

SIMONETTA BASSI

IL TENACE FILO MAGICO
DI PAOLO ROSSI: 1957-2006

ESTRATTO

da

RINASCIMENTO

2015 ~ a. 55



Leo S. Olschki Editore
Firenze

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



Seconda Serie
VOLUME LV

Rinascimento

direttore
Michele Ciliberto



Leo S. Olschki Editore

2015

RINASCIMENTO

Seconda serie

VOLUME CINQUANTACINQUESIMO

ANNO SESSANTASEIESIMO MMXV

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



Seconda Serie
VOLUME LV

Rinascimento

direttore
Michele Ciliberto



Leo S. Olschki Editore

2015

Direttore

MICHELE CILIBERTO

Comitato scientifico

MICHAEL J. B. ALLEN - SIMONETTA BASSI - ANDREA BATTISTINI - FRANCESCO BAUSI - GIUSEPPE CAMBIANO - MICHELE CILIBERTO - CLAUDIO CIOCIOLA - BRIAN P. COPENHAVER - MARIAROSA CORTESI - GERMANA ERNST - MASSIMO FERRETTI - MASSIMO FIRPO - GIAN CARLO GARFAGNINI - SEBASTIANO GENTILE - MARIANO GIAQUINTA - TULLIO GREGORY - JAMES HANKINS - FABRIZIO MEROI - FILIPPO MIGNINI - NICOLA PANICHI - STEFANIA PASTORE - VITTORIA PERRONE - COMPAGNI - LINO PERTILE - ADRIANO PROSPERI - FRANCISCO RICO - ELISABETTA SCAPPARONE - LORIS STURLESE - JOHN TEDESCHI

Segretario di redazione

FABRIZIO MEROI

Redazione

SALVATORE CARANNANTE - LAURA CAROTTI
ELISA FANTECHI - LAURA FEDI - ILENIA RUSSO

Per contatti e invii: fabrizio.meroi@unitn.it

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a *double blind peer review*.

Direzione - Redazione

Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Palazzo Strozzi, 50123 Firenze
Tel. 055.28.77.28 • Fax 055.28.05.63 • E-mail: insr@iris-fiorenze.org • <http://www.insr.it>

Amministrazione

Casa Editrice Leo S. Olschki • Casella postale 66, 50123 Firenze
Viuzzo del Pozzetto 8, 50126 Firenze
Tel. 055.6530684 • Fax 055.6530214 • e-mail: periodici@olschki.it
Conto corrente postale 12707501

Abbonamento annuo 2015

ISTITUZIONI - INSTITUTIONS

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.
Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione
dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

*Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.
The IP address and requests for information on the activation procedure
should be sent to periodici@olschki.it*

Italia € 120,00 • Foreign € 140,00
(solo on-line - *on-line only* € 108,00)

PRIVATI - INDIVIDUALS

(solo cartaceo - *print version only*)
Italia: € 109,00 • Foreign € 115,00

ELENCO DEI REVISORI SCIENTIFICI
2014-2015

Luca Addante (Università di Torino) – Matteo Al Kalak (Università di Modena e Reggio Emilia) – Michael J.B. Allen (University of California - Los Angeles) – Annarita Angelini (Università di Bologna) – Franco Bacchelli (Università di Bologna) – Simonetta Bassi (Università di Pisa) – Andrea Battistini (Università di Bologna) – Francesco Bausi (Università della Calabria) – Francesco Caglioti (Università di Napoli «Federico II») – Giuseppe Cambiano (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Rosanna Camerlingo (Università di Perugia) – Maurizio Cambi (Università di Salerno) – Ida Campeggiani (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Jorge Canals Piñas (Università di Trento) – Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Claudio Ciociola (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Giuseppe Crimi (Università di Roma Tre) – Emanuele Cutinelli-Rèndina (Université de Strasbourg) – Eva Del Soldato (University of Pennsylvania) – Luca D’Onghia (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Maria Pia Ellero (Università di Potenza) – Germana Ernst (Università di Roma Tre) – Massimo Firpo (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Fabio Frosini (Università di Urbino «Carlo Bo») – Aldo Galli (Università di Trento) – Sebastiano Gentile (Università di Cassino e del Lazio Meridionale) – Lorenzo Geri (Università di Roma «La Sapienza») – Bruno Haas (Technische Universität Dresden) – Henning Hufnagel (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) – Alfonso Maurizio Iacono (Università di Pisa) – Jill Kraye (University of London, Warburg Institute - London) – Vincenzo Lavenia (Università di Macerata) – Marco Matteoli (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Fabrizio Meroi (Università di Trento) – Filippo Mignini (Università di Macerata) – John Monfasani (University at Albany - State University of New York) – Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale) – Giovanni Paoletti (Università di Pisa) – Vittoria Perrone Compagni (Università di Firenze) – Bruno Pinchard (Université Lyon 3 «Jean Moulin») – Diego Pirillo (University of California - Berkeley) – Renzo Raggianti (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Saverio Ricci (Università della Tuscia) – Francisco Rico (Universitat Autònoma de Barcelona) – Gilberto Sacerdoti (Università di Roma Tre) – Alessandro Savorelli (Scuola Normale Superiore - Pisa) – Elisabetta Scapparone (Università di Bologna)

SOMMARIO

Saggi e testimonianze

MICHAEL J.B. ALLEN, <i>Attica and Atlantis: Marsilio Ficino's Interpretations of the Menexenus & Critias of Plato</i>	p.	3
MASSIMO FERRETTI, <i>Per Cesare Cesariano pittore a Roma fra il 1507 e il 1508</i>	»	35
MICHELE CILIBERTO, <i>Spinoza e Machiavelli: eguaglianza e libertà. Appunti per un confronto</i>	»	53
NICOLA PANICHI, « <i>Il courtois à la mort au deffaut de la science</i> ». <i>Montaigne e la logica della vita</i>	»	81
SIMONETTA BASSI, <i>Il tenace filo magico di Paolo Rossi: 1957-2006</i> . . .	»	101

Testi e commenti

FEDERICO BARICCI, <i>Per una nuova edizione critica del Dialogo facetissimo di Ruzante</i>	»	123
--	---	-----

Note e varietà

DOMENICO FERRARO, <i>Petrarca a Milano: le ragioni di una scelta</i> . . .	»	225
LAURA CAROTTI – ALESSANDRA PAOLA MACINANTE, <i>Sondaggi folenghiani: la 'phantasia' della parola nel Baldus</i>	»	257
GABRIELE NATTA, <i>L'enigma dell'Etiopia nel Rinascimento italiano: Ludovico Beccadelli tra inquietudini religiose e orizzonti globali</i>	»	275
SALVATORE CARANNANTE, « <i>Certis experimentis et sufficienti ratione</i> ». 'Experientia' and 'experimentum' in Bruno's Thought . . .	»	311
MARCO MATTEOLI, <i>La Figuratio Aristotelici Physici auditus di Giordano Bruno: luoghi e immagini per una 'nuova' Fisica di Aristotele</i>	»	331

Sommario

ILENIA RUSSO, <i>Filosofia e medicina in Giordano Bruno</i>	p.	363
JOHN MONFASANI, <i>Kristelleriana: Two Biographical Notes</i>	»	395
Indice dei manoscritti	»	415
Indice dei nomi	»	417

SIMONETTA BASSI

IL TENACE FILO MAGICO DI PAOLO ROSSI: 1957-2006

ABSTRACT. – This article examines the development of Paolo Rossi's studies regarding magic, beginning with his monograph on Bacon in the 1950s to his last volume, *Il tempo dei maghi* (2006). His unpublished letters to Antonio Banfi and Eugenio Garin reflect the interests that characterized Rossi's work – not only historiographic, studying Renaissance magical thinking in its relation to the Scientific Revolution, but also frankly theoretical in nature. Studying all those moments of crisis and transition that present in renewed form the old antithesis between reason and magical thinking, Rossi shows the extreme vitality of the second, and its ever-present challenge to a way of thinking that emerged at the beginning of the Modern Age.

Sono sostanzialmente tre i luoghi in cui Paolo Rossi si dedica esplicitamente alla magia, risalenti a tre periodi diversi, e distanti fra loro, della sua lunga e felice produzione: il primo è parte della monografia su *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza* del 1957; vi è poi il volume *La magia naturale nel Rinascimento* del 1989; infine il volume *Il tempo dei maghi*, uscito nel 2006.¹

In questo testo è mia intenzione mettere in luce il rapporto fra queste tre 'stazioni magiche', cercando di evidenziare lo sviluppo del ragionamento sulla magia che, seppure in forme meno organiche, è presente anche in moltissimi altri lavori di Rossi. Mi guiderà in questo percorso una osservazione dello stesso Rossi, secondo la quale «gli storici sono in qualche modo professionalmente interessati ai mutamenti».²

simonetta.bassi@unipi.it

¹ P. ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari 1957; *La magia naturale nel Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardano, Fludd*, introduzione di P. Rossi, traduzioni e note di S. PARIGI, Torino 1989; P. ROSSI, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano 2006.

² P. ROSSI, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna 1999, p. 35.

Prima stazione. Francesco Bacone

L'importante e fortunata monografia su Bacone giunge dopo circa dieci anni dall'inizio dell'attività di Rossi. Il suo primo lavoro, risalente al 1947, è un articolo pubblicato ne «Il Leonardo» sull'etica di Martinetti.³ Ad esso seguono un altro saggio martinettiano (*Il problema religioso nel pensiero di Piero Martinetti*),⁴ alcuni interventi su Carlo Cattaneo,⁵ un lavoro sulla storiografia socratica,⁶ alcuni saggi sull'interpretazione della favole antiche in Bacone,⁷ su Aconcio,⁸ sulla retorica di Nizolio⁹ e sulla filosofia di Fracastoro.¹⁰ Apparentemente, si tratta di tappe molto variegiate, ma che trovano a mio parere significativa sintesi nel lavoro più ampio del 1957.

All'inizio del suo percorso intellettuale, come è testimoniato soprattutto dalle lettere ad Antonio Banfi e a Eugenio Garin, Rossi è attraversato da una serie di problemi di ordine morale («quello che mi interessa, davvero, fino in fondo, è, credo, un problema di natura morale», lettera a Banfi, 29 aprile 1949) velati da una «inquietudine» – questo è il termine che utilizza – che non lo porta a indirizzarsi né verso le filosofie dell'esistenza («ho sempre avuto un sacro terrore del filosofare tipo Sartre o

³ P. ROSSI, *Etica e metafisica nel pensiero di Piero Martinetti*, «Il Leonardo», XVI, 1947, pp. 184-187.

⁴ P. ROSSI, *Il problema religioso nel pensiero di Piero Martinetti*, «Rivista critica di storia della filosofia», V, 1950, pp. 249-264.

⁵ C. CATTANEO, *La società umana. Una antologia di testi*, a cura di P. ROSSI, Milano 1950; ID., *L'insurrezione di Milano nel 1848*, a cura di P. ROSSI, Milano 1951; P. ROSSI, *Umanesimo e positivismo nel pensiero filosofico di Carlo Cattaneo*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIII, 1952, pp. 208-217.

⁶ P. ROSSI, *Per una storia della storiografia socratica*, in *Problemi di storiografia filosofica*, a cura di A. BANFI, Roma-Milano 1951, pp. 85-140; cui si aggiunge ID., *Prefazione*, in A.E. TAYLOR, *Socrate*, Firenze 1952.

⁷ P. ROSSI, *L'interpretazione baconiana delle favole antiche*, Roma-Milano 1953; ID., *Le favole antiche nel pensiero di Francesco Bacone*, «Rivista critica di storia della filosofia», IX, 1954, pp. 156-193.

⁸ P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, Milano 1952.

⁹ P. ROSSI, *Il De principiis di Mario Nizolio*, in *Testi umanistici su la retorica. Testi editi e inediti su retorica e dialettica di Mario Nizolio, Francesco Patrizi e Pietro Ramo*, a cura di E. GARIN, P. ROSSI, C. VASOLI, «Archivio di filosofia», III, 1953, pp. 59-92; ID., *La celebrazione della retorica e la polemica antimetafisica nel De principiis di Mario Nizolio*, in *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, a cura di A. BANFI, Roma-Milano 1953, pp. 99-121.

¹⁰ P. ROSSI, *Il metodo induttivo e la polemica antioccultistica in Gerolamo Fracastoro*, «Rivista critica di storia della filosofia», IX, 1954, pp. 485-499.

Marcel», lettera a Banfi, 6 giugno 1947), né verso il marxismo («siamo stati per lungo tempo, in politica almeno, solo degli ‘anti’ come delle vesiche sgonfiate che non sapevano di cosa riempirsi per poter continuare ad esistere. Ci siamo a poco a poco costruito un mondo che non aveva avuto per noi consistenza storica [...] e ne abbiamo fatto un ideale», lettera a Banfi, 29 aprile 1949), né verso le esperienze religiose («il pensiero contemporaneo si è irrigidito [...] senza [...] una indagine che [...] si tenga strettamente aderente ad una concreta realtà, senza evasioni e senza rifugi in cieli che non possono mai, non appena l’uomo li abbia raggiunti, essere più poeticamente o evasivamente azzurri», lettera a Banfi, 6 dicembre 1948), ma lo orienta nella ricerca della concretezza della vita morale: come scrive in altre lettere molto significative il problema della filosofia contemporanea è quello della giustificazione dell’azione

che si dibatte proprio in questa problematica (quando non ne evada in nome di un attivismo che non ha per me un valore alcuno) ma quello che so è che questa giustificazione mi manca e che l’azione, quella concreta, che si volge agli uomini storici, che mi vivono accanto, non partirebbe in me da un presupposto di pensiero ma solo da una commozione sentimentale, che non ha, per ora, pieno valore umano (lettera a Banfi del 29 aprile 1949).¹¹

Queste frasi possono destare un certo stupore: eppure Rossi si laurea con una tesi su Martinetti (il maestro di Banfi), soffermandosi proprio sull’«antinomia intorno alla quale si muovono due contrastanti e non mai conciliate intuizioni del mondo morale», cioè su quei due diversi concetti di moralità che scaturiscono l’uno come logica conseguenza della metafisica martinettiana, l’altro come radicale disconoscimento della teoria: il contrasto si pone dunque fra la metafisica e l’etica, fra «l’etica più vera e profonda [di Martinetti] e le conseguenze etiche implicitamente contenute nella sua metafisica». ¹² Rossi, insistendo su un punto che gli sta particolarmente a cuore, ritiene che Martinetti non abbia saputo far in modo che la moralità modificasse la sua posizione metafisica: in lui la morale del concreto e fattivo operare nel mondo storico, della realizzazione in terra di un più giusto e più alto regno di spiriti liberi rimane irrimediabilmente opposta, e soccombente, rispetto all’esi-

¹¹ Il materiale è conservato nel Fondo Rossi presso il Museo Galileo-Istituto e Museo di storia della scienza, Firenze. Ringrazio tutto il personale della Biblioteca per la gentilezza, la competenza e l’efficienza con cui ha agevolato questa ricerca.

¹² Rossi, *Etica e metafisica nel pensiero di Piero Martinetti*, cit., p. 185.

genza di abbandono nell'abbraccio divino, nella visione mistico-ascetica di annullamento dell'io nell'infinito. Rossi ha ben chiaro che la necessità della «sempre più chiara coscienza di questo segreto contrasto» implica non solo andare a fondo dell'indagine martinettiana, ma cogliere attraverso quell'antinomia un elemento che caratterizza l'intera epoca e la sua stessa esperienza personale. Martinetti infatti sente la necessità di «riaffermare una intuizione umanistica del mondo morale di contro ad ogni forma di esasperato misticismo capace di soffocare, in nome di un impoverito e dogmaticamente irrigidito concetto di realtà trascendente, la libera creatività e l'ansia di associazione della persona umana». ¹³ Qui sta, per Rossi, l'importanza storico-umana e la validità filosofica della dottrina martinettiana, cioè nella sua battaglia sia contro «gli immiserimenti dogmatici e filosofici» sia contro «l'altrettanto impoverito e spesso abbruttito concetto di immanenza» proprio di alcune frange dell'ultimo idealismo.

Insistere su questi argomenti potrebbe sembrare una forzatura, eppure nelle lettere a Banfi (cui Rossi si rivolgeva con toni di affettuosa intimità) troviamo espressa più e più volte l'insoddisfazione per una vita che si dissolve nell'orizzonte limitato di quella dimensione che viene definita «rettorica»: «sento ogni giorno farsi più pesante sulle mie spalle – scrive Rossi il 27 dicembre 1947 – un'insofferenza atroce per tutto ciò che vi è di dilettesco, di vuoto, di malato nella coscienza contemporanea e vorrei uscire da questa crisi senza sognare impossibili ritorni, ma con una più salda, direi ottimistica fede nei valori umani, ma non mi pare di riuscirci».

I primi anni dell'attività di Rossi appaiono dunque caratterizzati da intense riflessioni morali che da allora non lo abbandoneranno più, anche se verranno trasfigurate e fatte agire nello studio delle contrapposizioni che Rossi verrà individuando fra magia e scienza. Possiamo vedere in azione questa sorta di 'trasfigurazione' già nell'intervento sul *De principiis* di Mario Nizolio, pubblicato all'interno di una raccolta di testi umanistici sulla retorica uscita nell'«Archivio di filosofia» nel 1953 (raccolta cui Rossi collaborò con Garin e Vasoli). Il *De principiis* viene letto valorizzandone in modo particolare: la critica contro gli pseudofilosofi; il rifiuto dell'astrusità del linguaggio filosofico; l'esaltazione della retorica contro la logica; l'opzione nominalista. Si tratta di quattro momenti che Rossi vede strettamente e coerentemente collegati: gli pseudofilo-

¹³ *Ivi*, p. 186; cfr. anche *Id.*, *Il problema religioso nel pensiero di Piero Martinetti*, cit., p. 264.

sofi perseguono una filosofia perfetta e una perfetta sapienza attraverso la dialettica, la metafisica e l'adesione acritica alla dottrina aristotelica, giungendo a formulare un linguaggio «barbaro» perché privo di qualsivoglia aderenza alla realtà. Nizolio prospetta la necessità di rientrare nella piena padronanza dei significati delle parole, recuperando «chiarezza culturale» attraverso una analisi filologica, storica e linguistica che riscopra non solo la verità dei *verba*, ma anche la loro utilità. A questo scopo, la retorica viene intesa come un sapere storico-critico che si oppone ad ogni speculazione sull'assoluto, concentrandosi sul preferibile piuttosto che sul vero, sull'esperienza piuttosto che sulla tradizione, sull'utilità piuttosto che sulla verità. In questo progetto di riforma retorica della filosofia ogni concetto viene indagato nella sua origine storica e temporale, scavando nel «valore pragmatico» delle parole. Il sapere umano, infatti, non è quella scienza dell'universale che si è rivelata un guscio vuoto, ma ha un significato nello stesso tempo teoretico e pratico: «nella retorica – sottolinea Rossi – Nizolio vede precisamente la nuova logica insieme teoretica e pratica da sostituire alle sterili discussioni della filosofia tradizionale; la retorica è insieme scienza ed arte». ¹⁴

Che si tratti di un argomento caro a Rossi lo conferma il fatto che nel 1954, in un saggio sulla polemica antioccultistica di Girolamo Fracastoro (un autore che ritornerà ad affacciarsi più volte nei lavori di Rossi) viene enfatizzato l'utilizzo di strumenti retorici, come l'esempio e l'entimema, posti da Fracastoro a fondamento della teoria dell'induzione: quei procedimenti logici che la tradizione aristotelica aveva considerato appropriati solo al campo delle ricerche morali vengono ora applicati anche alle ricerche sulla natura. Nizolio e Fracastoro, il sostenitore della retorica e lo scienziato, stanno dunque combattendo la stessa battaglia per la ricerca di una logica nuova, operando contro la logica di tipo deduttivo-necessitaristico: «Fracastoro e Nizolio [...] – scrive Rossi a Garin il 26 febbraio 1954 – pongono le basi della polemica che giungerà con Bacone alla sua espressione più alta». ¹⁵

Istanza etica, rinnovamento del linguaggio inteso come recupero del rapporto fra linguaggio del sapere e lingua quotidiana: questi momen-

¹⁴ Rossi, *Il De principiis di Mario Nizolio*, cit., p. 77.

¹⁵ Le lettere di Rossi a Garin sono custodite nel Fondo Garin presso il Centro archivistico della Scuola Normale Superiore. Desidero ringraziare Umberto Parrini e Maddalena Taglioli per la disponibilità e competenza con cui hanno assistito la consultazione del materiale.

ti, sui quali si sofferma all'inizio del suo percorso di studio, si ritrovano intrecciati e originalmente fusi nella lettura di Bacone e nella interpretazione della magia baconiana. Il grosso e imponente volume sul Lord Cancelliere, il cui titolo è stato oggetto di discussioni che hanno coinvolto oltre all'autore Garin, Vito Laterza e Antonio Banfi, si nutre così di una lunga serie di riflessioni ben delineate: Rossi già in una lettera del 28 febbraio 1950 annuncia a Garin di star studiando il Lord Cancelliere, la cui lettura, come ricorderà il 9 luglio 1956, gli è stata suggerita «sul filobus 96» da Antonio Banfi, che nel 1943 aveva curato un'edizione del *Novum organum*.

Nel primo capitolo del *Bacone* (forse il più lungo di tutto il volume) la magia viene tradizionalmente interpretata come un importante lascito della tradizione precedente, esercitante un profondo influsso sul pensiero del filosofo: nella *Sylva sylvarum*, nota ad esempio Rossi, «la maggior parte del materiale esposto e considerato [...] deriva infatti dai *Problemata meteorologica* di Aristotele, dalla *Storia naturale* di Plinio, dalla *Magia naturalis* del Porta, [...] dal *De subtilitate* di Cardano, dall'*Adversus Cardanum* dello Scaligero». ¹⁶ Bacone riprende alcuni aspetti caratteristici e pittoreschi della magia «riecheggiando motivi molto diffusi che sopravviveranno ancora per quasi un secolo in larghissimi settori della cultura europea» ¹⁷ (dunque non solo nelle credenze popolari, ma presso gli intellettuali) facendo propri anche molti altri elementi fondanti la filosofia rinascimentale della natura: i corpi sono dotati di percezione, in virtù della quale viene accettato ciò che è gradevole e utile, respinto ciò che è sgradevole e disutile; un legame universale collega tutti gli enti; l'immaginazione possiede una forza di primaria importanza che Bacone enfatizza – come scrive Rossi – addirittura «molto al di là dell'esaltazione che dei poteri 'occulti' dell'immaginazione avevano compiuto taluni naturalisti del Rinascimento». ¹⁸ Al di sotto di queste tesi vigoreggia chiaramente il vitalismo rinascimentale e l'ideale magico che ad esso è strettamente unito: per comprendere Bacone, e Rossi lo sottolinea chiaramente, è necessario guardare a questa eredità, ritenuta da troppi interpreti scomoda e per questo trascurata. Va abbandonato, ammonisce Rossi,

¹⁶ Rossi, *Francesco Bacone*, cit., p. 51.

¹⁷ *Ivi*, p. 52.

¹⁸ *Ivi*, p. 53.

quell'atteggiamento di volontaria incompienza verso manifestazioni di cultura che ci si affrettò a qualificare relitti di tenebrose superstizioni antiche e medievali liberandosi così dall'impegno di affrontare in sede storica discussioni che interessarono per molti secoli larghissimi settori della cultura europea e alle quali si appassionarono non solo [...] Alberto Magno e Ruggero Bacone, non solo i naturalisti del Rinascimento, ma anche, fino in pieno Seicento, Bacon e Cartesio, Keplero, Mersenne e Gassendi.¹⁹

D'altra parte, la fisica baconiana della trasmutazione dei corpi e l'attenzione per l'alchimia rendono evidente l'importanza e la centralità di questa eredità ingombrante.

Si deve dunque concludere che il filosofo inglese è un mago rinascimentale? Secondo Rossi la risposta è negativa. È vero che Bacone, come il mago rinascimentale, guarda alla scienza come potenza, come capacità di modificare e alterare la situazione naturale e umana; è vero che per Bacone, come per il mago, l'uomo deve essere considerato ministro e interprete della natura. Ma vi sono alcune differenze fondamentali, che indicano tutta la distanza che si interpone fra letteratura magica e testi baconiani (cioè fra età rinascimentale ed età nuova). La prima, costituitasi su fonti antiche che vengono successivamente radunate ad esempio dal *Picatrix* e da Cornelio Agrippa, nel pieno Rinascimento subisce un particolare affinamento in virtù del quale la magia e il mago mutano il loro ruolo. Se durante l'età medievale si è creata una frattura tra filosofia e teologia da una parte e magia e alchimia dall'altra, perché il mago viene considerato come colui che sovverte, anche attraverso il commercio con i demoni, l'ordine razionale di origine divina, fra Quattro e Cinquecento questo quadro si rovescia, come le ricerche di Eugenio Garin, debitamente richiamate da Rossi, hanno evidenziato, in quanto mutano sia il significato dell'uomo nel mondo sia il suo compito di fronte alla realtà naturale, che consiste nel realizzare se stesso, una volta scopertosi signore e dominatore del creato, nello stesso tempo nuovo Adamo e nuovo Prometeo.

Ebbene: a Bacone – ed è uno degli aspetti che Rossi mette in luce con maggiore forza – questo concetto rinascimentale di uomo privo di natura definitiva, che può darsi la fisionomia che vuole, che può agire libero percorrendo l'intera scala di natura, rimane estraneo. Il potere dell'uomo, su cui pur tanto insiste, non è per nulla infinito, in quanto

¹⁹ *Ivi*, p. 49.

sottomesso inesorabilmente alle leggi della natura (*obsessus legibus naturae*), che non possono essere sciolte e spezzate: l'uomo di Bacone, a differenza di quello pichiano, non cerca di portare a realizzazione la sua libertà infinita, di farsi tutto, ma è perfettamente consapevole del fatto che le doti umane sono limitate e che possono essere potenziate solo attraverso l'adeguamento alla natura, rimanendo così di fatto estraneo alla prospettiva umanistica del secolo precedente. L'uomo si può dire infatti padrone della natura solo in quanto è ministro e interprete di essa: è in grado dunque di compiere, senza incontrare limiti, le operazioni di trasformazione solo entro le leggi naturali e agendo come agisce la stessa natura. È precisamente di qui, sottolinea Rossi, che deriva il concetto baconiano di scienza, che pur alimentandosi di molti aspetti della magia rinascimentale, si distacca dalla sua visione metafisica, immanentistica, unitaria e organica della realtà. La magia rinnovata alla quale Bacone pur fa riferimento nel *De dignitate et augmentis scientiarum* consiste sostanzialmente nella scienza capace di «trarre dalla conoscenza delle forme nascoste opere ammirevoli» e «congiungendo le cose passive con quelle attive» di rendere «manifeste le grandi opere della natura»,²⁰ agendo tuttavia sempre nel rispetto di essa; in un altro luogo, ribadisce che «la magia si propone di richiamare la filosofia naturale dalla vanità delle speculazioni alla grandezza delle opere».²¹ Se un'eredità 'positiva' della magia rinascimentale si può ritrovare in Bacone è proprio in questo insistere sul sapere capace di operare, sul legame stretto, fatto intravedere dalla magia e valorizzato da Bacone – e da Rossi che lo legge –, fra *veritas* e *utilitas*.

Ma se il mago realizza le sue opere in solitudine, magari in una fornace, assistito quando va bene da improbabili seguaci, l'operatività proposta dalla filosofia baconiana risente invece di una particolare interpretazione delle arti meccaniche che modifica e stravolge tutto il quadro della dimensione pratico-operativa.²² Bacone ha infatti introdotto un concetto di grande rilevanza «che rimarrà – scrive Rossi – al centro della sua opera di riforma del sapere».²³ In quella che si chiama scienza «si possono raggiungere solidi ed effettivi risultati solo mediante una successione

²⁰ *Ivi*, p. 76.

²¹ *Ivi*, p. 78.

²² Cfr. P. Rossi, *Sulla valutazione della arti meccaniche nei secoli XVI e XVII*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI, 1956, pp. 126-148 (l'articolo è stato poi rifuso in *I filosofi e le macchine. 1400-1700*, Milano 1962).

²³ Rossi, *Francesco Bacone*, cit., p. 79.

di ricercatori e un lavoro di collaborazione fra gli scienziati. I metodi e i procedimenti delle arti meccaniche, il loro carattere di progressività e intersoggettività forniscono il modello per la nuova cultura». ²⁴ Se nell'ambito magico vengono valorizzati il potere e la capacità eccezionale del singolo operatore, che si esplicano in una attività individuale, solitaria e arbitraria, nella scienza baconiana si insiste invece sul ruolo di un'esperienza collettiva, condivisibile e verificabile. Nell'ottica baconiana si assiste anche ad un ribaltamento topografico e cronologico: la verità, infatti, non è più qualcosa che sta alle nostre spalle e che deve essere tramandata attraverso iniziazioni, testi astrusi o riti misteriosi; è invece un ideale, posto dinanzi a noi, da raggiungere attraverso la collaborazione e la messa in rete (diremmo oggi) delle attività, l'utilizzo di un linguaggio chiaro, comprensibile, possibilmente univoco, e la comunicazione dei risultati: «questa riforma del concetto, della pratica e degli ideali della scienza – commenta Rossi – è senza dubbio il contributo più rilevante che il pensiero di Bacone abbia offerto alla cultura europea». ²⁵

Quello su cui Rossi particolarmente insiste nel corso della sua articolata ricostruzione dei rapporti fra la tradizione magica e la filosofia baconiana è dunque la valenza etica della prospettiva del filosofo inglese, e lo fa intrecciando nel ragionamento le eredità magiche e la distanza da esse. Abbiamo visto che sia il mago sia il filosofo valorizzano la conoscenza in vista dell'attività: mentre quest'ultimo non è spinto da cupidità o desiderio di lustro individuale, ma dall'ambizione di espandere il sapere e il potere a vantaggio di tutti; il primo si presenta invece come un sapiente illuminato, custode di antichi segreti e saperi, che agisce prevalentemente per suscitare ammirazione, e non in vista dell'utilità pubblica. Le modalità di utilizzo della lingua, la considerazione della dimensione pubblica, l'idea di potere e di azione portano a distinguere chiaramente il mago dal filosofo della natura, dallo scienziato. Alla vanità del primo si contrappone la carità del secondo; all'iniziazione, la circolazione libera delle conoscenze; all'uso di un linguaggio tecnico ed esoterico, la predilezione per la lingua comune; alla spelonca remota, l'accademia cittadina; all'esaltazione della solitudine, la necessità della collaborazione.

È anche per questo che, rispetto ad una teoria continuista, Rossi pur valutando e valorizzando i punti di contatto fra Bacone e i pensatori precedenti, ribadisce la diversa prospettiva 'etica' del Lord Cancelliere.

²⁴ *Ivi*, pp. 79-80.

²⁵ *Ivi*, p. 86.

La scienza baconiana è chiaramente diversa dalla magia, non ne è il suo germoglio selvaggio, ed è proprio sulle questioni etiche che si consuma la separazione fra i due momenti:²⁶ la magia non ha fini ignobili; ignobili sono i metodi che essa adotta. Bisogna dunque proseguire nel processo, che fu anche della magia, di rendere l'uomo padrone della natura e capace di operare in essa dalle fondamenta, ma va rifiutato nettamente l'ideale umano proposto dalla magia, va respinto «ogni atteggiamento rivolto a sostituire le 'illuminazioni' di un singolo allo sforzo organizzato dell'intero genere umano e tendente a porre la scienza a servizio di un singolo invece che a servizio della specie umana».²⁷ Non sono dunque il richiamo all'esperimento, il senso della scoperta, l'esito della ricerca a distinguere magia e scienza: nel 1957 nell'interpretazione di Rossi è il loro metodo, il diverso quadro etico sotteso, che le conduce irrimediabilmente a divergere.

È proprio, e non a caso, sul piano morale che nel 1965 viene riconosciuto il terreno convergente della critica all'astrologia di cui si sono resi protagonisti Pico della Mirandola, da una parte, Keplero, Mersenne, Bacone dall'altra. Rossi, commentando una battuta di Cassirer («non furono argomenti d'ordine empirico-naturalistico, non furono nuovi metodi nell'osservazione e nel calcolo che portarono a sorpassare la concezione che l'astrologia si faceva del mondo») osserva che «le ragioni ultime dell'opposizione di Keplero all'astrologia apparvero giustamente al Cassirer di ordine morale».²⁸ Come è di ordine morale anche la critica avanzata da Pico nei libri *adversus astrologiam*: il filosofo, infatti, pur aderendo al sistema del mondo proprio degli astrologi, condanna la mescolanza di scienza e di arte, di religione e di medicina che rende l'astrologia una scienza non rigorosa; Pico conosce bene il fascino che quell'arte ha esercitato per tanti secoli, sa che essa fa leva sulle promesse che può prospettare e sulle sollecitazioni che può indurre nelle passioni umane (cupidità, ambizione, curiosità). L'arte viene contestata perché inquina e rende false la filosofia, la medicina, la religione attraverso l'uso delle immagini astrologiche, che si basano sull'impiego di «sfrenati

²⁶ Ivi, p. 103.

²⁷ Ivi, p. 104.

²⁸ P. Rossi, *Sul declino dell'astrologia agli inizi dell'età moderna*, in Id., *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Torino 1989, pp. 25-39: 29-30. Il saggio uscì nel 1966 negli atti del convegno internazionale su Pico della Mirandola, tenutosi nel 1963, *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, 2 voll., Firenze 1965, II, pp. 315-332.

procedimenti analogici», non su «ragioni». ²⁹ Rossi riconosce nella critica pichiana, nelle posizioni di Keplero, nelle questioni di Mersenne e nelle osservazioni di Bacone sull'astrologia il medesimo obiettivo: ripurgare quella dottrina e ridurla all'astrologia sana, a quella che diventerà, in un quadro diverso, una parte della fisica. Questo gli permette di avvicinare un passo delle *Disputationes adversus astrologiam* di Pico (l'astrologia ha la responsabilità «di generare e rafforzare le superstizioni, tener viva l'idolatria, distruggere la prudenza, insozzare i costumi, infamare il cielo, rendere gli uomini meschini, tormentati, inquieti, farli di liberi servi») ³⁰ con uno non meno suggestivo tratto dal *Re Lear* di Shakespeare:

Quando la nostra fortuna vacilla [...] diamo la colpa dei disastri al Sole, alla Luna, alle Stelle. Come se fossimo dei ribaldi per un fatto inevitabile e fossimo insensati per un impulso celeste; fraudolenti, traditori e spergiuri per l'influsso delle sfere; crapuloni, mentitori, adulteri per l'azione dei raggi degli astri [...]. Mirabile trovata dell'impudico puttaniere mettere la sua foia caprigna a carico di una stella. ³¹

Se pure Rossi si dichiara non continuista, cioè per niente convinto della continuità fra la cultura degli umanisti e quella degli esponenti della rivoluzione scientifica, riconosce che le pagine delle *Disputationes* pichiane «contengono cose che ebbero e acquistarono significati rilevanti anche per uomini che operarono (e operano) in contesti differenti da quello che fu proprio del conte della Mirandola» ³² e quelle «cose» sono maturate, come per Nizolio, come per Fracastoro, come per Bacone, all'interno di una riflessione morale, nel cuore della domanda sul senso e il ruolo dell'uomo. Il Lord Cancelliere ha messo a punto un metodo di analisi della natura che procede *ex analogia universi* e non *ex analogia hominis* e ha costruito un modello di indagine razionale condiviso, collaborativo e al servizio di tutti; ma a Bacone, grande uomo di Stato, premeva soprattutto di «rispondere agli affari e ai cuori degli uomini» e per questo si compiacqua con il Duca di Buckingham per la diffusione dei suoi *Saggi*, «che, di tutte le mie opere sono stati i più correnti». ³³ Quella che è nota come rivoluzione scientifica, sembra dirci Rossi, non nasce solo dalle

²⁹ *Ivi*, p. 35.

³⁰ *Ivi*, p. 33.

³¹ *Ivi*, p. 38.

³² *Ibid.*

³³ F. BACONE, *Saggi*, introduzione di E. GARIN, a cura di E. DE MAS, Milano 1995, p. 10.

idee e dalle teorie che si sono susseguite nell'ambito della storia della scienza, ma anche, e non secondariamente, attraverso le immagini e gli effetti che esse hanno impresso nel *regnum hominis*. Ed è in questo perimetro che si può parlare di un rapporto fecondo fra autori dell'epoca umanistica e di quella 'moderna'.

Seconda stazione. La magia naturale nel Rinascimento

Ne *Il fascino della magia e l'immagine della scienza*, del 1988,³⁴ sviluppando il ragionamento introdotto nella monografia dedicata a Bacone, Rossi approfondisce quella mescolanza di misticismo e sperimentalismo, di calcolo e divinazione che si rinviene nella magia. Inoltre, risulta qui ancora più sottolineato l'aspetto religioso della magia e il suo uso di una lingua che non è volta tanto alla comunicazione, quanto all'evocazione: il tema del linguaggio viene dunque acquistando man mano sempre maggiore rilevanza. In questo saggio, riproposto quasi identico l'anno successivo come introduzione a una antologia dedicata alla magia naturale nel Rinascimento, possiamo individuare innanzitutto un mutato giudizio del rapporto fra Bacone e la magia: se nel 1957 Rossi si era soffermato sui punti di contatto, ora insiste sulla discontinuità. Ecco così enfatizzati, all'interno della critica baconiana al connubio fra indagine dei fatti naturali e indagine dei fatti spirituali, il rifiuto della cultura magico-alchemica, la presentazione della magia come raccolta «di credule superstizioni e osservazioni di simpatie e antipatie e proprietà occulte ed esperimenti futili».³⁵

Quello che comunque contraddistingue queste pagine sono alcuni cenni, variamente sparsi, che definiscono un mutato orientamento di lettura: Rossi, da una parte, richiama Jung e la teoria secondo cui le metafore magiche rinviano ad un mondo verticale «di soffi, spiriti e influenze» tentando di saldare insieme la vita degli elementi con quella dell'inconscio,³⁶ e sottolinea che l'oggetto per il mago non è mai completamente 'se stesso', perché rimandando ad una realtà che supera il

³⁴ P. Rossi, *Il fascino della magia e l'immagine della scienza*, in *Storia della scienza moderna e contemporanea*, diretta da P. Rossi, 3 voll. in 5 tomi, Torino 1988, I, *Dalla rivoluzione scientifica all'età dei lumi*, a cura di F. ABBRI et al., pp. 31-57.

³⁵ Rossi, *La magia naturale nel Rinascimento*, cit., p. 23.

³⁶ Ivi, p. 14.

piano dell'esistenza, è sempre segno di altro;³⁷ dall'altra, ricorda che alla fine dell'Ottocento al mondo dell'infanzia e a quello della schizofrenia è stato avvicinato proprio il mondo del mago. In tutti questi mondi vige un uso particolare del linguaggio: i nomi, infatti, non si limitano a rimandare alle cose, ma rinviando ad esse si palesano come le cose stesse. La distanza fra magia e scienza diventa ai suoi occhi sempre più netta: per Rossi il loro rapporto ormai non può più darsi su una linea come quella tracciata da Warburg e Saxl, lungo la quale la conoscenza scientifica si pone come anello di congiunzione fra religione e filosofia. La storia della scienza non deve essere vista come storia dalla astrologia alla cosmologia, dall'alchimia alla chimica: il pensiero magico non è lo stadio iniziale di un processo conoscitivo che porta alla scienza, perché magia e scienza non germogliano dal medesimo tronco.

D'altronde, già nel saggio *Tradizione ermetica e rivoluzione scientifica* – risalente al 1975 e poi raccolto nel volume *Immagini della scienza*³⁸ – Rossi ebbe a scrivere, a commento della voga ermetica: «col passare degli anni si è fatta in me più forte la convinzione che illuminare la genesi – non solo complicata, ma spesso assai torbida – di alcune idee moderne sia altra cosa dal credere di poter annullare o integralmente risolvere queste idee nella loro genesi».³⁹ E si chiede, polemicamente: «ermetismo e scienza moderna si succedono l'una all'altro [...] sostanzialmente equivalenti», ciascuno con i propri standard di razionalità, «oppure, con la rivoluzione scientifica è nato nella storia umana un tipo di sapere insieme intersoggettivo e capace di crescita?».⁴⁰

È proprio su questo punto che si consuma la distanza non solo rispetto alla interpretazione dei warburghiani, ma anche rispetto a quella di Garin. Quando questi, nel 1976, in un breve, ma decisivo, testo scrive a proposito di alcune affermazioni di Galileo sull'astrologia che «il mito si venne rivelando inseparabile dal logo, la scienza rigorosa dalla fantasia trasfiguratrice, la limpida ragione dalla torbida magia, la religione dalla superstizione, infine i calcoli matematici dalla mistica dei numeri», Rossi, censurando l'utilizzo dell'aggettivo 'inseparabile' da parte del suo antico maestro, si dichiara totalmente in disaccordo con lui. A suo giudi-

³⁷ *Ivi*, p. 12.

³⁸ P. ROSSI, *Tradizione ermetica e rivoluzione scientifica*, «Rivista di filosofia», LXVI, 1975, pp. 20-56 poi in *Id.*, *Immagini della scienza*, Roma 1977, pp. 149-181.

³⁹ *Ivi*, p. 159.

⁴⁰ *Ivi*, p. 172.

zio, infatti, non solo non è vano «cercare di distinguere, anche entro a ciò che di fatto si presenta ‘mescolato’, limpida ragione e torbida magia»; ma anzi questo è uno dei compiti della «ragione ragionevole», e non solo raziocinante, della modernità.⁴¹

Nel 1989 rimangono ancora tracce della antica interpretazione del rapporto fra magia e scienza: con una immagine suggestiva, Rossi osserva infatti come «i bordi di quell'incredibile e bellissimo arazzo che fu tessuto nell'età del Rinascimento da maghi e alchimisti si sovrappongono in più punti al tessuto della scienza e della tecnica moderne. Magia e scienza costituiscono, alle soglie della modernità, un intreccio non facilmente districabile»,⁴² ma diventa via via più necessario distinguere tra i fili e i colori di quell'arazzo. A Rossi si sta facendo sempre più chiaro quanto ha già messo in luce nel 1965: l'idea di progresso scientifico ha una sua origine storica ben precisa. E con essa hanno una origine storica l'uso di una certa forma di razionalità, la controllabilità delle asserzioni, la pubblicità dei metodi e dei risultati: così come si sono formati, sono suscettibili di andare perduti.⁴³

Lo sfondo sociale e politico contemporaneo del ragionamento di Rossi alla fine del saggio del 1989 si presenta con nettezza. È infatti contro la ‘mistica del livellamento’ che si alza la voce della magia e dell'astrologia contemporanee, le quali hanno di mira il liberalismo, la democrazia, il socialismo, nutrendo e favorendo una fiorente industria della superstizione: Rossi vede che pur cercando sempre la luce, l'essere umano dimostra di essere sempre circondato dalle tenebre.

La magia da fenomeno culturale con precisi testi di riferimento, determinati autori, momenti storici di diffusione sembra quasi trasformarsi sotto la sua penna in una sorta di paradigma, in un modello di analisi e interpretazione della realtà svincolato da griglie cronologiche e alternativo a quello della ragione, cui sempre e costitutivamente si affianca: se pure gli «oggetti» magici, come quelli razionali (simpatia delle cose, contatto a distanza, progresso, controllabilità dei risultati, ecc.) non sono categorie eterne ma prodotti storici e culturali, la mentalità magica e quella scientifica vengono invece presentate come dati della storia umana sempre pre-

⁴¹ P. ROSSI, *Galileo Galilei e il libro dei Salmi*, in ID., *La scienza e la filosofia dei moderni*, cit., p. 68 (il saggio su Galileo risale al 1978).

⁴² Rossi, *La magia naturale nel Rinascimento*, cit., p. 29.

⁴³ Su questo si veda ad esempio Rossi, *Immagini della scienza*, cit., p. 178.

senti e contrapposti.⁴⁴ È per questo che riconoscere le origini della scienza moderna, il limite del positivismo, l'illusione del progresso lineare e continuo non significa, e non deve significare, abdicare di fronte al primitivismo e al magismo. Si possono dunque discutere gli «oggetti», ma bisogna decidere se si gioca nel campo della magia o in quello della scienza.

È anche per questo che in più luoghi dei testi di Rossi troviamo ricordata l'iniziale fragilità e debolezza della visione scientifica (che si rifaceva ad idee inconsuete e ad esperimenti contrari ad ogni evidenza) a fronte dell'allora dominante e pervasiva mentalità magica: una esile barchetta che si scontra con un galeone, ed è per difendere la piccola imbarcazione nuovamente sotto minaccia che Rossi, nel 1989, ossia nello stesso anno in cui esce l'intervento sulla magia naturale, decide di radunare nel fortunato volume *La scienza e la filosofia dei moderni* ancora una volta i saggi pubblicati fra il 1965 e il 1969 e già contenuti in *Aspetti della rivoluzione scientifica* del 1971. Non si tratta, come potrebbe sembrare, di una operazione di *maquillage* editoriale: Rossi sente invece l'esigenza di intervenire nuovamente contro quel clima antiscientifico che accomuna la fine degli anni Sessanta con quella degli anni Ottanta. Nella premessa viene spiegato il senso dell'intervento, che non è diretto certo contro gli storici della filosofia o della scienza, ma «contro quei letterati e giornalisti, filosofi improvvisati, epistemologi della domenica, scienziati in disarmo, che erano tutti principalmente interessati [alla fine degli anni Sessanta] a presentare a un largo pubblico un'immagine del tutto negativa della scienza» per favorire, non certo in modo innocente, «la realizzazione nella prassi [...] e l'avvento di un'imminente e purificatrice rivoluzione delle masse».⁴⁵ Alla fine degli anni Ottanta Rossi dunque scorge nuovamente «l'impetuosa rinascita di un clima idealistico», la diffusione nella cultura italiana del «messaggio antiscientifico e antimoderno». *La scienza e la filosofia dei moderni* (come d'altronde anche *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, che risale allo stesso anno) si presenta così come un libro d'impegno diretto, di intervento, necessario agli occhi dell'autore per fustigare i costumi della cultura italiana tradizionalmente incline alla chiacchiera retorica e roboante e attirata dal «folle piacere di veder mandare in aria la baracca».⁴⁶ Il libro è accompagnato dalla dedica a Banfi, già presente nel '71. Il motivo della riconferma è chiaramente espresso: Banfi – spiega Rossi – non ha mai cre-

⁴⁴ Cfr. *ibid.*

⁴⁵ Rossi, *La scienza e la filosofia dei moderni*, cit., p. 8.

⁴⁶ *Ibid.*

duto nelle tesi scientiste e neopositiviste, ma non ha mai nemmeno sentito il fascino o subito le tentazioni dell'irrazionalismo, bensì «fece sua l'antica e non fortunata battaglia degli illuministi lombardi per un rinnovamento delle linee di fondo e delle strutture portanti della cultura italiana».⁴⁷

All'irrompere dell'irrazionalismo negli anni Sessanta e Settanta – avvertito come acuto problema già a partire dalle lettere a Banfi degli anni Cinquanta – come al suo rinfocolarsi alla fine degli anni Ottanta Rossi dunque risponde rivedendo in modo significativo le sue posizioni sulla magia e proponendo un'idea di ragione come continua conquista: essa non è mai in atto totalmente, ma è attiva come direzione del sapere, nella molteplicità e nel contrasto delle filosofie. La ragione è il risultato di un lungo processo e di un avveduto progetto e la sua parzialità non si risolve mai in relativismo o scetticismo. È con sicura adesione che Rossi cita De Martino in una nota del saggio *Sul relativismo culturale e il mondo magico di Ernesto De Martino*:

che si debba mantener fede alla ragione, come *telos* dell'umanità rappresentato in modo eminente dall'Occidente, o che si debba invece abdicare davanti all'irrazionale e tornare a fare di esso il tema fondamentale della vita: questa alternativa si chiama Europa, poiché noi europei la stiamo vivendo con una drammaticità che ha l'eguale in nessuna altra civiltà del nostro pianeta.⁴⁸

Rossi fu collega dell'antropologo durante il periodo di insegnamento in Sardegna, nei primi anni Sessanta e si è trattato di un incontro molto importante. Gli studi di De Martino hanno contribuito a fargli mettere a fuoco che «la scelta fra pensiero magico e pensiero razionale non è conclusa».⁴⁹ E da lui ha anche imparato, con una certa preoccupazione, che la magia non è stata soppiantata dalla scienza, che essa continua ad agire in molti ambiti non essendo cancellata dalla storia, anzi ben presente in forme dissimulate e camuffate. È proprio nell'antropologia, infatti, che si sta affermando in quegli anni l'idea della equivalenza delle culture, delle visioni del mondo a sostegno di tesi primitivistiche e irrazionalistiche, contro cui Rossi, definito da Claudio Cesa «nemico della confusione mentale»,⁵⁰ interviene in un saggio su *Arcadia e Apocalisse*.

⁴⁷ Ivi, p. 9.

⁴⁸ Rossi, *Immagini della scienza*, cit., p. 259.

⁴⁹ Rossi, *La magia naturale nel Rinascimento*, cit., p. 31.

⁵⁰ C. CESA, *Commemorazione di Paolo Rossi*, «Rendiconti morali dell'Accademia dei Lincei», IX s., XXIII, 2012, pp. 321-330: 322.

Note sull'irrazionalismo italiano degli anni Sessanta uscito prima nel 1976, poi riproposto nel 1977 in *Immagini della scienza* e ancora nel 1989 in *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*.

Terza stazione. Il tempo dei maghi

Si è insistito su questo argomento non solo per la sua indubbia rilevanza, ma anche perché si ripresenta nell'ultima raccolta di scritti magici risalente al 2006, nella quale l'elemento più interessante – ai fini del nostro ragionamento – è contenuto nel saggio su magia e carità. Ricongiungendosi idealmente ad alcuni temi già presenti nel 1957, che nei lavori seguenti erano rimasti piuttosto offuscati, Rossi ritorna sulla contrapposizione fra pensiero magico e pensiero scientifico, osservandoli stavolta dal punto di vista dei loro effetti sulla vita associata. Mentre il primo si diffonde, da sempre, attraverso una circolazione limitata e facendo attenzione a evitare dialoghi, confronti e discussioni, il pensiero scientifico si è posto dall'inizio come sostenitore «di quel mondo di valori che fanno riferimento all'appartenenza a una comunità, ai doveri verso i concittadini, al bene comune». ⁵¹ La scelta di intervento nell'ambito politico, l'opzione per la *vita activa*, che erano proprie della cultura greca, di Platone e di Aristotele, hanno trovato nuovo vigore fra Quattro e Cinquecento nella riflessione degli umanisti ma, nota Rossi, non sono mai diventate patrimonio dei maghi, mentre hanno trovato diffusione nella scienza. Bacon discorre del veleno serpentino infuso nella scienza: volontà di dominio, orgoglio, superbia. Bisogna perciò fare attenzione a non intendere la celebrazione della potenza come ricerca di primato o di fama e gloria. Bacon spiega che vi è un'ambizione malata, che si chiude nel circolo ristretto del privilegio individuale; una più dignitosa, che aspira al benessere per la patria; una terza sana e nobile, che proietta l'azione umana verso l'aumento di potere di tutta l'umanità.

È in questo orizzonte filantropico e altruistico, con tracce evidenti di carità religiosa, che Rossi vuole inserire le sue ultime indagini sulla magia, per esaltare *e contrario* i diversi caratteri di questa e della prima scienza moderna, il cui diffondersi induce mutamenti significativi non solo nell'ambito conoscitivo: la scienza conferisce dignità al lavoro, alla fatica umana, favorendo mediante essi quell'avvicinamento fra uomo e

⁵¹ Rossi, *Il tempo dei maghi*, cit., p. 106.

Dio che era stato interdetto dal peccato originale e impedito dalla superbia che si era impadronita dei cuori. La scienza nasce così strettamente intrecciata a precisi valori etici, proponendosi di parlare non solo ad una parte della mente, ma anche al cuore dell'uomo: Bacone – scrive Rossi – «fu mosso solo dalla carità. Ed è la carità, nella quale non è mai possibile eccedere, che può togliere il veleno infuso dal serpente nella scienza. Essa costituisce il fine ultimo del sapere». ⁵²

Mi pare che queste pagine vogliano, nelle intenzioni dell'autore, fornire una possibile risposta a molte domande odierne intorno al rapporto scienza-etica, tecnica-etica: osserva Rossi che nessuno dei grandi filosofi e scienziati della Rivoluzione scientifica pensò che la liberazione umana «potesse essere affidata alla scienza e alla tecnica in quanto tali». ⁵³ L'avanzamento del sapere e del potere umani apparvero loro come valori «solo se realizzati in un più ampio contesto che concerne la religione, la morale, la politica». ⁵⁴ È per questo che l'ideale della carità, della pace perpetua, del governo universale si presentarono a fianco delle nuove speranze scientifiche: «sono ambiti – scrive Rossi – entro i quali il sapere scientifico e tecnico devono operare per funzionare come strumento di riscatto e di liberazione». ⁵⁵

E mi pare che gli ultimi scritti di Rossi, quelli che vanno dal 2008 al 2012, destinati non a caso ad un pubblico ampio, propongano riflessioni condotte in nome di quella ragionevolezza caritatevole che si sviluppa attraverso il confronto della ragione con la preoccupazione umana e la contingenza storica. ⁵⁶ Si tratta di interventi che vogliono presentarsi come testimonianza concreta nel proprio tempo, discutendo di temi attuali molto diversi – dal problema dell'anoressia al transumanesimo; dal relativismo culturale alle teorie pacifiste – e indicano ancora una volta una strada che non vuole scansare la fatica dello sforzo ragionevole, e neppure sottrarsi alle sue contraddizioni: le riflessioni sulla pace, sulla guerra, sulla violenza, sulla democrazia e la libertà vanno proprio nella direzione di indicare quelle che Rossi chiama «ragionevoli speranze»:

⁵² *Ivi*, p. 112.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ivi*, p. 117.

⁵⁶ P. Rossi, *Mangiare. Bisogno, desiderio, ossessione*, Bologna 2011; ID., *La scienza ieri e oggi*, a cura di M. BORRI, Parma 2012; ID., *Un breve viaggio e altre storie. Le guerre, gli uomini, la memoria*, prefazione di S. POGGI, Milano 2012.

«Credo – scrive in conclusione del volumetto *Speranze* – che senza cedere alle illusioni (o alle molte caricature di religione presenti nella filosofia del Novecento) si possa continuare a vivere con una sopportabile dose di angoscia [...]». E continua facendo proprie le parole di Benedetto XVI: «si può anche perseverare con ogni sobrietà giorno per giorno, senza perdere lo slancio della speranza, in un mondo che, per sua natura, è imperfetto». ⁵⁷ Alla fine della sua lunga, onorata, felice esperienza di studioso Rossi sembra quasi ritornare a quelle domande che poneva a Banfi: il senso dell'azione, la ricerca di una visione che non sia necessariamente pessimistica, la ricerca di una direzione. È forse anche con grande atto di carità laica che Rossi ci ha lasciato queste pagine, che per molti aspetti rappresentano la faccia complementare delle sue riflessioni accademiche.

⁵⁷ P. ROSSI, *Speranze*, Bologna 2008, p. 136. Sull'opera e la figura di Rossi, oltre al saggio di Cesa già citato, si vedano: Paolo Rossi, «Intersezioni», XXXII, 2012, pp. 3-7; Paolo Rossi (1923-2012), «Rivista di filosofia», CIII, 2012, pp. 3-8; Paolo Rossi. *Un maestro*, premessa di M. CILIBERTO, Pisa 2013 (contributi di S. Poggi, W. Tega, A. Battistini, F. Tessitore, P. Rossi); F. ABBRI, *Paolo Rossi (1923-2012)*, «Rivista di storia della filosofia», LXIX, 2014, 2, pp. 335-353; F. TESSITORE, *Note in margine a Paolo Rossi storico della storiografia filosofica*, in ID., *Note critiche di storia della cultura*, «Archivio di storia della cultura», XXVII, 2014, pp. 406-421.

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • SESTO FIORENTINO (FI)
NEL MESE DI LUGLIO 2016

