

Atene e Alessandria Paolo Rossi tra magia, scienza e irrazionalismi*

MARTINO ROSSI MONTI

*Istituto di filosofia, Zagabria, Croazia / Institute
of Philosophy, Zagreb, Croatia
martino@ifzg.hr*

UDK 001(04)(091)

165.61Rossi, P.

130.2

Articolo scientifico originale /

Original scientific paper

Ricevuto / Received: 30. 10. 2024.

Accettato / Accepted: 22. 11. 2024.

[https://doi.org/10.52685/pihfb.50.2\(100\).5](https://doi.org/10.52685/pihfb.50.2(100).5)

Riassunto

Questo saggio esamina l'evoluzione del pensiero e delle polemiche dello storico delle idee Paolo Rossi (1923–2012) a proposito di varie correnti culturali antimoderne, irrazionaliste e primitiviste del ventesimo secolo, collocandole all'interno del suo percorso intellettuale. Queste prese di posizione si intrecciano con i suoi studi sull'interazione tra magia e scienza e tra magia e modernità, con il suo rapporto con il marxismo, con le sue reazioni ai movimenti contro-culturali degli anni Sessanta e Settanta, e con il suo debito e le sue divergenze intellettuali rispetto a maestri e figure di riferimento come Eugenio Garin, Antonio Banfi, Ernesto de Martino e Frances A. Yates. L'analisi metterà in luce un processo di approfondimento, rivalutazione e "drammatizzazione" della nozione di magia, accompagnato dalla convinzione crescente dell'importanza di rinnovare costantemente l'impegno – consolidatosi all'alba della modernità – verso la razionalità e la scienza e dalla crescente preoccupazione di fronte a correnti culturali e politiche tendenti a divergere da questo orientamento.

Parole chiave: Paolo Rossi, magia, tradizione ermetica, scienza, Francis Bacon, irrazionalismo, primitivismo, pessimismo culturale

* Questo articolo è stato prodotto nell'ambito del progetto "Science and Ideology Today. Environmentalism, Primitivism, and Sexuality (ZID)" presso l'Istituto di Filosofia, approvato dal Ministero della Scienza e dell'Istruzione della Repubblica di Croazia e finanziato attraverso il National Recovery and Resilience Plan 2021–2026 dell'Unione Europea – NextGenerationEU. Ringrazio Ferdinando Abbri, Luca Bianchi, Alberto Bonchino, Roberto Bondi, Fabio Dei, Antonello La Vergata e Chiara Petrolini per i loro commenti e suggerimenti, e Alessandra Lenzi del Museo Galileo di Firenze per la sua assistenza nella consultazione di alcuni documenti conservati presso il Fondo Rossi.

La Società internazionale dei nemici della scienza

In un saggio del 2002, pubblicato in un fascicolo della “Rivista di filosofia” curato da Carlo Augusto Viano e dedicato al tema “cultura scientifica e politiche della ricerca”, Paolo Rossi parlò, a proposito del fenomeno dell’ostilità alla scienza nelle società industrializzate, di “processi di globalizzazione”.¹ Qualche anno prima, in occasione di un convegno organizzato a Milano dalla rivista “Le Scienze”, aveva intitolato la sua relazione *La Società internazionale dei nemici della scienza*.² Il tono era, rispetto ad allora, ancora più allarmato: a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, l’“imprevisto connubio” tra antimodernismo di destra e antimodernismo di sinistra e la “non inedita mescolanza tra Arcadia e Apocalisse” erano diventati fenomeni di massa. Le condanne senza appello della civiltà moderna, della scienza e della tecnologia si erano saldate a nostalgie primitivistiche di sapore reazionario. Non si trattava di fenomeni nuovi, ma della riemersione di un’immagine antiscientifica e magica del mondo che aveva conosciuto una grande diffusione nel periodo della “crisi” tra le due guerre. Rossi insisteva sulla gamma “vastissima” degli atteggiamenti antiscientifici:

<...> recise condanne, proclamazioni della superiorità della filosofia su ogni altra forma di sapere possibile, dichiarazioni del fallimento della scienza e della sua bancarotta, teorizzazioni della inferiorità della scienza di fronte alla cultura letteraria e umanistica, rivendicazioni della soggettività come luogo di salvezza, fosche profezie sulla fine della civiltà e sull’inevitabile olocausto provocato dalla scienza, requisitorie contro la civiltà industriale e urbana, rifiuti globali della modernità, rimpianti per il Medioevo come “epoca organica” e “comunitaria”, esaltazioni delle civiltà agricole e pastorali, nostalgie primitivistiche con relative riproposizioni del tema del “buon selvaggio”, esaltazioni del mondo magico e del sapere alchemico e occulto come superiori a quello dell’intelletto, elogi della follia come porta d’ingresso ad un mondo altro e superiore a quello delle astrazioni dell’intelletto.³

Atteggiamenti come questi, continuava, erano presenti – in forme diverse e variamente rimescolati – in filosofi sia “grandissimi” (Rousseau, Nietzsche o Heidegger) sia “minori” (Gentile, Horkheimer, Marcuse o Foucault), in alcune correnti filosofiche (romanticismo, spiritualismo, esistenzialismo, Scuola di Francoforte) e nel pensiero di un’innomerevole serie di divulgatori, romanzieri,

¹ Paolo Rossi, “Antiscienza: processi di globalizzazione”, *Rivista di filosofia* 93/2 (2002), pp. 309–331.

² Paolo Rossi, “La Società internazionale dei nemici della scienza”, in *Scienza e filosofia alle soglie del XXI secolo*, Atti del convegno organizzato a Milano il 6 ottobre 1995 (Milano: Le Scienze, 1996), pp. 11–23.

³ Rossi, “Antiscienza”, pp. 312–313.

ambientalisti, giornalisti e personaggi di varia natura che avevano contribuito, negli ultimi quarant'anni, a diffondere queste idee tra il grande pubblico e a trasformarle in "luoghi comuni" acriticamente e conformisticamente accettati. A proposito di questa diffusione, Rossi sottolineava un punto che considerava, come storico delle idee, fondamentale: la capacità delle idee di assumere vita propria e diffondersi in modo epidemico, di far presa sulle menti di innumerevoli esseri umani plasmando e orientando i loro modi di pensare – di tradursi in comportamenti. Insisteva sulla penetrazione – che riteneva pericolosa – di queste idee e atteggiamenti all'interno dei partiti politici, dei sindacati, dei movimenti di massa. Gli scienziati, di solito indifferenti a questo tipo di fenomeni, avevano finalmente cominciato ad accorgersi della gravità della situazione.

Rossi polemizzava con il mito di una natura innocente e buona contrapposta a un'umanità malvagia, distruttrice e assetata di dominio. Ricordava che la lotta con la natura non è un'invenzione umana, ma la condizione di esistenza di ogni essere vivente. Sottolineava che i valori della democrazia sono *artificiali* e appartengono al mondo della cultura, non a quello della natura. Sosteneva che il fatto che scienza e tecnologia "abbiano reso possibili cose che sembravano incubi" non doveva implicare né la negazione di quegli incubi né fughe primitivistiche o rinunce alla conoscenza del mondo e al controllo umano sulla natura: non è forse sul fondamento della conoscenza scientifica, si chiedeva, che è possibile costruire strumenti di previsione e di progettazione ed elaborare progetti per rimediare ai nostri errori?⁴

⁴ Nel 1987, richiamandosi alle tesi di William Leiss – il cui libro *The Domination of Nature* (1972) fece tradurre nel 1976 per Longanesi – Rossi insisteva sulla necessità di abbandonare, nei rapporti uomo-natura, sia l'ideologia del dominio e dello scientismo sia quella della sottomissione e del primitivismo, orientandosi verso una "filosofia del rispetto della natura" che persegue il progetto di una "consapevole autolimitazione" della nostra capacità di manipolazione e alterazione, ma senza rifiutare la scienza moderna ("Uomo e natura", *Nuova Civiltà delle Macchine* 5, 3/4 [1987], pp. 87–92). Ma su "ecologismo e primitivismo" è da vedere anche il saggio "Fra Arcadia e Apocalisse: note sull'irrazionalismo italiano degli anni Sessanta", in Giorgio Luti, Paolo Rossi, *Le idee e le lettere* (Milano: Longanesi, 1976), pp. 63–117, poi ripubblicato in *Immagini della scienza* (Roma: Editori Riuniti, 1977), pp. 269–315 e nel volume *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, pubblicato nel 1989 e poi ampliato vent'anni dopo (ove non segnalato diversamente, cito sempre da quest'ultima edizione del *Paragone*: Bologna: Il Mulino, 2009), qui pp. 124–129. La prima tiratura dell'edizione italiana del libro di Leiss (*Scienza e dominio: il dominio sulla natura. Storia di una ideologia*, trad. it. di P. Campioli [Milano: Longanesi, 1976]) riporta per errore nel frontespizio una inesistente "Introduzione di Paolo Rossi" (ringrazio Alessandra Lenzi del Museo Galileo di Firenze per avermi aiutato a chiarire questa questione). Sui rapporti uomo-natura in Rossi cfr. anche *infra*, nota 12.

A tutto questo univa un'analisi delle caratteristiche e della diffusione delle pseudoscienze. Richiamandosi ad alcuni classici della sociologia della scienza e a quella che Odo Marquard aveva molto efficacemente chiamato la "nostalgia del malessere da parte del mondo del benessere",⁵ aggiungeva alcune considerazioni sulle ragioni profonde di queste forme di ostilità. Il testo si concludeva con una nota assai cupa sugli atteggiamenti diffusi tra gli adolescenti occidentali, i quali

<...> davvero e intensamente *credono* al Tramonto della Civiltà, identificano la Natura con l'Innocenza e teorizzano la sua Sacralità; fanno un uso continuo e quotidiano di macchine della più varia specie e natura e insieme detestano tutto ciò che è *artificiale*; odiano l'industria, la chimica, la tecnologia, la modernità; si mostrano più sensibili ai massacri dei piccoli delle foche che a quelli dei bambini africani o brasiliani; sono ostili al presente in nome di una inedita mescolanza di nostalgie per il passato e di aspettative sul futuro; saldano insieme, in una allarmante miscela, tradizionalismo di destra e utopismo di sinistra, atteggiamenti nostalgici ed avveniristici; vedono nella Natura una Dea amica e nell'uomo il Nemico di quella benevolente Divinità; difendono il localismo e irridono all'universalismo; aderiscono infine (in molti casi) a posizioni di radicale antiumanesimo senza aver mai letto né Spengler né Heidegger. Senza averli mai sentiti nominare.

Contro il pessimismo apocalittico – e forse anche come argine alla propria angoscia – Rossi faceva appello al "dogma irreversibile dell'anti-anti-illuminismo", secondo il quale "la voce della ragione è fioca, ma non tace finché non ha trovato ascolto". Era una citazione – qui lasciata sottintesa – dall'*Avvenire di un'illusione* di Freud, al quale si era richiamato molto spesso.⁶

Non era né la prima né l'ultima volta che esprimeva preoccupazioni e formulava diagnosi di questo tipo. In questo saggio mi propongo di ripercorrere lo sviluppo di queste tesi e di questi atteggiamenti di Rossi nel contesto del suo percorso intellettuale, mostrandone la connessione con i suoi studi sul rapporto magia-scienza e magia-modernità, con i suoi rapporti con il marxismo, con le sue reazioni alla contestazione e alla controcultura degli anni Sessanta-Settanta e con il suo debito e le sue prese di distanza dai maestri e dai suoi punti di riferimento intellettuali (Eugenio Garin, Antonio Banfi, Ernesto de Martino, Frances A. Yates). Quello che emergerà è un processo di graduale approfondimento, ripensamento e "drammatizzazione" della nozione di magia che procede insieme a una crescente consapevolezza dell'importanza di rinnovare costantemente la "scelta" per la razionalità e la scienza compiuta all'alba della modernità e a una preoccupazione, anch'essa crescente, di fronte a tendenze sia culturali sia

⁵ Odo Marquard, *Apologia del caso*, trad. it. di G. Carchia (Bologna: Il Mulino, 1991), p. 133.

⁶ Rossi, "Antiscienza", pp. 330–331.

politiche che appaiono dirigersi in direzione opposta. Va precisato che questa è solo una prima ricognizione che attende un ben maggiore approfondimento che scavi più a fondo nelle vicende biografiche di Rossi, nella fitta rete dei suoi rapporti intellettuali, nella ricezione dei suoi lavori nella cultura del tempo, nei manoscritti, nelle lettere e negli inediti nonché nelle sue fonti e nel contesto culturale (non solo italiano) in cui operava.

La nostalgia del nulla

I timori di Rossi di fronte al dilagare del pessimismo culturale e dell'irrazionalismo si erano intensificati a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, in corrispondenza della crisi del marxismo e delle crescenti ondate di disagio ed estraneazione che coinvolsero allora e nel decennio successivo non solo molti intellettuali, ma anche larghi strati della popolazione europea e americana. In quegli anni, Rossi intervenne con forza su questi temi con due saggi importanti. Il primo, *Nuove analisi per il nostro tempo*, fu letto al III Convegno nazionale di antropologia culturale svoltosi a Perugia nell'aprile del 1968 e pubblicato un mese dopo su "Rinascita", la rivista politico-culturale del Partito Comunista Italiano.⁷ L'obiettivo era mostrare come dietro agli attacchi alla modernità e alla scienza tipici della letteratura della "contestazione" vi fosse non solo un uso disinvolto e distorto di tematiche marxiane e freudiane, ma anche l'influenza – meno esplicita – di altre correnti filosofiche, alle quali quelle tematiche si erano saldate. Faceva riferimento alla critica del concetto di razionalità e scientificità presente in Nietzsche, Bergson, Dilthey, Spengler, Husserl e Heidegger e al graduale formarsi, su questo terreno, di *intrecci* e *mescolanze* di temi e atteggiamenti attinti alla fenomenologia, all'esistenzialismo, al pragmatismo, all'irrazionalismo, al pensiero di Karl Barth, alle tendenze relativistiche di certa antropologia, al giovane Marx e a un Freud opportunamente depurato da "residui" razionalistici e positivistici. "Tracce profonde" di questi orientamenti erano rinvenibili nel pensiero di Horkheimer e Adorno, in Hannah Arendt, in Günther Anders e in Marcuse, ai quali si richiamavano allora molti intellettuali italiani e non solo italiani.⁸

⁷ Paolo Rossi, "Nuove analisi per il nostro tempo", *Rinascita* 21 (1968), p. 20, poi confluito nel 1969 nel volume *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, che uscì in una nuova edizione nel 1975 con l'aggiunta di due nuovi saggi e fu ristampato nel 2002. Cito dalla terza edizione (Torino: Einaudi, 2002), pp. 242–251.

⁸ Rossi, "Nuove analisi", pp. 244–245. Come esempio di "incastrato di motivi husserliani e heideggeriani" e degli esiti politicamente nichilisti del pessimismo culturale tipico della letteratura della contestazione Rossi faceva riferimento alle prime pagine di *The Politics of Experience* dello psichiatra Ronald D. Laing, tradotto in italiano quello stesso anno per l'editore Feltrinelli.

Un anno dopo, in un altro saggio dal titolo *Il processo a Galilei nel secolo XX*,⁹ Rossi tornava su quello strano intreccio, rilevando l'affacciarsi, in Italia, di “un heideggerismo di ritorno” travestito da marxismo, di un “oscurantismo antiscientifico” spacciato per pensiero rivoluzionario. Tra filosofi e saggisti, letterati e cultori di scienze umane erano tornate in voga le tesi della rivolta neoromantica contro la scienza dei primi decenni del Novecento: il processo a Galileo era stato riaperto, questa volta con accuse ancora più gravi di quelle mosse dai giudici dell'Inquisizione.¹⁰ Agli autori esaminati nel saggio precedente, Rossi aggiungeva Karl Löwith,¹¹ Arthur Koestler, René Guénon (il cui libro sulla crisi del mondo moderno, pubblicato nel 1946, era stato continuamente riedito in Italia), Ernst Bloch,¹² il filosofo marxista Karel Kosik e Norman Brown, esponente di spicco della controcultura americana. La lista degli autori si sarebbe progressivamente allargata man mano che Rossi approfondiva questi

⁹ Paolo Rossi, “Il processo a Galilei nel secolo XX”, saggio introduttivo ad *Aspetti della rivoluzione scientifica* (Napoli: Morano, 1971), poi ristampato in *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della rivoluzione scientifica* (Torino: Bollati Boringhieri, 1989), pp. 13–24 (cito da questa edizione); nella premessa a questa nuova edizione (p. 7), Rossi specifica che il saggio fu scritto “negli ultimi mesi del 1969”.

¹⁰ Rossi, “Il processo a Galilei”, pp. 13–15.

¹¹ Qui definito “ambiguo critico di Heidegger”. Su questo punto Rossi avrebbe cambiato opinione dopo la lettura del diario autobiografico di Löwith, *La mia vita in Germania*, pubblicato in Germania nel 1986 e tradotto in italiano da Il Saggiatore nel 1988: un anno dopo, nel *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Rossi parla infatti di Löwith come “scolaro e critico impietoso del suo maestro” e della “straordinaria lucidità” con cui fu capace di cogliere le caratteristiche principali della filosofia heideggeriana e del suo rapporto con il nazismo in quel suo “splendido diario che risale al 1940” (ed. 2009, p. 30). Il primo capitolo del libro, inoltre, si apre (p. 19) con una citazione contro le “soluzioni radicali” tratta da quel diario alla quale Rossi restò legatissimo fino alla fine.

¹² Nel criticare le tesi di *Il principio speranza* di Bloch e nel ribadire il carattere materialistico della filosofia di Marx e l'impossibilità di superare la necessità della lotta con la natura, Rossi (“Il processo a Galilei”, pp. 21–22) si richiamava al libro *Il concetto di natura in Marx* del filosofo marxista (allievo di Horkheimer e Adorno) Alfred Schmidt, tradotto in italiano per Laterza proprio nel 1969 e prefato da Lucio Colletti (che ne rimarcava la ben maggiore lucidità e aderenza al pensiero marxiano rispetto ai francofortesi, p. xv). Le critiche di Schmidt ai tentativi di Bloch di immaginare il socialismo come conciliazione di soggetto e oggetto e come superamento sia dello sfruttamento della natura sia della “verginità naturale” apparivano a Rossi valide anche per le altre posizioni irrazionalistiche discusse nel suo saggio, tutte accomunate dalla nostalgia per una concezione “qualitativa”, “magica” e “animistica” della natura (Rossi citava qui da p. 153 del libro di Schmidt). Questo libro ebbe una certa rilevanza per l'approfondimento del rapporto uomo-natura da parte di Rossi, il quale vi tornò sopra più volte e lo tenne presente anche nella sua polemica con il fisico Marcello Cini (cfr. “Fra Arcadia e Apocalisse”, pp. 127, 140–141, dove però Schmidt non è citato): nella copia personale di Rossi, in mio possesso, ci sono chiari segni di riletture e a p. 149, dove Schmidt critica Bloch, Rossi aveva annotato: “per Cini”.

temi, in particolare nelle due edizioni (1989 e 2009) del *Paragone degli ingegneri moderni e postmoderni*.

Le diverse posizioni che attingevano a questa “base teorica e culturale comune” apparivano a Rossi sfociare in esiti di tipo nichilistico, immobilistico o autodistruttivo invece che in iniziative concrete di riforma della società. I “nuovi eroi del pensiero” sbandierati dai critici della modernità non erano più Bacon, Galilei o Diderot, ma Jakob Böhme, Bellarmino e Paracelso. Lungi dal contenere spinte rivoluzionarie, la loro condanna globale gli appariva posseduta da una freudiana pulsione di morte. Essa rappresentava

<...> solo il riaffiorare nella cultura europea dei vecchi temi dell’arcaismo, della nostalgia del nulla, della tentazione del non umano. Non la religione come illusione, ma la *scienza come illusione*: la rivolta contro la ragione è diventata il trionfo dell’istinto di morte. Quel rifiuto è solo il segno di un desiderio di autodistruzione, di un impulso cieco a cancellare la propria storia, di una fuga dalle scelte e dalle responsabilità del mondo reale.¹³

Il linguaggio, la polemica e la diagnosi mostrano chiaramente l’influenza dell’amico Ernesto de Martino, suo collega all’Università di Cagliari nel 1961–62, scomparso solo quattro anni prima, il quale, nel 1962, aveva parlato del “fuoco dilagante dell’irrazionalismo contemporaneo, che va bruciando ad una ad una tutte le difese storiche della nostra civiltà e che sulla terra fatta deserta dalla metodica distruzione delle fiamme viene preparando morbosi abbracciamenti con l’arcaico, inautentiche nozze con l’*Ur*”.¹⁴ In un altro testo, richiamandosi alla pulsione di morte freudiana, de Martino aveva parlato della “nostalgia del non-umano” e della “nostalgia del nulla” come di impulsi ciechi e distruttivi che ogni civiltà deve fronteggiare.¹⁵ Ma su questo più avanti.

Chiara era anche l’influenza, sull’atteggiamento di Rossi di fronte alla “crisi”, del *razionalismo critico* di Antonio Banfi (insieme a Eugenio Garin uno suoi dei maestri).¹⁶ Designando in tal modo la sua filosofia – Rossi scrisse nel

¹³ Rossi, “Il processo a Galilei”, p. 24.

¹⁴ Ernesto de Martino, “Promesse e minacce dell’etnologia”, in *Furore simbolo valore* (Milano: Il Saggiatore, 1962), p. 97. Questo saggio riprendeva e ampliava (cfr. *ivi*, p. 10) un suo scritto del 1953 – “Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni”, *Società* 9/3, pp. 3–32 – nel quale la diffusione dell’irrazionalismo “nella cultura mondiale”, contro la quale energicamente polemizzava, gli appariva già connessa alle “contraddizioni latenti” nella “società borghese”. Ringrazio Fabio Dei per aver richiamato la mia attenzione su questo testo.

¹⁵ Ernesto de Martino, “Furore in Svezia”, in *Furore simbolo valore*, p. 165 (lo scritto risale al 1959).

¹⁶ Banfi – che era amico del padre Mario – chiamò Rossi a Milano come assistente volontario nel 1948. Qui, grazie a Remo Cantoni, ottenne un posto di redattore alla Mondadori, dove rimase fino all’inizio della sua carriera universitaria. Sulla vita e sugli anni milanesi, cfr. *infra*, note 32 e 49.

1977 in occasione del ventesimo anniversario della morte del filosofo – Banfi aveva voluto riaffermare “la sua opposizione ad ogni forma di irrazionalismo e *insieme* la sua opposizione ad ogni forma di razionalismo dogmatico o di volontaria cecità di fronte alla crisi”.¹⁷ L’irrazionalismo, aveva scritto infatti Banfi, aveva richiamato l’attenzione sulla crisi, ma l’aveva “proiettata su un piano cosmico”, senza proporre altra “soluzione” che “la retorica di un gesto astratto”.¹⁸ Riecheggiando forse queste parole, Rossi polemizzava – nel saggio del 1969 – contro quelle “filosofie che tendono a liberarsi dalle responsabilità di una crisi storica proiettandola nella distanza di una crisi cosmica”.¹⁹

A partire dai primi anni Settanta, il progressivo approfondimento dei temi affrontati nei due saggi che ho qui riassunto avrebbe portato Rossi a insistere sempre di più, con curiosità ma soprattutto con toni polemici, sulla penetrazione e il disinvoltato utilizzo, nella cultura di sinistra, di tesi e atteggiamenti tipici dell’antimodernismo di matrice reazionaria fiorito tra le due guerre. Non a caso, in entrambi i testi, l’accento cadeva soprattutto su “un’eredità storica precisa”²⁰ alla base di molti delle tesi e degli atteggiamenti che criticava: la filosofia di Heidegger. Si tratta di un tema che è stato in seguito esplorato più volte ma sul quale ancora oggi molti preferiscono sorvolare. Rossi fu, se non tra i primi intellettuali italiani a richiamare l’attenzione su questo singolare “connubio”, certamente uno di quelli che vi insistette ed esplorò il tema con maggiore profondità.

Una radicale trasformazione del mondo

Secondo modalità e percorsi diversi che qui non è possibile approfondire, sia Banfi sia de Martino erano giunti a individuare nel marxismo e nell’utopia comunista un punto di riferimento essenziale non solo in sede di diagnosi e critica della crisi, ma anche ai fini dell’individuazione pratica di una via d’uscita.

¹⁷ Paolo Rossi, “Antonio Banfi: la ragione e la crisi”, *L’Unità*, 27 ottobre 1977, p. 3. Si vedano anche i saggi “Hegelismo e socialismo nel giovane Banfi” (del 1963) e “Teoria e storia nel pensiero di Antonio Banfi” (del 1967), poi confluiti in *Storia e filosofia*, rispettivamente alle pp. 281–329 e 92–107. Ma è da vedere anche il saggio “L’umanità e la filosofia di Antonio Banfi”, in Mario Dal Pra, Dino Formaggio, Paolo Rossi, *Antonio Banfi (1886–1957)* (Milano: Unicopoli, 1984), pp. 37–72, che riprendeva e ampliava una precedente versione pubblicata in *Critica marxista* 6 (1977), pp. 119–141.

¹⁸ Antonio Banfi, “La crisi della cultura contemporanea”, in *Saggi sul marxismo*, a cura di D. Banfi Malaguzzi (Roma: Editori Riuniti, 1960), p. 21. Si tratta del testo di una conferenza che Banfi tenne a Charleroi il 28 gennaio 1948.

¹⁹ Rossi, “Il processo a Galilei”, p. 21.

²⁰ Rossi, “Nuove analisi”, p. 251.

Come si vedrà, questo orientamento caratterizza, in una certa misura, anche una fase del percorso intellettuale di Rossi, coincidente con le sue prese di posizione polemiche contro gli irrazionalismi degli anni Sessanta e Settanta. L'impianto generale delle sue critiche verso il continuo riemergere di quegli atteggiamenti nei decenni successivi rimarrà sostanzialmente immutato fino alla fine della sua vita; a cambiare, però, sarà lo sfondo politico-ideologico dal quale quelle critiche in parte emergevano.

Banfi aveva visto nel socialismo l'unica vera via di uscita dalla crisi e nel marxismo l'unica forza capace di costruire un mondo nuovo, finalmente umano, e di rendere "operante" la "grande eredità del pensiero razionale" consegnataci dal razionalismo seicentesco e dalla scienza galileiana.²¹ La profonda crisi dei valori – scriveva alla fine degli anni Quaranta – che ha colpito la cultura e la coscienza borghese negli ultimi decenni dell'Ottocento e che si è aggravata nel secolo successivo "corrisponde allo sviluppo stesso della società capitalista". Sciolto dai ceppi degli "immortali principi", il "capitalismo borghese" si incammina inesorabilmente sulla via dell'imperialismo e della "scatenata violenza dell'arbitrio": "come la belva dell'Apocalisse [esso] s'avvolge nella tempesta della guerra; il suo spirito è lo spirito di Buchenwald e di Auschwitz".²² Ma "nell'oriente europeo un grande popolo ha spezzato le sue catene", ha sconfitto il nazismo e ha mostrato la via alla civiltà europea: "un nuovo ciclo di storia sta per cominciare".²³ "L'uomo sovietico, in cui veramente si compie l'uomo copernicano" – scrisse reduce da un viaggio devozionale in Unione Sovietica – "conosce un'etica collettiva e costruttiva, si fa creatore del mondo, di un'umanità concretamente liberata".²⁴

²¹ Antonio Banfi, "La mia esperienza filosofica", in *La ricerca della realtà* (Firenze: Sansoni, 1959), vol. 1, p. 15. Il testo risale al 1955. Sull'interpretazione di Rossi del marxismo di Banfi si vedano i saggi indicati *supra*, nota 17, nonché la sua rassegna sugli studi marxisti citata *infra*, nota 30.

²² Banfi, "La crisi della cultura contemporanea", p. 17.

²³ *Ivi*, pp. 23–24.

²⁴ Antonio Banfi, "Un filosofo italiano nell'Unione Sovietica", in Carlo Mussa et al., *Noi siamo stati nell'URSS* (Firenze: Macchia, 1950), p. 37. Accenni a questo e altri viaggi di Banfi in Unione Sovietica in Cheti Traini, *L'URSS dentro e fuori. La narrazione italiana del mondo sovietico* (Firenze: Firenze University Press, 2022), pp. 50–51, 75. L'"uomo copernicano", per Banfi, è quello che, conosciute le leggi dell'universo grazie alla fisica galileiana, le pone a fondamento di una tecnica capace di costruire collettivamente il proprio mondo e il proprio destino. Questo processo storico, che ha inizio con la rivoluzione scientifica, giunge a pieno compimento solo nel marxismo come ideologia della classe rivoluzionaria e come coscienza che si sa protagonista della dialettica storica e dominatrice della storia stessa (Banfi, "Un filosofo italiano nell'Unione Sovietica", pp. 36–37). Si vedano anche Banfi, "La crisi della cultura contemporanea", p. 28 e soprattutto il volume *L'uomo copernicano* (Milano: Il Saggiatore, 1965), pp. 321–344 e *passim* →

La “crisi” irrazionalistica e relativistica tratteggiata da de Martino nei primi anni Sessanta era quella “dell’Occidente in quanto civiltà borghese”²⁵ e la “direzione” da seguire per creare un simbolismo civile, razionale e laico capace di colmare il vuoto lasciato dal declino delle religioni tradizionali era, secondo lui, quella indicata dal socialismo inteso come impresa interamente umana sia nelle sue origini sia nei suoi fini.²⁶ Un evento centrale della storia umana – la Rivoluzione d’Ottobre – aveva dato inizio a una “nuova era, così come la precedente si aprì con la predicazione di Cristo”.²⁷ Il modello di questo socialismo era individuato nella società sovietica – “una società senza Dio” e, dopo il 1956, anche senza “culto della personalità” – nella quale quel simbolismo appariva come un problema ma anche come una possibilità concreta.²⁸ Nel 1962, “il tramonto della determinazione borghese della civiltà occidentale” e “la unificazione socialista del nostro pianeta” apparivano a de Martino – insieme alla liberazione dei popoli coloniali e alla conquista dello spazio – come “i compiti decisivi” della sua epoca. Compiti che si configuravano non come un

(la prima edizione risale al 1950). Luca Bianchi ha segnalato la presenza di questo tema già nell’*Antologia galileiana* curata da Banfi nel 1940 per La Nuova Italia, sottolineando, però, come in questo testo l’elogio dell’uomo copernicano “generato” dalla civiltà italiana (sono parole di Banfi) assuma toni nazionalistici e si richiami – nell’anno dell’entrata in guerra dell’Italia – alla “responsabilità delle sorti civili del nostro Paese” che “oggi <...> ci sta innanzi” (“*Il Saggiatore* alla ‘Statale’ di Milano: da Banfi a Dal Pra”, in uscita su *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*). Ringrazio Luca Bianchi per avermi fatto leggere l’anteprima di questo saggio. Cfr. anche *infra*, nota 30.

²⁵ De Martino, “Promesse e minacce dell’etnologia”, p. 99.

²⁶ De Martino, “Mito, scienze religiose e civiltà moderna”, in *Furore simbolo valore*, p. 59 (questo saggio risale al 1959).

²⁷ Lettera di de Martino a Pietro Secchia del 1961 in Riccardo Di Donato (a cura di), *Compagni e amici. Lettere di Ernesto de Martino e Pietro Secchia* (Firenze: La Nuova Italia, 1993), p. xlix; si veda il commento di Pietro Angelini, *Ernesto de Martino* (Roma: Carocci, 2014), pp. 138–139.

²⁸ De Martino, “Simbolismo sovietico”, in *Furore simbolo valore*, pp. 187–188. La società sovietica, continuava de Martino, “con la sua sola operosa credenza reale ha fatto giustizia delle solite pie considerazioni sulla catastrofe morale e sulla disgregazione sociale che seguirebbero la morte della religione”. Sulla critica dello stalinismo come “processo di involuzione derivante dall’esaurirsi della fase della dittatura del proletariato come strumento per la edificazione del socialismo in un paese solo” si veda la lettera di de Martino a Secchia, risalente probabilmente al 1962, in Di Donato (a cura di), *Compagni e amici*, pp. 84–87. La destalinizzazione e il disgeolo aprivano la via, per de Martino, a una futura instaurazione della “democrazia socialista” in Unione Sovietica. Si trattava dell’inizio di “un processo lento, faticoso, spesso contraddittorio, ma nel complesso positivo e *irreversibile*” (corsivo mio) e di una democrazia “compatibile con un solo partito” che non doveva “lasciarsi sedurre dalle sirene della democrazia borghese” né dai compromessi istituzionali dei socialdemocratici, e che sarebbe stata capace di risolvere democraticamente l’emergere all’interno dello Stato socialista di conflitti di tipo qualitativamente diverso.

rifiuto dell'Occidente nel suo insieme, ma come una *scelta* nella direzione della razionalità intesa come “telos dell'umanità rappresentato in modo eminente dall'Occidente”.²⁹

Allo stato attuale delle mie conoscenze, la posizione di Rossi su questi temi risulta essere stata assai più sfumata. Condivideva certamente la scelta storica in direzione della razionalità e l'impossibilità di revocarla. Si sentiva, in generale, vicino agli aspetti “illuministici” del marxismo – la fiducia nel progresso e nel miglioramento della condizione umana, nella scienza e nella razionalità come forze emancipatrici, nella capacità di agire concretamente nella storia plasmando il proprio destino – e meno vicino a quelli “scientifici” e utopistico-messianici. Non credeva quindi in una direzione *irreversibile* della storia né riteneva che di quella direzione fossero infallibili interpreti le proposizioni teoriche e le leggi della storia stabilite dal marxismo o le direttive del Partito.³⁰ Era, sia per

²⁹ De Martino, “Promesse e minacce dell'etnologia”, p. 90.

³⁰ Per quanto riguarda i primi avvicinamenti di Rossi a Marx e al marxismo si possono rilevare, in prima approssimazione, alcune letture, come quella del *Manifesto del Partito Comunista* nella traduzione di Palmiro Togliatti (Roma: Edizioni Rinascita, 1948 – copia firmata in mio possesso, con indicazione della data del 4 gennaio 1949). Dall'elenco di letture 1946–1949 steso da Rossi in un quaderno manoscritto dal titolo “Libri letti” conservato presso la Biblioteca del Museo Galileo di Firenze, Fondo Rossi, Mss., risulta anche la lettura, tra l'altro, di *La concezione materialistica della storia* di Antonio Labriola (raccolta di saggi curata da Benedetto Croce per Laterza), l'antologia degli scritti di Marx *Pagine di filosofia politica* curata da Giuliano Pischel, *Sulla religione* di Lenin, *Il materialismo storico e la filosofia* di Benedetto Croce di Antonio Gramsci e *Karl Marx e il pensiero moderno* di Auguste Cornu (il quaderno è stato esaminato anche da Ferdinando Abbri, “Profilo: Paolo Rossi [1923–2012]”, *Rivista di storia della filosofia* 2 [2014], pp. 337–338). Da segnalare poi la rassegna “Recenti studi sul marxismo” pubblicata sulla *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 5/4 (1950), pp. 330–340, dove l'interesse di Rossi si concentra su recenti lavori italiani, francesi e tedeschi che gettano luce sia sull'evoluzione del pensiero di Marx e i suoi rapporti con l'hegelismo (Cornu, Pischel, Löwith, Lefebvre) sia sui rapporti tra il marxismo, l'esistenzialismo e lo spiritualismo cristiano nel contesto della “crisi della cultura europea” (Banfi, Kojève, Pareyson, Lacroix, Vancourt, Mounier, Cantoni, Rops). Dall'analisi della “situazione” della filosofia marxista, Rossi individua due atteggiamenti chiave, la cui “dialettica” non può che attirare l'interesse delle altre correnti filosofiche: da un lato, il tentativo di liberarsi da elementi astratti e dogmatismi teologico-metafisici; dall'altro, la consapevolezza – che si trasforma in interpretazione del reale – di una crisi profonda che coinvolge sia la società borghese sia la cultura contemporanea. In entrambi questi atteggiamenti, tuttavia, Rossi individua ancora il rischio di una “metafisicizzazione” del marxismo, trasformato in una “chiave” per una comprensione astratta e assoluta della storia e messo così al riparo dal “pratico impegnarsi nella storia” (p. 330). Tenendo presenti queste notazioni critiche, non meraviglia che le preferenze di Rossi vadano al marxismo di Banfi come “concezione storica che si sa nella storia” e alla sua “infinita fecondità pratica” in quanto “ideologia del proletariato in lotta” (citava da *L'uomo copernicano*, 1950). Scriveva Rossi: “l'intrecciarsi dei due motivi, teoretico e storico, e il loro reciproco compenetrarsi rendono estremamente vivo il contenuto dei vari

temperamento sia per modo di pensare, restio a far proprie tesi e atteggiamenti radicali. Questo fu evidente anche nei suoi rapporti complicati con il marxismo e con il Partito Comunista Italiano, al quale si volse dopo la breve esperienza con il Partito d'Azione, senza però mai prendere la tessera e restando, come ebbe a definirsi in un saggio del 1982, “un affezionato compagno di strada”.³¹ Un compagno di strada disponibile a contribuire alle iniziative politico-culturali promosse dal partito, ma critico verso ogni applicazione semplicistica e dogmatica degli schemi interpretativi marxisti e indisponibile a farsi imbrigliare da logiche di fedeltà partitica. Probabilmente ebbe un peso, in questo suo atteggiamento, la frequentazione, nella Milano degli anni Cinquanta, di ambienti e personalità legate al movimento neoilluministico o ad esso contigue, come Ludovico Geymonat, Giulio Preti e Mario Dal Pra, fortemente inclini a forme di razionalismo antidogmatico anche nel loro rapporto o confronto – a seconda dei casi – con l'ideologia comunista, con il marxismo e con il PCI.³² Importante

saggi [di Banfi] che ritrovano una loro profonda unità nel concetto di un'umanità copernicana che, come quella intravista da Galilei, sciolta dai miti della metafisica, tenda ad una compiuta e progressiva realizzazione ed integrazione di sé” (p. 336). Significativo anche l'interesse di Rossi per quei tentativi di “sintesi” e dialogo che, da parte cattolica (Vancourt, Mounier), scaturivano dal “senso dell'insufficienza del cattolicesimo tradizionalmente concepito di fronte ai problemi più urgenti della coscienza contemporanea” (pp. 337–338).

³¹ Paolo Rossi, “La filosofia di fronte alle scienze: alcune discussioni sui rapporti scienza-società”, in Norberto Bobbio et al., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980* (Napoli: Guida, 1982), pp. 131–145, riedito con il titolo “Italo-marxismo, scienza, società”, in *I ragni e le formiche. Un'apologia della storia della scienza* (Bologna: Il Mulino, 1986 – cito da questa edizione), qui p. 230. Degna di nota anche la sua reazione, nel 1989, quando Emanuele Severino lo indicò come iscritto al partito: “[Severino] diffonde su un autorevole quotidiano la falsa notizia che io sia iscritto al Partito Comunista Italiano (cosa che non è vera e non è mai stata vera) e mi presenta come un solerte funzionario di quel partito” (Rossi, “Antimoderni: a destra, a sinistra”, in *Paragone degli ingegni*, p. 165).

³² Ringrazio Luca Bianchi per aver attirato la mia attenzione su questo punto e rimando ancora al suo “Il *Saggiatore* alla ‘Statale’ di Milano: da Banfi a Dal Pra”, dove è ricordato un episodio significativo: nel 1956, Geymonat, professore di Filosofia della scienza all'Università di Milano, iscritto al PCI dal 1940 ed ex-commissario politico di una brigata partigiana, rischiò l'espulsione dal Partito per aver criticato pubblicamente, sulle pagine della *Stampa*, Concetto Marchesi (scomparso poco prima) per la sua compromissione col Fascismo e per aver sottovalutato il rapporto Krusciov. Importante per Rossi fu sicuramente anche la lettura di *Politica e cultura* di Norberto Bobbio, pubblicato da Einaudi nel 1955 e da lui accuratamente studiato (la copia di Rossi, in mio possesso, reca la firma e l'indicazione “Mi[lano], 27.ix.1955” e mostra evidenti segni di riletture). Sul periodo milanese di Rossi è importante il saggio di Pietro Rossi, “Tra Banfi e Garin: la stagione milanese di Paolo Rossi”, in *Paolo Rossi, un maestro* (Pisa: Edizioni della Normale, 2013), pp. 89–101, ma si vedano anche Abbri, “Profilo: Paolo Rossi (1923–2012)”, pp. 338–340, nonché le rievocazioni dello stesso Rossi in “Mario Dal Pra e la storia della filosofia”,

→

fu anche la lezione del maestro Eugenio Garin, molto vicino al PCI e a Togliatti già dal primo dopoguerra, ma mai tesserato e teorico di un impegno intellettuale e civile che unisse un chiaro orientamento politico alla libertà da ogni vincolo di obbedienza partitica.³³ Escluderei, infine, che Rossi – soprattutto dopo il 1956 – abbia guardato all’Unione Sovietica e ai paesi socialisti con lo stesso trasporto e le stesse speranze nutrite da de Martino³⁴ e da Banfi.³⁵

in *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia* (Bologna: Il Mulino, 1999), pp. 185–186. Sul neoilluminismo, i marxismi italiani e lo scenario ideologico degli anni Sessanta e Settanta si vedano almeno gli studi di Massimo Ferrari, “Origini e motivi del neoilluminismo italiano”, *Rivista di storia della filosofia* 40 (1985), pp. 531–548, 749–767, e *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio* (Bologna: Il Mulino, 2016), pp. 83–101, nonché Pietro Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento* (Bologna: Il Mulino, 2009), pp. 227–232, 283–317 e relativa bibliografia.

³³ Eugenio Garin, *Intervista sull’intellettuale*, a cura di M. Ajello (Roma – Bari: Laterza, 1997), pp. 9–10.

³⁴ Ma sulle critiche di de Martino allo stalinismo cfr. *supra*, nota 28. Se, come nota Angelini (*Ernesto de Martino*, p. 154), l’uscita di de Martino dal PCI dopo l’invasione sovietica dell’Ungheria non è né documentata né, forse, documentabile, è invece sicuro che dal 1958 in poi egli non intervenne più per iscritto nel dibattito politico.

³⁵ Decisive, in questo senso, mi sembrano alcune letture di Rossi risalenti al 1949 e annotate nel già citato quaderno “Libri letti” (vedi *supra*, nota 30). Due testi in particolare lasciarono in lui una traccia profonda testimoniata da frequenti richiami durante conversazioni e discussioni: *Buio a Mezzogiorno* di Arthur Koestler (pubblicato nel 1940 e tradotto in italiano nel 1946 da Mondadori – libro che mi costrinse a leggere quando ero studente) e la raccolta *Il dio che è fallito*, pubblicato nel 1949 e tradotto in italiano nel 1950 dalle Edizioni di Comunità. Quest’ultimo conteneva, tra gli altri, saggi di Koestler, Silone e Gide, i quali davano voce alla propria disillusione verso il comunismo e denunciavano i crimini del sistema sovietico (il volume è elencato tra le letture del 1949, quindi o Rossi lo lesse in originale o, più probabilmente, aggiunse l’annotazione nel 1950; sta di fatto che l’unica edizione che risulta posseduta e letta da Rossi è quella italiana del 1950, in mio possesso). Altrettanto significativa la lettura di *La fattoria degli animali* di Orwell e *Ho scelto la libertà* di Viktor Kravčenko, l’ufficiale sovietico di origine ucraina che era fuggito negli Stati Uniti e aveva raccontato gli orrori della carestia ucraina, il sistema dei gulag e le purghe; accusato di mentire e di spionaggio dal settimanale del partito comunista francese *Les Lettres françaises*, sparse denuncia e vinse la causa nel 1949 in un processo spettacolare che ebbe larga risonanza in Occidente. C’è un filo rosso che collega queste letture di Rossi sia alle sue irritate e incredule reazioni ai resoconti di intellettuali e amici reduci da viaggi devozionali nella Cina maoista sia ai suoi ripetuti apprezzamenti del libro di Paul Hollander *Political Pilgrims*, uscito nel 1981 e tradotto in italiano dal Mulino nel 1988. Più tarda, ma altrettanto decisiva, fu la lettura di *Meaning in History* di Karl Löwith, dove il marxismo era presentato come secolarizzazione del messianismo ebraico-cristiano: l’opera era uscita in inglese nel 1949 e Rossi si procurò, nel 1958, la quarta ristampa (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), leggendo poi molto più accuratamente l’edizione italiana, pubblicata nel 1963 dalle Edizioni di Comunità con il titolo *Significato e fine della storia* e prefata da Pietro Rossi (entrambe le copie sono in mio possesso; l’edizione italiana mostra chiari segni di riletture).

Ciò detto, mi pare evidente che la sua opposizione alle correnti irrazionalistiche maturò *anche* sul terreno di una vicinanza intellettuale a un marxismo che aveva in sé spinte sia riformiste sia utopistiche e che coincideva sostanzialmente con la via italiana al socialismo. La sua fu anche, quindi, una reazione alle nuove correnti soggettivistiche, antistoricistiche e antigramsciane promosse dai vari marxismi italici sviluppatasi successivamente alla crisi dello stalinismo e nell'epoca che va dal miracolo economico alla crisi economica degli anni Settanta. Insomma, il fatto che Rossi non abbia nutrito certezze assolute non toglie che, in un periodo significativo della sua vita, si sia sentito vicino, a suo modo, a quella grande speranza condivisa da tantissimi intellettuali della sua generazione. Quando vennero messi in atto tentativi di arruolare Marx tra i nemici della modernità e di fare del marxismo uno strumento di rivolta contro il mondo moderno, allora, reagì con sdegno e fermezza.³⁶

Prenderò in esame solo due testi. Nel 1967, nella prefazione alla seconda edizione italiana del libro dello storico irlandese marxista Benjamin Farrington su *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Rossi insisteva sulla "lezione salutare" che la lettura delle opere di Bacon poteva fornire in un'epoca di condanne senza appello della scienza e della civiltà industriale. Bisognava evitare, scriveva, che "la passione per la contestazione e la demistificazione, il sacrosanto rifiuto dell'illusione che ciò che è moderno coincida con ciò che

³⁶ Due fatti, in questo senso, sono degni di nota: in una relazione tenuta alla sessione del Comitato centrale del PCI il 13 gennaio 1975, Giorgio Napolitano, richiamando i pericoli insiti in ogni "rivolta contro la ragione" già denunciati da Togliatti, parlava di una "nuova forma di rivolta contro la ragione" descrivendola come "un oscurantismo antiscientifico ammantato da pensiero rivoluzionario". Era, quest'ultima, una citazione (virgolettata ma non esplicitata) dal saggio di Rossi "Il processo a Galilei nel secolo XX". Nel 1976, il critico letterario ed esponente della sinistra extraparlamentare Romano Luperini, non accorgendosi che quel saggio era stato pubblicato quattro anni prima, accusò Rossi di essersi "voluto inserire nell'indirizzo di studi promosso dal PCI". In una lettera pubblicata su *Rinascita* il 12 novembre 1976 (intitolata "Polemiche sterili", p. 31), Rossi rispose che, vista la situazione, non si trattava "certo, almeno nel mio caso, di un inserimento tardivo" – dove, mi pare, la preoccupazione di non apparire politicamente allineato o "inserito" nelle dinamiche di partito andava insieme a una orgogliosa consapevolezza di una convergenza politico-culturale. La vicenda fu rievocata più tardi in *Paragone degli ingegneri moderni e postmoderni* (Bologna: Il Mulino, 1989), p. 155, nota 9 e nella nuova edizione del volume alle pp. 9–10. La citazione è in Giorgio Napolitano, *I comunisti nella battaglia delle idee* (Roma: Editori Riuniti, 1975), p. 33. Il secondo fatto degno di nota è la difesa da parte di Rossi, nel 1976, del Lukács della *Distruzione della ragione* (1954), in particolare del suo materialismo e della sua battaglia anti-irrazionalistica, dagli attacchi di coloro che, come il filosofo Tito Perlini, consideravano quell'opera un'involuzione e una mistificazione umanistico-borghese rispetto al marxismo rivoluzionario di *Storia e coscienza di classe* ("Fra Arcadia e Apocalisse", in *Paragone degli ingegneri moderni e postmoderni*, pp. 100–102).

è umano o razionale” e l’analisi degli “aspetti alienanti e disumani del nostro mondo” si risolvano in una “ripulsa pessimistica e decadente del lavoro e della civiltà” o nella “mistica e passiva attesa di un allettante futuro di autorealizzazione e di godimento” nel quale il “principio di piacere” finalmente trionfi del “principio di realtà”. Tuttavia, “non poche” di quelle analisi critiche della società moderna gli apparivano “acutissime” e “utilissime”. Ciò che rifiutava, però, era il presupposto che le animava, ossia che “la personalità umana possa giungere a pieno e completo sviluppo anche *senza* il dominio umano sulla natura”. Di fatto, continuava, quelle analisi

<...> si risolvono spesso nell’esaltazione della soggettività, nel rimpianto per il mito e per il primitivo, nella nostalgia per le epoche felici di un sapere totale, fondato sulla metafisica o sulla teologia o sulle pratiche dei maghi e degli sciamani.³⁷

Subito dopo si richiamava a un “lucido intervento” del filosofo marxista e collega Aldo Zanardo, pubblicato due anni prima sull’*Unità*, nel quale era scritto che Marx aveva fatto propria non solo la critica “radicale” alla civiltà del primo *Discorso* di Rousseau, ma anche l’esaltazione del lavoro e della tecnica della *Nuova Atlantide* di Bacon.³⁸ L’“attualità” e “modernità” di Bacon risiedevano, secondo Rossi, nel non aver identificato scienza e tecnica *in quanto tali* con la salvezza dell’uomo. Quella salvezza, concludeva, può essere faticosamente conquistata, ma “per vie ben più aspre e contorte” di quanto Bacon potesse immaginare: può essere raggiunta soltanto “*sopra* il lavoro e le opere e il benessere di tutto il genere umano”.³⁹ Da un lato, in questo testo, un certo tipo di critiche “radicali” venivano addomesticate e ricondotte nell’alveo del pensiero di Marx; dall’altro, le aspirazioni universalistiche di Bacon sembravano fondersi con l’utopia marxista.

Nell’apertura del già citato saggio del 1968 *Nuove analisi per il nostro tempo* salta subito agli occhi un netto ridimensionamento di alcune concessioni allo spirito del tempo fatte l’anno precedente:

La passione per la contestazione e la demistificazione, l’analisi degli aspetti alienanti e disumani della società contemporanea caratterizzano non pochi degli studi e dei libri di sociologia e di filosofia volti a un’analisi della civiltà moderna. Qui non importa far nomi e appellarsi a testi precisi. Basta rilevare che molti di questi scritti concordano nel preliminare rifiuto di una credenza che

³⁷ Paolo Rossi, “Prefazione”, in Benjamin Farrington, *Francesco Bacone filosofo dell’età industriale*, trad. it. di S. Cotta (Torino: Einaudi, 1967), p. 16.

³⁸ Aldo Zanardo, “Società moderna e società umana”, *L’Unità*, 7 luglio 1965, p. 6.

³⁹ Rossi, “Prefazione”, pp. 16–17.

viene qualificata come illusoria. È cioè illusorio credere che ciò che è *moderno* coincida con ciò che è *umano* e *razionale*. In termini rovesciati sembra riaprirsi la veneranda *Querelle des anciens et des modernes*. Per la letteratura della contestazione è progressiva la negazione della coincidenza modernità-umanità (o modernità-ragione); è reazionaria l'affermazione di tale coincidenza.⁴⁰

Più che affermare in modo perentorio e dogmatico la coincidenza tra modernità e razionalità o umanità,⁴¹ però, a Rossi interessava qui rilevare un fenomeno culturale diffuso: “la messa in questione del concetto stesso di civiltà moderna”. Non tanto, quindi, la crisi di una concezione positivistica del progresso come percorso “lineare e garantito”, ma la condanna della modernità, della scienza e della razionalità in quanto tali. Di fronte alle frettolose sintesi “marxismo-fenomenologia” e “marxismo-esistenzialismo”, Rossi dichiarava di non voler difendere “un ipotetico marxismo ortodosso” né di voler procedere per contrapposizioni. Tuttavia, due contrapposizioni gli sembrava necessario sottolineare: si trattava di una crisi e di un rifiuto della modernità come tale o solo dei suoi aspetti “irrazionali e mistificanti”? Il compito della “critica” e della “liberazione” di tutti gli uomini era affidato agli intellettuali o alla classe operaia? Ciò che va perduto in quelle sintesi, aggiungeva, è l’analisi che Marx ha compiuto della società moderna, un’analisi “che va corretta in più punti, ma

⁴⁰ Rossi, “Nuove analisi”, p. 242.

⁴¹ Era, questa, una tesi radicale che Rossi non avrebbe condiviso: come scriveva qualche pagina dopo, infatti, di contro a un’immagine della modernità come totalità negativa, “abbiamo (o possiamo avere con il marxismo) il quadro di una civiltà e di una cultura e di una società industriale moderna che non hanno un *unico senso* positivo o negativo, ma che sono un complicato intreccio di elementi umani e disumani, di alienazioni e di processi di liberazione” (ivi, p. 248). Questa immagine della civiltà occidentale come “complicato intreccio” di umanità e disumanità sarà una costante nel pensiero di Rossi ed è significativo che ritorni in contesti di critica esplicita al messianismo e alla filosofia della storia marxiana e marxista. Cito dall’ultimo libro di Rossi, uscito postumo: “alla variegata famiglia di quelli che ritengono di aver individuato il senso o la direzione della storia (ovvero che comunicano ai loro simili di che cosa è storia la storia) appartengono personaggi molto diversi tra loro, come Hegel e Comte, Marx e Spengler. All’interno delle discussioni dei marxisti ci si spinse molto avanti: dopo gli anni Cinquanta del Novecento, anche in Italia, il problema del passaggio del genere umano alla ‘fase più elevata della società comunista’, quando la società avrebbe potuto scrivere sulle sue bandiere ‘ognuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni’, venne trattato dai filosofi marxisti non come una favola, ma come un problema reale. <...> La nostra civiltà non è né un’unità indifferenziata né una totalità omogenea: in essa si sono svolti e si svolgono alienazioni e lotte per la libertà, cedimenti morali e combattimenti per la verità, conformismi e ribellioni, mistificazioni e analisi lucide” (*Un breve viaggio e altre storie. Le guerre, gli uomini, la memoria* [Milano: Raffaello Cortina, 2012], pp. 98, 100).

che va integrata e proseguita”. In conclusione, Rossi auspicava che il dibattito su scienza, tecnica e civiltà iniziato da Marx non venisse lasciato in mano a metafisici, filosofi morali e filosofi-giornalisti. A “sociologi, economisti, antropologi” chiedeva non invettive o “profezie vaghe”, ma “analisi lucide e coraggiose e dettagliate del nostro complicato presente”. Si aveva il dovere di esigere “una scienza – e insisto con energia su questo termine – non solo in vista di una comprensione”, ma anche di “una radicale trasformazione del mondo” e di una “proposta di nuovi valori”⁴².

I toni e le tesi risentono certamente del clima di quegli anni, nel pieno della contestazione e del movimento studentesco. Il netto rifiuto degli atteggiamenti irrazionalistici e primitivistici non implica la rinuncia a un progetto di radicale trasformazione e liberazione dell’umanità. Certo è che con il passare del tempo Rossi avrebbe abbandonato posizioni di questo tipo. Avrebbe continuato a esigere e perseguire “analisi lucide e coraggiose e dettagliate del nostro complicato presente”, ma non avrebbe considerato “utilissime” le critiche “radicali” alla civiltà. Non avrebbe più associato – come aveva fatto nei suoi scritti di quegli anni – gli abusi della scienza e della tecnica all’“organizzazione della società” o alla “proprietà privata dei mezzi di produzione”. Né avrebbe fatto dipendere le radici della “disumanità” di una società dalla sua “organizzazione capitalista”.⁴³ Sempre più consapevole della fragilità delle istituzioni democratiche e degli orrori commessi in nome delle ideologie, avrebbe considerato assai pericoloso auspicare “una radicale trasformazione del mondo” o una “proposta di nuovi valori”. Né avrebbe più associato Marx a Bacon in questi termini. Al contrario: alle “smisurate” e pericolose speranze del primo avrebbe contrapposto le “ragionevoli speranze” del secondo – quelle che “ci preservano dalla disperazione”.⁴⁴ Non avrebbe più parlato dello “sviluppo pieno e completo della personalità umana” o della “salvezza dell’uomo”. Avrebbe invece scritto di considerare “pericolosi nemici del genere umano tutti coloro (uomini e donne) che promettono o tentano di realizzare salvezze o paradisi o uomini nuovi in *questo* mondo”.⁴⁵ Si rese conto, insomma, al contrario di molti altri, che era proprio quella Grande Speranza, e non solo i mezzi con cui si era cercato di attuarla, il

⁴² Rossi, “Nuove analisi”, pp. 248–251.

⁴³ Rossi, “Il processo a Galilei”, pp. 14–15.

⁴⁴ Paolo Rossi, *Speranze* (Bologna: Il Mulino, 2008).

⁴⁵ Paolo Rossi, “Alchimia, un ritorno impossibile”, *Il Sole 24 Ore*, 17 giugno 2001, p. viii (recensione a Michela Pereira, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung* [Roma: Carocci, 2001], ora in Paolo Rossi, *A mio non modesto parere. Le recensioni sul Sole 24 Ore*, a cura di R. Bondi e M. Rossi Monti [Bologna: Il Mulino 2018], pp. 95–96).

problema: “il seme dell’inumanità”, come è stato ribadito molto bene di recente, stava paradossalmente “proprio in quella promessa di un umanismo totale”.⁴⁶

Difficile dire quando esattamente Rossi maturò queste convinzioni. Più facile dire quando si sentì in grado di renderle pubbliche: dopo il collasso definitivo di quella grande speranza e delle sue incarnazioni politiche. In questo senso, forse non è un caso che proprio nel 1989, contrapponendo al sapere scientifico le promesse di “perfezione” e “rigenerazione” tipiche del sapere magico, si sia richiamato al celebre monito con il quale Isaiah Berlin aveva denunciato i pericoli insiti in ogni “ricerca della perfezione”, la quale è “una ricetta o una via obbligata per lo spargimento di sangue, e <...> le cose non migliorano se a dettare quella ricetta è il più sincero degli idealisti, il più puro dei cuori”. Tutto questo lo sappiamo, scriveva Rossi, “oggi <...> come non mai”.⁴⁷ Dato che Berlin si riferiva qui soprattutto all’ideologia comunista, dovremmo forse dedurne che Rossi fosse giunto a mettere sullo stesso piano le promesse della magia e quelle del marxismo?

Dalla magia alla scienza

La battaglia culturale contro l’irrazionalismo combattuta a partire dalla fine degli anni Sessanta non deve far pensare che Rossi indulgesse a forme trionfistiche o radicali di razionalismo e laicismo. Al contrario, la sua fama era legata all’esplorazione di temi decisamente fuori moda nel secondo dopoguerra, come la tradizione ermetica, il mondo magico, l’intreccio tra lullismo, cabala e

⁴⁶ Gianluca Falanga, *Non si parla mai dei crimini del comunismo* (Bari – Roma: Laterza, 2022), p. 70. Il passo prosegue: “il comunismo non era inumano di principio, come lo furono il fascismo e il nazismo, ma, date le premesse, non poté non esserlo la sua realizzazione”.

⁴⁷ Paolo Rossi, “Introduzione”, in *La magia naturale nel Rinascimento. Testi di Agrippa, Cardano, Fludd*, trad. e note di S. Parigi (Torino: Strenna UTET, 1989), p. 32. Nello stesso anno, Rossi citava il passo di Berlin anche in una pagina del *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* (p. 40): “non ci è più concesso di dimenticare (dopo quanto abbiamo visto accadere) che la ricerca della perfezione, applicata alla vita sociale, ha condotto alla pratica su larga scala del sacrificio umano. Possiamo certo continuare a considerare alcune delle astrazioni in onore delle quali sono stati effettuati quei sacrifici più accettabili di altre. Ma ci siamo resi conto, per riprendere le parole di Berlin, che la ricerca della perfezione ecc.”. È evidente che pensava al comunismo quando parlava di astrazioni più accettabili di altre. Cfr. anche Paolo Rossi, *Bambini, sogni, furori. Tre lezioni di storia delle idee* (Milano: Feltrinelli, 2001), p. 111, dove lo stesso passo è citato in riferimento sia ai sogni del totalitarismo sia ai sogni della magia. Il testo di Berlin è *The Pursuit of the Ideal*, letto dall’autore a Torino in occasione del conferimento del premio internazionale Senatore Giovanni Agnelli il 15 febbraio 1988 e pubblicato in italiano e in inglese nello stesso anno dalla Fondazione Agnelli (Rossi citava da questa edizione); uscì poi ampliato in Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, a cura di H. Hardy (London: John Murray, 1990), pp. 1–19.

logica combinatoria, e i rapporti tra scienza e magia all'alba della modernità. La sua vicinanza agli ambienti neoilluministici bolognesi, milanesi e torinesi non gli impedì affatto di dedicarsi a temi 'oscuri' e ambigui, i quali solo in seguito sarebbero diventati oggetto di grande interesse.⁴⁸

Laureatosi a Firenze con Eugenio Garin, era giunto alla storia della scienza e alla storia delle idee attraverso la storia della filosofia.⁴⁹ L'idea di studiare Francis Bacon gli venne suggerita, però, da Antonio Banfi, del quale fu assistente a Milano. Con il libro *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, pubblicato da Laterza nel 1957, fu tra i primi a illuminare il complicato intreccio che, alle soglie della modernità, teneva insieme magia e scienza, assestando così un duro colpo all'immagine positivista della scienza come impresa totalmente razionale che avanza e progredisce di trionfo in trionfo – un'immagine allora ampiamente diffusa e che sopravvive oggi in non pochi scienziati. Emergeva in questo anche un debito profondo verso Garin, il quale aveva dedicato, già nei primi anni Cinquanta, studi pionieristici alla fortuna della magia e dell'ermetismo nel Rinascimento. In uno di essi, intitolato *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento* e risalente al 1950, aveva scritto:

Quanto Francesco Bacone debba agli insegnamenti magico-alchimistici traspare chiaro dal suo stesso modo di concepire la scienza come potenza, come opera attiva che ascolta il linguaggio della natura per impadronirsene, e subito comanda a quella natura, e la trasforma in una servizievole ancella.⁵⁰

⁴⁸ Sui rapporti di Rossi con la casa editrice il Mulino (fondata a Bologna nel 1954) e il gruppo dei neoilluministi cfr. Paola Govoni, "Il Mulino, la storia della scienza e la 'Cultural Cold War'", in Annarita Angelini *et al.* (a cura di), *Una scienza bolognese? Figure e percorsi nella storiografia della scienza* (Bologna: Bononia University Press, 2015), pp. 347–364.

⁴⁹ Sulla vita e le opere di Rossi si vedano Alessandro Pagnini, "Ricordo di Paolo Rossi", *Iride* 25/66 (2012), pp. 209–214, Antonello La Vergata, "Paolo Rossi", in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti. Il contributo alla storia del pensiero. Ottava appendice* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013), pp. 798–805, Stefano Poggi, "Profilo di Paolo Rossi", in *Paolo Rossi, un maestro*, pp. 11–17, Pietro Rossi, "Tra Banfi e Garin: la stagione milanese di Paolo Rossi", *ivi*, pp. 89–101 (riedito con lievi modifiche in *Rivista di filosofia* 2 [2014], pp. 168–184) e la ricostruzione di Ferdinando Abbri (basata anche su documenti inediti e lettere conservati presso il Fondo Rossi), "Profilo: Paolo Rossi (1923–2012)", pp. 335–353.

⁵⁰ Eugenio Garin, "Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento", in *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche* (Bari: Laterza, 1954), p. 152 (pubblicato originariamente in *Belfagor* 5 [1950], pp. 657–667); si vedano, nello stesso volume, anche le "Considerazioni sulla magia" (pp. 170–191). Entrambi i saggi sono stati ristampati in Eugenio Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009), vol. 2, pp. 15–27 e 29–43 (nel 2011, questi due saggi sono stati fatti oggetto di importanti considerazioni da parte di Rossi: cfr. *infra*, nota 78). Nel 1955, invece, uscirono i *Testi umanistici su [sic] l'ermetismo*, a cura di Garin, Mirella Brini, Cesare Vasoli e Paola Zambelli (Roma: Fratelli Bocca). Cfr., in quest'ultimo volume, anche gli accenni di Zambelli all'influenza di Agrippa sulla "formazione

Il lavoro storiografico di Rossi si concentrò precisamente su questo punto. In un passo del libro in cui riassume il debito di Bacon verso la magia e l'alchimia, Rossi riprese quasi alla lettera le parole del suo maestro:

A questa tradizione [della magia e dell'alchimia], così come essa venne configurandosi nell'età del Rinascimento, sono infatti legati due concetti centrali della filosofia di Bacone che stanno alla base della sua concezione della natura, dell'uomo e dei rapporti fra l'uomo e la natura. Questi concetti sono: 1) l'ideale della scienza come potenza e come opera attiva volta a modificare la situazione naturale ed umana; 2) la definizione dell'uomo come "ministro e interprete della natura" (*naturae minister et interpres*) che Bacone sostituiva alla veneranda definizione dell'uomo come "animale ragionevole".⁵¹

Dietro al debito baconiano, spiegava Rossi, stava il prestigio culturale cui la magia era ascesa nel Rinascimento, configurandosi non più come empio commercio con i demoni, come invece l'aveva considerata la Chiesa medievale, identificando *tutta* la magia con la magia demoniaca.⁵² Da dove veniva quel prestigio? Anche in questo caso, Rossi si richiamava a Garin, il quale, nello stesso saggio citato sopra, aveva sottolineato che quando l'armonia e l'ordine di un universo concepito come finito e conchiuso erano entrate in crisi, erano riemersi con forza temi e atteggiamenti che, "sotto il segno di Ermete Trismegisto", celebravano sia un universo vivo, "infinito, aperto, tutto possibilità", intessuto di occulte corrispondenze e di spiriti, sia un uomo come "grande miracolo", privo di essenza e capace di essere tutto.⁵³ In questo mutato contesto, riprendeva Rossi, il mago non appariva più come un empio sovvertitore dell'ordine fisso e perfetto creato da Dio, ma come rappresentante di una "*scienza umana*, degna degli uomini, che può senza scandalo essere coltivata".⁵⁴ Chiariva però che il concetto di "un uomo privo di *natura*", centrale nella cultura del Rinascimento e celebrato da Pico e Charles de Bovelles restava sostanzialmente estraneo al pensiero di Bacon. Non collegava esplicitamente quel concetto, tuttavia, nemmeno alle

intellettuale" di Bruno, Bacon e Descartes e al "fertile motivo di una scienza che si identifica con la potenza" promosso da Agrippa (pp. 112, 114). Si trattava evidentemente di temi e tesi che circolavano tra gli allievi di Garin.

⁵¹ Paolo Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza* (Bologna: Il Mulino, 2004), p. 106. Cito sempre da questa terza edizione, che contiene sia una nuova prefazione sia la prefazione alla seconda edizione del 1974.

⁵² Ivi, pp. 108–109.

⁵³ Garin, "Magia e astrologia", rispettivamente pp. 154, 158, 157.

⁵⁴ Rossi, *Francesco Bacone*, p. 109.

pratiche magiche e all'immagine del mago. Sottolineava invece l'insistenza di Bacon sui *limiti* del potere umano e sull'*invalidabilità* delle leggi naturali:

Il compito dell'uomo non consiste quindi nel celebrare la sua infinita libertà, né nel sostenere la sua sostanziale identità con il tutto, ma nel rendersi conto che il potenziamento delle doti limitate dell'uomo esige un adeguamento alla natura, una volontà di eseguirne i comandi e di prolungarne l'opera. Solo questa volontà di adeguamento può consentire una reale e non illusoria padronanza della natura. L'uomo diviene padrone della natura solo in quanto, di essa natura, è il ministro e l'interprete.⁵⁵

Solo tenendo presente questa concezione dell'uomo e del suo rapporto con la natura era possibile comprendere il concetto baconiano di scienza. Sarebbe tuttavia *illusorio*, aggiungeva, pensare che il concetto baconiano di una scienza come "ministra della natura" rappresentasse una "novità storica".⁵⁶ Per dimostrarlo, citava un passo tratto da *Della vanità delle scienze* del mago Cornelio Agrippa, nel quale la magia *naturale* veniva presentata – facendo ricorso a un repertorio di esempi già collaudato dai teorici della magia naturale⁵⁷ – proprio come "ministra" della natura, ossia capace di operare solo "secondo natura" e mai "al di sopra" o "contro" di essa. Proprio in *questa* concezione della magia, Rossi individuava il debito di Bacon:

<...> [dalle parole di Cornelio Agrippa] risulta senza possibilità di equivoci che i così detti miracoli della magia non sono, come quelli attribuiti ai santi, una violazione delle leggi naturali, ma il risultato della esplicazione delle forze naturali. Sono miracoli nel senso etimologico: cose degne di essere ammirate. Anche in questa definizione della magia naturale è dunque presente il concetto, su cui insisterà a lungo Bacone, di un'arte che aderisce alla natura, che si fa eco di essa, che riesce a violentarla proprio perché sa chiederne l'abbraccio, che non fa miracoli proprio perché è arte dell'uomo che non ha poteri infiniti.⁵⁸

Questa concezione della magia come "compimento" della filosofia naturale invece che come "sopraffattrice" della natura veniva rintracciata da Rossi in autori come Della Porta, Campanella, Cardano, Paracelso e Varchi, le cui distinzioni tra magia (o alchimia) "falsa" e "vera" esprimevano secondo lui non

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, p. 110.

⁵⁷ Cit. *ibid.*: "Come se qualcuno facesse nascer le rose nel mese di marzo o crescer le uve mature... o cose maggiori di queste come nuvole, piogge, tuoni, animali di diverse sorti e infinite trasformazioni di cose, etc."

⁵⁸ Ivi, p. 111.

solo l'esigenza di tenere distinti il piano divino da quello umano, i miracoli dalle operazioni umane, ma "soprattutto la consapevolezza della impossibilità di oltrepassare le leggi naturali delle quali è invece necessario servirsi per giungere a risultati consistenti".⁵⁹ I paragrafi iniziali del *Novum Organum* baconiano – e questo è un punto essenziale sul quale tornerò – servivano a Rossi precisamente per rimarcare la *vicinanza* e il *debito* di Bacon nei confronti della tradizione magica. Citava il primo e il quarto paragrafo: "l'uomo, ministro e interprete della natura, opera e intende solo per quanto, con la pratica o con la teoria, avrà appreso dall'ordine della natura: di più non sa né può"; "riguardo alle opere l'uomo non ha altro potere che quello di avvicinare o allontanare i corpi naturali: il resto è opera della natura, che opera dall'interno".⁶⁰ Era proprio su "questo terreno", commentava, che nascevano "gli apprezzamenti positivi di Bacon per la magia e l'alchimia e la sua concezione di una magia rinnovata, restituita cioè alla sua antica dignità, come fine ultimo degli sforzi umani". Un sapere come potenza e come dominio della natura: "un sapere capace di operare" e "un'opera capace di trasformarsi in un nuovo sapere".⁶¹

Rossi, però, aveva messo chiaramente l'accento non solo sulla continuità, ma anche sulla "effettiva, profonda distanza" che separava gli ideali scientifici di Bacon da quelli dei maghi del Rinascimento. Ma si badi bene: per cogliere questa distanza bisognava spostarsi su un terreno *diverso* da quello della nozione di magia naturale, quello della considerazione baconiana dei "metodi", dei "procedimenti" e del carattere *progressivo* e *intersoggettivo* delle arti meccaniche come modello che la nuova cultura e la nuova scienza dovevano far proprio.⁶² Nella concezione del sapere e nell'immagine della scienza, scriveva, qualcosa era cambiato *per sempre*: erano state poste le basi per lo sviluppo di un sapere capace di crescere su se stesso, fondato sulla collaborazione, sul controllo reciproco e sul rifiuto di una concezione elitaria e sacerdotale della conoscenza. Questo "nuovo" ritratto dell'uomo di scienza, concludeva Rossi,

<...> era fondato su un concetto di scienza profondamente diverso da quello che fu di Telesio, di Cardano, di Agrippa, di Porta, di Paracelso: scienza non è una serie di pensieri annotati, ma pensiero metodico e sistematico; scienza non è semplice appello all'esperienza, non è solo rigetto delle autorità, non è solo osservazione anche se dettagliata; scienza non è intuizione di un genio singolo e solitario, ma è ricerca collettiva e istituzionalizzazione della ricerca in forme (sociali e linguistiche) specifiche. Soprattutto il sapere scientifico non è opera

⁵⁹ Ivi, pp. 112–113.

⁶⁰ Cit. ivi, p. 116.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ivi, pp. 117–118.

di illuminati o di eccezionali sapienti, ma è prodotto e opera umana che tende a migliorare il modo di pensare e le condizioni di vita dell'intero genere umano. Al chiarimento di queste idee Bacone dette un non irrilevante contributo e di queste idee era espressione la sua immagine della scienza come di una corsa con le fiaccole nella quale nessuno potrà mai illudersi di sostituire *tutti* i corridori. La meta alla quale dovevano tendere i corridori era quella trasformazione del mondo perseguita dalla magia e alla magia si era riallacciato Bacone, ma il modo della corsa, le regole della corsa erano cambiati per sempre.⁶³

La *meta* era la stessa perseguita dalla magia, ma il *modo* di perseguirla era di tutt'altra natura. L'insistenza sulla continuità con il mondo magico non doveva far perdere di vista la discontinuità e la faticosa emergenza del *nuovo* da un contesto tradizionale.

Meccanici e stormi di gru

Proprio all'irruzione del nuovo – ossia alla Rivoluzione scientifica del Seicento – Rossi dedicò studi importanti negli anni successivi alla pubblicazione del libro su Bacon. Nel corso di quel secolo, notava in un suo fortunato libro del 1962 – *I filosofi e le macchine* – dedicato al contributo delle arti meccaniche alla nascita della scienza moderna, il termine *novus* era comparso ossessivamente nel titolo di centinaia di libri scientifici.⁶⁴ Quell'insistenza esprimeva l'esigenza – fatta propria e diffusa più di tutti da Bacon – di un *nuovo* sapere capace di corrispondere a un mondo i cui orizzonti si erano enormemente ampliati grazie alle recenti scoperte geografiche e astronomiche: per affrontare questa situazione erano necessari strumenti nuovi e non bastava il sapere degli antichi, reso in gran parte obsoleto da quelle scoperte. Sulla rottura con il passato e sull'emergere dell'idea di *progresso* e di una nuova e rivoluzionaria immagine del sapere Rossi – che si richiamava più volte agli studi del sociologo della scienza Edgar Zilsel – era chiarissimo:

Attraverso la grande rivoluzione scientifica e filosofica del secolo XVII si è andato formando e rafforzando un determinato modo di concepire la scienza che, pur da molte parti e per varie ragioni insidiato, appare tuttora presente e operante nella cultura del mondo contemporaneo. Che la scienza sia una lenta costruzione non mai finita alla quale ciascuno, nei limiti delle sue forze e delle sue capacità, può portare il suo contributo; che al progredire della scienza sia essenziale la collaborazione e la cooperazione e quindi la creazione di appositi 'istituti' sociali e linguistici; che la ricerca scientifica abbia come fine non il vantaggio di una

⁶³ Ivi, pp. 138–139.

⁶⁴ Cito dalla seconda edizione: Paolo Rossi, *I filosofi e le macchine (1400–1700)* (Milano: Feltrinelli, 1971), p. 74.

singola persona o razza o gruppo, ma quello dell'intero genere umano; che in ogni caso lo sviluppo o la crescita della ricerca stessa sia qualcosa di più importante delle persone singole che la pongono in atto: queste, oggi diventate verità di senso comune, sono alcune fra le componenti essenziali di una considerazione della scienza che ha precise origini storiche. Essa è assente nelle grandi concezioni religiose dell'Oriente, nell'antichità classica, nella Scolastica medievale. Viene alla luce in Europa, come il più tipico prodotto della civiltà occidentale moderna, fra la metà del Cinquecento e la metà del Seicento.⁶⁵

Il modello di questa nuova forma di sapere – che si basava sulla cooperazione, la perfettibilità, la condivisione dei risultati – erano i luoghi in cui gli uomini lavorano e inventano *insieme*, come gli arsenali, le officine e le botteghe piuttosto che la cella del monaco o lo studio dell'umanista. È in questi ambienti non filosofici che erano maturate idee e atteggiamenti ai quali in seguito Bacon, Boyle e altri conferirono dignità e consapevolezza filosofica. L'assunzione delle arti meccaniche come modello implicava la contrapposizione alle concezioni del sapere tipiche delle università, delle scuole umanistiche e del mondo dei maghi: il sapere come pura contemplazione, come retorica, come sterile e cavillosa discussione filosofica o come illuminazione e rivelazione individuale. In questa nuova concezione del sapere, come dimostra la “fiducia” di Galilei nel cannocchiale,⁶⁶ i prodotti della tecnica diventano strumento di indagine e conoscenza della natura, finendo per diventare inseparabili dall'aspetto pratico e sperimentale della scienza moderna. Non solo. Il riconoscimento del carattere *progressivo* delle arti meccaniche e del carattere rivoluzionario delle invenzioni tecniche – la bussola, la stampa, la polvere da sparo – aveva implicazioni anti-primitivistiche e anti-ermetiche sulle quali Rossi è tornato più volte: richiamarsi al progresso significava rifiutare il mito dell'età dell'oro e di una sapienza originaria sepolta nel tempo nonché accogliere l'idea di un'origine ferina del genere umano e di una scienza capace di crescere e di *migliorare* la condizione del genere umano. Nella scienza moderna confluivano e assumevano un significato e una portata nuovi e rivoluzionari, dunque, sia la concezione magica di un sapere operativo e trasformativo della natura sia quella, modellata sulle arti meccaniche, di un sapere che – a differenza della magia – è collaborativo e capace di crescere su se stesso.

Negli anni seguenti comparvero saggi di Rossi che, se da un lato insistevano con forza – riprendendo studi classici di storia delle idee e della scienza – sulla rivoluzione scientifica come messa in questione di un intero sistema di vedere e pensare il cosmo, dall'altro mettevano in guardia contro le dicotomie rigide e le

⁶⁵ Ivi, p. 68.

⁶⁶ Ivi, p. 117.

conclusioni affrettate. Criticando le tesi di Thorndike e altri storici, per esempio, sottolineava nel 1966 come il rifiuto dell'astrologia come ibrida mescolanza di religione e scienza non coincidesse necessariamente – il caso della polemica di Pico lo dimostrava – con l'accettazione o l'imporre del sistema copernicano al posto di quello aristotelico-tolemaico.⁶⁷ In un saggio del 1971 dedicato alla pluralità dei mondi e alla fine dell'antropocentrismo, si richiamava agli studi di Arthur O. Lovejoy per far vedere come le tesi cosmografiche più rivoluzionarie diffusesi tra Sei e Settecento – l'infinità dell'universo, l'esistenza di altri mondi abitati, l'identificazione delle stelle fisse con soli simili al nostro – erano fiorite *non* negli ambienti dell'astronomia rigorosa di Keplero, Galilei o Tycho Brahe (che le avevano anzi rifiutate spesso con orrore), ma in quelli dove si mescolavano suggestioni lucreziane, neoplatoniche, copernicane ed ermetiche. L'astrobiologia di Bruno e di Patrizi, le "fantasie" di Cyrano e Fontenelle e di altri avevano anch'esse contribuito "a mutare il corso delle idee ed anche il cammino della storia della scienza".⁶⁸

Proprio a Francesco Patrizi Rossi dedicava un saggio nel 1977, rivendicandogli un posto non marginale nella storia della scienza e in particolare in quella "complicata storia" che aveva portato alla "dissoluzione di una millenaria visione del mondo".⁶⁹ Le critiche rivolte da Patrizi all'astronomia del suo tempo, giudicata meramente ipotetica, disconnessa dalla fisica e incapace di descrivere i moti celesti *reali*, non andavano interpretate "solo come manifestazioni di un arretrato platonismo né solo come 'stranezze' derivanti dai suoi richiami alla tradizione ermetica".⁷⁰ L'antiaristotelismo di Patrizi, infatti, svolgeva un ruolo importante in questa critica e lo collocava in una posizione singolare all'interno delle correnti platonico-ermetiche cui si richiamava, ponendosi in contrasto con le tendenze concordistiche tipiche di quelle correnti. Motivato dall'incertezza

⁶⁷ Paolo Rossi, "Sul declino dell'astrologia agli inizi dell'età moderna", in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Atti del primo convegno internazionale su Pico della Mirandola (Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1966), vol. 2, pp. 315–332, poi ripubblicato in *Aspetti della rivoluzione scientifica*, pp. 29–50 e in *La scienza e la filosofia dei moderni* (Torino: Bollati Boringhieri, 1989), pp. 25–39.

⁶⁸ Paolo Rossi, "La pluralità dei mondi e la fine dell'antropocentrismo", in *Aspetti della rivoluzione scientifica*, pp. 223–264, ripubblicato in *La scienza e la filosofia dei moderni*, pp. 159–195, (cito da qui) p. 195.

⁶⁹ Paolo Rossi, "La negazione delle sfere e l'astrobiologia di Francesco Patrizi", in *Il rinascimento nelle corti padane: società e cultura* (Bari: De Donato, 1977), pp. 401–438, ripubblicato con il titolo "Sfere celesti e branchi di gru", in *Immagini della scienza*, pp. 109–148 e in *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità* (Milano: Raffaello Cortina, 2006), pp. 185–225, (cito da qui) p. 223.

⁷⁰ Ivi, p. 192.

di fonte alla coesistenza di teorie astronomiche incompatibili e dal desiderio di risolvere le difficoltà dell'astronomia del suo tempo, Patrizi proponeva una soluzione di "disarmante semplicità": l'eliminazione delle sfere celesti e la loro sostituzione con l'animazione universale dei corpi celesti. Questi ultimi erano concepiti come esseri viventi, divini e intelligenti che si muovono ordinatamente e all'unisono – come gli stormi delle gru – all'interno di uno spazio "liquido" e privo di barriere, guidati dalla mente che governa l'universo. Rossi chiariva anche il contrasto insanabile tra le posizioni di Patrizi e quelle, anch'esse per lungo tempo animistiche, di Keplero, il quale, a differenza del primo, era interessato soprattutto ai calcoli e agli "specifici modi di funzionare" delle anime motrici:

Patrizi non ritenne mai che lo studio della variazione delle forze provenienti dalle anime dei pianeti e del Sole potesse avere un qualche significato; non ritenne mai che quei moti e quelle forze animali potessero essere di pertinenza della geometria in quanto, per essenza, "cose geometriche"; non pensò mai che una qualche macchina costruita dall'uomo potesse costituire un buon modello per la comprensione dell'universo. Dalla analitica, paziente distruzione di uno dei più pesanti e radicati dogmi della cosmologia del suo tempo egli ricavò solo la possibilità di una 'regressione' verso le tesi magico-ermetiche della coincidenza della natura con la vita. Adottando questa tesi come una tesi di carattere generale, Patrizi eliminava alla radice tutti i problemi dell'astronomia moderna.⁷¹

Questi tre contributi storiografici di Rossi – sull'astrologia, sulla pluralità dei mondi, su Patrizi – riflettevano il suo interesse per le radici aggrovigliate della scienza moderna e il suo cammino non lineare, fatto di continuità e discontinuità, nonché la volontà di mostrare l'impossibilità di operare tagli troppo netti tra le posizioni e le visioni del mondo a confronto. Non solo. Anche quelle che "dal privilegiato punto di vista di noi moderni" appaiono "mescolanze strane" – notava – possono avere avuto un effetto decisivo sullo sviluppo del sapere scientifico.⁷² Come aveva scritto in un'antologia di testi sulla rivoluzione scientifica pubblicata nel 1973, di fronte al problema dei rapporti magia-scienza, "conviene rinunciare sia a trascurare la presenza di tale tradizione (arrivando a cancellare una serie di testi essenziali) sia a servirsi di tale presenza per togliere ogni significato agli elementi di radicale novità che sono presenti nella rivoluzione scientifica".⁷³

⁷¹ Ivi, p. 219.

⁷² Ivi, p. 215.

⁷³ Paolo Rossi (a cura di), *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton* (Torino: Loescher, 1973). Cito dall'edizione con prefazione e aggiornamento bibliografico di R. Bondi e M. Rossi Monti (Pisa: ETS, 2020), p. 38.

Atene e Alessandria

L'insistenza sulla discontinuità e la rottura introdotti dall'immagine bacciana della scienza oltre che sui debiti di quest'ultima verso la tradizione magica contribuiscono a spiegare perché, nel corso degli anni Settanta, Rossi fu tra i primi a prendere le distanze – in due saggi fondamentali del 1975 e 1977⁷⁴ – da quella che giudicava un'estremizzazione delle sue tesi: l'idea che la scienza moderna non fosse altro che la continuazione della magia con altri mezzi (di solito concepiti come mezzi perversi). Nel dissociarsi, Rossi non esitò a polemizzare con il suo maestro Garin e con studiosi come Frances A. Yates, verso i quali continuò, ciononostante, a nutrire e manifestare per tutta la vita grande stima e ammirazione. Contro Yates, che nella conclusione del suo libro su Giordano Bruno del 1964 aveva presentato la scienza come “una gnosi, una visione della natura del Tutto, procedente attraverso rivelazioni successive”, ribadì che una cosa era mostrare le origini “torbide” della scienza moderna – come la stessa Yates e altri avevano contribuito a fare con studi fondamentali –, un'altra era identificare tutta la scienza con quelle origini.⁷⁵ Nel 1976, Garin aveva scritto che “salvare Atene da Alessandria non è compito facile, perché non facile è vedere dove finisce Atene e dove comincia Alessandria. Non è facile tracciare il confine tra la razionalità di una legge di natura, e la forza “irrazionale” ma

⁷⁴ Il primo, dal titolo “Tradizione ermetica e rivoluzione scientifica”, è la versione italiana ampliata di una relazione intitolata “Hermeticism and the Methodological Revolution of the Seventeenth Century”, letta a Capri nell'aprile del 1974 alle “Giornate internazionali di storia della scienza” e pubblicata ampliata con il titolo “Hermeticism, Rationality, and the Scientific Revolution” nel volume *Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution*, a cura di Maria Luisa Righini Bonelli e William Shea (New York: Science History Publications, 1975), pp. 247–274; il testo italiano venne pubblicato prima sulla *Rivista di filosofia* 66 (1975), pp. 20–56 e poi in *Immagini della scienza*, pp. 149–81. Il secondo, “L'eguaglianza delle intelligenze”, apparve per la prima volta in *Immagini della scienza*, pp. 71–107. Entrambi i saggi sono stati ristampati in *Il tempo dei maghi*, rispettivamente alle pp. 269–304 e 227–267 (cito sempre da questa edizione). Su questo, cfr. anche Abbri, “Profilo: Paolo Rossi (1923–2012)”, pp. 343–345.

⁷⁵ Rossi, “Tradizione ermetica”, pp. 292–295. Cfr. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964), p. 452. Rossi rimandava anche alla recensione di Yates all'edizione inglese del suo libro su Bacon (“Bacon's Magic”, in *The New York Review of Books*, 29 febbraio 1968) e a una pagina di *The Rosicrucian Enlightenment* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), p. 119, dove Yates si richiamava ancora al suo libro per sostenere che “la scienza di Bacon è ancora, in parte, scienza occulta”. Non rimandava però, stranamente, al saggio di Yates che aveva innescato la polemica sui rapporti ermetismo-scienza moderna (la cosiddetta “tesi Yates”), ossia “The Hermetic Tradition in Renaissance Science”, in Charles S. Singleton (a cura di), *Art, Science and History in the Renaissance* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1968), pp. 255–274.

reale e operante di una preghiera o di uno scongiuro”.⁷⁶ Un anno dopo, nel saggio *L'eguaglianza delle intelligenze* – uno dei più incisivi e appassionati che abbia scritto – Rossi concludeva:

Io penso che non convenga rinunciare ad operare distinzioni appellandosi alla complessità dei processi storici, e continuare invece a distinguere nel presente e nella storia (nei limiti in cui ciò è possibile) Atene da Alessandria, i metodi della ragione dalle ossessioni ancestrali, la volontà di controllare e di conoscere se stessi e il mondo dalla illusoria nonché disperata convinzione di appartenere ad una particolare e superiore specie di uomini.⁷⁷

Senza nominarlo, come hanno sottolineato Alessandro Pagnini e Ferdinando Abbri,⁷⁸ Rossi stava polemizzando con il suo maestro. L'eredità della magia andava studiata e analizzata, ma non accolta come un valore. Il confine tra razionalità e sapere magico – tra Atene e Alessandria, patria della letteratura ermetica – andava invece tracciato, non solo nel passato ma anche *nel presente*, dato che quell'alternativa continuava sempre a riproporsi. Ma – aggiungerei – Rossi non stava solo prendendo le distanze da Garin su una questione fondamentale: stava contrapponendo alla sua lezione quella, per lui altrettanto decisiva, di Ernesto de Martino. Non nominava nemmeno lui, ma dietro al riferimento alla necessità di operare distinzioni anche *nel presente* si avverte chiaramente la sua influenza: era de Martino, infatti, che aveva insistito sul continuo ripresentarsi, nel cammino della civiltà occidentale, della *scelta* tra razionalità e mondo magico e sul rischio permanente di “ricadere” nel secondo.⁷⁹

Dietro il rifiuto di operare distinzioni, scriveva Rossi in *Tradizione ermetica e rivoluzione scientifica*, non c'era solo la volontà di mostrare quanto fosse stato difficile e aggroviagliato il cammino della scienza, ma spesso anche quella di

⁷⁶ Eugenio Garin, *Lo Zodiaco della vita* (Roma – Bari: Laterza, 1976), p. xiii.

⁷⁷ Rossi, “L'eguaglianza delle intelligenze”, p. 267.

⁷⁸ Pagnini, “Ricordo di Paolo Rossi”, p. 211; Abbri, “Profilo: Paolo Rossi (1923–2012)”, pp. 344–345. Ma è da vedere anche un testo di Rossi del 2011 non menzionato da Pagnini e Abbri: il ricordo di Garin scritto in occasione del convegno fiorentino organizzato dall'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento nel centenario della sua nascita. Già nei *Testi umanistici su l'ermetismo* del 1955 (p. 10 – cfr. *supra*, nota 50), notava Rossi, Garin aveva teorizzato, a proposito della polemica tra Keplero e Robert Fludd, l'impossibilità di operare “un taglio preciso tra ‘ragione’ e ‘superstizione’”. Nonostante alcune oscillazioni, continuava, Garin si sarebbe mantenuto fedele a questa tesi fino agli ultimi anni della sua vita, come dimostrava anche il passo dello *Zodiaco della vita* citato qui sopra ed esplicitamente richiamato da Rossi (“Garin: tradizione ermetica e Rivoluzione scientifica”, in Olivia Catanorchi e Valentina Lepri [a cura di], *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* [Roma – Firenze: Edizioni di Storia e Letteratura – INSR, 2011], pp. 37–47).

⁷⁹ Cfr. il richiamo alla “polemica anti-irrazionalistica” di de Martino in Rossi, “Tradizione ermetica”, pp. 302–303.

sottolineare le “basi irrazionali” di ogni forma di sapere scientifico. C’era anche una sorta di cecità verso il fatto che nella storia della scienza – al contrario che in quella della magia o del sapere ermetico – è lecito parlare di una *crescita* del sapere e di un “maggiore o minore potere esplicativo” delle teorie di un loro “maggiore o minore contenuto di controllabilità”. C’era, infine, l’eco di un’immagine della scienza – tipica, tra gli altri, di Jung ed Eliade – come forma di sapere incapace di “sperimentare il sacro”.⁸⁰

Queste tesi storiografiche venivano inserite da Rossi in un contesto più ampio: il ritorno e la diffusione di massa, nel periodo della contestazione, di filosofie e atteggiamenti di tipo irrazionalistico molto simili a quelli che avevano caratterizzato la rivolta neoromantica contro la scienza dei primi decenni del Novecento. A questa atmosfera collegava alcuni aspetti del lavoro di Thomas Kuhn⁸¹ – la cui immagine dei mutamenti nella scienza “assomiglia al diario intimo di un seguace delle filosofie spiritualistiche” –, la filosofia della scienza di Paul Feyerabend, i ribellismi della controcultura americana (citava Theodore Roszak) e alcune correnti “regressive” del marxismo italiano.⁸² Contro la riduzione della scienza a ideologia e della sua storia a un misterioso alternarsi di “visioni del mondo”, contro il primitivismo, gli eccessi del relativismo culturale e le esaltazioni della visione magica del mondo, Rossi non rivendicava certo un’immagine trionfalistica della scienza. Al contrario, era bene ricordarsi, scriveva, che la pratica e la struttura del sapere scientifico – e i valori che ne stanno alla base – non sono “categorie perenni dello spirito né dati eterni della storia umana”, ma *conquiste* suscettibili di andare perdute. Il riconoscimento delle origini “torbide” della scienza e del carattere non lineare del progresso scientifico, però, non doveva sfociare in una rinuncia alla razionalità e alla scienza.⁸³ La conclusione del saggio vale la pena di essere citata per intero:

Solo se si è disposti a rinunciare a una parte dei nostri desideri infantili – ha scritto una volta Freud – possiamo imparare a tollerare che alcune delle nostre

⁸⁰ Ivi, pp. 292–301.

⁸¹ Nonostante queste critiche, Rossi ebbe sempre grande stima per Kuhn e utilizzò molto i suoi lavori. Nel 2000, lo descrisse come “una mente libera” e scrisse che troppo spesso si tendeva a identificare il suo pensiero con le tesi contenute nella *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), dopo le quali Kuhn aveva invece compiuto un “lungo cammino”: “Kuhn, dialogo dopo la rivoluzione”, *Sole 24 Ore*, 8 ottobre, p. 32 (recensione a T. S. Kuhn, *Dogma contro critica. Mondi possibili nella storia della scienza, con due lettere di Paul K. Feyerabend*, a cura di S. Gattei [Milano: Cortina, 2000], ora in Rossi, *A mio non modesto parere*, pp. 6–62). Sulla polemica con Feyerabend si veda il saggio (del 1994) “P.K. Feyerabend: un ricordo e una riflessione” ripubblicato in Paolo Rossi, *Un altro presente*, pp. 161–167.

⁸² Rossi, “Tradizione ermetica”, pp. 295–304.

⁸³ Ivi, p. 304.

aspettative si rivelino essere delle illusioni. Ho un po' l'impressione che a molti studiosi della tradizione ermetica sia capitato qualcosa di simile a ciò che è avvenuto a molti lettori di Freud: dopo aver appreso dell'esistenza dell'inconscio, del condizionamento esercitato dalle pulsioni e dagli istinti sulla vita della coscienza e della ragione, dopo esser diventati consapevoli degli elementi di aggressività che operano dietro la rispettabile facciata della civiltà e della cultura hanno concluso – a differenza di quanto faceva Freud – che non ci sono più né ragione, né scienza, né civiltà, ma solo gli istinti aggressivi e i desideri pulsionali. Ma è necessario che la perdita delle illusioni coincida con il desiderio della regressione?⁸⁴

Il fatto che nel 2006 Rossi volle ristampare, senza modificarli, entrambi questi saggi nel libro *Il tempo dei maghi* dimostra quanto fosse grande l'importanza che attribuiva alla sua precoce presa di distanza da tesi che gli apparivano inaccettabili. Dimostra anche che le minacce che avvertiva e i problemi che aveva sollevato negli anni Sessanta e Settanta non gli sembravano affatto inattuali all'inizio del nuovo millennio. Nonostante alcuni considerassero allora (e continuano a considerare oggi) il rapporto tra rivoluzione scientifica e tradizione ermetica come un problema mal posto, poco rilevante o perfino inesistente, Rossi continuò a discuterlo per tutta la vita. Lo fece perché secondo lui non si trattava di una questione puramente storiografica, ma anche e soprattutto – come si è già detto – della continua riemersione del problema della scelta tra razionalità e mondo magico della quale aveva parlato de Martino. Dato che il mondo magico non era solo *dietro*, ma anche *dentro* di noi, quella scelta non era mai stata definitiva e andava continuamente riaffermata – pena la ricaduta nell'irrazionalismo e in atteggiamenti di tipo regressivo.⁸⁵

Sconvolgere le stelle

La posizione assunta nel dibattito sui rapporti tra scienza moderna e tradizione ermetica era forte ma allo stesso tempo sottile e – come spesso accadeva a Rossi – si distanziava da opposti estremismi. Non meraviglia, quindi, che sia stata spesso fraintesa e presentata come una svolta o un'autocritica.⁸⁶ Sulla

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Cfr. Paolo Rossi, "Sul relativismo culturale e sul 'Mondo magico' di Ernesto de Martino", *Rivista di filosofia* 66 (1975), pp. 165–176, poi in *Immagini della scienza*, pp. 251–267 (cito da questa edizione). Cfr. anche *Il tempo dei maghi*, pp. 14–18.

⁸⁶ Nel recensire il volume curato da Righini Bonelli e Shea (cfr. *supra*, nota 74), Robert E. Schofield parlò, a proposito del saggio di Rossi, di un vero e proprio "attacco" all'ermetismo da parte di uno studioso talora arruolato tra gli *hermetic enthusiasts* (in *Technology and Culture* 17 [1976], p. 794). Michele Ciliberto ha parlato di una "nuova periodizzazione delle 'origini' del

discontinuità del nascente sapere scientifico rispetto alla magia e alla tradizione ermetica Rossi era stato, come si è visto, chiarissimo. Del tutto vano, poi, sarebbe cercare di ricavare dai suoi studi baconiani una qualche forma di entusiasmo per il sapere magico-ermetico. Un punto, però, va riconosciuto ai critici di Rossi:⁸⁷ qualcosa, dopo il libro del 1957, non era più come prima. Una parte non marginale del quadro che aveva tracciato si era modificata. Ma a mutare – o per meglio dire ad approfondirsi – non era stata tanto la sua immagine di Bacon, quanto la sua immagine della magia:

<...> nelle quattro righe del primo aforisma del primo libro del *Novum Organum* è presente un'affermazione che sta in contrasto radicale con le idee le convinzioni, le aspettative di ogni possibile mago. Bacon è per molti aspetti vicino alla tradizione magico-ermetica e ricava da un testo del mago Cornelio Agrippa la sua definizione di che cosa è l'uomo. Due righe dopo enuncia tuttavia una frase che toglie ogni accettabile senso alle opere del mago: "l'uomo, ministro e interprete della natura, opera e intende solo per quanto, con la pratica o con la teoria, avrà appreso dell'ordine della natura: di più non sa né può" <...>. Alla natura si comanda solo obbedendo ad essa. Nella natura è presente un ordine. Quest'ordine va faticosamente appreso e la sua comprensione richiede una preliminare riforma dell'intelletto. Né Bruno, né mai nessun mago accettò l'esistenza

mondo moderno" e di una "riduzione" delle tematiche magiche ed ermetiche al "mondo del passato e delle superstizioni" ("La 'scoperta' della magia e dell'ermetismo nel Rinascimento", in *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento* [Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005], pp. 64–65). Secondo Ornella Pompeo Faracovi Rossi avrebbe *solo allora* abbracciato la tesi di una discontinuità della scienza moderna rispetto alla magia, segnando così una distanza rispetto al libro su Bacon ("Occasioni mancate: un dibattito su magia, ermetismo e rivoluzione scientifica", *Bruniana & Campanelliana* 20/2 [2014], pp. 441–442). Molto diverse le valutazioni di Yehuda Elkana ("Two-Tier Thinking: Philosophical Realism and Historical Relativism", *Social Studies of Science* 8 [1978], p. 321), John L. Heilbron (*Electricity in the 17th and 18th Centuries. A Study of Early Modern Physics* [Berkeley: University of California Press, 1979], p. 30, nota 51) e di Charles B. Schmitt in occasione del conferimento a Rossi della medaglia Sarton (in *Isis* 77/2/287 [1986], pp. 305–306 e *Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze* 10 [1985], pp. 135–138). Cfr. anche la rievocazione del dibattito in Rossi, *Il tempo dei maghi*, pp. 18–20, 23–24. Sulla "tesi Yates" – sulla quale si è discusso moltissimo – sono da vedere anche le due "Schede" di Eugenio Garin in *Rivista critica di storia della filosofia* 31 (1976), pp. 462–466 e 32 (1977), pp. 342–347 (dove si insiste sull'impossibilità di "separare" le concezioni dei nuovi scienziati dai "fermenti religiosi" e "sogni metafisici" in mezzo ai quali si collocano le loro ricerche), Charles B. Schmitt, "Reappraisals in Renaissance Science", *History of Science* 16/3 (1978), pp. 200–214 (dove si precisa che nell'indagine sul contributo dell'ermetismo o della magia allo sviluppo della scienza bisogna tener conto che la scienza è in qualche modo "progressiva" e che questo la *distingue* dalle altre forme di sapere), e Brian Vickers, "Frances Yates and the Writing of History", *Journal of Modern History* 51/2 (1979), pp. 287–316.

⁸⁷ Si vedano soprattutto i rilievi di Paola Zambelli, per la verità non sempre chiarissimi, in *L'ambigua natura della magia* (Milano: Il Saggiatore, 1991), pp. 269–278, 294–295, 310–312.

di questo *limite invalicabile*. Da sempre la magia ha a che fare con miracoli, con cose inaudite e stupefacenti e meravigliose, da sempre si incarna in uomini che pensano a se stessi come tre volte uomini o ritengono di essere (come Bruno riteneva) messaggeri celesti, inviati sulla Terra, capaci di librarsi in alto, verso la Verità e la Luce, lasciando attoniti i semiuomini o i comuni mortali (come Bruno ancora riteneva).⁸⁸

È un testo tardo rispetto a quelli esaminati finora, tratto dalla premessa al volume *Il tempo dei maghi*. Lo cito per attirare l'attenzione su una singolare incongruenza. Gli stessi paragrafi del *Novum Organum* che nel 1957 Rossi aveva utilizzato per rimarcare la *vicinanza* e il *debito* di Bacon verso la tradizione magica, gli servono nel 2006 per sottolineare una *distanza* incolumabile. Infatti, di questa interpretazione della frase di Bacon – come “una frase che toglie ogni accettabile senso alle opere del mago” – non ho trovato traccia nel libro del 1957.

Vale la pena riprendere alcuni dei passi già citati tratti da quel libro. I “due concetti centrali” per i quali Bacon è debitore alla tradizione magica sono il sapere come potenza e opera attiva che trasforma la natura e la definizione dell'uomo come “ministro e interprete della natura”.⁸⁹ Quella definizione implica che il mago *non viola* le leggi della natura, ma se ne serve per giungere a risultati che appaiono miracolosi solo a chi non conosce quelle leggi. È la definizione di *magia naturale* che si trova ripetuta in innumerevoli testi di magia rinascimentale e che Rossi riprendeva fornendo numerosi esempi tratti da quella letteratura. *Questo* è anche, “senza possibilità di equivoci”, il significato della definizione di magia naturale tracciata da Agrippa, e in essa è presente “il concetto, su cui insisterà a lungo Bacon, di un'arte che aderisce alla natura, che si fa eco di essa, che riesce a violentarla proprio perché sa chiederne l'abbraccio, che non fa miracoli proprio perché è arte dell'uomo che non ha poteri infiniti”.⁹⁰ La distinzione tra l'alchimia “falsa” (che pretende di vincere la natura e di fare miracoli) e alchimia “vera” (che opera in conformità alla natura) appariva a Rossi legata non solo all'esigenza di tenere separati l'operare umano da quello divino e miracoloso, ma anche – sono parole sue – alla *consapevolezza della impossibilità di oltrepassare le leggi naturali delle quali è invece necessario servirsi per giungere a risultati consistenti*.⁹¹

Per Bacon, d'altro canto, non ha senso parlare, come avevano fatto Pico e Charles de Bovelles, di una infinita capacità dell'uomo di modificare la propria natura, di penetrare i misteri della divinità o di operare in assoluta libertà sulla

⁸⁸ Rossi, *Il tempo dei maghi*, p. 30.

⁸⁹ Rossi, *Francesco Bacone*, p. 106.

⁹⁰ Ivi, p. 111.

⁹¹ Ivi, p. 113.

natura. Per lui, “il potere dell’uomo non è in alcun modo infinito: egli è *obsessus legibus naturae* e nessuna forza umana può sciogliere o spezzare i nessi causali che regolano la realtà naturale”.⁹² Il punto, però, è che questa consapevolezza baconiana dei limiti connessi alla natura e all’operare dell’uomo indicava per Rossi – in quel momento – più una *vicinanza* o una *filiazione* che una rottura rispetto al “mondo dei maghi”. Non diceva, infatti, che nessun mago accettò mai l’esistenza di un limite naturale “invalicabile” alle proprie capacità. Non lo diceva perché l’immagine che Rossi aveva della magia in questa fase del suo pensiero combaciava in gran parte con la nozione di magia *naturale* elaborata da Pico, Ficino, Agrippa, Della Porta e altri: combaciava, insomma, con quel “programma campanelliano di riduzione della magia a scienza” di cui aveva parlato Garin nel saggio sulla magia del 1950, e sulla cui linea avevano operato – è sempre Garin che parla – anche Cardano, Della Porta, Agrippa e Paracelso.⁹³ Ma non combaciava in parte anche con la nozione *baconiana* della magia, salvo il suo degenerare in truffa, pratica di salvezza personale o arrogante inconcludenza? Fatto sta che nel libro di Rossi gli aspetti cerimoniali, demonici, sovrumani o “sovversivi” della magia – aspetti mai scomparsi sui quali invece Garin invece richiamato l’attenzione⁹⁴ – restavano sullo sfondo, sostanzialmente inesplorati. La “magia demoniaca”, infatti, era associata da Rossi prevalentemente all’immagine distorta che della magia si erano costruiti – per condannarla *in toto* – i Padri della Chiesa e poi la teologia e la filosofia medievali, un’immagine che si era modificata durante il Rinascimento, quando la magia, in un contesto culturale profondamente cambiato, era potuta apparire come una “scienza umana”.⁹⁵

⁹² Ivi, p. 109.

⁹³ Garin, “Magia e astrologia”, p. 153.

⁹⁴ Cfr. ivi, p. 163: “come un Dio terreno il sapiente, conosciuti gli ordini naturali obbedendo loro, *li soverchia*. <...> La natura, così per l’astrologo come per il mago, è tutta unita e cospira con l’uomo, il quale scrutandone l’anima profonda può utilmente persuaderla con preghiere e incantesimi, sfruttandone la viva plasticità” (corsivo mio). A differenza che in Rossi, l’insistenza sulla condizione umana come priva di essenza si lega fortemente, in Garin, all’insistenza sulla rottura e il superamento dei limiti e degli ordini naturali e sull’ambiguità dell’operare magico, sospeso tra la possibilità di “oltrepassare” gli enti naturali tanto “nel senso ascensionale del divino sovraintellettuale” quanto in quello della “degenerazione verso il demoniaco”: “spezzata l’immagine di un ordine che comprende anche l’uomo, fra l’informe subumano che è il diabolico, e quell’infinito assoluto, e cioè disciolto da ogni vincolo, che è il divino, sta l’uomo, il quale può usare delle forme e dell’ordine così per sublimare gli enti in Dio come per travolgerli nell’oscurità dell’abnorme, del mostruoso, del caotico” (pp. 156–157).

⁹⁵ Rossi, *Francesco Bacone*, pp. 108–109. Invariate le conclusioni di Rossi anche in un saggio di qualche anno più tardi: “nelle pagine di Cardano e di Pico, così come in quelle di Della Porta e, più tardi, di Bruno e di Campanella, possiamo trovare la esplicita teorizzazione di una



Rossi, è vero, aveva accennato al “piglio titanico del mago del Rinascimento”⁹⁶ e aveva insistito sulla convinzione, propria di Agrippa e di Cardano, di possedere poteri eccezionali che li ponevano ben al di sopra del resto del genere umano, ma lo aveva fatto soprattutto per insistere sulla condanna baconiana della magia come “impostura”, “smania di genialità” e “mania di grandezza” e sul rifiuto dell’immagine del sapiente come “illuminato”, come “vivente incarnazione dell’infinita sapienza” o “solitario custode di segreti successi dovuti alla genialità della sua mente individuale”.⁹⁷ Condanne e rifiuti motivati dal desiderio di promuovere una diversa immagine della scienza, modellata sulle arti meccaniche e il loro carattere progressivo e intersoggettivo – una scienza fondata sulla collaborazione, sulla condivisione e sul controllo dei contributi individuali invece che sul segreto, sull’autorità e sulla genialità del singolo o della cerchia di iniziati. Anche quando Rossi si soffermava sui poteri e le qualità eccezionali del mago, l’accento cadeva più sugli aspetti “mistici” o “metafisici” che su quelli operativi. Cadeva cioè sulla “dignificazione” spirituale del mago, sulla sua capacità di ascendere al divino e cogliere l’essenza di tutte le cose, sull’intuizione solitaria e segreta della verità e della natura⁹⁸ piuttosto che sulla sua capacità di dominare le stelle, comandare i demoni o vincere la morte. Queste incrostazioni mistico-religiose, anzi, erano proprio ciò che *ostacolava* – o forse addirittura *tradiva* – l’originario impulso operativo ed empiristico della magia, impulso che Bacon intendeva recuperare attraverso una “purificazione” della magia stessa.⁹⁹

magia che sa ascoltare il linguaggio della natura, che non oltrepassa i limiti delle cose naturali, che è in grado di alterare i processi naturali, proprio perché obbedisce alle leggi della stessa natura e non si pone come sopraffattrice. Al rifiuto di una scienza intesa come contemplazione disinteressata i teologi della magia naturale dettero, senza dubbio, un contributo decisivo. L’ideale di una scienza intesa come potenza, come trasformazione del mondo, trasse alimento proprio da queste posizioni e basta, a rendersene conto, por mente al confronto, continuamente presente, fra l’opera del mago e quella dell’artefice o dell’artigiano (“Magia naturale e scienza”, *Terzo Programma* 3 [1961], pp. 105–114, qui p. 111).

⁹⁶ Rossi, *Francesco Bacon*, p. 138.

⁹⁷ Ivi, pp. 129–130, 133, 125.

⁹⁸ Ivi, pp. 129–131, 172–173.

⁹⁹ Cfr. ivi, p. 131 (su Cardano): “una considerazione mistica della realtà naturale finiva così per bloccare la primitiva esigenza empiristica”. Cfr. anche p. 133: “l’uomo deve continuare il tentativo, che fu della magia, di rendersi padrone della natura e di trasformarla dalle fondamenta, ma deve rifiutare l’ideale umano che la magia ha legato a questo tentativo, deve respingere 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”. Il rifiuto baconiano degli aspetti miracolistici e soprannaturali dell’operare



Ben diversi i toni e le tesi contenute nel *Tempo dei maghi*: “la magia della quale parlano i maghi del Rinascimento viene presentata sempre come *naturale* e non *demoniaca*”.¹⁰⁰ Ciò, però, è dettato soprattutto dalla “prudenza o dalla paura”: nessuno, in quel mondo, poteva equipararsi a Dio o dichiarare di operare con l’aiuto dei demoni senza incorrere nella persecuzione della Chiesa.¹⁰¹ Ma “nell’intera tradizione della magia” è presente “una forte attrazione per gli aspetti demonici quasi sempre accompagnata dalla consapevolezza (che a volte si trasforma in timore o paura) della loro pericolosità”. Per questo, nei seguaci della magia, il rapporto naturale/demoniaco è spesso “velato o addirittura nascosto”.¹⁰² In realtà, i confini tra le due magie furono “valicati” più volte, scrive Rossi: oltre a Giordano Bruno, “chi si spinse più oltre” fu una delle sue fonti, Agrippa, che nel terzo libro del *De occulta philosophia*, “tra mille cautele” elenca i poteri soprannaturali del mago: conoscere il presente, il passato e il futuro, sconvolgere le stelle, piegare i demoni e dominare gli elementi, guarire gli infermi e risuscitare i morti.¹⁰³

Una volta che Rossi incorporò questi aspetti nella sua immagine della magia quest’ultima divenne ai suoi occhi un oggetto molto più inquietante e ambiguo. Non solo: la distanza che separava Bacon e il sapere scientifico in generale dal mondo magico deve essergli apparsa ancora più grande che in passato. Ma a quando risale questa consapevolezza? Difficile dirlo con precisione. Non ne ho trovato tracce significative prima del saggio *L’eguaglianza delle intelligenze* del 1977. Qui, riallacciandosi esplicitamente a quanto aveva scritto nel libro su Bacon e tornando sul già citato passo di Agrippa sulla magia naturale, Rossi scriveva:

I miracoli della magia – e lo stesso accade in Della Porta, in Campanella, in Cardano – vengono qui presentati non come violazioni delle leggi naturali, ma come *mirabilia* o cose degne di essere ammirate. Come dirà Campanella, ciò che appare magia agli inizi, quando le cause sono sconosciute, diventa in seguito “volgare

magico, per come lo presenta Rossi, riguarda soprattutto la fretolosità, i trucchi ingannevoli e le pretese del mago di sostituire facili elisir al sudore della fronte piuttosto che una presunta volontà della magia naturale di *trasgredire* le leggi della natura (pp. 133–137).

¹⁰⁰ Rossi, *Il tempo dei maghi*, p. 58.

¹⁰¹ Ivi, p. 63.

¹⁰² Ivi, p. 135. Nella stessa pagina: “non credo esista un’entità autonoma, definibile come ‘magia naturale’ che vedrebbe la luce nel 1489 (anno di pubblicazione del *De vita* di Ficino) ed enterebbe in agonia nel 1589 (anno dell’edizione definitiva della *Magia naturalis* di Della Porta)”: qui Rossi polemizzava con quanto sostenuto da Paola Zambelli, *L’ambigua natura della magia*, p. 125.

¹⁰³ Ivi, p. 63.

scienza”. La figura del mago *sembra confondersi* con quella dello scienziato baconiano che intende anch’egli giungere ad una “magia rinnovata” capace di accelerare i tempi di quei processi che la natura svolge con lentezza eccessiva.¹⁰⁴

Nel 1957 la definizione di magia naturale di Agrippa (e di altri) era servita a sottolineare “senza possibilità di equivoci” la concezione di un’arte che “aderisce alla natura” senza violarne le leggi – concezione che Bacon avrebbe fatto propria rinnovandola e trasponendola in un contesto profondamente diverso. Nel 1977 quella definizione illustrava solo una *prossimità apparente* al concetto baconiano di scienza. Basta infatti sfogliare il *De occulta philosophia* di Agrippa, continuava Rossi,

<...> per rendersi conto che ogni contrapposizione di una magia “religiosa” legata a temi sotierologici a una magia naturale legata alle lavorazioni artigianali deve conservare caratteri molto sfumati. Il mago di Agrippa costringe gli elementi e vince la natura, attraversa il mondo elementare, quello celeste, quello intellettuale; sale più in alto dei cieli diventando cooperatore ed emulo di Dio: “La mente pura e divina <...> dopo aver raggiunto il vertice della sapienza umana, attira a sé la verità e nella stessa verità divina, come in uno specchio dell’eternità, vede le cose mortali e quelle immortali, la loro essenza e le loro cause e comprende il tutto. In questo stato di purezza ed elevazione, possiamo conoscere le cose che sono al di sopra della natura e scrutare tutto ciò che è presente nel nostro mondo <...>. Mediante gli oracoli e le divinazioni possiamo conoscere anche quanto accadrà in epoche lontane. Una mente di questo tipo acquista una virtù divina non solo nelle scienze e negli oracoli, ma acquista anche una potenza miracolosa in tutto ciò che può essere mutato mediante la volontà. Perciò talora noi, pur appartenendo alla natura, la dominiamo e realizziamo opere miracolose ed elevatissime tali da rendere calmi i mari, mutare le stelle, piegare le divinità e asservire gli elementi”.¹⁰⁵

La distinzione tra i due tipi di magia gli appariva adesso molto più sfumata, e *tutta* la magia gli sembrava contenere in sé la tendenza alla *trasgressione* dei limiti, delle leggi, dell’ordine. Quello che aveva descritto come il “piglio titanico del mago” assumeva ora contorni ben più definiti e drammatici: bastava “un lieve spostamento d’accento” perché il ritratto del sapiente distaccato dal mondo si tramutasse nel “ritratto più inquietante di un essere eccezionale, semidemoniaco e semidivino, al quale si spalancano inaudite possibilità”.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Rossi, “L’eguaglianza delle intelligenze”, p. 245 (corsivo mio).

¹⁰⁵ Ivi, p. 246.

¹⁰⁶ Ivi, p. 244.

Una scoperta importante

Quali percorsi e quali letture avevano condotto Rossi a problematizzare ulteriormente la figura del mago rinascimentale e la distinzione tra i due tipi di magia? Sicuramente aveva svolto un ruolo importante il volume *Spiritual and Demonic Magic* di Daniel P. Walker – pubblicato nel 1958 (un anno dopo il libro su Bacon) e subito letto da Rossi – dove l'autore insisteva sia sulla distinzione ficiniana tra i due tipi di magia (l'una naturale o spirituale, l'altra demonica), sia sul carattere incerto e vago della nozione di magia naturale e sulla sua tendenza a “dissolversi” in altro (arte, scienza, psicologia, religione), sia sull'attrazione di Ficino per la magia astrale-demonica e l'uso ansioso, cauto e dissimulato che egli ne faceva nel *De vita*, mettendo in crisi la solidità di quella stessa distinzione.¹⁰⁷ Sulle “gravi ambiguità” del progetto ficiniano di fondare una magia naturale, sulla preoccupazione di definire *naturale* quel tipo di magia onde distinguere la propria opera e speculazione dalle pratiche di stregoneria messe sotto accusa dagli inquisitori, nonché sul destino fallimentare di quel progetto aveva insistito Paola Zambelli in due saggi del 1973.¹⁰⁸ Infine, chi meglio di Yates aveva insistito sul “mago come essere titanico ed eccezionale”¹⁰⁹ che, come Bruno, “ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse

¹⁰⁷ Daniel P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (London: Warburg Institute – University of London, 1958), pp. 45–53, 75–84, 90–96. La copia di Rossi, in mio possesso, firmata e datata 1958, reca i segni di almeno tre letture nonché, all'inizio della seconda parte del volume (p. 74), uno schema a due colonne tracciato a matita che elenca le caratteristiche principali dei due tipi di magia (naturale e demonica) secondo la suddivisione di Walker. I segni della terza rilettura sono stati fatti con un evidenziatore giallo che si ritrova anche in altri volumi riletti nel corso della stesura de *Il tempo dei maghi* nel 2005, come *L'ambigua natura della magia* di Zambelli e soprattutto *Eros e magia nel Rinascimento* di Ioan P. Couliano (nella traduzione italiana uscita per Mondadori nel 1987). Rossi studiò accuratamente quest'ultimo testo e ne fece largo uso ne *Il tempo dei maghi*, in particolare sulle questioni della divinizzazione di Bruno, dei “vincoli” e della manipolazione magica, e della classificazione bruniana dei diversi tipi di magia: lo citò però solo una volta (p. 163), probabilmente anche per un disaccordo di fondo sulle tesi più generali dell'autore, vicine a quelle di Mircea Eliade (che aveva scritto la prefazione al libro).

¹⁰⁸ Paola Zambelli, “Platone, Ficino e la magia”, in *Studia Humanitatis. Festschrift E. Grassi*, a cura di E. Hore e E. Kessler (München: Fink, 1973), pp. 121–142; “Il problema della magia naturale nel Rinascimento”, *Rivista critica di storia della filosofia* 3 (1973), pp. 271–296, entrambi ripubblicati in *L'ambigua natura della magia*, pp. 29–52 e 121–152. Si veda, su questi temi, anche il suo *Magia bianca, magia nera nel Rinascimento* (Ravenna: Longo, 2004).

¹⁰⁹ Rossi, “L'eguaglianza delle intelligenze”, p. 262.

le stelle, trapassati gli margini del mondo”¹¹⁰ o, come Agrippa, ha “vinto la natura, superato i cieli, oltrepassato gli angeli, si è elevato fino all’archetipo stesso” e “può tutto”?¹¹¹ Non era stata lei a mostrare che, in casi come questi, quegli “elementi demoniaci, necromantici ed esorcistici”¹¹² erano stati rivestiti “delle nobili forme della magia rinascimentale ed associati alla dignità del mago rinascimentale”?¹¹³

Ho richiamato questi testi perché sono tutti citati nel saggio di Rossi del 1977. Nel ventennio precedente a quella data erano accadute molte cose nella sua vita e avevano avuto luogo incontri decisivi. Vale la pena ripercorrere queste vicende aggiungendo altri tasselli importanti. Tra il 1959 e il 1960, Rossi aveva passato periodi di ricerca al Warburg Institute di Londra, dove aveva frequentato Gertrud Bing, Ernst Gombrich, Isaiah Berlin e gli stessi Yates e Walker. In questo contesto, la magia del Rinascimento che aveva incontrato a Firenze alla scuola di Garin – avrebbe rievocato nel 2004 – “era diventata una realtà più ampia”.¹¹⁴ Nel 1961 aveva vinto la cattedra di ordinario di Storia della filosofia a Cagliari, dove aveva stretto un’intensa amicizia intellettuale con de Martino (morto prematuramente nel 1965) la cui importanza, come si è visto, è difficile sopravvalutare. Negli anni Sessanta e nei primi anni Settanta, si era occupato ancora di magia nei suoi studi sulle arti della memoria, ma aveva lavorato anche su molti altri temi: le arti meccaniche, la filosofia di Vico e la rivoluzione scientifica. Nel 1968, uscivano l’edizione inglese del libro su Bacon e il saggio polemico *Nuove analisi per il nostro tempo*. Negli ultimi mesi del 1969 completava l’altro saggio, altrettanto polemico, *Il processo a Galilei nel secolo XX*, pubblicato nel 1971. Nel 1974 il libro su Bacon veniva ripubblicato in italiano con una nuova prefazione. Nel 1975, usciva un saggio dal titolo *Sul relativismo culturale e sul “Mondo magico” di Ernesto de Martino*, dove Rossi difendeva con passione le idee dell’amico contro le distorsioni e incomprensioni cui erano andate incontro. Nel 1976, invece, usciva il saggio *Fra Arcadia e Apocalisse: note sull’irrazionalismo italiano degli anni Sessanta*, una dura requisitoria contro le varie forme di rivolta contro la scienza e il mondo moderno e contro il dilagare di tendenze magico-primitivistiche anche all’interno della cultura di sinistra.

¹¹⁰ Il passo della *Cena delle ceneri* di Bruno è citato in Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 239.

¹¹¹ Ivi, p. 136; cfr. pp. 238–239. Cfr. Rossi, “L’eguaglianza delle intelligenze”, p. 246.

¹¹² Rossi, “L’eguaglianza delle intelligenze”, p. 244, 262.

¹¹³ Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p. 142. Cfr. Rossi, “L’eguaglianza delle intelligenze”, p. 262.

¹¹⁴ Rossi, *Francesco Bacon*, p. 16.

In questo clima decisamente guerresco sia dal punto di vista del dibattito storiografico sia da quello, per Rossi altrettanto importante e coinvolgente, dell'analisi e della polemica politico-culturale, uscivano, come sappiamo, i saggi *Tradizione ermetica e rivoluzione scientifica* (1975) e *L'eguaglianza delle intelligenze* (1977). Arricchito da nuove letture, Rossi tornava sul tema dei rapporti magia-scienza all'alba della modernità, polemizzando sia contro la moda storiografica ermetizzante sia contro il *revival* del pensiero magico tipico della controcultura del tempo. Dover riaffrontare quel tema fu per lui un'occasione per approfondire e chiarire alcuni aspetti decisivi della questione e per fare un bilancio del suo rapporto con il maestro e con altri grandi studiosi. Il "parziale dissenso" con Yates e Rattansi lo induceva adesso "ad insistere di più sugli elementi di distanza" tra l'immagine baconiana dell'uomo di scienza e la tradizione magico-ermetica.¹¹⁵ Ma non era anche grazie a quanto aveva imparato da Yates (e non solo da lei) che poteva rimarcare quella distanza in modo ancora più efficace? Non erano forse la magia demoniaca e il mago come figura divina, onnipotente e superiore alla massa indistinta dei comuni mortali – rispetto alla magia naturale e al mago come "ministro" della natura che la domina obbedendole – qualcosa di ancora più distante dall'uomo di scienza baconiano?

Molti anni dopo, riflettendo sull'ambiguo rapporto con il demonico tipico di tutta la tradizione della magia, e polemizzando con Paola Zambelli, autrice di un volume dal titolo *L'ambigua natura della magia*, Rossi scrisse che quell'ambiguità non era "in quanto tale, una scoperta importante".¹¹⁶ Sicuramente non lo era per il Rossi del 2006, ma a quanto pare lo era stata per il Rossi di qualche decennio prima. Per essere chiari: non credo che all'epoca della composizione del libro su Bacon Rossi considerasse la magia un oggetto non ambiguo. Credo però che negli anni, dopo la lettura di Walker, Yates e di altri, dopo le frequentazioni del Warburg, e dopo l'incontro con de Martino, quell'oggetto fosse diventato ai suoi occhi molto più inquietante, drammatico e problematico di prima.

Dalla magia alla regressione

La crescente insistenza di Rossi sulla distanza tra Bacon e la tradizione magico-ermetica non era solo una reazione a certi atteggiamenti storiografici

¹¹⁵ Rossi, "Tradizione ermetica", p. 279. Cfr. la prefazione alla seconda edizione del libro su Bacon (1974) in Rossi, *Francesco Bacone*, pp. 61–62.

¹¹⁶ Rossi, *Il tempo dei maghi*, p. 135. Quell'ambiguità, continuava, è propria di tutte le cose umane e di tutte le forme della cultura, ivi compresa la magia e persino la scienza.

e culturali o a un fraintendimento delle sue tesi iniziali. La sua percezione di quella distanza si era effettivamente modificata e acuita perché era cambiata la sua immagine della magia. Non la vedeva più, cioè, solo con occhi *baconiani*, ossia come una scienza umana, “ministra” della natura che tendeva però a degenerare in impostura, sterile fanfara o in un’elitaria pratica di salvezza fondata sul segreto e l’illuminazione personale. Quanto, soprattutto, come una tecnica e un sapere che tendevano a presentarsi come *sovrumani* o che comunque albergavano in sé le peggiori tentazioni: la trasgressione dei limiti della ragione così come della natura, il dominio sugli altri, l’entusiasmo di chi si crede depositario della verità assoluta e appartenente a una razza superiore di uomini, l’antiegualitarismo, la segretezza e il mistero, la regressione al piano degli istinti, delle pulsioni, delle “ossessioni ancestrali”.¹¹⁷

Questi atteggiamenti e queste caratteristiche non gli apparivano confinate a un lontano passato, ma come qualcosa che era sempre pronto a riemergere in forme diverse e rinnovate e sempre piuttosto pericolose. L’esempio ai suoi occhi più impressionante di questo fenomeno, sul quale aveva richiamato l’attenzione già alla fine degli anni Ottanta, era la filosofia di Heidegger:

Quando l’ambiguità e l’enigmaticità del linguaggio diventano essenziali ad una filosofia e la chiarezza linguistica viene accuratamente evitata ed esplicitamente condannata come espressione di semplice buon senso e di superficialità; quando il tema ‘guardare al passato’, l’affermazione di una Riposta Sapienza delle Origini e l’immagine di una Verità che è all’Inizio dei Tempi diventano le grandi idee guida e i motivi centrali di una filosofia; quando infine viene teorizzata una differenza di essenza fra gli eletti e i pneumatici (che possono attingere a quella Sapienza, vivere gli ‘attimi’ e intravedere e indicare il Destino) e coloro che restano per sempre confinati nella temporalità del quotidiano e sono capaci solo di intelletto, ma del tutto incapaci di Pensiero; quando tutto questo avviene *contemporaneamente* o in una stessa filosofia, allora la antica Tradizione Ermetica rivela la sua non spenta presenza, mostra la sua operante persistenza, celebra i suoi tardivi trionfi.¹¹⁸

¹¹⁷ Rossi, “L’eguaglianza delle intelligenze”, p. 267. Il saggio si concludeva rimandando proprio a quel mondo magico ancestrale che – come quello della magia rinascimentale – ancora ci condiziona. Rossi citava un passo tratto da *The Dawn of Civilization* (1961) dell’archeologo inglese Stuart Piggott: “ereditiamo una quantità di atteggiamenti mentali che risalgono non solo alla Grecia e a Roma, a Ur e a Menfi, ma più indietro, ai cacciatori e pescatori delle età glaciali <...>. La nostra progenitura non comprende solo Platone e il Nuovo Testamento, ma anche il sudore di sangue dei riti magici dell’età della pietra e gli irrazionali terrori del mondo degli sciamani e dei veggenti”. Cfr. *infra*, nota 127.

¹¹⁸ Paolo Rossi, *Il passato, la memoria, l’oblio* (Bologna: Il Mulino, 2001), p. 18 (si tratta della seconda edizione ampliata di questo libro, pubblicato originariamente nel 1991). Per il primo accostamento di Heidegger alla tradizione ermetica si veda il saggio “Antichi, moderni,

Almeno un altro tassello decisivo va aggiunto a questa ricostruzione, riprendendo quanto in parte già detto. All'emergere di questa presa di coscienza contribuì in maniera fortissima anche l'incontro con de Martino, che aveva visto nel passaggio dalla magia alla scienza l'evento decisivo della storia dell'Occidente. Un evento che, consolidatosi con l'Illuminismo e lo storicismo, aveva significato un orientamento – dal quale non si poteva retrocedere – “verso i poteri della consapevolezza, della persuasione, del prestigio morale, della poesia, della scienza, della vita democratica, del simbolismo civile”.¹¹⁹ Verso, in altre parole, la decisa affermazione dell'origine e destinazione *umana* – e non divina – della cultura e delle istituzioni.¹²⁰ In questo contesto secolarizzato, il “mondo magico” appariva come una sempre praticabile alternativa e tentazione. Da tecnica culturale per la protezione e per il riscatto del soggetto dalla disgregazione esistenziale e dal terrore della storia, però, la magia diventava in questo caso “impotenza”, “conato inautentico”, “dittatura dell'occulto e dell'incontrollabile” o “relietto folklorico”.¹²¹ Invece di reintegrare l'individuo in un orizzonte di senso attraverso il rito, si traduceva solo in cieco furore e “nostalgia del nulla”.¹²² Abdicare alla razionalità davanti ai “prestigi” della magia significava allora abbandonarsi a quel “malanno” che affligge il nostro tempo e che consiste nell’“infedeltà alla polemica antimagica della nostra civiltà”.¹²³ L'irrazionalismo, il primitivismo e il relativismo culturale erano visti da de Martino come espressioni diverse di quell'abdicazione. Un'abdicazione che, come aveva dimostrato la vicenda nazista, poteva condurre la civiltà moderna alla catastrofe: non a caso de Martino aveva parlato di Hitler come di un “atroce sciamano europeo” e del nazismo come di “uno dei più scandalosi tentativi di arcaicizzare la stessa vita culturale europea”.¹²⁴

postmoderni” in *Paragone degli ingegni*, pp. 19–45; Rossi è tornato un'ultima volta sul tema – in polemica con Franco Volpi – nel saggio “Retrocesso a sciamano”, *ivi*, pp. 207–233.

¹¹⁹ Ernesto de Martino, *Magia e civiltà* (Milano: Garzanti, 1962), p. 286. A testimonianza di un debito anche da parte di de Martino verso gli studi di Garin e Rossi va notato che in apertura a questa antologia l'antropologo volle inserire sia il saggio di Garin del 1950 “Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento” sia il capitolo “La condanna della magia e l'ideale della scienza” tratto dal libro di Rossi *Francesco Bacone* (pp. 117–139). Commentando quest'ultimo testo (*Magia e civiltà*, p. 32), de Martino sottolineava l'importanza decisiva di Bacon per la polemica antimagica e per l'emergere del “nuovo ethos della civiltà moderna, cioè l'opzione per un sapere costruito integralmente da uomini e destinato integralmente ad uomini”.

¹²⁰ Ernesto de Martino, *La terra del rimorso* (Milano: Il Saggiatore, 1961), p. 21.

¹²¹ De Martino, *Magia e civiltà*, p. 286.

¹²² De Martino, “Furore in Svezia”, p. 165.

¹²³ De Martino, *Magia e civiltà*, p. 9. Cfr. Rossi, *Francesco Bacone*, p. 19.

¹²⁴ De Martino, “Promesse e minacce dell'etnologia”, pp. 68, 86.

De Martino – scriveva Rossi nel 1975 – aveva però sottovalutato i suoi avversari e non aveva potuto prevedere il peso culturale che avrebbe assunto, nei decenni successivi alla sua morte, il “congiungimento” tra la rinascita dell’occultismo e il ritorno di fiamma dell’irrazionalismo.¹²⁵ Con crescente allarme di Rossi, infatti, le minacce contro cui de Martino ci aveva messo in guardia si erano “paurosamente ingigantite”.¹²⁶ La lettura che Rossi dava di quelle minacce, però, restava profondamente condizionata dalla nozione di magia come *tentazione e regressione* che de Martino aveva utilizzato per descrivere la riemersione del magico nel mondo moderno, analizzando quel fenomeno alla luce dei rituali arcaici e della pulsione di morte freudiana.¹²⁷ Questa riemersione consisteva nell’assolutizzazione di *una sola* fase del rito: quella della distruzione o autodistruzione, della perdita del sé, della violenza e del ritorno all’“indistinzione originaria”.¹²⁸ Senza che si desse la possibilità, come avveniva invece in quei rituali antichi, di giungere al ristabilimento dell’ordine, alla reintegrazione del soggetto in un contesto di senso e al recupero dei valori su un piano più alto. Privati di un’adeguata risoluzione culturale, quei fenomeni non andavano oltre “la cieca tentazione della eversione e del caos, la nostalgia del nulla”.¹²⁹

Nel 2004, scrivendo la prefazione alla terza edizione del libro su Bacon, Rossi fece notare che al tema del rapporto magia-modernità non aveva dedicato solo quegli studi storici che lo avevano reso famoso, ma anche molte pagine – scritte negli anni Settanta e Ottanta – che concernevano fenomeni molto più recenti e scottanti, come i processi alla scienza e gli atteggiamenti antimoderni e irrazionalistici diffusi nella cultura contemporanea. Anche quei testi, “al di là

¹²⁵ Rossi, “Sul relativismo culturale e sul ‘Mondo magico’ di Ernesto de Martino”, p. 264.

¹²⁶ Ivi, p. 260.

¹²⁷ A questo si collega strettamente anche il tema del magico come riemersione o “ritorno”, nel presente, di un passato ancestrale e primitivo. Rievocando nel 1953 i suoi primi avvicinamenti all’etnologia, in quegli “anni sinistri in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa”, de Martino scriveva che allora “il primitivo, il barbarico, il selvaggio non erano soltanto *intorno* a me, poiché accadeva talora che anche *dentro* di me sentissi con angoscia risuonare arcaiche voci, e fermentare inclinazioni e suggestioni a comportamenti gratuiti, irrazionali, inquietanti: qualche cosa di caotico e di torbido, che reclamava ordine e luce” (“Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni”, pp. 4–5). A quello che chiamò “il paradigma della riemersione del passato” Rossi dedicò un saggio importante che inseriva questo tema in un discorso più ampio di quello sviluppato da de Martino, comprendente non solo il mondo magico, la letteratura, la psicopatologia e la psicologia infantile, ma anche le teorie e i risultati della biologia e delle neuroscienze (“Il paradigma della riemersione del passato”, in *Il passato, la memoria, l’oblio*, pp. 119–153).

¹²⁸ De Martino, “Furore in Svezia”, p. 166.

¹²⁹ Ivi, p. 165.

delle apparenze”, parlavano di magia e di modernità.¹³⁰ Si riferiva ai saggi che ho esaminato all’inizio di questo testo. Perché li aveva scritti, allontanandosi dal suo mestiere di storico? A questa domanda, ammetteva, non era in grado di rispondere direttamente, e poteva solo rimandare a due testi. In uno, risalente al 1976, Jean Améry lamentava il disperante slittamento della cultura giovanile di sinistra verso gli irrazionalismi e le paranoie tipiche della reazione e dei fascismi. Si trattava di uno di quei curiosi fenomeni di inversione tipici della storia delle idee che coincideva anche, per Rossi, con il vissuto di un tradimento della funzione storica da parte della cultura politica cui si sentiva più vicino. Il secondo testo era di de Martino:

È da tempo che una cupa invidia del nulla, una sinistra tentazione da crepuscolo degli dèi dilaga nel mondo moderno come una forza che non trova adeguati modelli di risoluzione culturale, e che non si disciplina in un alveo di deflusso e di arginamento socialmente accettabile e moralmente conciliabile con la coscienza dei valori umani faticosamente conquistata nel corso della millenaria storia d’Occidente.¹³¹

Entrambi i testi rispecchiano una consapevolezza angosciosa che lo accompagnò per tutta la vita. Se volessimo cercare una risposta ulteriore alla domanda che si era posto in quella prefazione, potremmo aggiungere che quei testi rispecchiano anche un interesse e una curiosità – condivisi con de Martino, ma anche con i suoi maestri Garin e Banfi – verso gli aspetti irrazionali e oscuri dell’esistenza umana, verso i quali non manifestò mai un facile disprezzo. In ogni caso, Rossi era una persona troppo lucida e ironica per permettere che quell’angosciosa consapevolezza lo trasformasse in un pensatore tragico. Restò sempre, infatti, un pugnace e “cronico illuminista”¹³² e lasciò sempre l’ultima

¹³⁰ Rossi, *Francesco Bacone*, pp. 30–31.

¹³¹ Ivi, p. 31. Il passo di de Martino è da “Furore in Svezia”, p. 169, mentre quello di Améry è dalla prefazione alla seconda edizione di *Intellettuale ad Auschwitz*, trad. it. di E. Gianni (Torino: Bollati Boringhieri, 1987), p. 20: “Non me lo sarei mai sognato, quando nel 1966 venne pubblicata la prima edizione del mio libro e come avversari avevo solo coloro che sono i miei avversari naturali: i nazisti vecchi e nuovi, gli irrazionalisti e i fascisti, la genia reazionaria che nel 1939 ha condotto il mondo alla morte. Che oggi debba oppormi ai miei amici naturali, alle giovani e ai giovani di sinistra, è un fatto che oltrepassa la sin troppo logorata ‘dialettica’. È una di quelle pessime farse della storia universale che ci fanno dubitare e in ultima analisi disperare del senso degli avvenimenti storici”. Rossi lo aveva già citato in apertura del saggio “Antimoderni: a destra, a sinistra”, in *Paragone degli ingegni*, p. 145. Quello che Améry rileva in queste stesse pagine – che sembrano scritte oggi – sul “far capolino”, tra le file degli antifascisti, del “vecchio spregevole antisemitismo” “sotto lo stendardo dell’antisionismo” non fa che dimostrare che da quella farsa non siamo ancora usciti.

¹³² Rossi, *Bambini, sogni, furori*, p. 161.

parola alle – ragionevoli – speranze. Come amava ripetere, aveva dedicato la prima parte dei suoi studi a mostrare il debito della scienza moderna verso la tradizione magico-ermetica, e la seconda a illustrare i rischi che derivavano dal confondere l'una con l'altra e dal riemergere di quella tradizione. La sua era in gran parte una ricostruzione corretta. Spero di aver mostrato, però, che questo lungo itinerario intellettuale – diversamente da come Rossi tendeva a presentarlo – è consistito in qualcosa di più complesso e profondo di uno *spostamento di accento*. Del resto, è bene non credere mai troppo alle autobiografie intellettuali – ma non è anche questa una delle lezioni di Paolo Rossi?

Athens and Alexandria. Paolo Rossi between Magic, Science, and the Irrational

Summary

In this essay, I explore the evolution of historian of ideas Paolo Rossi's (1923–2012) views and polemical stances toward various twentieth-century antimodern, irrationalist, and primitivist cultural currents, situating them within his broader intellectual journey. I examine how these positions connect to his studies on the interplay between magic and science, as well as magic and modernity; his engagement with Marxism; his responses to the countercultural movements of the 1960s and 1970s; and his intellectual debts and departures from mentors and influences such as Eugenio Garin, Antonio Banfi, Ernesto de Martino, and Frances A. Yates. This exploration reveals a process of deepening, re-evaluation, and “dramatization” of the notion of magic, alongside Rossi's growing conviction of the need to continually renew the commitment to rationality and science established at the dawn of modernity, and his mounting concern over cultural and political trends that seem to diverge from this path.

Keywords: Paolo Rossi, magic, hermetic tradition, science, Francis Bacon, irrationalism, primitivism, cultural pessimism