sir Horace Man, residente britannico a Firenze e intimo di Walpole e del duca di Montagu— [...]»: ALDO A. MOLA, *Storia della Massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, prefazione di Paolo Alatri, Milano, Bompiani, 1992, p. 53.

⁹⁰ MICHAEL BAIGENT and RICHARD LEIGH, *op. cit.*, p. 217.

di Sandwich⁹¹. L'appartenenza di Dashwood alla massoneria ufficiale non è storicamente comprovata. Pare ragionevole, tuttavia, supporre che egli fosse un affiliato della loggia fiorentina fondata dal suo intimo amico Sackville. In ogni caso, egli non sarebbe comunque stato del tutto estraneo all'ambiente, se è vero che «[s]ia lui che Sackville erano anche membri della combriccola di massoni legati a Federico, principe di Galles» e che, in seguito, egli «avrebbe creato quella che era praticamente una loggia massonica sua personale»⁹².

VI.

UN SATANISMO «LUDICO-RAZIONALISTA»

Nel 1732, come si è detto, Dashwood fu tra i fondatori di un'associazione «semi-massonica», chiamata Società dei Dilettanti⁹³. Durante il suo peregrinare all'estero —negli anni compresi fra il 1739 ed il 1741— frequentò, inoltre, il mondo dei circoli giacobiti, divenendo intimo amico e convinto sostenitore di Carlo Edoardo Stuart⁹⁴. Ciò lo mise in stretto contatto con illustri giacobiti inglesi, fra cui anche «George Lee, conte di Lichfield, che aveva aiutato

⁹¹ Anch'egli giramondo, fu un membro attivo della Royal Society. È passato alla Storia, come noto, principalmente per l'invenzione del tramezzino che porta il suo nome (*sandwich*), fatto che testimonia della sua indole di accanito giocatore d'azzardo: si narra, infatti, di come si rifiutasse di abbandonare i tavoli da gioco anche solo per mangiare e del modo in cui, per non perdere tempo, fosse solito infilare una fetta di roast-beef tra due fette di pane. Rimase ministro delle Poste fino al 1771, quando divenne primo lord dell'Ammiragliato, carica che mantenne durante quasi tutta la guerra d'indipendenza americana. Espletò le proprie funzioni pubbliche con un'inettitudine talmente vistosa che perfino una fonte tradizionalmente cauta e misurata, qual è l'Enciclopedia Britannica, fu indotta a dichiarare che l'«amministrazione Sandwich è unica nella storia della Marina britannica per corruzione e incapacità»: *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1947, vol. XIX, p. 940.

⁹² MICHAEL BAIGENT and RICHARD LEIGH, *op. cit.*, p. 248.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Si noti, *en passant*, come anche il già citato James D. Stuart fosse un giacobita coinvolto nella ribellione del Buon Principe Carlo, cosa che gli valse per molta parte della propria vita l'esilio in Germania dove —come, peraltro, ben risulta dai suoi *Principles*— s'intrise della metodologia e degli ideali del «cameralismo» tedesco: Cfr. MURRAY N. ROTHBARD, *op. cit.*, pp. 437-438.

suo cugino, Charles Radclyffe, a fuggire dalla prigione di Newgate e che, insieme al duca di Wharton, un altro fervente giacobita e influente massone, aveva fondato l'originario Hell Fire Club»⁹⁵. Baigent e Leigh utilizzano, giustamente, l'aggettivo «originario» per riferirsi all'associazione fondata da Wharton nel 1720⁹⁶. La precisazione è tutt'altro che superflua, in quanto da essa ne sarebbero, in seguito, proliferate altre sulla medesima falsariga⁹⁷. Era il caso dello stesso circolo creato — nel 1746 o nel 1751, secondo differenti versioni — dal Dashwood e che molti storici odierni, in maniera imprecisa, identificano *tout court* con lo stesso Hell-Fire Club⁹⁸.

⁹⁵ MICHAEL BAIGENT and RICHARD LEIGH, *op. cit.*, p. 248.

⁹⁶ Che, di lì a poco, avrebbe già fatto parlare di sé sulla stampa inglese: «The following Account of the infamous and detestable Practices of those People mention'd, or rather meant, in his Majesty's Order afore-mention'd, is given by some Persons, who take upon them to say their Information is good, we shall give it in their own Words, because cannot take upon us to attest the Particulars. We are inform'd the Hell-Fire Club consisted of about forty Persons of both Sexes, fifteen of them are said to be Ladies of considerable Quality; their chief Places of Rendezvous was some Times at Somerset-House, at a House in Westminster, and another House in Conduit-Street near Hanover-Square: The Purport of their Meetings was to ridicule, in the most audacious manner, the Person and Power of Almighty God, the Father, Son, and Holy Ghost, together with all the Sacred Mysteries of Religion, Blaspheming and Impugning the same in a manner very unfit to be here mention'd; some of them assuming the Names of the Patriarchs, Prophets, and Martyrs, mention'd in Holy Writ, making them the Subject of their Blaspheming Mirth and Pastime. It is to be fear'd that four of these daring Insects were cut off by the Hand of Divine Justice, in the midst of their Impieties; two of them in a Debauch in Somerset-House, on the Lord's Day, caused Musick to be plaid in Time of Divine Service; the one who toasted such a Blasphemous Health as was certainly never heard of before, in any Age or Nation, died the same Evening; and the other in a few Days after. A young Lady, who, as 'tis said, called herself the Blessed Virgin, died, after a short Indisposition, in the Flower of her Youth and Beauty; and the other, a Woman of Distinction, who died suddenly at her Dinner» («Applebee's Original Weekly Journal», May 6th, 1721); «On Thursday three persons were apprehended at a tavern in the Pall-Mall, and carried before the Justices who were sitting to take informations of the blasphemous clubs, being accused of belonging to those infamous societies» («Applebee's Original Weekly Journal», May 20th, 1721).

⁹⁷ Mola scrive in proposito che, al di là della Manica, non mancavano di certo «figure di dubbia spiritualità. Ne fu un esempio illustre il duca Philip Wharton, pari d'Inghilterra a 19 anni, dissoluto almeno quanto ricco, presidente dell'*Hellfire Club*, gaudente sodalizio di libertini, bevitori e bestemmiatori incalliti»: ALDO A. MOLA, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁹⁸ La ragione è attribuibile al fatto che la sigla individuava una vera e propria rete composta da vari circoli, che non sempre la riproducevano nel proprio nome:

L'equivoco è facilmente comprensibile con il fatto che, oltre alla sintonia filosofico-ideale tra le due diverse associazioni, sussisteva anche una stretta relazione personale tra i rispettivi fondatori⁹⁹.

Dashwood sarebbe stato, dunque, il fondatore di un'ennesima associazione¹⁰⁰. Assieme al conte di Sandwich e ad altre due persone, infatti, creò una fraternità denominata, ironicamente, Ordine dei Frati di San Francesco di Wycombe (*Order of the Friars of St. Francis of Wycombe*), «con riferimento sia al nome di battesimo del suo fondatore, sia al desiderio di prendersi gioco della Chiesa cattolica e in particolare dei francescani»¹⁰¹. Per quanto tale associazione non

«*Atheistical Club*, London, c. 1709; *Hell-Fire Club*, Westminster, London, 1720-21, founded by Philip, Duke of Wharton; *Hell-Fire Club*, Conduit Street near Hanover Square, London, 1720-21; *Hell-Fire Club*, Somerset House, London, 1720-21; *The Schemers*, London, 1723. Founded by Philip, Duke of Wharton; *Hell-Fire Club*, Montpelier Hill, Dublin, c. 1735. Founded by Richard Parsons; *Hell-Fire Club*, Limerick, c. 1735; Dublin Blasters, Dublin, c. 1737. Founded by Peter Lens; *Hell-Fire Club*, Oxford, c. 1735; *Hell-Fire Club*, Edinburgh; Appalling Club, London, 1738-66. Founded by Hon. Alan Dermot; *Hell-Fire Club*, George and Vulture Inn, London, c. 1730s.; *Society of Dilettanti*, London, 1732. Founded by Sir Francis Dashwood; *Divan Club*, London, 1744. Founded by John Montagu, fourth Earl of Sandwich; *The Order of the Friars of St. Francis of Wycombe*, Medmenham Abbey, c. 1750-70. Founded by Sir Francis Dashwood; *The Demoniacs*, Crazy Castle inland from Saltburn, c. 1762. Founded by John Hall Stevenson» (<http://freemasonry.bcy.ca/history/hellfire/index.html>).

⁹⁹ «Nel 1761 Dashwood divenne deputato al Parlamento britannico per Weymouth e Melcombe Regis. Nel 1762, era Cancelliere sotto il conte di Bute. Un anno dopo, divenne lord le Despencer e luogotenente del Buckinghamshire, oltre che comandante della milizia della contea, dove uno dei suoi sottordini era John Wilkes, un altro deputato dissidente già famoso. Divenne ministro delle Poste nel 1766. Il suo primo collega in questo incarico fu Willis Hill, lord Hillborough, uno dei fondatori dell'originario Hell Fire Club, insieme al duca di Wharton e al conte di Lichfield. A Hill succedette poi il conte di Sandwich»: MICHAEL BAIGENT and RICHARD LEIGH, *op. cit.*, pp. 248-249 (corsivo aggiunto).

¹⁰⁰ «The Hell-fire Club, founded by Sir Francis Dashwood, was a social club devoted to drinking, pornography in Latin verse, whoring, black masses, and satanic rituals. [...] The club existed during the late 18th century in England; quite a few notables including the King's friends, the Earl of Sandwich, and John Wilkes were members. [...] Benjamin Franklin was an honored guest of the Club during his visits to England. His explanation was that attending meetings was an excellent occasion for meeting the luminaries of the British government»: DANIEL P[RATT]. MANNIX, *The Hell-Fire Club: Orgies were their pleasure, politics their pastime*, New York, Ballantine Books, 1969 [1.^a edizione: Fawcett Publications, Inc., 1959], pp. 52-53 (corsivo aggiunto).

¹⁰¹ MASSIMO INTROVIGNE, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, Carnago (VA), SugarCo Edizioni, 1990, pp. 384-385.

fosse propriamente assimilabile, *sic et simpliciter*, al Hell-Fire Club, ne costituiva con ogni probabilità una costola ed è comunque appurato che «i suoi «francescani» fossero effettivamente impegnati più o meno nello stesso genere di attività orgiastiche neo-pagane»¹⁰². Quello a cui aveva dato vita il Dashwood, in pratica, era un circolo guidato da «dodici miscredenti», che aveva l'abitudine di celebrare ritrovi conviviali caratterizzati da abbondanti libagioni, durante i quali venivano declamati versi osceni ed in cui si sarebbero praticati anche riti che richiamavano alla mente le «messe nere» celebrate in Francia nel secolo precedente¹⁰³. Il gruppo soleva riunirsi presso l'ex abbazia di Medmenham che, secondo quanto scrive il saggista Steven Sora nel suo lavoro dedicato alle *Società segrete dell'élite americana*, Dashwood trasformò in un vero e proprio «monumento pagano» con incisa sulla porta d'ingresso il motto —ripreso dallo scrittore rinascimentale francese François Rabelais— «Fa' ciò che vuoi» (*Fay ce que voudras*), che sarebbe poi divenuto una frase-simbolo del satanismo moderno nella sua versione inglese: *Do what thou wilt*¹⁰⁴.

Dopo aver gozzovigliato, i Friars of Saint Francis si soffermavano nel *boudoir* a loro riservato per trascorrere la notte impegnati in giochi lascivi insieme alle cosiddette «suore», ovvero sia le componenti femminili che erano ammesse all'interno della «confraternita»¹⁰⁵. La contiguità ideale e l'assidua frequentazione

¹⁰² MICHAEL BAIGENT and RICHARD LEIGH, *op. cit.*, p. 248. Su quest'aspetto in particolare, si veda anche lo studio di GERALD SUSTER, *The Hell-Fire Friars: Sex, Politics & Religion*, London, Robson Books, 2000.

¹⁰³ Si consulti in proposito l'articolo intitolato *The Hell-Fire Club, Masonic Deism, Dashwood, Franklin, and the Black Mass* (<http://www.freemasonrywatch.org/hellfire.html>), tratto dal saggio di DANIEL WILLENS, *The Hell-Fire Club: Sex, Politics, and Religion in Eighteenth-Century England*, in «Gnosis», Summer 1992.

¹⁰⁴ «I festini di Dashwood erano del tutto indecenti e si dice che vi prendessero parte prostitute vestite da monache, che si celebrassero riti satanici, che si adorassero deità pagane e che vi si svolgessero orge. [...] Tuttavia la sala da pranzo con gli dèi egiziani e romani del silenzio avvertiva gli ospiti di non far parola delle loro avventure. Ma la cosa più strana che fece fu quella di far scavare un reticolo di grotte sotto West Wycombe Hill dove si dice che i suoi amici "monaci" copulassero con ospiti femminili. Nella parte più profonda era stato scavato un luogo sacro che si ritiene servisse per la celebrazione delle messe nere che facevano parte dell'intrattenimento»: STEVEN SORA, *Secret Societies of America's Elite: From the Knights Templar to Skull and Bones*, New York,

personale di Franklin con il gruppo legato ai Monks of Medmenham è un dato significativo: durante le estati del 1772, 1773 e 1774, egli fu ospite di Dashwood nella residenza che questi possedeva a West Wycombe¹⁰⁶. Anche Velarde Fuertes rammenta di come «Benjamin Franklin fu in Inghilterra amico di lord Le Despenser, personaggio corrotto che è membro dell'ordine monastico sacrilego dei Monaci di Medmenham»¹⁰⁷. Detti monaci, ricorda ancora lo spagnolo sulla scorta delle informazioni tratte dal Faÿ, «si riunivano in costumi religiosi e liturgici per bestemmia bevendo e facendo all'amore»¹⁰⁸. Stando a quanto riportato nello studio sull'argomento effettuato da Geoffrey Ashe, Franklin sarebbe stato membro attivo di tale associazione per almeno cinque anni a partire dal 1757¹⁰⁹. Ciò ha permesso di parlare di lui nei termini di un autore «farisaico»¹¹⁰.

D'altronde, occorre dire che l'interpretazione dell'associazionismo «francescano» quale espressione del culto satanista è stata oggetto, recentemente, di alcune contestazioni da parte di studiosi che invitano ad una rilettura critica delle fonti dell'epoca¹¹¹. All'ombra di questa tendenza, alcuni autori pretenderebbero di far passare anche l'idea che la stessa connotazione orgiastica della Loggia di High Wycombe fosse, di fatto, una semplice copertura per operazioni di carattere politico-diplomatico¹¹². Può ben darsi che qualche

Destiny Books, 2003, trad. it. *Il libro nero delle società segrete. Dai Templari ai nostri giorni*, Roma, Newton Compton editori, 2006, pp. 158-159.

¹⁰⁵ Cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *Il cappello del mago* cit., p. 384.

¹⁰⁶ Cfr. DONALD McCORMICK, *The Hell-fire Club: The weird story of the amorous knights of Wycombe*, London, Jarrolds, 1958, p. 107.

¹⁰⁷ JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁸ BERNARD FAÿ, *La massoneria e la rivoluzione intellettuale del Settecento* cit., p. 164.

¹⁰⁹ Cfr. GEOFFREY ASHE, *The Hell-Fire Clubs: A History of Anti-Morality*, Stroud (Gloucestershire), Sutton Publishing Limited, 2000 [1.^a edizione: W. H. Allen & Co. Ltd., 1974], cap. 9, pp. 140-141.

¹¹⁰ «E Franklin —quell'«ometto color tabacco» come lo definì D.H. Lawrence, farisaico autore del *Poor Richard's Almanac*, che invitava alla temperanza, frugalità, industriosità, moderazione e pulizia ed esortava in tono moralistico i suoi lettori a non «praticare lussuria»— divenne membro dei «francescani» di Dashwood»: MICHAEL BAIGENT and RICHARD LEIGH, *op. cit.*, p. 249.

¹¹¹ Un esempio è fornito dalla biografia apologetica scritta da ERIC TOWERS, *Dashwood. The Man and the Myth: The Life and Times of the Hell Fire Club's Founder*, Wellingborough (Northamptonshire), Crucible/The Aquarian Press Paperback, 1986.

esagerazione letteraria ci sia stata, né v'è dubbio che complotti rivoluzionari siano stati orditi nelle cunicoli fatti scavare dal nobiluomo inglese. Il sociologo delle religioni Massimo Introvigne, tuttavia, ha argomentato il fatto secondo cui «[p]robabilmente coloro che negano il satanismo di Dashwood hanno presente come modello soprattutto il satanismo occultista, mentre non si può escludere che le cerimonie della "Società di San Francesco" rappresentassero un esempio di satanismo razionalista o "ludico"»¹¹³.

In varie occasioni, infatti, il direttore del CESNUR¹¹⁴ ha illustrato le differenti tipologie di satanismo che si sono storicamente susseguite, o che hanno convissuto, dal Seicento ad oggi¹¹⁵. In proposito, egli ha fatto notare come le remote origini del contemporaneo satanismo razionalista vadano rintracciate in forme di satanismo —che si potrebbe definire «ludico»— adottate proprio all'interno del *milieu* illuminista e libertino del Settecento¹¹⁶: «Questi ambienti praticano [...] «messe nere» e riti blasfemi, ma

¹¹² «Trattandosi di una cellula giacobita, la casa capitolare dell'Hell Fire Club mascherava le sue iniziative spacciandosi per un ritrovo di gaudenti e spensierati ed era stato proprio sotto la protezione di questo velo che Dashwood e Franklin avevano messo mano alla revisione del *Book of Common Prayer* in forza alla Chiesa anglicana, mentre altri soci e aderenti —come, per esempio, il giornalista John Wilkes— combattevano la loro battaglia per la libertà pubblica e degli organi di stampa. Wilkes era stato grandemente elogiato proprio da Franklin per la chiara campagna pro libertà del popolo americano che aveva condotto in Inghilterra dalle pagine del suo giornale, "The North Briton"»: LAURENCE GARDNER, *The Shadow of Salomon: The Lost Secret of the Freemasons Revealed*, New York, Harper Collins, 2005, trad. it. *I segreti della Massoneria. L'ombra di Salomone. Le misteriose origini della più enigmatica, influente e discussa confraternita del mondo occidentale*, Roma, Newton Compton editori, 2006, p. 344.

¹¹³ MASSIMO INTROVIGNE, *Il cappello del mago* cit., p. 385.

¹¹⁴ Centro Studi sulle Nuove Religioni (<http://www.cesnur.org>).

¹¹⁵ Introvigne ha definito il satanismo, in chiave storico-sociologica, come «l'adorazione o la venerazione, da parte di gruppi organizzati in forma di movimento, tramite pratiche ripetute di tipo culturale o liturgico, del personaggio chiamato Satana o Diavolo nella Bibbia», avvertendo tuttavia che «il teologo può adottare una definizione molto più ampia di satanismo, ritenendo che siano satanisti —anche quando non adorano esplicitamente il Diavolo, o perfino ne negano l'esistenza— tutti quei gruppi che manifestano avversione o odio nei confronti di Dio e *propongono nello stesso tempo all'uomo di "diventare come Dio"* servendosi di pratiche magiche e occulte»: MASSIMO INTROVIGNE, *Indagine sul satanismo. Satanisti e anti-satanisti dal Seicento ai nostri giorni*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore (Oscar saggi), 1994, p. 12 (corsivo aggiunto).

il clima è completamente diverso rispetto alla Francia. Nel secondo caso la «messa nera» veniva praticata da figure come Guibourg o la La Voisin in senso occultista, ripromettendosi di entrare in contatto con Satana e di ottenerne materiali benefici. Per i libertini illuministi inglesi si trattava, al contrario, di esprimere la loro ribellione contro la religione dominante e l'ordine costituito attraverso una parodia blasfema dei riti del cristianesimo»¹¹⁷.

VII.

LIBERTINAGE ED EVERSIONE SOCIALE

Nell'universo satanista anglosassone, dunque, ci si riallacciava più o meno direttamente alla trasgressività covata all'interno del movimento libertino, ampiamente dominato dall'irriverenza nei confronti del clero quando non dall'aperta blasfemia antireligiosa coltivate in taluni settori dell'illuminismo continentale¹¹⁸, così come nelle frange più radicali della massoneria francese a cui Franklin si sentiva politicamente molto vicino¹¹⁹. E, in effetti, lo era al punto che «[g]li stessi rivoluzionari francesi hanno riconosciuto ed esaltato il contributo di Franklin alla Rivoluzione»¹²⁰. Proprio in tale *humus*, in effetti, affondava le proprie radici anche lo «spirito del giacobinismo», nell'indagine condotta dallo storico parigino Augustin Cochin¹²¹, secondo il quale —a confermare le

¹¹⁶ Si veda sul caso specifico MASSIMO INTROVIGNE, *Il satanismo*, Leumann (TO), Editrice Elledici, 1997, pp. 11-12; nonché Id., *Indagine sul satanismo* cit., pp. 49-57.

¹¹⁷ MASSIMO INTROVIGNE, *Il cappello del mago* cit., p. 384.

¹¹⁸ Il feroce anticlericalismo e la profonda irriverenza nei confronti della religione appaiono come temi costanti di un certo illuminismo pre-rivoluzionario: si veda, ad esempio, l'invettiva anti-gesuitica vergata dal deista VOLTAIRE, *L'Ingénu*, Genève, Cramer, 1767, capp. XIII-XVIII, trad. it. *L'Ingenuo. Istoria veridica cavata dai manoscritti di padre Quesnel*, in Id., *Romanzi e racconti* cit., pp. 238-292 (cfr. pp. 269-282); nonché quella contro la condizione monacale, scritta dall'ateo e materialista DENIS DIDEROT, *La religieuse*, Paris, 1796 [1.^a edizione: in «Correspondance Littéraire», 1780], trad. it. *La monaca*, introduzione di Lanfranco Binni, traduzione di Elina Klersy Imberciadori, Milano, Garzanti Editore, 1988 [1.^a edizione: 1978].

¹¹⁹ Cfr. JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 43.

¹²⁰ GIAN PIO MATTOGNO, *La massoneria e la rivoluzione francese*, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 1990, p. 24. Una simile linea interpretativa è riscontrabile

interpretazioni già avanzate in alcuni classici della storiografia contro-rivoluzionaria¹²²— la connessione dei due ambienti sarebbe talmente lapalissiana da poter affermare che già «il regolamento elettorale del 24 gennaio 1789 introduceva letteralmente tutti i francesi nella loggia»¹²³.

È ben noto come, in latino, il termine *libertinus* stesse ad indicare il figlio di un liberto che nasceva libero. La forza evocativa della parola, dunque, è profonda. Nella rivendicazione al suo impiego risultava implicita, con ogni verosimiglianza, l'allusione ad una precedente condizione di schiavitù che, in termini filosofici, era ascrivibile al sistema culturale ed istituzionale allora vigente. Ma tale dimensione non esaurisce la dirompente carica dissacratoria esercitata dai «libertini», che intendevano probabilmente richiamarsi a una dimensione più direttamente legata alla sfera religiosa e contraddistinta da un tenace anticlericalismo o, addirittura, da

anche in CARLO ALBERTO AGNOLI, *La Rivoluzione Francese nell'opera della Massoneria*, Brescia, Editrice Civiltà, 1994.

¹²¹ Cfr. AUGUSTIN COCHIN, *L'esprit du jacobinisme: une interprétation sociologique de la Révolution française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979 [riedizione quasi integrale di Id., *Les sociétés de pensée et la démocratie. Études d'histoire révolutionnaire*, Paris, Pion-Nourrit, 1921], trad. it. *Lo spirito del giacobinismo. Le società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese*, prefazione di Jean Baechler, introduzione all'edizione italiana di Sergio Romano, Milano, Tascabili Bompiani, 2001 [1.^a edizione: Milano, RCS Libri, 1981].

¹²² Si veda ad esempio l'opera —scritta sotto l'incalzare degli eventi che portarono peraltro alla morte l'autore, poi beatificato— dell'abate eudista FRANÇOIS LEFRANC, *Le voile levé pour les curieux, ou les secrets de la Révolution révélés à l'aide de la franc-maçonnerie*, Paris, 1791, trad. it. *Il velo alzato pe' curiosi o sia il segreto della rivoluzione di Francia manifestato col mezzo della setta de' liberi muratori. Traduzione dal Francese (1792)*. Ristampa anastatica, introduzione di Aldo A. Mola, s. l., Arnaldo Forni Editore, 1993 [1.^a edizione: 1792]. Un'analisi storica dell'azione svolta dalla massoneria continentale (in particolare francese e tedesca) negli eventi politici del XVIII secolo secondo una prospettiva «legittimista», si può trovare nel classico dell'abate gesuita AUGUSTIN BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (5 voll.), revus et corrigés par Christian Lagrave, Chiré-en-Montreuil, Éditions de Chiré, 2005 [1.^a edizione: London, Ph. Le Boussonier, 1797; 2.^a edizione: Lion, 1818], trad. it. del secondo volume *Storia del giacobinismo. Massoneria e Illuminati di Baviera*, prefazione di Alberto Cesare Ambesi, Carmagnola (TO), ArktoS/Giovanni Oggero editore, 1989 [1.^a edizione: Carmagnola (TO), Tipografia di Pietro Barbè, 1852]. Per un agile compendio sulla storiografia contro-rivoluzionaria ed il punto a cui era giunta nella seconda metà del XX secolo, si veda il saggio di MASSIMO INTROVIGNE, *La Rivoluzione francese: verso una interpretazione teologica?*, Piacenza, Quaderni di Cristianità, anno I, n. 2, estate 1985.

forme di palese e compiaciuta miscredenza¹²⁴. Tale, senza dubbio, era il caso dei Knights of West Wycombe alla Medmenham Abbey, di cui si è detto, che parallelamente perseguivano anche un sogno di riforma culturale e politico-sociale. Ma anche per quanto riguardava gli altri libertini l'intento si dimostrava di sicuro socialmente destabilizzante, sebbene in principio non apertamente eversivo, oltre che ludico. Del resto, ben si sa che «il senso di oltraggio, di violazione di tabù consolidati, di infrazione di norme sociali considerate basilari, in Occidente sempre si associano al genere» pornografico¹²⁵.

Già dalla metà del Seicento, specialmente in Francia, cominciò così a fiorire la «letteratura della deflorazione», se è concesso il gioco di parole, che con graduale crescendo dette segni di sempre più manifeste velleità di critica sociale, chiaramente riconducibili alla tradizione del pensiero libertino¹²⁶. Ma sarà poi negli anni quaranta del XVIII secolo che si verificherà una vera e propria «esplosione di pornografia»¹²⁷. Fu nel corso di questa nuova ondata, inoltre, che si segnalò «un'accentuazione di entrambi gli aspetti della fase «libertina» del porno»¹²⁸. La letteratura cosiddetta «minore», gli opuscoli, le opere satiriche finirono per generare un circuito alternativo di comunicazione tremendamente corrosivo

¹²³ AUGUSTIN COCHIN, *op. cit.*, p. 101.

¹²⁴ Lo rammenta con acutezza Velarde quando precisa che «il termine fu impiegato da Calvino per definire gli anticlericali. Inoltre si chiamò *libertini* i discepoli dell'eretico Quentin, che creò una setta verso il 1525 in Olanda e Brabante»: JUAN VELARDE FUERTES, *op. cit.*, p. 75.

¹²⁵ PIETRO ADAMO, *La pornografia e i suoi nemici*, Milano, il Saggiatore, 1996, p. 13.

¹²⁶ L'«anticlericalismo (con orde di frati e suore “in azione”), la rivendicazione della “naturalità” del sesso, l'apologia della promiscuità, la critica del matrimonio, la legittimazione del godimento femminile, coniugati non con il proposito di eliminare le istituzioni vigenti, ma con la ricerca di uno spazio in cui praticare la trasgressione. Il mondo naturale della libera espressione degli istinti si contrappone al mondo artificiale creato dalla religione e dalle convenzioni sociali»: Ivi, p. 17.

¹²⁷ «Con gli anni quaranta del Settecento si aprirono le dighe. Nella seconda metà del secolo in Inghilterra e in Francia furono pubblicate decine e decine di romanzi pornografici. I prodotti andarono differenziandosi, con la precisazione di una gerarchia qualitativa [...]. L'ambiguo rapporto con la cultura libertina assume nuove sembianze: a fronte di un Donatien-Alphonse-François De Sade (1740-1814), il massimo esponente della pornografia filosofica, i nuovi prodotti tralasciano le speculazioni astratte concentrandosi sulle descrizioni esplicite»: Ivi, pp. 18-20.

per le strutture dell'*Ancien Régime*, che con esiti totalmente vani si provava ad arginare tramite il ricorso alla censura¹²⁹.

Senza dover per forza scomodare il marchese de Sade, con i suoi eccessi di efferatezza, basti volgere la mente a quella letteratura erotica di cui furono esponenti —per così dire «illustri»— anche l'enciclopedista Denis Diderot ed altri *philosophes* e *gens à talents*, nelle cui opere si continuava a proporre una sapiente miscela di figurazioni letterarie alquanto esplicite unitamente a speculazioni di carattere filosofico di ampio respiro¹³⁰. Ciò diversamente dall'ambiente inglese, imbevuto di puritanesimo, dove gli stessi scrittori di opere pornografiche lasciavano da parte lo spiccato materialismo ostentato dai francesi per esplicitare il proprio libertinismo, essenzialmente, nell'esaltazione del piacere sessuale, che giungeva spesso a toccare soglie esplicitamente paganeggianti, come nel caso del famosissimo romanzo *Fanny Hill* di John Cleland¹³¹. Esattamente a partire da tali fatti, di conseguenza, lo storico Pietro Adamo ha potuto dedurre che «la cultura libertina ha in un certo senso impresso un marchio indelebile sul porno: l'universo pornografico è divenuto uno spazio in cui domina una corporeità sganciata dalle convenzioni, per definizione antitetica al mondo sociale fondato sull'autoimposizione di limiti. In questo spazio viene così celebrato uno dei matrimoni possibili tra il desiderio e l'utopia»¹³².

¹²⁸ Ivi, p. 17.

¹²⁹ Sul tema si consultino gli studi di ROBERT DARNTON, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982, trad. it. *L'intellettuale clandestino*, Milano, Garzanti Editore, 1990; e Id., *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, New York and London, W. W. Norton & Company, 1995, trad. it. *Libri proibiti. Pornografia, satira e utopia all'origine della Rivoluzione francese*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1997.

¹³⁰ Cfr. DENIS DIDEROT, *Les bijoux indiscrets* (2 voll.), Paris, 1748, trad. it. *I gioielli indiscreti*. «L'altra Enciclopedia»: le ragioni della carne, della fantasia, della satira, traduzione e presentazione di Gabriella Pesca Collina, Bussolengo (VR), Demetra, 1995; nonché Id., *L'oiseau blanc. Conte bleu*, Paris, 1798, trad. it. *L'uccello bianco. Racconto blu*, traduzione di Anna Tito, Palermo, Sellerio di Giorgianni editore, 1992 [1.^a edizione: 1985]. La pubblicazione è postuma, ma la redazione risale all'incirca allo stesso periodo dei *bijoux*; si tenga presente che l'intitolazione "racconto blu" si riferiva specificamente a quei libri che per contenuto, eversivo o licenzioso, si commerciavano clandestinamente.

¹³¹ Cfr. JOHN CLELAND, *Fanny Hill: or, Memoirs of a Woman of Pleasure*, London, 1749, trad. it. *Fanny Hill. Memorie di una donna di piacere*, traduzione di Gaia de

VIII. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Le ricerche relative al settore di cui ci si è occupati nel presente lavoro non possono che fornire risultati opinabili, in quanto fondati unicamente su leggi tendenziali. Weber ne era pienamente consapevole e, pertanto, soleva parlare di «idealtipi» quando faceva riferimento a determinate categorie concettuali. I suoi studi si rivelarono estremamente importanti per attivare un *focus* nella classe intellettuale del XX secolo ed inaugurarono, insieme a quelli di altri autori, il fortunato filone della sociologia delle religioni. Ciò che emergeva chiaramente da tali scritti era il ruolo centrale giocato dalla logica puritana nello sviluppo di un inedito atteggiamento mentale, che Weber definì «spirito del capitalismo».

Se è pur vero che la Riforma contribuì a dare, quanto meno, l'«impulso primordiale» per il successivo cambio di costumi¹³³, pare tuttavia assodato che l'etica protestante in quanto tale non disponesse ancora degli strumenti necessari ad introdurre tutti gli elementi di un utilitarismo teorico compiuto. Se non altro perché, come è stato osservato con sagacia, «questo è radicalmente ateo»¹³⁴. L'uomo più adatto ad incarnare il tramite fra la prima e la seconda fase dello «spirito del capitalismo», il soggetto maggiormente predisposto a fungere da *metaxú*, per dirla con Platone, si sarebbe dimostrato senz'ombra di dubbio Franklin. E ciò principalmente perché avrebbe insistito proprio sulle

Beaumont, a cura di Enrica Villari, Venezia, Marsilio Editori, 2001. Si tratta del romanzo erotico più letto di tutti i tempi, che l'autore scrisse mentre si trovava in carcere per debiti.

¹³² PIETRO ADAMO, *op. cit.*, p. 20.

¹³³ «Max Weber ha dimostrato esaurientemente come la Riforma apra il campo alla legittimazione religiosa del capitalismo valorizzando l'attività mondana. Dio diventa a tal punto trascendente che nulla di ciò che fanno gli uomini può più turbarlo. Non bisogna cercare di conquistarsi il paradiso in terra dato che tutto è già stabilito in anticipo. Resta da dimostrare, mediante il rigore con cui si fa il proprio dovere economico, che si fa parte del numero di coloro i quali sono stati eletti per l'eternità»: ALAIN CAILLÉ, *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du Mauss [Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales]*, Paris, Éditions La Découverte, 1988, trad. it. *Critica della ragione utilitaria: manifesto del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1991, p. 56.

categorie etiche, più che su quelle meramente economiche, al fine di propiziare il sospirato avvicendamento. Il suo professato deismo, in effetti, lo poneva a cavallo fra il calvinismo di suo padre e il nichilismo serpeggiante negli ambienti libertini che soleva frequentare con una certa assiduità.

Novak ha percepito chiaramente come il punto che più stupiva il Weber «era il franco rifiuto che Franklin faceva dei tradizionali ammonimenti cristiani contro i ricchi. [...] Franklin lodava benessere e ricchezza. Egli vedeva in essi dei traguardi di un impegno morale. Il suo consiglio rivelava nei riguardi del mondo un atteggiamento di sconcertante novità etica»¹³⁵. Quando si rivolgeva ai giovani, rovesciando nelle loro menti i consigli tradizionali contro la temporalità, la ricchezza e la dedizione agli assunti terreni, «[e]gli pensava che questa vocazione non fosse minimamente corrotta, peccaminosa o in disaccordo con la sapienza dei santi o dei saggi del passato. Esattamente all'opposto»¹³⁶. E, tuttavia, lo studioso americano appare perfettamente consapevole del fatto che, secondo la percezione di Weber, qui «c'è una vera rivoluzione nel *Geist* dell'Occidente e invero di tutta la storia umana. In epoche e culture precedenti, sia i santi cristiani che i saggi umanisti dello stoicismo avevano dato consigli contro l'eccessivo impegno mondano, contro l'ambizione e contro il benessere. Ora Franklin trasformava ciò che prima veniva considerato malvagio nientemeno che in virtù»¹³⁷. In chi è riuscito a gettare un fugace sguardo su taluni aspetti normalmente lasciati in penombra della personalità di Franklin, tuttavia, lo stupore che colse il Weber viene decisamente meno.

¹³⁴ «Bisognava fare un passo supplementare per sbarazzarsi definitivamente del dio che Lutero aveva relegato nelle alte sfere inaccessibili; e per renderlo non solo trascendente e ozioso, ma inutile, poiché inesistente. I suoi sostituti laici saranno la ragione e la scienza»: *eodem loco*, p. 57.

¹³⁵ MICHAEL NOVAK, *op. cit.*, p. 42.

¹³⁶ *Ivi*, pp. 42-43.

¹³⁷ *Ivi*, p. 43.