

LA RAGIONE DEI “VISIONARI”. IMPORTANZA RELATIVA DEL DATO STORICO NELLA CULTURA RINASCIMENTALE

La razón de los “visionarios”. Importancia relativa del dato histórico en la cultura del Renacimiento

Luciano Arcella

Universidad de L'Aquila (Italia)

luciano.arcella90@gmail.com

SINTESI

In questo saggio si analizza l'atteggiamento di meraviglia di Francis Yates, che nel suo testo *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, indica come fatto singolare l'insensibilità degli antichi sapienti, come dei moderni studiosi, dinanzi alla scoperta del filologo Isaac Casaubon. Questi aveva determinato l'esatta collocazione degli scritti attribuiti a Ermete Trismegisto, non appartenenti a una antichissima realtà egizia, come credevano i cultori della scienza magica rinascimentale, che traevano dal testo la base del loro quadro del mondo, ma a un ambiente tardo ellenistico. Tuttavia, la nuova datazione, nonostante la sua evidenza, non costituì di fatto un evento epocale, non convinse i “visionari” dell'epoca ad abbandonare le loro “fallaci” convinzioni.

Da questa incongruenza sorge la domanda alla quale si cerca di offrire una possibile soluzione, basata sulla diversa sensibilità dell'uomo rinascimentale rispetto alla nuova umanità, che avrebbe messo definitivamente da parte l'antica visione simbolica del mondo.

Parole chiave: Scientia magice, Rinascimento, filologie, “visionari”, “pedanti”.

RESUMEN

En este ensayo se analiza la actitud de maravilla de Francis Yates, que en su texto *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, indica como hecho singular la insensibilidad de los antiguos sabios, como de los modernos estudiosos, frente al descubrimiento por parte del filólogo Isaac Casaubon. Él había determinado la exacta colocación de los escritos atribuidos a Hermes Trismegistos, que no pertenecían a una muy antigua realidad egipcia, como

Recibido: octubre 2011 aprobado: noviembre 2011

creían los cultores de la ciencia mágica del Renacimiento, que en este texto encontraban la base de su visión del mundo, si no a un ambiente helenista tardío. Sin embargo, la nueva datación, a pesar de su evidencia, no representó un evento memorable, no convenció a los “visionarios” de la época para que abandonaran sus “equivocadas” convicciones. De esta incongruencia surge la pregunta a la cual se ofrece una posible solución en este artículo, basada en la diferente sensibilidad del hombre del Renacimiento en relación a la nueva humanidad, que hubiera definitivamente renunciado a una visión simbólica del mundo.

Palabras claves: “Ciencia mágica”, Renacimiento, filología, “visionarios”, “pedantes”.

154

Dopo aver dato nel suo lavoro, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, una notevole se non eccessiva importanza al *Corpus Hermeticum* nell’ambito della ricerca magico-filosofica del Rinascimento italiano e non solo, Frances Yates esprime una sorta di meraviglia nel constatare che la scoperta da parte di Isaac Casaubon della falsa datazione degli scritti attribuiti a Ermete Trismegisto, così come “Alcune scoperte di importanza fondamentale per la storia del pensiero sembrano passare relativamente inosservate”.¹

Esattamente la studiosa rivolge questa sorta di accusa di negligenza agli storici moderni poco attenti al fatto che “[...] la datazione, fatta da Isaac de Casaubon nel 1614, degli scritti ermetici come opera non di un antichissimo sacerdote egiziano ma di epoca precristiana [...] demolì in un sol colpo la costruzione del neoplatonismo rinascimentale [...] demolì completamente la posizione del mago e della magia rinascimentali [...] demolì persino il movimento ermetico cristiano non magico del XVI secolo” (YATES, cit.: 429). A queste demolizioni si aggiungono, sempre secondo la Yates, quella dell’ermetismo di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella, sì che la nuova datazione determinata dal Casaubon si pone come “[...] uno spartiacque che separa il Rinascimento dal mondo moderno” (YATES, 1969: 429).

Considerando l’effetto di sì grande portata attribuito alla nuova datazione, sembrerebbe poco spiegabile la disattenzione dei moderni se non si considerasse un elemento del quale del resto anche la Yates mostra di rendersi conto, ossia del fatto che “L’effetto esplosivo della scoperta di Casaubon non fu immediato e ci furono molti che la ignorarono, e si rifiutarono di crederci, e restarono ostinatamente attaccati alle vecchie idee fisse” (YATES, cit.: 429).

¹ F. YATES. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*. Laterza, Bari, 1985, p. 429 (ed. orig. London, 1964).

Non solo dunque gli studiosi moderni non compresero la ricollocazione temporale e spaziale (non furono composti in Egitto ma in area greca) degli *Hermetica*, ma furono gli stessi antichi ad attribuire scarsa importanza alle conclusioni del filologo. Questo dato muta la base del problema: non si tratta di motivare la disattenzione dei moderni, ora pienamente giustificata da quella degli antichi, ma di intendere come mai figure eminenti della filosofia e della scienza magica rinascimentale non diedero importanza a una rivelazione pienamente attendibile, che mutava completamente i presupposti della loro ricerca.

Notiamo inoltre che l'aver dato scarsa attenzione alla scoperta di Casaubon da parte dei moderni, oltre che coerente con il disinteresse mostrato dagli studiosi del tempo, trova un'ulteriore motivazione nel non considerare la presenza del testo di Ermete Trismegisto nella corte medicea un fatto di fondamentale rilievo, come invece fa la Yates, con il suo enfatizzare l'immediato interesse di Ficino, sostenuto da Cosimo de' Medici, nel tradurre in latino il manoscritto portato da un frate a Firenze dalla Macedonia nel 1460. Lo studioso infatti, dietro esortazione del reggitore di Firenze, messa da parte momentaneamente la traduzione dell'opera platonica, nel corso del 1463 (tre anni dopo quindi l'acquisizione del manoscritto) si dedicava alla versione del testo ermetico, e lo consegnava a Cosimo in tempo utile, poco prima cioè della morte del suo benefattore, avvenuta nel 1464.

Dopo questo lavoro, che si risolse in pochi mesi, comunque Ficino riprese la traduzione dei testi platonici e soprattutto si dedicò alla traduzione delle *Enneadi* di Plotino, quale culmine di un pensiero che, nella sua visione, poco attenta alle determinazioni temporali, si presentava in una sorta di ininterrotta linearità. Nella lettera indirizzata a Cosimo, premessa alla traduzione del *Corpus Hermeticum*, Ficino evidenziava infatti l'unità d'un pensiero filosofico tradizionale, espressione di una "perenne rivelazione del Verbo, del Logos, di una *pia philosophia* tramandata dai poeti antichissimi e dalla Bibbia, accolta da Pitagora e da Platone, approfondita da Plotino e dagli scritti attribuiti a Dionigi l'Aeropagita".²

Il concetto di perennità, evidenziato nel passo citato da Eugenio Garin, costituisce il principio chiave per comprendere l'atteggiamento di Ficino, comune del resto ad altri filosofi del tempo, dinanzi al principio di verità che, formulato secondo i criteri di un platonismo dagli amplissimi confini, si traduceva in una voluta disattenzione nei confronti della storia, e quindi nello scarso interesse nella formulazione di una corretta cronologia di un pensiero considerato immutabile in quanto prodotto di una realtà superiore, vale a

²E. GARIN. *L'umanesimo italiano*. Laterza, 1993 (I ediz., 1952).

dire espressione di una verità rivelata. Sì che Ficino, dinanzi a una serie di verità fondamentali quanto eterne, ritenne ben più importante indicare chi fosse stato in grado di riferirle nella maniera più adeguata, ovvero chi avesse interpretato nel modo migliore la sua funzione di portavoce, che stabilire priorità, e tantomeno affannarsi nelle ricerche di una fonte originaria, dato che questa si collocava ben al di là di una storia documentata.

In questo rifiuto del dato storico risulta coerente l'equiparazione compiuta dallo stesso Ficino, fra Mercurio e Mosè; anzi i due personaggi gli apparivano così simili nella loro funzione rivelatrice che “[...] nella *Theologia platonica* egli arrivò a domandarsi se, dopo tutto, Ermete Trismegisto non fosse davvero Mosè” (YATES, cit.: 39).

Problema che comunque non doveva affaticare la mente di Ficino, né di chi andava in cerca d'una verità atemporale piuttosto che di una verifica attraverso prove documentali.

Proseguendo dunque in questa ricerca di una verità rivelata, pur se colta nella contingenza storica, Ficino tornava sugli scritti platonici, per affrontare quindi la traduzione di Plotino, massimo esponente di una “teologia platonica” della quale lo stesso filosofo ateniese era stato interprete più che autore. Commenta in proposito Garin: “D'altra parte, raggiunto il Verbo, noi ci immergiamo in una Verità senza tempo, vivente nell'eterno, in quella luminosità di cui parla Platone, e che è oltre e fuori da ogni discorso, da ogni distinzione, perché di tutto è la radice” (GARIN, 1993: 110).

In tal senso le figure storiche interpreti di tale verità appaiono come elementi secondari nei confronti della Verità medesima, diretta emanazione dell'Uno; essi sono i portavoce “consacrati” di una *pia philosophia*, ovvero di una *docta religio*, “[...] vera religione del Logos, che è la unica vera religione del Cristo [...]” (GARIN, 1993: 111) espressa in pari modo da Zoroastro presso i Persiani, da Mercurio fra gli Egizi, da Orfeo fra i Traci, da Pitagora fra i Greci e gli Italici, e dal divino Platone ad Atene.³

Sì che Plotino appariva a Ficino come l'ultimo recettore di questa sorta di rivelazione, avente come mezzo di indagine la filosofia, ma come fine una verità trascendente, o meglio l'immagine stessa di Dio quale realtà al di fuori del tempo e ancor più, “al di sopra dell'eternità”.⁴

Non affrontiamo in questa analisi la discussione sulla maggiore o minore importanza degli scritti ermetici per l'elaborazione del pensiero ficiniano,

³E' quanto dichiara Ficino nella prefazione alla traduzione di Plotino. (*Ficini Opera II*, 1537).

⁴“Dio è sopra l'eternità; l'Angelo nell'eternità è tutto [...] l'anima è parte nell'eternità e parte nel tempo [...] il corpo è tutto sottoposto al tempo” (*Ficini Argumentum in Playonicam theologiam*, citato da Garin, 1993: 115)

ovvero se sia da attribuire al testo ermetico influsso più significativo rispetto a quello esercitato dalla tradizione platonica, considerando come la indifferenziazione fra le varie fonti da parte del nostro autore costituisca l'argomento fondamentale per non dover affrontare tale discussione. In altri termini il complesso ermetico-platonico-neoplatonico si manifestò in Ficino in una inscindibile unità rispetto alla quale la verifica filologica di Casaubon, pur essendo inoppugnabile, non aveva di fatto alcun peso.

Potremmo concludere quindi che, mentre il pensiero ficiniano si muoveva su un piano mitico, ovvero metastorico, quello del Casaubon operava su un piano storico, sì che, nella mancanza di un argomentare comune, risultò logicamente impossibile un loro incontro così come un loro scontro (il filologo non mise in atto una lotta ideologica contro il filosofo). Casaubon si dedicò, ribadiamo, a un'analisi di carattere storico, avente come elemento costituente la determinazione del tempo; il filosofo-mago, sviluppò un pensiero mitico, avente come riferimento una realtà atemporale in quanto super-umana. Del resto il tempo, come è indicato da Agostino, non precede l'uomo, ma nel nascere con lui lo determina, differenziandolo da Dio il cui essere è atemporale. Si che, dal momento in cui la *pia philosophia* denotata anche come *docta religio*, si prefigge di riproporre la parola di Dio nella sua assoluta verità, riconosce la propria estraneità a determinazioni cronologiche.

Medesima considerazione vale per lo spazio, e nello specifico per quanto concerne la precisa ubicazione del mago Ermete, la cui terra egizia è piuttosto un luogo astratto, un paesaggio molto vicino alla realtà delle origini del quale si prova una sorta di nostalgia, carica ora di speranza ora di disillusione. Se Ficino infatti nel *De vita coelitus comparanda* considerò la croce un simbolo egizio scolpito sul petto di Serapide, ma tuttavia “presagio della venuta di Gesù” (YATES, cit.: 382), “[...] per Bruno i Cristiani hanno rubato e alterato la vera croce egiziana” (YATES, cit.: 382), sì che egli vedeva nel cristianesimo una derivazione deviante dell'antica religione alla quale auspicava il ritorno. Ovviamente gli eventi indicati, dal passaggio del simbolo egizio alla tradizione cristiana, all'apprendistato di Mosè presso gli Egizi,⁵ non presentano alcuna dimostrazione “razionale”, ossia ignorano il tempo come lo spazio, verificandosi in un dialogo ideale ispirato dal verbo o dalla luce divina che si proietta nella realtà storica.

Realtà che né Ficino né Bruno si sforzano di verificare ispirati dal principio fondamentale della teoresi platonica, per la quale la verità non è prodotto di un discutere umano, ma la si ottiene proprio nel momento in cui

⁵ “[...] Mosè era un grande mago [...] ed aveva appreso così bene la magia dagli Egiziani da superare in abilità i maghi del faraone” (YATES, cit.: 383).

si superano le ragioni individuali, e si va oltre un inconcludente dialogare per lasciarsi illuminare dal vero assoluto.⁶

L'illusione di Pico

Solo a partire dal disinteresse per le ragioni storiche si può dunque spiegare la costruzione di questa sorta di unità trascendente del pensiero religioso, che allo stesso modo rende comprensibile l'illusione di Pico di riordinare il mondo attraverso la sua ricostruzione del sapere universale, sorta di riproduzione grafica dell'essere, ovvero del mondo delle idee platonico. A tale fine elaborava le *Novecento tesi*, accompagnate dal discorso sulla dignità dell'uomo (*Oratio o De hominis dignitate*), del quale si evidenziano il dato della libertà dell'essere umano, che non ha alcuna natura determinata, ma si costruisce secondo la propria volontà e il proprio talento, e quello della concordia tra gli uomini, fondata sull'unicità della verità della quale il filosofo si fa interprete.

158 In effetti il viaggio di Pico a Roma avvenne un anno prima dell'*Orazione*, sì che l'idea di conciliare il mondo attraverso l'unicità del sapere trovava espressione specificamente nelle sue *Novecento tesi*, delle quali fanno parte 26 *Conclusiones magicae*, attraverso le quali l'autore difende la magia naturale di contro a quella demonica; e 72 *Conclusiones cabalisticæ*, costituenti, l'inoppugnabile dimostrazione dell'esistenza di Dio. Il progettato incontro di Roma ebbe esito negativo, visto che il pubblico dibattito non si realizzò, anzi Pico fu costretto a giustificarsi con la nota *Apologia* nella quale enfatizzava la sua avversione a ogni operazione che implicasse l'evocazione di demoni. E con ciò rivendicava il carattere pio delle sue teorie e del suo sacro operare legato a queste.

La Yates evidenzia a questo punto gli elementi fondamentali costituenti la visione del mondo di Pico e posti alla base della sua "*magia naturalis*". L'elemento erotico da un lato, già ampiamente presente in Ficino, e di chiara derivazione platonica, e il principio della "simpatia", dato essenziale presente nei testi ermetici. In base al primo, l'operazione magica si realizza essenzialmente in un "*maritare mundum*", principio tra l'altro basilare nel processo alchemico (EVOLA, 1971; BURCKARDT, 1986); per il secondo si tratta di cogliere i nessi fra gli elementi presenti in terra e le fonti astrali delle quali essi partecipano.

⁶ Individuiamo, sulla linea di analisi di Guido Calogero, una chiara differenza fra il "dialogare" socratico, quale fine in sé, senso dell'esistenza del filosofo e dell'uomo, e la "tecnica dialettica" platonica, mezzo per destare quella coscienza di verità che si colloca al di sopra dell'essere umano. Si veda G. Calogero, *Platone*, Dispense Anno accademico 1965-'66, Università di Roma La Sapienza.

In ogni caso per Pico la magia, nella sua espressione naturale, così come la Cabala, scienza dei nomi di Dio e dei numeri corrispondenti alle lettere dell'alfabeto ebraico, nella loro attuazione esprimono entrambe una profonda *pietas* religiosa, in quanto testimonianza di fede. “Nulla est scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia et Cabala”, scrive Pico nella settima delle *Conclusiones magicae* (YATES, cit.: 123), affermando la sua piena ortodossia nella teorizzazione e nella pratica delle due scienze.

Né costituisce una ritrattazione della sua scelta magica, *Adversus astrologiam divinatricem*, opera finalizzata a rivendicare la sua posizione ortodossa, scritta fra il 1493 e il 1494, in seguito alla condanna pronunciata nei suoi confronti da parte del vescovo Pedro García. Anzi, nel condannare un'astrologia deterministica, egli rafforza la concezione di una astrologia operativa, per la quale la libertà dell'essere umano coincide con la plasmabilità del cosmo e quindi con la capacità di operare attraverso il basso nei confronti dell'alto, principio ermetico che aveva trovato piena applicazione nella costruzione ed uso di talismani da parte di Ficino.

A questo punto non si tratta di verificare la posizione più o meno ortodossa di Pico come di Ficino in ambito religioso, ovvero se la loro scienza magica fosse o non inquadrabile in una visione del mondo cristiana, ma di capire il loro scarsissimo interesse per il dato storico, che del resto fu atteggiamento comune di chi, come Campanella, non diede alcuna importanza alla scoperta del Casaubon.

Una prima causa del disinteresse è data appunto dalla dichiarata indeterminazione di una verità intesa come rivelazione, come evidenziato dall'indistinzione fra Mosé, Ermete e una serie variabile di sapienti individuati come operatori o rivelatori d'una verità trascendente. Non diversamente da come poterono essere gli aedi greci nei confronti della verità atemporale del mito. Questi antichi sapienti erano infatti interpreti e non creatori delle loro narrazioni, per cui la loro funzione consisteva nel riportare alla luce verità atemporalmente e nel diffonderle nella loro funzione letteraria e sacerdotale a un tempo.

Coerente con questo compito di interpreti, o ancora di educatori in grado di condurre un mondo di apprendisti alla trascendenza della verità, è la poca attenzione a quello che potremmo definire “diritto d'autore” da parte dei cultori della scienza magica. Esempio è in tal senso il comportamento di Giordano Bruno,⁷ ora debitore nei confronti di Cornelio

⁷ “[...] Bruno non faceva eccezione alla regola generale del suo tempo: anch'egli infatti non aveva alcuna idea della reale cronologia degli *Hermetica* ed era convinto di avere di fronte un *corpus* filosofico e religioso egiziano anteriore a Mosé” (YATES, cit.: 275).

Agrippa,⁸ ora di Ficino,⁹ come dimostra ampiamente Yates, ma che in entrambi i casi non sentì affatto il bisogno di indicare le proprie fonti.

In particolare in riferimento all'opera di Ficino, *De vita coelitus comparanda*, crediamo che l'accusa di plagio mossagli dal futuro arcivescovo di Canterbury George Abbot (YATES, 1969: 230 ss.) operato nella conferenza tenuta presso l'Università di Oxford nel 1583, sia realmente fondata e non frutto di un "malanimo", ovvero che sia la logica conseguenza di quella "pedanteria" oxoniense alla quale Bruno si dichiarava decisamente avverso. In altre parole anche in questo caso per Bruno era ben meno importante la paternità di una teoria che il suo valore di verità, trascendente le sue versioni storiche, al quale il Nolano si richiamava. Sì che proprio il cercare l'autore originario e individuare il plagio, sono gli atteggiamenti da pedante che Bruno non poteva comprendere.

Potremmo con ciò argomentare che il termine "pedante" traduce la chiara volontà di determinare il dato storico (indicare l'autore significa storicizzare un dato), per cui potremmo dedurre che lo stesso Casaubon, nella sua puntuale analisi storica potrebbe partecipare al corteo dei pedanti di Oxford. E' allora opportuno domandarci come potessero coesistere nell'ambito della cultura rinascimentale, o meglio in un arco di tempo di circa due secoli, figure così diverse, in quanto interpreti di visioni del mondo decisamente inconciliabili.

I "visionari" e i "pedanti"

Indichiamo col termine "visionario" chi si oppose a una visione "pedantesca" della realtà, privando però dell'accezione emotiva entrambi i termini. Con il termine visionario indichiamo infatti chi cerca di osservare la realtà non limitandosi all'apparenza, ossia sulla sua fenomenicità, e quindi senza dare importanza a una verifica di carattere storico. Il visionario cerca nessi e comprensioni che vanno al di là di una evidenza che, se non ingannevole, egli considera incapace di cogliere elementi che non si limitano a meccanicistiche identità, ossia di scorgere il carattere simbolico dei segni che la realtà fornisce.

Potremmo quindi dire che l'aspetto visionario è fondamentale in un largo ambito della cultura del Rinascimento e in quello magico-filosofico in particolare. Ai fini di un approfondimento di questo carattere visionario

⁸ Tanto *La cabala del cavallo Pegaso* quanto il *De magia*, come dimostra Yates, hanno la loro fonte nel *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa.

⁹ E' noto l'episodio di Oxford, allorché Bruno venne accusato dai "pedanti" di quella università di aver tratto la propria teoria eliocentrica dal *De vita coelitus comparanda* di Ficino. In proposito (YATES, Cit.: 231 ss.

tipico del XVI secolo e non solo, prendiamo in considerazione il noto lavoro di Foucault *Le parole e le cose*, nel quale l'autore indica il complesso sistema di relazioni che qualificano il sistema conoscitivo dell'epoca. Il dato da cui parte Foucault, ossia che "Le monde s'enrouilait sur lui-même: la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles [...]"¹⁰ è desunto, pur se l'autore non lo cita, dal principio fondamentale ermetico per il quale "ciò che è in alto è anche in basso", essenziale per ogni intervento operativo nei confronti degli astri.

A questo dato Foucault aggiunge altre forme di relazione o di connessione: la "convenientia", prodotta dalla vicinanza di due elementi o meglio dal loro contatto; la "aemulatio", quale somiglianza priva di contatto (in questa converge la generale relazione cielo-terra); quindi la "analogia", per la quale "[...] toutes les figures du monde peuvent se rapprocher [e] Le corps de l'homme est toujours la moitié possible d'un atlas universel" (FOUCAULT, 1966: 37) e la "simpatia", caratterizzata da una grande capacità di assimilazione. Il tutto si individua attraverso segni riconoscibili, però solo dal "visionario" aggiungiamo, ossia da colui che va al di là di una verifica pedantesca delle relazioni, fondata o sull'immediatezza dei sensi o su connessioni spazio-temporali che sono proprie dell'analisi filologia e della scienza storica.

I pedanti quindi, filologi o storici dalla corta vista, non sono in grado di operare le possibili connessioni tra le cose, che a loro appaiono in una sorta di isolamento fenomenologico, e quindi di decodificare il sistema dell'universo rivelato da Dio in maniera volutamente oscura per sollecitare lo sforzo insieme intellettuale e morale dell'essere umano.¹¹ Questa capacità di cogliere nessi, di elaborare la molteplicità del reale nella sua propensione unitaria, in quanto espressione della mente di Dio, sua origine e suo punto di convergenza, è alla base della scienza magica, che sia astrologica o cabalistica.

Su questa linea si muove ugualmente Foucault in relazione al pensiero rinascimentale: egli evidenzia il carattere "magico" della lingua (soprattutto dell'ebraico quale lingua originaria di Dio e del suo popolo), intesa non come un sistema arbitrario di identificazione del reale, ma in quanto diretta rappresentazione della cosa. Da ciò deriva la concezione della grammatica come "scienza naturale o disciplina esoterica", o come egli esattamente dichiara: "L'étude de la grammaire repose, au XVI siècle, sur la même disposition épistémologique que la science de la nature ou les disciplines

¹⁰ M. FOUCAULT. *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris, 1966: 32.

¹¹ Evidenziamo il carattere intellettuale ed etico dell'Eros platonico, quale ansia di conoscenza ma anche desiderio di bellezza e di passione.

ésotériques” (FOUCAULT, cit.: 50). Sì che attraverso questo mezzo si può non solo interpretare l’universo (da qui il progetto enciclopedico del XVI secolo di “reconstituer par l’enchaînement des mots et par leur disposition dans l’espace l’ordre même du monde” -FOUCAULT, cit.: 53), ma soprattutto determinarlo. In altri termini la lingua, in questa prospettiva culturale, se per un lato indica la cosa, la riproduce e al fine la produce. E’ solo inizialmente mezzo di conoscenza, per trasformarsi in mezzo di dominio e quindi di creazione.

Da ciò deriva il carattere operativo, nell’ambito del mondo culturale rinascimentale, non solo della lingua, ma di ogni espressione simbolica, scritta quanto orale¹²(pensiamo alle rappresentazioni grafiche di Giordano Bruno o agli inni orfici cantati da Ficino), in grado di agire sul reale sia per il generale processo di identificazione fra il simbolo e la cosa (non solo fra a parola e la cosa), sia per la malleabilità del cosmo. Pertanto l’interpretazione dei simboli costituiva solo la prima fase dell’operare umano, che non avrebbe avuto alcun senso se non fosse stata in grado di promuovere un intervento concreto sulla realtà. Si parte dal simbolo quindi per conoscere l’essenza della realtà, ma poi lo si usa per operare, nella consapevolezza che in esso è la realtà stessa, ossia che manovrando i segni si può determinare o produrre ogni accadimento.

Accade però che “Au seuil de l’âge classique, le signe cesse d’être une fugure du monde; et il cesse d’être lié à ce qu’il marque par les liens solides et secrets de la ressemblance ou de l’affinité” (FOUCAULT, cit.: 72); pertanto non ha alcuna relazione col divino ma è pura convenzione, è semplice pura denominazione, qualificata esclusivamente dalla sua utilità identificativa,¹³ si che si rinuncia ad operare su questa astrazione. Da questa nuova consapevolezza si origina per Foucault il passaggio dalla scienza rinascimentale a quella cartesiana, il cui fine consiste nell’ordinare l’universo. Ovvero nel descrivere in termini matematici (Galilei) un ordine stabile che è già nella conformazione, definitivamente stabilita, del cosmo.

In altri termini, se da una parte risulta evidente il passaggio da un simbolo totalmente partecipe dell’oggetto, confuso con questo per l’originaria connessione del tutto, crediamo che il mutamento radicale che caratterizzò e determinò l’esaurirsi della cultura rinascimentale fu l’impossibilità di operare sul reale mediante l’azione diretta ai simboli. Da un lato, appunto per

¹² Non concordiamo con la concezione di Foucault per la quale “L’ésotérisme au XVI siècle est un phénomène d’écriture, non de parole” (FOUCAULT, cit.: 54).

¹³ “C’est qu’entre le signe et son contenu, il n’y a aucun élément intermédiaire, et aucune opacité”, scrive Foucault (cit.: 80), considerando quella del XVII secolo una “science générale de l’ordre” (cit.: 86).

la separazione del simbolo dal reale (non esiste più un visionario in grado di percepire le connessioni, ma solo un pedante che dà credito unicamente a quel che percepisce in maniera chiara e distinta), dall'altro per la determinazione dell'universo, creato e dato una volta per tutte. Non più organismo in divenire ma prodotto compiuto, sì che l'operare umano nei suoi confronti si riduce esclusivamente a una descrizione in termini matematici.

Scrive Campanella nella *Theologia*: “[...] docet Virgilius, Lucanus et poetae omnes, et Platonici mundum esse animal, quod Trismegistus apprime docet [...]”,¹⁴ esprimendo il luogo comune di una cultura che nel considerare l'uomo microcosmo, lo rendeva in grado di operare nella natura portando avanti l'opera divina.

Ma Campanella, nonostante avesse scritto *La città del sole* nel 1602 ed avesse abbandonato il mondo nel 1639, (non risultò efficace l'esorcismo compiuto nello stesso anno in seguito a una nefasta eclissi), ossia vari anni dopo la datazione degli *Hermetica* da parte del Casaubon, rimaneva un visionario, e come tale non interessato ad ascoltare le parole di un pedante.

Filologi o visionari?

A questo punto veniamo a trovarci in una condizione aporetica, ossia dinanzi a un dubbio cruciale riguardo al pensiero rinascimentale, visto che se da una parte possiamo indicare nel visionario il tipico interprete di quella cultura, non siamo in grado di determinare la collocazione del filologo, anch'egli prodotto rinascimentale, che in linea di massima sembrerebbe trovare la sua corrispondenza nel pedante. Casaubon fu appunto un filologo e come tale pedante, non ascoltato “giustamente” da coloro che si mantenevano visionari a dispetto del mutare dei tempi; tuttavia non fu certo il primo esponente di una scienza filologica che proprio nel Rinascimento raggiungeva piena affermazione.

Precursore degli studi filologici che si sarebbero pienamente affermati nel XV secolo fu Francesco Petrarca, che attraverso lo studio dei classici latini e la pratica delle virtù morali ivi indicate, intese favorire la rinascita del grande Impero romano. Egli, di contro a una visione storica decadente, e a dispetto del senso di abbandono che provava per un'urbe in pieno abbandono (nella sua visita del 1337 piangeva sulle sue rovine), credette nella possibilità di una “resurrezione”, sì da aprire la via a una visione progressiva per la quale sarebbe stato possibile recuperare l'antica conoscenza e virtù per realizzare una nuova epoca di gloria.

¹⁴*Theologia*, libro primo, a cura di R. Armerio, Milano, 1936: 201.

In tal senso pensiamo si possa parlare del Rinascimento quale epoca di effettiva rinascita, ma non per questo in opposizione a una precedente epoca di oscurantismo, come veniva qualificata l'età medioevale nel *Discours préliminaire* di D'Alembert all'*Encyclopedie* (1751).¹⁵ Nei secoli precedenti a questo “rinnovamento spirituale” infatti non si lasciò affatto cadere la cultura antica, non si trascurarono i testi classici, tra l'altro custoditi soprattutto nelle biblioteche dei monasteri, ma piuttosto si ebbe una visione negativa nei confronti del futuro, nella sua lontananza tanto dalla grandezza di Roma, quanto da una rivelazione cristiana che rischiava di inaridirsi o di essere spezzata dalle disgreganti forze scismatiche. Missione principale del Petrarca, o quella che egli intese come tale, fu appunto l'impegno nel favorire il ritorno del Papa a Roma dopo lo scisma avignonese.

Simile a quello del poeta fu l'atteggiamento di altri esegeti del mondo antico nei due secoli successivi, che non si limitarono nello studio dei classici a una sorta di *laudatio temporis acti*, ma credettero alla possibilità di riattualizzare quei tempi. “Ora proprio in questo atteggiamento va ricercato il punto di massima originalità del Rinascimento vero e proprio, abbastanza correttamente indicato dai suoi artefici sette secoli dopo la caduta di Roma: nell'invito a rannodare il filo della storia spezzato nel V secolo, ma con la coscienza chiara di quello che rispetto agli antichi sono i ‘moderni’ ” (GARIN, 1988: 19).¹⁶

La numerosa schiera di filologi che seguì l'apripista Petrarca non venne meno alla direttiva di utilizzare i testi antichi come stimolo per nuove creazioni, nell'ambito di una visione storica innovativamente progressista, per la quale era possibile ripristinare ed incrementare le glorie dell'antica civiltà: Roma quale *civitas* universale armoniosamente passata da centro dell'Impero a centro della cristianità, e la Grecia, quale fonte di un antico sapere, che attraverso Platone avrebbe diffuso la conoscenza di una filosofia “*pia et perennis*” di più antica “rivelazione”.

Gli artefici di questo recupero dell'antico in funzione di una crescita in vista di un promettente futuro, furono comunque dei filologi, tra i quali ed in una posizione di particolare rilievo individuiamo Lorenzo Valla (1405-1457), che nel 1440 elaborava lo scritto, breve ma dall'enorme

¹⁵ Contraria alla posizione di D'Alembert fu quella di Herder, che nel suo scritto *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, non vide nel Rinascimento un fiorire improvviso di cultura, ma una crescita progressiva che trasse frutto dall'esperienza dell'epoca precedente.

¹⁶ Leonardo Bruni, cancelliere della Repubblica Fiorentina, nel *Commentarius* considerava un periodo di decadenza di settecento anni, a partire dalla caduta dell'Impero Romano, dopo il quale si intravedeva una rinascita, il cui inizio veniva quindi fissato fra XIII e XIV secolo.

portata, *De falso creditu et ementita Constantini donatione*. Egli dimostrava l'inattendibilità della cosiddetta donazione di Costantino al papa Silvestro I, utilizzata come giustificazione del potere temporale della Chiesa. Prove evidenti dimostravano invece che si trattava di un documento redatto fra VIII e IX secolo d.C. Il risultato di tale ricerca era stato ottenuto mediante una scrupolosa analisi del testo dal punto di vista filologico e storico, eppure la sua eco fu tutt'altro che immediata e significativa. La ricerca venne infatti pubblicata nel 1517, molti anni dopo la morte dell'autore.

In compenso per questo e per altri scritti contrari all'autorità ecclesiastica del tempo, Valla venne portato dinanzi al tribunale dell'Inquisizione (al tempo era pontefice Eugenio IV) e poté salvarsi da una dura condanna solo grazie all'intervento del suo protettore Alfonso d'Aragona. Per questo suo impegno nella verifica del dato storico, Valla, in prima fila nell'ambito di una numerosa schiera di filologi, dovrebbe dunque apparire tutt'altro che un visionario, tuttavia in lui, così come in altri studiosi del tempo, la parola va al di là del segno in quanto forma convenzionale. In lui, commenta Garin, "La lingua [...] torna ad essere considerata come tangibile manifestazione dell'unità degli spiriti umani, tessuto connettivo della società e, insieme, incarnazione dello Spirito" (GARIN, 1994: 67). E ancora: "Non a caso egli parla di un *sacramento* del latino classico, quasi di un carattere sacro, di un divino sigillo proprio della prima schietta incarnazione del pensiero degli uomini" (GARIN, 1994: 67).

Se la parola non è la cosa, se la realtà non è riproducibile in un sistema di segni, tuttavia la stessa parola non è riducibile a pura convenzione: in essa è presente la divinità che, in questo caso, non si esprime in ebraico, come indicava Ficino, ma in greco ed in latino, lingue in grado di rivelare la presenza dello Spirito nel mondo. Concezione questa condivisa in maniera ancor più significativa da un altro studioso di testi antichi, qual fu Coluccio Salutati (1331-1406), per il quale la grammatica è la scienza fondamentale per conoscere la parola di Dio. Scrive ancora Garin: "Senza la capacità di intendere fino in fondo i termini, la lingua, non si dà conoscenza della scrittura, della parola di Dio. [...] In tal modo gli *studia humanitatis* come mezzo per ritrovare nelle lettera l'inseparabile spirito, nel corpo l'anima indistinguibile, sono strettamente connessi con gli *studia divinitatis*" (GARIN, 1994: 39).

Se in questi come in altri studiosi del tempo la filologia è indicata come scienza, è anche vero però che si è ben lontani dalla concezione "moderna" per la quale essa è sistema di puri segni. La parola, e precisamente quella scritta e tramandata attraverso un ricco bagaglio culturale, è essa stessa espressione del divino, è simbolo e per tal motivo chi se ne occupa deve

avere comunque una capacità “visionaria”, in grado cioè di cogliere quel che si nasconde dietro la sua forma. Essa se da un lato designa l’oggetto, anzitutto rivela l’essenza del suo creatore e quindi è in sé espressione di verità. Ne consegue che ricercare l’esattezza della designazione serve meno a verificare il dato storico che a ricostruire l’esatta immagine di Dio. Il filologo è pertanto il vero fedele, attento testimone e divulgatore della sacralità del verbo.

La questione iniziale

166 Torniamo con ciò al problema attorno al quale si sviluppa questo breve saggio, ossia la “sordità” di un mondo di studiosi nei confronti della rivelazione del Casaubon, individuata ma non chiarita da Francis Yates. Il dato che la scoperta del filologo ginevrino non avesse determinato alcuna rottura improvvisa, alcun ripensamento fra i cultori dell’ermetismo rinascimentale, è un argomento del quale non si può dubitare, mentre risulta problematica la causa della scarsissima attenzione degli addetti ai lavori dinanzi all’evidenza della scoperta, pur se questa avveniva in una realtà in cui la scienza filologica era pienamente affermata, assieme all’interesse per la scienza storica.

Come evidenziato inizialmente, “l’azione demolitrice” del Casaubon, o meglio considerata tale dalla Yates, di fatto non sortì alcun effetto. L’intera costruzione magica del mondo operata dai visionari rinascimentali non venne scalfita, visto che Campanella e con lui i vari cultori della scienza magica, non pensarono di arrendersi e di rinunciare alle loro costruzioni dinanzi all’evidenza, bensì “[...] restarono ostinatamente attaccati alle vecchie idee fisse. Ciò nonostante –aggiunge la Yates–, sebbene altri fattori agissero fortemente contro le tradizioni rinascimentali nel XVII, la scoperta di Casaubon deve essere riconosciuta, a mio parere, come uno dei fattori, e un fattore importante, dell’affrancamento dei pensatori seicenteschi della magia” (YATES, cit.: 429 s.).

Fattore dunque di enorme importanza per la Yates, ma che in effetti non fu tale per i vari protagonisti del pensiero magico rinascimentale, che non diedero importanza alla scoperta. Dinanzi a questa contraddizione l’autrice sembra arrestarsi a un atteggiamento di incomprendimento o di meraviglia. A questa incomprendimento, a conclusione di questo excursus, vorremmo tentare di dare una risposta. Che in termini sintetici potrebbe essere racchiusa nella considerazione che i maghi del Rinascimento e non solo (ossia anche i pedanti filologi) erano essenzialmente dei visionari, per i quali il dato storico aveva un’importanza scarsa se non nulla. In concreto, il fatto che il testo riportato dalla Macedonia a Firenze fosse composizione d’epoca postcristiana, qual

peso poteva avere per chi aveva compilato una genealogia di sapienti che, insensibile a prove storiche, partiva dagli Egiziani e dai Caldei per arrivare ai Magi persiani, a Zoroastro, ai gimnosofisti indiani, a Orfeo, a Talete, a Lucrezio, sino ad Alberto Magno, Cusano, Copernico e Palingenio?

Figure queste che non hanno carattere individuale, ovvero non sono portatrici di un pensiero proprio, ma di una verità universale collocata miticamente “in quel tempo” al di fuori del tempo. Sì che come la cronologia è approssimativa quanto insignificante per una concezione mitica, così la collocazione spaziale risulta indifferente, visto che la verità divina non si trasmette attraverso scambi di frontiera ma appunto per superiore ispirazione. In altri termini, dinanzi a questa trascendenza della verità, alla verità “assoluta” del dato, che significato poteva avere una variazione di centinaia d’anni o una dislocazione di migliaia di chilometri?¹⁷ Il pensiero mitico si colloca nell’eternità, come gli angeli, dice Pico, e la vera scienza si fonda sulla realtà assoluta del divino.

Così Giordano Bruno, come figura eminente tra i visionari, ovvero gli interpreti di una realtà, attuale o tramandata, carica di simboli, non poteva attribuire alcun valore al dato storico, visto che si muoveva in un sistema mitico e in questo trovava coerenza e senso. Tuttavia, ad un certo momento della storia dell’Occidente (poco dopo l’epoca bruniana) questo quadro del mondo affermatosi fra Quattrocento e Seicento, si disgregò. Ciò avvenne, come suggerisce Foucault, quando il segno perdeva la caratteristica di essere espressione del divino e la funzione “[...] di avvicinare il mondo a se stesso [...] ma al contrario di spiegarlo, di giustapporlo [...]” (67); o, potremmo dire, quando si perdettero la capacità visionaria per assumere un atteggiamento strettamente pedante.

Ciò non costituisce tuttavia una spiegazione, o meglio indica un effetto ma non chiarisce le condizioni di tale trasformazione radicale. Anche perché gli stessi filologi, che avrebbero dovuto costituire l’elemento pedantesco della cultura del tempo, di fatto operavano come testimoni d’una realtà superiore, e i loro strumenti, le parole, a non si limitavano ad essere sé stesse, segni autonomi cioè, ma erano considerate comunque simboli, ossia ricettacoli di una realtà superiore. Da qui l’ambiguo atteggiamento di questa categoria, ora attenta alle determinazioni spazio-temporali del testo, ora più interessata all’elemento metastorico nella sua strutturale indeterminazione.

Il che significa che né i maghi o filosofi-maghi dell’epoca, né i filologi furono in grado di prestare attenzione alla rivelazione di Casaubon: e come

¹⁷ Scrive Foucault in riferimento alla collocazione spazio-temporale: “Par le jeu de la convenance, de l’émulation, et de la sympathie surtout, la imilitude au XVI siècle triomphait de l’espace et du temps [...]” (cit.: 74).

avrebbero potuto ascoltarla, visto che le particolarità storiche non potevano avere alcun peso nei confronti di una verità universale e astorica? Da ciò appare fuori luogo tanto l'atteggiamento di meraviglia espresso da Yates, quanto il suo tentativo di fare giustizia, ossia di dare a Casaubon un giusto merito non riconosciuto dai contemporanei.

Rimane invece da spiegare come mai negli stessi anni o in una fase immediatamente successiva, acquistava voce una serie di studiosi che si limitavano ad organizzare la natura secondo “[...] une science générale de l'ordre; théorie des signes analysant la représentation; disposition en tableaux ordonnés des identités et des différences [...]” (FOUCAULT, cit.: 86). O detto in altre parole, che rinunciavano a una conoscenza simbolica o visionaria in favore di una conoscenza pedantesca per la quale non solo dietro i segni, ma anche dietro le cose non ci sono altre cose ma solo la loro evidente presenza osservabile in maniera “chiara e distinta”.

168 Una motivazione plausibile concerne il tipo umano nella sua composizione culturale, ossia la specificità dell'uomo rinascimentale in relazione al diverso tipo umano che si andava affermando a partire dal XVII secolo. Potremmo dire che mentre il tipo umano del Rinascimento andava scomparendo, la sua nuova espressione si mostrava incapace di osservare come di ragionare in termini simbolici. Se ora appare ambiguo il termine “osservare”, nel modo in cui allude a una sorta di diversità fisiologica, è anche vero che risulta ugualmente pretenzioso il voler parlare dell'essere umano in forma metastorica. Già Nietzsche nel considerare vana la pretesa dei filosofi di parlare dell'uomo in generale quando di fatto essi si limitavano a descrivere un essere di un limitato periodo storico,¹⁸ ispirava il radicale relativismo spengleriano;¹⁹ tuttavia, senza addentrarci in queste considerazioni ci poniamo una domanda che contiene implicite risposte. Com'è possibile che individui di provate capacità mentali, come gli eccelsi esponenti del mondo rinascimentale, vedessero singolari connessioni fra elementi e fatti da noi considerati del tutto eterogenei, senza rendersi conto del loro ingiustificato arbitrio? Come non nutrire sospetti dinanzi a una scienza alchemica che, per occhi diversi, avrebbe mostrato la sua inequivocabile fallacia? Probabilmente, direi, in quanto quegli uomini

¹⁸ Scrive Nietzsche: “Ma tutto ciò che il filosofo enuncia nell'uomo non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo molto limitato. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi” (*Umano, troppo umano I*, n. 2: 16, Adelphi, Milano, 1966 ss.).

¹⁹ Scrive in proposito Spengler: “Quel che manca al pensatore occidentale e che proprio in lui non dovrebbe mancare è appunto questo: la coscienza della relatività storica dei suoi risultati, che sono espressione di un'esistenza particolare e solo di essa” (O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma, 1991: 43).

vedevano con occhi diversi, culturalmente diversi, dove il concetto di cultura per l'essere umano comprende ampiamente quello di natura.²⁰

Richiamiamo in proposito al lavoro di Ernesto De Martino, *Il mondo magico*,²¹ con il quale l'antropologo mostra come fenomeni da noi considerati "magici" possano avere carattere routinario in altre realtà. In somma come il dato non sia mai espressione di un reale oggettivo e universale, ma sia comunque relativo alla cultura nel cui ambito esso si manifesta.

In tal senso appare giustificato parlare di un "uomo rinascimentale", ispirato da valori del tutto peculiari e quindi munito di una specifica sensibilità, che si traduceva in una conoscenza essenzialmente simbolica della realtà. E fin tanto che questo individuo coltivò la sua profonda capacità visionaria, ossia fu in grado di elaborare una percezione simbolica, le conclusioni di Casaubon non poterono scalfirlo, mentre poterono avere effetto nei confronti di un diverso tipo umano, espressione di un differente quadro del mondo.

L'essere umano, per una serie di condizioni, a partire dal XVII secolo andava assumendo una nuova collocazione nell'universo. Egli, da visionario interprete di segni e plasmatore della realtà, si limitava a diventare puro osservatore: Campanella da un lato Galilei dall'altra, cronologicamente quasi contemporanei, di fatto appartenenti a modi radicalmente diversi. L'uno nella sua funzione di gran sacerdote posto al centro della *Città del Sole*, dal quale con il suo universo in miniatura poteva regolare il movimento degli astri e da questo dirigere le sorti umane; l'altro nel suo osservatorio di Arcetri, consapevole di avere la sola possibilità di osservare gli astri e di descrivere il loro movimento in un cosmo immutabile.

Erano mutati i tempi e con questi il tipo umano. Per l'uno la magia era possibile e reale, per l'altro prodotto di una fervida fantasia. Sta a noi capire che entrambi avevano ragione, ma che nessuno dei due custodiva la verità.

Alla base di questo cambiamento possiamo considerare tra l'altro una serie di eventi che favorivano un nuovo modo di porsi nel mondo dell'individuo occidentale: da microcosmo, nella sua ambizione al dominio della conoscenza e del cosmo, a culture di conoscenze limitate, che del resto costituivano il prodotto richiesto dai tempi moderni, ossia da un sistema sociale ed economico nel quale il tempo prolungato dell'alchimista cedeva

²⁰ Considero Gehlen deciso sostenitore della formazione essenzialmente culturale dell'essere umano, visto che il suo stato di carenza, la sua radicale incompiutezza alla nascita affidano la sua formazione a un lungo rapporto con l'ambiente. Si veda A. GEHLEN, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenaeum Verlag, Bonn, 1950 (I ediz. 1940).

²¹ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1973 (I ediz. 1948).

il passo a quello fuggente del commerciante. In altri termini, se la cultura cambiava il tipo umano, la diversa sensibilità dell'individuo produceva una nuova realtà culturale che segnava un solco rispetto al pur recente passato. Solco che impedì agli esponenti della "scienza nuova" di comprendere le singolari connessioni sulle quali si reggeva la scienza magica e far sì che, nel tempo attuale, la Yates possa meravigliarsi dinanzi al dato per cui non venne recepita da ostinati cultori d'ermetismo la grande rivelazione di Isaac Casaubon.

Riferimenti Bibliografici

BRUNO, Giordano, *Opera omnia*, a cura di S.Mancini e R. Bombacigna, Biblia, Milano, 1988.

BURCKHARDT, Titus, *Alchimia. Significato e visione del mondo*, Guanda, Parma, 1986 (I ediz., 1974).

CAMPANELLA, Tommaso, *La città del sole*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

DE MARTINO, Ernesto, *Il mondo magico*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1973 (I ediz., 1948).

ELIADE, Mircea, *Forgerons et Alchimistes*, Flammarion, Paris, 1976 (I ediz., 1956).

EVOLA, Julius, *La tradizione ermetica*, Mediterranee, Roma, 1971 (I ediz., 1931).

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

GARIN, Eugenio, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Roma-Bari, 1993 (I ediz., 1952).

_____ *La cultura del Rinascimento*, Il Saggiatore, Milano, 1988.

GEHLEN, Arnold, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenaem Verlag, Bonn, 1950 (I ediz., 1940).

NIETZSCHE, Friedrich W., *Opere*, Adelphi, Milano, 1966 ss.

SPENGLER, Oswald, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma, 1991 (I ediz., 1923).

YATES FRANCES, A., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari, 1969 (ed. orig., 1964).

WALKER, Daniel P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Wargurg Institute, University of London, 1958.

_____ *The Ancient Yheology Study in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Duckworth, London, 1972.