

CLAUDIO CESA

COMMEMORAZIONE DI PAOLO ROSSI (*)

Devo confessare che, nelle poche settimane nelle quali ho atteso a preparare la commemorazione di Paolo Rossi, ho sentito più volte di essere insufficiente al compito affidatomi, e che ho avuto altrettante volte la tentazione di abbandonare l'opera. Avevo, mano a mano, nei decenni passati, letto i libri, seguito, sulle riviste, i suoi incisivi interventi – e avevo anche avuto la fortuna di essergli stato collega, negli anni del mio insegnamento fiorentino. Ma quando ho dovuto velocemente percorrere la massa dei suoi scritti, ho provato un vero e proprio senso di smarrimento: tante sono le ricerche erudite, tante le notazioni metodologiche, tanto complesse le prospettive storiografiche, da farmi sentire, ora più di prima, che il nostro amico scomparso – così generoso, pur nel suo sempre vigile senso critico, nei confronti dei lavori degli altri – è stato davvero una personalità non comune nel panorama degli studi italiani.

Si è messo assai spesso l'accento sull'importanza del suo lavoro come storico della scienza, o del pensiero scientifico – il che è perfettamente corretto: Paolo Rossi ha coordinato una massiccia *Storia della scienza moderna e contemporanea*, in 5 tomi, pubblicata nel 1988, presso la UTET; ha scritto una «apologia della storia della scienza», ha pubblicato un gran numero di saggi e di volumi, tradotti in una decina di lingue, su problemi e figure della storia del pensiero scientifico; eppure credo che l'appellativo di storico della scienza gli stia un po' stretto; egli avrebbe preferito, credo, esser detto storico delle idee. Aggiungerei che, attraverso la storia delle idee, e prendendo spunti da essa, Rossi ha voluto anche filosofare in proprio, cioè pensare criticamente la vicenda intellettuale della civiltà europea, nell'arco di un mezzo millennio.

Ho detto or ora che definire Paolo Rossi «storico della scienza» può essere riduttivo. Eppure resta vero che per lui «ciò che siamo soliti chiamare modernità» inizia con la rivoluzione scientifica, «che fu insieme galileiana e baconiana e cartesiana». Certo, il concetto di «scienza» è storicamente variabile, ma ciò non toglie che sia stato nei circoli degli scienziati, assai più che in quelli dei cultori di discipline umanistiche, che «si resero possibili alternative e decisioni, e scelte fra paradigmi, e opere di 'traduzioni' dall'uno all'altro

(*) Commemorazione tenuta nella seduta dell'11 maggio 2012.

dei dizionari impiegati; [...] la verità appare qualcosa che va sottoposta alla prova dell'esperienza e al confronto con teorie alternative». La «teoria» acquista un proprio status, indipendentemente dalle condizioni nelle quali è stata elaborata; e lo storico, che ne deve ricostruire la formazione, deve guardarsi dall'errore – l'errore di uno storicismo deteriore – di risolverla nei momenti di questa.

A chiunque non sia digiuno di studi, il nome di Paolo Rossi richiama immediatamente alcuni suoi celebri libri: quello su *Francesco Bacone* (il Lord cancelliere, come amava spesso scrivere), il «suo» filosofo; uscì nel 1957. Quello, altrettanto importante, del 1960 *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz. I filosofi e le macchine* (1962). I molti saggi su Galilei, dal 1966. Gli studi su Vico: il volume *Le sterminate antichità*, è del 1969, ma già dieci anni prima egli aveva pubblicato, presso Rizzoli, un volume di *Opere*. Siamo arrivati al 1969 – e poi ci fu un altro quarantennio laboriosissimo, ove spiccano il gran libro del 1979, *I segni del tempo*, e una riuscitissima opera di alta divulgazione *La nascita della scienza moderna*, del 1997. Diresse un'opera collettiva *La filosofia* (1995), in quattro tomi, alla quale chiamò a collaborare studiosi delle più diverse tendenze.

Coltivò anche un genere letterario da noi poco diffuso: saggi scritti con mano leggera, ove la citazione erudita si affiancava al rimando ad un articolo di giornale, spesso animati da una carica polemica attenuata da una sottile ironia, anche nei confronti di se stesso.

Paolo Rossi era troppo colto per lasciarsi tentare dalle tirate moraleggianti; eppure, nei suoi ultimi anni, la preoccupazione per la confusione mentale tradita da molti dibattiti contemporanei gli fece usare espressioni forti: ricordo soltanto uno dei suoi ultimi, se non il suo ultimo, intervento in questa Accademia, la conferenza a classi riunite del 12 marzo 2010, che si chiudeva con la fiera esclusione di ogni forma di tolleranza verso la menzogna. Da ultimo, non va dimenticata la sua infaticabile attività di recensore, prima sulle riviste specializzate, e poi su settimanali di larga diffusione, quali «Panorama» e il «domenicale» del «Sole – 24 ore».

In molte occasioni Paolo Rossi ricordò che nei suoi anni universitari, a Firenze, Eugenio Garin gli aveva aperto la strada verso il pensiero rinascimentale, e in particolare verso temi allora poco studiati, quali la retorica e la tradizione ermetica; ma il frutto di questa iniziazione si vide più tardi, perché la tesi di laurea, discussa nel 1946 – l'unica tesi filosofica che in quell'anno ebbe la lode – aveva per titolo *Problemi morali e religiosi nel pensiero di P. Martinetti*, e di quella tesi una sintesi fu pubblicata, nel 1947, nella rivista «Leonardo», della quale Garin era il direttore effettivo. Per la tematica morale, l'interesse del giovanissimo Rossi doveva essere forte, perché nel 1949 pubblicò presso una piccola, ma gloriosa casa editrice di Città di Castello, (Il solco) un opuscolo intitolato *Appunti per un'etica della partecipazione*, ove

citava G. Calogero, e ancora Martinetti, e manifestava i suoi dubbi sul «dialettismo teoretico» nel quale vedeva una minaccia per «la nostra sempre più cosciente integrità umana». Di quegli anni è anche una sua traduzione del *Trattato di metafisica* di Voltaire, e la sua unica, brevissima militanza politica, nelle fila del Partito d'Azione.

Nel 1949 ci fu la svolta nella sua esistenza – il trasferimento a Milano, ove lavorò come funzionario editoriale (Mondadori), ed iniziò la carriera accademica come assistente volontario di Antonio Banfi, funzione che esercitò anche dopo che, avendo conseguito (1955) la libera docenza, ebbe l'incarico di Filosofia della storia; la lasciò nell'estate 1957, dopo la morte di Banfi. La Milano di quegli anni era un luogo intellettualmente vivacissimo; non si era ancora consumato il ricordo de «Il politecnico» di Elio Vittorini, era ancora molto attiva la poi divenuta quasi mitica Casa della cultura; nel 1951 era nata la Fondazione Feltrinelli – la casa editrice dello stesso nome è del 1954, e Rossi cominciò presto ad esserne collaboratore, e poi direttore di collana. La «Rivista di filosofia» si era appena trasferita a Torino, ma, cessati (1949) gli «Studi filosofici» di Banfi, erano nati «Il pensiero critico», diretto da Remo Cantoni (1950) e «Aut-Aut», diretto da Enzo Paci (1951); nel 1946 Mario Dal Pra aveva iniziato la «Rivista critica di storia della filosofia», e, nel 1949, «Methodos» aveva preso l'eredità di «Analisi». Rossi ricordò più volte le lunghe e vivaci discussioni dei suoi anni milanesi, con interlocutori quali Dal Pra, Cantoni, Geymonat, Preti, Vasa; ma devono essere stati, quegli anni, soprattutto di studio intensissimo – basta guardare l'apparato di note del *Bacone* e di *Clavis* – e di sondaggi nelle più varie direzioni. Forse per la suggestione di un libro di Banfi, si occupò di Socrate – c'è un suo lungo saggio sulla immagine di Socrate nella storiografia –; e già allora doveva avere la preoccupazione del «contesto», dato che dedicò una nota, apparsa nei «Rendiconti» dell'Istituto Lombardo, ad Aristofane; curò due volumi di scritti di Carlo Cattaneo, cui dedicò anche un articolo (1952), la cui chiusa, l'elogio di «un razionalismo che lotta di continuo contro le suggestioni del mito», potrebbe ben valere come l'insegna della sua propria etica professionale. Nei primi anni milanesi vennero portati a compimento lavori la cui ispirazione è palesemente fiorentina (Delio Cantimori, oltre che Garin): del 1952 è il libro su *Giacomo Aconcio*, del 1953 l'edizione del *De Principiis* del Nizolio, in una silloge di testi umanistici curata da Garin. Il piccolo volume su Aconcio merita di essere ricordato non soltanto perché, seguendo le peregrinazioni del personaggio, Rossi passò, per così dire, la Manica, entrando in quello spazio culturale sul quale poi avrebbe tanto lavorato, ma anche perché l'attività di Aconcio come ingegnere, e architetto militare, offrì a Rossi il modo di parlare della mentalità «tecnica» come svolgimento «coerente» del concetto umanistico dell'uomo, creatore del suo mondo. Che la ricerca del vero avvenisse non principalmente per via contemplativa, ma pragmatica (come coscienza critica

sorella dell'operare), era un tratto che Rossi metteva in evidenza anche a proposito di Cattaneo, e tanto più energicamente lo ribadirà a proposito degli esponenti della nuova scienza.

Questo atteggiamento era assai diffuso in quegli anni, e la «prassi» era declinata ora in chiave marxista ora in chiave esistenzialista, e talvolta entrambe le cose insieme; ci furono, in argomento, discussioni e scontri molto vivaci. Ed è superfluo ricordare il ruolo che gli scritti di Gramsci, pubblicati proprio allora, ebbero nell'allargare il fossato tra la generazione che si apriva agli studi e quella precedente, specialmente nella sua componente idealistica: «I grandi maestri dell'idealismo, per molti esponenti della mia generazione, non furono oggetto di critica per essere stati i nostri maestri, ma per essere stati i maestri dei nostri padri. Forse questo fatto rese la nostra critica particolarmente aspra», ricordò Rossi nel 1987. Le conseguenze che Rossi traeva da quel che oserei dire lo spirito del suo tempo erano varie: che non si poteva attribuire la qualifica di filosofo soltanto a chi si fosse occupato di ontologia o di gnoseologia, degli «eterni problemi», come si diceva non senza ironia; che la storia del pensiero non fosse principalmente un portare a chiarezza temi manifestatisi originariamente in forma confusa; che, inserendo le dottrine nel loro contesto, ci si sarebbe resi conto che i passaggi dall'uno all'altro enunciato non erano stati «necessari»; chi ancora nutriva tali concezioni, erano i nostalgici di una appena laicizzata teologia della storia, contro i quali si doveva far valere la contingenza e la discontinuità; queste cose si leggono in una impegnata recensione (1953) ad un libro di Rodolfo Mondolfo.

Paolo Rossi partecipò intensamente alle discussioni sulla metodologia del lavoro storico; molti dei suoi contributi raccolse nel volume intitolato, appunto, *Storia e filosofia* (1969). Non si può qui dar conto del contenuto di quei saggi. Basterà dire, e mi scuso per la sommarietà, che egli si distanziava sì dalla maggior parte della storiografia di matrice idealistica, ma non mostrava predilezione neppure per la storiografia «germanizzante», la cosiddetta *Geistesgeschichte*. Guardava invece alla Francia, alle «Annales», particolarmente a Lucien Febvre; e soprattutto, al di là dell'Atlantico, ad Arthur O. Lovejoy, e al gruppo dei collaboratori del «Journal of the History of Ideas»: una volta ricordò scherzosamente i sacrifici finanziari che il procurarsi quei libri gli aveva imposto. Negli studiosi di quel gruppo, trovò spiriti congeniali, e contribuì a far tradurre in italiano molte delle loro opere. Non era il solo in Italia a far quelle letture, ma credo che pochi le abbiano condotte con pari continuità ed intensità. Ho detto di proposito che aveva trovato spiriti congeniali, e non che ne sia andato a scuola; quando loro si accostò, aveva già una formazione culturale solida, una base larghissima di letture, ed un gusto tutto suo per intuire analogie, e magari continuità, tra esperienze intellettuali eterogenee.

Il ripudio del continuismo teoretico, e di una dialettica tutta interna alle idee, non implicava affatto, come alternativa, una storia per medaglioni di

pensatori. In un saggio del 1967 ricordava, come merito di Banfi, l'aver posto il problema «del criterio metodico di una continuità nella storia» o meglio, aggiungeva, «di una serie di continuità», che a loro volta si componevano in una «considerazione integralmente storica»; risultato della quale è la ricostruzione di un «altro presente» (secondo una espressione di G. Preti che Rossi fece sua, e che usò anche come titolo di una sua raccolta di saggi (1999), la continuazione ideale della silloge *Storia e filosofia*). Dire «un altro presente» implicava che ciò che oggi è reputato importante non lo era obbligatoriamente in altre epoche. C'è una frase significativa, nella Premessa a *Clavis universalis*, che val la pena di citare: «Dire, come molti han fatto, che 'testi insignificanti' ebbero grande diffusione in tutta Europa [...] significa sfuggire [...] ad un problema storico ben determinato» e cioè perché quei testi, allora, non fossero stati considerati tali, tanto che anche grandi ingegni li avevano presi molto sul serio. Ricorrere soltanto alla sociologia della cultura, o invocare il mutamento dei rapporti sociali, sembrata, a Rossi, insufficiente.

Il problema della genesi, e del carattere, del pensiero «moderno» è sotteso a molta parte del lavoro di Rossi; era perfettamente consapevole della pluralità di significati che il termine 'moderno' può avere, eppure non rinunciava a cercare di precisarlo, pezzo per pezzo, ed episodio per episodio, per trovare, pur nella discontinuità, un filo conduttore. Rinunciare a quel compito, gli sarebbe parso adagiarsi su un cattivo storicismo, quello che riduceva le teorie a «risposte» a «situazioni storicamente determinate». Non accettava la divaricazione delle 'due culture', e si convinse rapidamente che il filo conduttore più attendibile fosse quello di un sapere al quale contribuissero l'intelletto e le mani, come disse una volta citando Bruno. Ci sono passi, di un suo articolo del 1955, assai significativi: richiamandosi, questa volta, al suo Bacone, affermava che la capacità di dar luogo ad opere è la garanzia della verità del metodo, e che solo un metodo vero è in grado di dar luogo ad opere reali; la verità non è relativa alla ragione individuale, ma è la conformità alla realtà. Nel passaggio, in Francesco Bacone, dalla «magia» alla «scienza» Rossi constatava l'emergere della «moderna» immagine del sapiente; mi siano consentite un paio di citazioni: «Al piglio titanico del mago del Rinascimento, sembra essere subentrata [si tratta della *Nova Atlantis*] una classica pacatezza e un'atmosfera simile a quella delle conversazioni del primo umanesimo. Ma c'era, in più, rispetto a quella atmosfera, la consapevolezza che gli uomini possono disporre, servendosi della tecnica, e della collaborazione, di uno smisurato potere, e che il teatro delle imprese umane non è più una città, ma il mondo». In questa frase, c'è il congedo dall'umanesimo civile, inteso come il momento decisivo per la genesi del mondo moderno. Una quindicina di anni dopo, nella Prefazione alla nuova edizione del libro su Bacone, il tono è anche più deciso: Bacone è un iniziatore, e l'abuso di una «storiografia retroattiva», l'insistere troppo, cioè, sul debito di Bacone (e il discorso vale anche per Galileo, e per

Cartesio) nei confronti del passato produce risultati «altrettanto devianti» di quelli cui conduceva «l'uso e l'abuso» delle categorie idealistiche. La novità di Bacone è stata nel contrapporre una cultura di tipo tecnico-scientifico ad una cultura di tipo retorico-letterario; di qui il suo – di Bacone – giudizio negativo sull'umanesimo di tipo ciceroniano – «philosophia fucata et mollis». È stato il Lord cancelliere ad aver preparato l'affermarsi delle linee Copernico-Newton, nella quale, cito ancora, emergono le «caratteristiche fondamentali di ciò che, ancor oggi, chiamiamo scienza». Per Rossi, ripeto, è la rivoluzione scientifica, e non la trasformazione umanistica del concetto di uomo, ad aver plasmato il pensiero moderno, per il quale il mondo «non è più costruito per l'uomo o a misura dell'uomo». Il mondo è semmai assimilato ad una macchina, nella quale «tutti i fenomeni hanno, rispetto al funzionamento dell'insieme, lo stesso valore».

Nell'universo così concepito, l'uomo poteva pazientemente indagare le leggi della natura, e trarne indicazioni per instaurare, sulla terra, il suo regno; così Bacone, e questa era stata la sua importanza storica. Mano a mano, però, che, parallelamente, si faceva strada l'idea di un universo infinito, nasceva il problema del senso della presenza dell'uomo sulla terra, ora che egli non appariva come il fine della creazione. In un bellissimo saggio della fine degli anni Sessanta, *Nobiltà dell'uomo e pluralità dei mondi*, Rossi affrontò il tema, mostrando come, all'angoscia di chi si chiedeva cosa sarebbe stato dell'uomo in un universo non fatto per lui, gli «scienziati», da Copernico a Galileo, rispondevano con molta cautela, condannando anzi come superbia il ritenere «vano e superfluo» tutto ciò che non servisse all'uomo.

C'era stato però non solamente lo sconcerto per l'aver perduto la posizione centrale nello spazio; una analoga serie di problemi era sorta in concomitanza con un «mutamento altrettanto decisivo», quello della immagine del tempo; la cronologia biblica permetteva di credere che si vivesse «in un presente relativamente vicino alle origini»: ma come si poteva intendere un presente «dietro il quale si estende [...] 'l'oscuro abisso' di un tempo quasi infinito?».

A questo tema, fino a lui trascurato, Paolo Rossi dedicò il libro che ho già citato all'inizio, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, ove un enorme materiale viene selezionato, ed esposto con uno stile mosso, e insieme didascalicamente ben strutturato, in modo da far risaltare che «nella storia delle idee, così come avviene nelle storie dei singoli, le resistenze e le strategie di difesa sono non meno rilevanti, e certo non meno interessanti da analizzare, delle affermazioni o delle scoperte delle verità». La «scoperta del tempo», anzi, del «tempo profondo» significava prendere atto che la natura ha un tempo non coincidente con quello dell'uomo, e anche che le stirpi umane hanno un tempo non coincidente con quello, fino ad allora, in Europa accettato. I vari filoni attraverso i quali questa consapevolezza

emerse sono seguiti nel loro intreccio, e nelle loro divaricazioni. I fossili, di conchiglie e di animali, reperiti negli strati geologici, erano una conferma del Diluvio, o la prova che di «catastrofi» naturali ce ne fosse stata più di una? Provocate soltanto dalle acque, o da sconvolgimenti di origine vulcanica? La creazione era stata un evento tutto sommato unitario (anche ammettendo che le giornate di essa non corrispondessero a quelle umane), o si doveva pensare piuttosto ad una creazione continua, e ancora in corso, per cui la sistemazione della terra non solo non era stata un tempo quella attuale, ma non lo sarebbe stata in un futuro più o meno remoto? Questa evoluzione, implicava che a dirigerla fosse una razionalità trascendente, o si poteva pensare ad un processo semplicemente naturale, coinvolgente l'intero cosmo? Soprattutto in quest'ultima prospettiva, il tempo degli uomini sarebbe stato una frazione insignificante. Ancora: se la scoperta della civiltà cinese, con la sua cronologia non coincidente con quella biblica, poneva non pochi problemi, ben maggiori erano quelli che si presentavano a chi cercava di inserire il Nuovo Mondo nel contesto della medesima tradizione; anche coloro che volevano salvare il diluvio universale, e l'Arca, erano costretti ad ammettere che la terra, al momento del diluvio, fosse diversa da quella nota, e ad ipotizzare una continuità territoriale che poi sarebbe venuta meno. E che dire della tesi dei preadamiti, con la riduzione della storia sacra a storia parziale dell'umanità? I preadamiti, ed i «selvaggi», sarebbero o no stati compresi nella Salvezza? Sono quesiti che, ad un orecchio di oggi, suonano strani; eppure, in quel «presente» (dal Seicento ai primi dell'Ottocento) essi vennero molto molto sul serio, anche da uomini di scienza di gran livello, e non furono senza rilevanza nelle loro ricerche. È questo intreccio a rendere di lettura affascinante *I segni del tempo*.

I protagonisti di quei dibattiti erano, quasi tutti, non Italiani; ma di una parte di quei dibattiti era informato G.B. Vico, e lo stesso Rossi avverte che quel suo libro è anche un libro su Vico: soltanto in quella prospettiva si può comprendere il lungo travaglio della *Scienza Nuova*, attraverso le sue varie redazioni.

Della sua interpretazione di Vico almeno tre sono, a mio avviso, i punti da mettere in evidenza :

1) le teorie di Vico sono «sovente espressione di conservatorismo culturale»; è una espressione che Rossi usa già nel 1959, e che ribadisce più volte; il che implicava il rifiuto del Vico «precursore» della filosofia idealistica del secolo XIX – l'immagine presentata da B. Croce nel 1911, e poi più volte, e variamente, riproposta. Si aggiunga che, pur con tutto il rispetto, più volte dichiarato, per il lavoro esegetico, e di ricerca delle fonti vichiane, di Fausto Nicolini, il fraterno collaboratore del Croce, Rossi più volte ne prende le distanze;

2) Vico cerca una conciliazione tra la storia sacra e la storia profana delle nazioni; umana, nel senso proprio del termine, è soltanto la storia del popolo ebraico: « tutte le altre storie diventano umane in tempi diversi, ma comun-

que più recenti [...] Il territorio esplorato da Vico non coincide con ciò che noi chiamiamo preistoria. È racchiuso entro i saldi confini della cronologia tradizionale»;

3) eppure Vico, anche se non «moderno» è un «grande» filosofo; su questo punto Rossi non ebbe mai dubbi, e disse una volta che per meritare quella qualifica non era necessario essere «aggiornati».

Il nerbo del pensiero vichiniano sta nella sua concezione della storia delle nazioni: nel breve periodo dell'erramento ferino seguito al Diluvio, da uno stato «di natura caduta debole», i bestioni riemergono all'umanità, «immaginano Giove»; dalla religione nacque il linguaggio, dal linguaggio le leggi, e l'ordine civile. Con questa sua lettura della storia Vico entrò nel terreno stesso degli avversari dell'ortodossia cristiana, e «diede vita e respiro moderno alla visione lucreziana dell'uomo emergente dalla animalità e dalla natura».

Anche E. Garin (del resto lo stesso Croce) aveva parlato dell'arcaismo del Vico; ma piuttosto che dire le tesi vichiane non moderne, le aveva dette «inaturali»; per Garin Vico era stato «singolarmente sensibile a tutte le sfumature» del dibattito contemporaneo. Rossi invece contestava che il pensatore napoletano fosse stato consapevole della portata sia della fisica newtoniana con le sue implicazioni filosofiche e teologiche, che di quella della fisica sperimentale di Boyle. Tra i due studiosi ci fu una discussione pubblica (1981-1985) che assunse anche toni polemici. Non avrei ricordato l'episodio se non lo avesse rievocato lo stesso Rossi, nel suo intervento al convegno fiorentino di Palazzo Strozzi (marzo 2009) in commemorazione dello scomparso maestro. La polemica portò, tra i due studiosi, qualche freddezza, che venne sciolta da Garin con un gesto che, proprio in questa sede è doveroso ricordare, proponendo, lui, nel 1988, l'elezione di Paolo Rossi a socio dei Lincei.

Ho cercato di dare un'idea dell'impegno di Rossi in quello che fu il tema centrale – vastissimo – della sua ricerca. È però necessario tornare alla sua vita, almeno a quella accademica, e al suo lavoro culturale. Vinto il concorso, fu chiamato a Cagliari, ove insegnò, come straordinario, un anno (1961-1962); passò a Bologna, ove restò tre anni, tenendo anche per incarico, alla Facoltà di lettere di Firenze, il corso di Storia della filosofia medievale; e a Firenze fu chiamato, come ordinario di Storia della filosofia moderna e contemporanea, il 1 febbraio 1966; fu la sua sede definitiva, sino all'emeritato. Studiò sempre con severa intensità, ma, curioso come era di uomini, oltre che di libri, ebbe modo di stringere, nelle sue peregrinazioni accademiche, significative amicizie: a Cagliari, con Ernesto De Martino, a Bologna con Ezio Raimondi ed Antonio Santucci – insieme a questi due fondò, nel 1981, un periodico, «Intersezioni» che reca come sottotitolo «rivista di storia delle idee», e ne fu tra i direttori sino alla morte; nel 1° fascicolo del 2012 vi è stato degnamente ricordato. A Firenze ritrovò antichi maestri e antichi condiscipoli, tra i quali Cesare Vasoli, e strinse nuove amicizie; ricorderò soltanto quella con Giorgio

Luti, col quale instaurò una fruttuosa collaborazione. Fu in una collana diretta da Luti che ripubblicò, nel 1974, le *Ascensioni eterne*, di Antonio Fogazzaro, cui appose, come sottotitolo esplicativo, dato che l'opera era caduta in totale oblio, «Teoria dell'evoluzione e filosofia cristiana». Ho ancora nella memoria l'autentico divertimento con cui Paolo raccontava dello stupore che sia italiani che filosofi gli avevano manifestato per la sua riesumazione di quel libro, e per la sua proposta, sulla base degli scritti in esso contenuti, di espungere Fogazzaro dalla schiera dei decadentisti. Nei decenni fiorentini, suoi interlocutori non furono soltanto i colleghi delle facoltà umanistiche; lo furono, e spesso diventarono anche suoi amici, fisici e matematici, fisiologi e biologi, alcuni dei quali sono stati, e sono, membri di questa Accademia; con loro, organizzò seminari e convegni. L'ultimo al quale dette il suo contributo fu quello sulla *Storia naturale della creatività*, del Centro linceo Beniamino Segre.

E fu proprio in quella occasione che tornò a fare, ancora una volta, l'elogio della tecnica, evocando il «solitario gesto di coraggio intellettuale» (sono parole sue) di Galileo, che aveva saputo, di uno strumento di immediata utilità quale era il cannocchiale, fare uno strumento scientifico; Galileo, considerando gli strumenti fonti di conoscenza, aveva congiunto il mondo della scienza con quello «meccanico» della tecnica. Queste cose Rossi aveva detto oltre mezzo secolo prima; ma se allora, nei primi anni Cinquanta, la caratterizzazione del pensiero scientifico moderno nella sua connessione alla tecnica aveva, come referente polemico, la tradizionale indifferenza dei «filosofi» per il tema, adesso l'obiettivo polemico erano le correnti che, sotto l'etichetta del postmoderno, respingevano in blocco la cultura occidentale, presentandola come accecata da una razionalità arrogante, e sempre più prigioniera della tecnica, la quale (chiosava Rossi con sarcasmo) «identificata con un demoniaco desiderio di dominio, è inserita in un discorso teologico che riguarda il significato ultimo della storia e il destino dell'Occidente».

Una ferma critica contro chi giudicava il mondo moderno un colossale fallimento, «un mucchio di macerie», e rifiutava una razionalità commisurata alle cose, Rossi aveva già formulato alla fine degli anni Sessanta, nella Introduzione al volume *Aspetti della rivoluzione scientifica*; introduzione intitolata, allusivamente, *Il processo a Galilei nel XX secolo*. È un testo che, per il suo vigore, val sempre la pena di rileggere. Era presa in considerazione la forma 'quieta' di quel rifiuto, cioè l'invito allo spirito a ritornare in se stesso; e la forma più aggressiva, di chi accusava l'uomo moderno, lo homo faber, di essersi privato «di quei metri e misure fisse e permanenti» che erano serviti di guida all'umanità nei secoli precedenti. Una sfilata di luoghi comuni, commentava Rossi, che riprendono «tutti gli ingredienti della rivolta neoromantica degli inizi del secolo [XX] contro la scienza». E registrava, anche, come autori che erano stati, o si dicevano ancora, marxisti, partecipassero attivamente alla campagna contro il moderno.

«Ma la critica globale alla tecnica e all'industria moderna che si risolve in un rifiuto della scienza e dell'intelletto non ha in sé nulla di rivoluzionario. Rappresenta soltanto il riaffiorare nella cultura europea dei vecchi temi dell'arcaismo, della nostalgia del nulla, della tentazione del non-umano [...] 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». Cancellazione della storia, o anche «omogeneizzazione» della storia – attribuire cioè un solo carattere, paurosamente alienante, a tutta la vicenda dell'Occidente – erano in realtà un rovesciamento, tutto in negativo, dei miti ottocenteschi. «È davvero necessario – chiedeva Rossi – che la perdita delle illusioni coincida con il desiderio della regressione?». Non credo che Rossi si fosse mai fatto trascinare dall'illusione di un imminente passaggio dal regno della necessità a quello della libertà; in tutto il suo lavoro di storico aveva mostrato, anzi, come il progresso del sapere fosse stato tutt'altro che una strada diretta; ma ciò non toglieva che molto cammino si fosse fatto, che un «progresso» ci fosse stato; negarlo, voleva dire «regredire».