

# LE ORIGINI MAGICHE DELLA SCIENZA. UNO SGUARDO ALLA TRADIZIONE FILOSOFICA

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow  
riccardo.campa@uj.edu.pl

*Orbis Idearum*, Vol. 7, Issue 1 (2019), pp. 97-129.

ENGLISH TITLE: THE MAGICAL ORIGINS OF SCIENCE. A LOOK AT THE  
PHILOSOPHICAL TRADITION

## ABSTRACT

The idea that the occult or esoteric sciences – in particular magic, alchemy, and astrology – have played a significant role in the birth of modern science has gained a solid position in the metascientific literature of the last two centuries. This idea is certainly controversial, but not more controversial than other theories of the origins of science. Indeed, the theory that modern science simply emerged from *common sense*, once all the traditional theological impediments were removed, as well as the theory that identifies the roots of modern science in the Judeo-Christian beliefs, have also both met with severe criticism. This article presents the thought of four philosophers who paved the road for the theory of the magical origins of science, namely Francis Bacon, Auguste Comte, Arthur Schopenhauer, and Friedrich Nietzsche. Their insights have subsequently been developed by social scientists and historians of science. A brief account of these developments will be also given in the conclusions.

## PREMESSA

L'idea che le scienze occulte o esoteriche – e in particolare la magia, l'alchimia e l'astrologia – abbiano giocato un ruolo non trascurabile nella nascita della scienza moderna ha conquistato una solida posizione nella letteratura metascientifica degli ultimi due secoli. Per letteratura metascientifica intendiamo gli studi nel campo della filosofia, della sociologia e della storia della scienza. L'idea è ancora soggetta a controversie, ma va sottolineato che non c'è teoria genetica della scienza che non sia stata sottoposta a dure critiche. Controversa è la teoria delle origini autogene della scienza, ovvero l'idea che la scienza non sia un prodotto culturale, ma una forma di conoscenza intrinsecamente legata alla natura umana. Per questa teoria, che si è formata nell'empirismo inglese e si è poi radicata nell'illuminismo francese

e nel positivismo, la scienza trae fundamentalmente origine dal *senso comune*, pur raggiungendo un livello di precisione e meticolosità incomparabilmente maggiore. Il corollario di questa teoria è che dalla specificità culturale di una comunità umana, o di un periodo storico, può venire al massimo un impedimento, rimosso il quale la naturale tendenza dell'uomo a conoscere empiricamente e modificare razionalmente il proprio ambiente non può che riprendere e svilupparsi. Esponenti di questa visione sono, per esempio, gli illuministi Paul d'Holbach, Julien Offray de La Mettrie e Nicolas de Condorcet, per i quali gli impedimenti sono le "superstizioni" – termine usato per indicare tanto i dogmi della religione cristiana quanto i postulati delle scienze occulte<sup>1</sup>. Duramente criticata è stata però anche la teoria dell'origine teologica della scienza, che prende una posizione diametralmente opposta a quella illuminista. Joseph de Maistre<sup>2</sup>, Pierre Duhem<sup>3</sup> e, in tempi successivi Stanley Jaki<sup>4</sup>, per fare solo tre nomi, hanno vigorosamente sostenuto l'idea che la scienza moderna è nata nell'Europa cristiana, durante il Medioevo, nelle prime università e nei monasteri, coltivata perlopiù da uomini di Chiesa. E forniscono anche i motivi teorici di questa genesi, stabilendo un diretto legame tra le prime teorie fisiche e astronomiche moderne, quelle di Giovanni Buridano e Nicola d'Oresme, e i dogmi del cristianesimo. Sono però gli stessi protagonisti di questo sforzo teorico, tenacemente osteggiato dalla comunità scientifica, ad ammettere che le loro idee non hanno ottenuto il consenso sperato<sup>5</sup>.

Non ci si poteva quindi aspettare che, in questa lotta di tutti contro tutti, potesse ottenere facile e unanime consenso la teoria delle origini magiche della scienza. Per essere precisi non si tratta di un'unica teoria, ma di un insieme di teorie. Si possono infatti individuare almeno tre varianti della stessa, ognuna delle quali propone una diversa spiegazione del *come*, del *quando* e del *perché* le scienze occulte hanno svolto il ruolo di incubatrici delle scienze naturali. Sebbene vi siano sovrapposizioni temporali tra i diversi studi, le tre varianti emergono seguendo una precisa sequenza cronologica. La teoria nasce innanzitutto nella tradizione filosofica, anche perché in passato il termine "filosofia" indicava un insieme di conoscenze molto più ampio di

---

<sup>1</sup> N. Condorcet, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989, p. 196.

<sup>2</sup> J. de Maistre, *An Examination of the Philosophy of Bacon. Wherein Different Questions of Rational Philosophy are Treated*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 1998, p. 272.

<sup>3</sup> P. Duhem, *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, Chicago University Press, Chicago 1985, p. 4.

<sup>4</sup> S. Jaki, *Il Salvatore della scienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

<sup>5</sup> S. Jaki, *Fede e ragione tra scienza e scientismo*, intervista a cura di L. Benassi e M. Brunetti, «Cristianità», n. 239, 1995.

quello attuale. Successivamente si sviluppa in modo relativamente autonomo nell'ambito delle scienze sociali, e in particolare nell'antropologia e nella sociologia, fornendo nuove spiegazioni del curioso connubio. Infine, vengono alla luce numerosi studi nell'ambito della storia della scienza, che indagano nelle biografie e nelle opere degli scienziati, e forniscono ulteriori dettagli e spiegazioni teoriche a riguardo del legame tra magia e scienza. Sebbene meno particolareggiati, gli studi nell'ambito della tradizione filosofica meritano di essere ricostruiti, proprio perché fanno da apripista a quelli emersi nell'ambito delle altre aree disciplinari.

Rimandiamo alle conclusioni il sunto e la comparazione delle tre varianti teoriche, per non compromettere il piacere della lettura. Se è vero che la struttura tipica di un articolo scientifico prevede la presenza – in sequenza – di ipotesi, metodologia, risultati, discussione e tesi, è anche vero che gli studi storiografici mantengono un impianto narrativo che li accomuna per certi aspetti alla letteratura. Chi volesse sapere in anticipo come va a finire la storia, ovvero qual è in estrema sintesi il contributo dei filosofi e quali sono gli sviluppi successivi, non deve far altro che saltare alle conclusioni per ritornare poi al corpo del testo. In questa premessa ci preme soltanto chiarire che, nei parametri di un articolo, non possiamo offrire un discorso esaustivo sulla materia. Offriamo un semplice “sguardo”. Per illustrare la teoria, prenderemo in esame il pensiero di quattro filosofi: Francesco Bacone, Auguste Comte, Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche.

## 1. FRANCESCO BACONE

È da Francis Bacon (che in ossequio alla tradizione italiana chiameremo Francesco Bacone o, alternativamente, Lord Verulamio) che intendiamo partire. La ragione di questa scelta è l'innegabile influenza che Bacone ha esercitato direttamente su almeno tre correnti di pensiero – l'empirismo inglese, l'illuminismo e il positivismo – senza contare il fatto che, da queste tre correnti, anche chi ha seguito un percorso intellettuale più personale si è in certa misura abbeverato. Molti sono gli studi sulla concezione della scienza di questo interprete della rivoluzione scientifica nel suo farsi<sup>6</sup> e non pochi hanno notato che il suo pensiero è il vero punto di volta della concezione occidentale della conoscenza<sup>7</sup>.

A tutta prima, Bacone sembra difendere la teoria delle origini autogene

<sup>6</sup> Ne segnaliamo solo due, in lingua italiana: P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Il Mulino, Bologna 2004; G. Giglioli, *Francesco Bacone*, Carocci, Roma 2011.

<sup>7</sup> È stato notato addirittura in un'enciclica: Benedetto XVI, *Spe salvi*, 30 novembre 2007. A proposito, vedi anche: R. Campa, *Ratzinger contra Bacone*, Mondoperaio, n. 2, Marzo-Aprile 2008, pp. 48-61.

della conoscenza scientifica. A suo dire, la scienza non ha né madre né padre. Non deriva né dalla filosofia, né dalla teologia, né tantomeno dalla magia. Secondo Lord Verulamio, le prime scoperte scientifiche sono avvenute *per caso*. Poi, vista l'importanza cruciale di queste scoperte, è nata una riflessione sui metodi e sulle condizioni sociali che potrebbero condurre a nuove scoperte. Tuttavia, se la scienza nasce davvero per partenogenesi, più che cercare i fattori positivi che la producono, è necessario rimuovere gli ostacoli che ne bloccano il naturale sviluppo. Perciò, Bacone insiste tanto sulla necessità di abbandonare tutto il sapere pregresso, di mettere una pietra tombale sulle speculazioni filosofiche e teologiche, per liberare la ricerca della verità. Per comprendere questa sua acredine nei confronti di pressoché tutti i sapienti del passato, è necessario comprendere che nel pensiero baconiano la stessa idea di scienza cambia significato. La scienza non è più “scienza pura”, ovvero ricerca disinteressata della verità, ma “scienza applicata”, ovvero conoscenza utile, conoscenza in grado di risolvere problemi pratici<sup>8</sup>. Le “arti meccaniche”, che nei secoli precedenti avevano ricevuto onorificenze minori nel tempio della conoscenza, nella filosofia di Bacone assumono un ruolo addirittura regale, elevandosi al di sopra di tutta la conoscenza retorico-letteraria. Non sono stati gli studiosi delle accademie antiche o delle università medioevali a fare le scoperte casuali di cui dicevamo sopra, ma gli artigiani e i contadini. Non a caso, quando deve portare qualche esempio di scoperta “scientifica”, Bacone menziona la bussola, la stampa a caratteri mobili e la polvere da sparo. Sono le tre scoperte scientifiche più importanti della storia, a suo avviso, perché riconsegnano un ruolo centrale alle genti europee, dopo che per secoli erano rimaste assediata dalle popolazioni asiatiche e africane, in particolare mongoliche, berbere e arabe. Secondo il noto motto *scientia potentia est*, la vera scienza è quella che dà potenza ai suoi possessori, che allarga i confini del «dominio dell'uomo sull'universo»<sup>9</sup>. Vista la piega che ha poi preso la storia, questa concezione – che piaccia o meno – fa di Lord Verulamio il primo pensatore davvero moderno.

Non è difficile trovare nella sua opera “prove” a supporto del sommario ritratto che abbiamo appena tratteggiato. Alcuni spunti interessanti si trovano nell'opera *Il parto maschio del tempo ovvero tre libri sull'interpretazione della natura*, bozza di un progetto di libro mai portato a termine. Il postulato iniziale della visione metascientifica di Bacone è che «tutti gli accessi e, per così dire, gli ingressi di tutte le menti sono come assediati e ostruiti dai più oscuri idoli che nelle menti sono radicati profondamente e come impressi a

<sup>8</sup> Cfr. R. Campa, *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante, Bergamo 2007.

<sup>9</sup> F. Bacone, *Opere*, UTET, Torino 2014, p. 759.

fuoco»<sup>10</sup>. È la premessa alla nota teoria degli idoli, alla quale la manualistica dà ampio spazio e di cui daremo perciò scontata la conoscenza. La conseguenza è che, per liberare la ricerca, prima di una *pars construens* è necessaria una vigorosa *pars destruens*. Si deve fare piazza pulita di tutti gli errori del passato, ovvero «tener lontani tutti quei filosofastri più pieni di favole di quanto non lo siano gli stessi poeti, stupratori degli spiriti, falsificatori delle cose; e più ancora i loro satelliti e parassiti e tutta questa turba venale di professori»<sup>11</sup>.

Bacone chiama metaforicamente alla sbarra i filosofi del passato e li sottopone a processo. Fa nomi e cognomi e non concede attenuanti di sorta, come l'essere vissuti in un diverso periodo storico, in condizioni di vita tutt'affatto diverse. La storicità delle idee pare non interessargli, tanto che non segue neppure un ordine cronologico, saltando per esempio da Galeno a Paracelso e poi zompano indietro a Ippocrate. Il primo ad essere processato è Aristotele, liquidato come «il peggiore dei sofisti». La sua colpa principale è quella di avere aperto la strada alla Scolastica, sebbene difficilmente egli avrebbe potuto prevedere un tale sviluppo. Bacone nota infatti che «dal suo seno sono stati generati e hanno tratto nutrimento quei cavillosi chiacchieroni che, essendosi allontanati da ogni indagine mondana e dalla luce della storia e dei fatti, son giunti, con l'aiuto della duttile materia dei precetti e delle tesi di costui e grazie al perpetuo agitarsi del loro spirito, a porre di fronte a noi gli innumerevoli cavilli della Scolastica»<sup>12</sup>.

Al di là degli errori commessi dallo stesso Aristotele o dai Peripatetici, il problema è che gli studi teologici hanno allontanato le menti migliori dall'osservazione della natura e dalla scienza sperimentale, facendo perdere secoli di possibile progresso all'umanità. Essendo protestante, Bacone riteneva che Dio andasse cercato nelle Sacre Scritture e che qualunque "contaminazione" del cristianesimo con la filosofia pagana non poteva che allontanare gli uomini dal vero Dio, da un lato, e dallo studio rigoroso della Natura, dall'altro.

Per dirla con una formula, se il "Dio dei Filosofi" è in sostanza la divinità dei pagani, mentre il "Dio dei Profeti" è la divinità dei cristiani, il "Dio dei Teologi", elaborato soprattutto nell'ambito del cattolicesimo, non è né carne né pesce. È la sintesi improbabile tra due idee di Dio assai diverse. Sebbene fosse ben lontano dal fervore religioso della madre, fanatica seguace di Calvino, per Bacone questa è un'operazione che fa male tanto alla religione quanto alla scienza. Non a caso, non respinge soltanto il tentativo di riconciliare il cristianesimo con Aristotele portato avanti dalla Scolastica, ma anche

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 759-760.

<sup>11</sup> Ivi, p. 760.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 760-761.

quello di conciliarlo con Platone e il neoplatonismo che si incontra già nella Patristica e che riprenderà vigore nel Rinascimento.

Per Lord Verulamio, Platone è soltanto uno «sfacciato cavillatore», un «gonfio poeta», un «delirante teologo». Il peccato più grave è avere instillato nei suoi seguaci l'idea della conoscenza a priori, ovvero la convinzione che conoscere sia soltanto ricordare ciò che si è già incontrato nel mondo delle idee. Questa concezione, ancora una volta, allontana tanto dalla conoscenza della Natura, i cui segreti sono attingibili soltanto attraverso l'osservazione diretta, quanto dalla conoscenza di Dio, che è conoscibile solo attraverso la Rivelazione delle Sacre Scritture. Altro peccato grave di Platone è l'aver riconosciuto un ruolo positivo alla follia, mentre per Bacone si tratta soltanto di un indebito allontanamento dalla ragione.

Gli strali del filosofo britannico si abbattono poi su maghi, astrologi e alchimisti. «Scorgo da un'altra parte il gruppo degli alchimisti, alla testa dei quali fa mostra di sé Paracelso che, per la sua presunzione, merita di essere affrontato separatamente dagli altri»<sup>13</sup>. Bacone si rivolge a Paracelso direttamente, come se fossero faccia a faccia, con il tono del giudice che rimprovera l'imputato. «Gli altri infatti, che sopra abbiamo poc'anzi rimproverato, generavano menzogne, tu generi mostri. [...] Tu, confondendo le cose divine con quelle naturali, il profano con il sacro, le eresie con le favole, hai profanato, o sacrilego impostore, sia la verità umana sia quella religiosa»<sup>14</sup>.

Se hanno sbagliato tutti, com'è possibile che qualche progresso nella conoscenza e nelle sue applicazioni sia stato fatto comunque? Nel secolo di Bacone, il secolo della rivoluzione scientifica, lo sviluppo scientifico non è una semplice aspirazione, è già un processo in atto. La risposta di Lord Verulamio non mostra cedimenti nemmeno di fronte a questa constatazione:

Non c'è infatti nessuno che prima o poi non vada a sbattere contro qualche verità. [...] Se un maiale, rimuovendo la terra col grifo, tratterà casualmente la lettera A, non crederai mica per questo che esso avrebbe potuto scrivere un'intera tragedia? Quella verità che procede dall'analogia scientifica è cosa profondamente diversa, figlio mio, da quella che nasce da una semplice coincidenza fra l'esperienza e una qualche ipotesi<sup>15</sup>.

E, per andare più in dettaglio, ricorda che «la scoperta della polvere da sparo, per esempio, se non fosse avvenuta per caso (come dicono), ma con metodo non sarebbe rimasta isolata, ma sarebbe stata accompagnata da una serie di nobili invenzioni di tipo analogo»<sup>16</sup>. Invenzioni possibili che lo stes-

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 762.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 762-763.

<sup>15</sup> Ivi, p. 769.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

so Bacone prefigura nella *Nuova Atlantide*. In quest'opera visionaria, immagina infatti l'esistenza di aeroplani, sommergibili, organismi geneticamente modificati e una cura per l'invecchiamento e la morte.

La *pars construens* troverà davvero compimento in altre due opere, il *Novum Organum sive indicia vera de Interpretatione Naturae*, ove il nostro elabora il mezzo, e l'appena menzionata *Nuova Atlantide*, ove delinea il fine. Tuttavia, già ne *Il parto maschio del tempo*, egli offre lumi in positivo, salvando qualche felice intuizione degli autori che lo hanno preceduto.

Nell'Antichità salva alcune idee di Eraclito, Democrito, Pitagora, Dindimo l'Indiano e Pirrone, che gli paiono utili per lo sviluppo della scienza moderna, in quanto ispiratrici di un approccio empirico. Spezza anche una lancia a favore di studiosi temporalmente più vicini. Precisa infatti che «anche fra loro ci sono uomini utili che, senza troppo preoccuparsi delle teorie, hanno cercato di estendere il campo delle scoperte mediante la sottigliezza della meccanica: di questo tipo è Ruggero Bacone»<sup>17</sup>.

Il quasi omonimo frate francescano pone le basi dell'approccio empirico in varie opere e in particolare ne *La scienza sperimentale*. Lord Verulamio gliene rende merito. Non solo l'idea stessa che la scienza debba servire a risolvere problemi pratici è già presente nel pensiero del frate oxoniense, ma pure certe invenzioni futuribili cui farà riferimento il Lord inglese sono già in esso prefigurate. Nell'epistola *De secretis operibus artis et naturae*, Ruggero Bacone scrive:

Si potranno fare navigli che procedano senza rematori, [...] parimenti potranno farsi carri non tirati da alcun animale, che procedano con incredibile forza, come si legge dei carri falcati degli antichi. Potranno essere costruite macchine per volare, [...] Inoltre si potranno fare strumenti che siano piccoli in sé, ma che siano sufficienti a sollevare ed abbassare pesi enormi [...] Queste macchine furono costruite nell'Antichità<sup>18</sup>.

Come si può notare, l'aspetto curioso è che il francescano era convinto che queste tecnologie esistessero già nell'Antichità, considerata dunque a un livello scientifico superiore, e che perciò si trattasse di riscoprirle in testi dimenticati o reinventarle. Il problema è che Ruggero Bacone ha anche fama di mago e alchimista, attività che – lo abbiamo visto – Lord Verulamio pare considerare velleitarie e metodologicamente infondate.

Scavando con più attenzione nei suoi scritti, si scopre però che il giudizio di Francesco Bacone nei confronti delle scienze occulte non è del tutto negativo. Nel testo *Advancement of Learning*, tradotto in italiano col titolo *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, da un lato Bacone afferma

<sup>17</sup> Ivi, p. 765.

<sup>18</sup> Citato da: L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 151.

che «le scienze stesse che hanno maggior affinità e vicinanza con l'immaginazione dell'uomo che non con la sua ragione, sono tre: l'astrologia, la magia naturale e l'alchimia». Insomma, praticando queste discipline si rischia di cadere nell'irrazionale, nell'errore, nella vanità, nell'impostura. D'altro canto, però, oltre a riconoscere nominalmente che si tratta comunque di "scienze", Bacone precisa che di esse «son nobili i fini o propositi»<sup>19</sup>. Entrando più in dettaglio, il filosofo inglese chiarisce che l'astrologia «si propone di scoprire la corrispondenza o concatenazione della sfera superiore con l'inferiore; la magia naturale si propone di richiamare e ridurre la filosofia naturale dalla varietà delle speculazioni alla grandezza delle opere; e l'alchimia di separare nei corpi tutte le parti dissimili che sono incorporate nei composti naturali»<sup>20</sup>.

Il giudizio di Bacone è, dunque, nel complesso, ambivalente. Ambivalenza che si riscontra, del resto, anche ne *Il parto maschio del tempo*. Dopo aver letteralmente demolito le idee di Paracelso e Severino, ridotte al rango di contorte fantasie, pochi paragrafi sotto, il nostro afferma: «Infine considero miei araldi Paracelso e Severino quando con tanto clamore richiamano gli uomini al valore dell'esperienza»<sup>21</sup>.

Per chiarire il senso dell'improvvisa e inattesa sterzata, i curatori dell'opera, Benedino Gemelli e Paolo Rossi, ci invitano a leggere un passo tratto dal libro *Les anciens Minéralogistes du Royaume de France*, una raccolta di testi curata e annotata da Nicolas Gobet. In una nota, Gobet riporta una frase di Severino in latino che Jean Ribit, primo medico di Enrico IV, amava ripetere ai suoi discepoli:

Suvvia, miei figli, lasciate i vostri paesi, le vostre case, i vostri abiti e gioielli, bruciate i vostri libri! Recatevi sui monti, nelle valli, nei deserti, sulle spiagge marine e nei profondi recessi della terra. Studiate le differenze tra gli animali e le piante, le varie specie dei minerali, le proprietà e le origini di tutto ciò che esiste. Non abbiate vergogna di imparare dai contadini l'astronomia e la filosofia terrena. Infine acquistate del carbone, costruite fornaci, osservate e sperimentate senza riposo. Per questa e non per altra via, potrete arrivare alla conoscenza delle cose e delle loro proprietà!<sup>22</sup>.

Qui c'è tutto lo spirito degli enciclopedisti. Possiamo allora comprendere il motivo per cui i *philosophes* francesi nutriranno tanta ammirazione per gli empiristi inglesi e in particolare per Bacone. L'ambivalenza che ancora tro-

<sup>19</sup> F. Bacone, *Opere*, op. cit., p. 802.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Ivi, p. 768.

<sup>22</sup> Cfr. N. Gobet, *Les anciens Minéralogistes du Royaume de France*, avec des Notes, II, Ruault Libraire, Parigi 1779, p. 699n. La nota inizia a p. 699 e si estende in quella successiva. La citazione in questione si trova a pagina 700, in latino.

viamo in Lord Verulamio tenderà però a scomparire nel secolo dei Lumi. Il suo pensiero, piegato in una direzione, costituirà il pilastro della teoria delle origini autogene della scienza, mentre, piegato in un'altra direzione, può già essere visto come un'anticipazione della teoria sulle origini magiche della scienza. Considerato che anche la teoria delle origini teologiche della scienza nasce come una reazione alle idee di Bacone<sup>23</sup>, risulta chiaro il motivo per cui era opportuno trattare questo autore per primo.

## 2. AUGUSTE COMTE

In questa tradizione di pensiero si inserisce anche Auguste Comte, padre putativo del positivismo e della sociologia. La relazione genealogica delle idee è diretta. Il filosofo francese indica ripetutamente Francesco Bacone come uno degli anticipatori della filosofia positiva e come suo ispiratore, non discostandosi in questo dagli illuministi. Nel suo *Cours de philosophie positive*, Comte cita Bacone ripetutamente. Afferma, per esempio, che «tous les bons esprits répètent, depuis Bacon, qu'il n'y a de connaissances réelles que celles qui reposent sur des faits observés»<sup>24</sup>. Quando deve fissare il momento storico della nascita della filosofia positiva, il padre del positivismo scrive che «...il y a deux siècles, par l'action combinée des préceptes de Bacon, des conceptions de Descartes, et des découvertes de Galilée, comme le moment où l'esprit de la philosophie positive a commencé à se prononcer dans le monde en opposition évidente avec l'esprit théologique et métaphysique»<sup>25</sup>. E poco sotto ribadisce che «la prépondérance de la philosophie positive est successivement devenue telle depuis Bacon...»<sup>26</sup>.

L'unico momento in cui Comte prende parzialmente le distanze dal lord inglese è quando ricorda che la scienza non ha quale suo fine soltanto l'applicazione tecnica, ma anche il soddisfacimento di esigenze spirituali. Con queste parole, spezza una lancia in favore della scienza pura:

Quels que soient les immenses services rendus à *l'industrie* par les théories scientifiques, quoique, suivant l'énergique expression de Bacon, la puissance soit nécessairement proportionnée à la connaissance, nous ne devons pas oublier que les sciences ont, avant tout, une destination plus directe et plus élevée, celle de satisfaire au besoin fondamental qu'éprouve notre intelligence de connaître les lois des phénomènes<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> J. de Maistre, *An Examination of the Philosophy of Bacon*, op. cit.

<sup>24</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Librairie Ch. Delagrave, Paris 1905, pp. 6-7.

<sup>25</sup> Ivi, p. 15.

<sup>26</sup> Ivi, p. 28.

<sup>27</sup> Ivi, p. 52.

Anche nel *Catéchisme positiviste*, Comte indica «Bacon, Descartes, et Leibniz» come i «trois pères systématiques de la vraie philosophie moderne»<sup>28</sup>. Più avanti nella stessa opera restringe il focus su due di questi autori, affermando che «la tendance directe vers une philosophie pleinement positive se caractérise ouvertement, sous la double impulsion de Bacon et Descartes, qui signale déjà la préparation qu'exige une telle synthèse»<sup>29</sup>. E, infine, nel suo *Calendario positivista*, ove sostituisce i santi della tradizione cristiana con gli eroi dell'umanità, dedica a «Le Chancelier Bacon» il quattordicesimo giorno dell'undicesimo mese dell'anno<sup>30</sup>.

Com'è noto, nel suo *Cours de philosophie positive*, Comte elabora innanzitutto la teoria dei tre stadi, secondo la quale l'umanità attraversa necessariamente «l'état théologique, ou fictive; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif»<sup>31</sup>. Questi tre stadi corrispondono alle tre fasi dell'infanzia, della giovinezza e della maturità che ogni organismo vivente deve attraversare. Lo studioso francese afferma di essere arrivato a questa conclusione osservando la storia delle scienze e lo sviluppo del singolo individuo della specie umana.

Nella fase teologica, gli esseri umani tendono a interpretare i fenomeni naturali come prodotti dall'azione diretta e continua di agenti soprannaturali più o meno numerosi. Nell'ambito di ogni singola fase c'è, però, uno sviluppo. Comte vede il monoteismo come un progresso rispetto al politeismo. Afferma infatti che «le système théologique est parvenu à la plus haute perfection dont il soit susceptible, quand il a substitué l'action providentielle d'un être unique au jeu varié des nombreuses divinités indépendantes qui avaient été imaginées primitivement»<sup>32</sup>. In queste parole, è chiaro il riferimento al cristianesimo, per quanto riguarda l'Europa, nonché all'ebraismo e all'islam per quanto riguarda l'Asia. Magra consolazione deve essere per un de Maistre vedere riconosciuta la superiorità della teologia cristiana, quando viene comunque messa nel calderone delle rappresentazioni infantili della realtà, insieme a magia, astrologia, alchimia e altre presunte superstizioni. Eppure, Comte non nasconde la sua ammirazione per il filosofo sabauda, del quale ritiene importanti soprattutto le idee politiche<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> A. Comte, *Catéchisme positiviste*, Carilian-Goeury, Paris 1852, p. XI.

<sup>29</sup> Ivi, p. 373.

<sup>30</sup> Ivi, p. 332.

<sup>31</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive*, op. cit., p. 3.

<sup>32</sup> Ivi, p. 4.

<sup>33</sup> Nel *Catéchisme positiviste*, op. cit., p. XI, scrive: «De même, sous l'aspect politique, Condorcet dut être, pour moi, complété par de Maistre, dont je m'appropriai, dès mon début, tous les principes essentiels, qui ne sont plus appréciés maintenant que dans l'école positive». Comte sottolinea spesso che i punti di vista rivoluzionario e reazionario debbono infine trova-

Sappiamo bene che per il padre del positivismo, lo stato metafisico è sostanzialmente una semplice modifica generale dello stadio teologico, una variante in cui gli agenti soprannaturali tirati in ballo per spiegare le anomalie dell'universo vengono rimpiazzati da forze astratte, altrettanto arbitrarie. Nello stadio positivo, ritenuto definitivo, la ragione umana è invece abbastanza matura per intraprendere laboriose ricerche scientifiche, senza necessitare di motivazioni stravaganti come quelle che spingevano al lavoro astrologi e alchimisti. Gli obiettivi ritenuti velleitari sono la trasmutazione dei metalli in oro, l'elisir di lunga vita e la fabbricazione di esser viventi artificiali<sup>34</sup>. Secondo il fondatore della sociologia, la nostra attività intellettuale è oggi sufficientemente eccitata dalla pura speranza di scoprire le leggi dei fenomeni, ossia dal desiderio di confermare o invalidare una teoria. Così non era durante l'infanzia del genere umano. Tuttavia, al contrario degli illuministi e dello stesso Bacone, i positivisti cessano di essere critici verso tutto il passato. Comte afferma a più riprese che è necessario porre fine all'opera di distruzione, per avviare la ricostruzione. Per far ciò, si deve riconoscere che nel passato ci sono le fondamenta del presente. Irridere la fase teologica dell'umanità sarebbe come irridere l'infanzia di ognuno di noi. In altre parole, la scienza moderna non nasce dal cilindro del prestigiatore, ma dal lento sviluppo di tutti i tentativi di conoscenza che sono stati messi in atto in precedenza, a partire da quelli posti in essere nello stadio teologico. Insomma, i novelli Condorcet si devono dare una calmata, ma – e qui sta la vera novità di questo approccio – ciò non significa dare ragione agli indomiti de Maistre sul piano della storia della scienza.

Non si concede nulla alla teoria dell'origine cristiana della scienza. Quando Comte decide di estrarre dal calderone del pensiero “fictive” esempi di sforzi conoscitivi che hanno aperto la strada al progresso scientifico cita piuttosto l'astrologia e l'alchimia. Queste sono le sue parole:

Sans les attrayantes chimères de l'astrologie, sans les énergiques déceptions de l'alchimie, par exemple, où aurions-nous puisé la constance et l'ardeur nécessaires pour recueillir les longues suites d'observations et d'expériences qui ont, plus tard, servi de fondement aux premières théories positives de l'une et l'autre classe de phénomènes?<sup>35</sup>.

Subito sotto, lo studioso francese propone due nomi di studiosi nella cui opera ha avuto luogo la transizione dall'astrologia all'astronomia e dall'alchimia alla chimica. «Cette condition de notre développement intellec-

---

re una sintesi, per ricostruire l'armonia nella sfera politica.

<sup>34</sup> Il lettore noterà che quelle che in passato parevano chimere, oggi sono obiettivi della ricerca tecnico-scientifica più avanzata.

<sup>35</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive*, op. cit., pp. 9-10.

tuel a été vivement sentie depuis longtemps par Kepler, pour l'astronomie, et justement appréciée de nos jours par Berthollet, pour la chimie»<sup>36</sup>. In una nota a una diversa edizione del *Cours*, Florence Khodoss precisa che «*les attractantes chimères de l'astrologie*» di cui parla Comte, «consistent à lire les destinées individuelles ou collectives dans le cours des astres» e aggiunge che «Kepler est l'exemple d'un homme placé à l'articulation de l'astrologie et d'une pensée authentiquement scientifique»<sup>37</sup>.

Tra gli studiosi teologico-metafisici e quelli pienamente scientifici non c'è il vuoto. Ci sono studiosi che si pongono all'*articolazione* dei diversi tipi di conoscenza, ovvero che miscelano tentativamente concezioni magiche e scientifiche della realtà. Keplero è tra questi, ma ciò non gli impedirà, in quanto scopritore delle tre leggi dei moti planetari, di conquistarsi un posto tra i “santi” del *Calendario positivista*, vedendosi assegnare il secondo giorno del tredicesimo mese<sup>38</sup>.

## 2. ARTHUR SCHOPENHAUER

Sebbene in modo estremamente personale, nel solco di questa narrazione si iscrive anche Arthur Schopenhauer. Il filosofo tedesco legge estensivamente sul tema della magia e ne scrive in diversi luoghi della sua opera<sup>39</sup>, tuttavia, chiariamo subito che non è nostra intenzione ricostruire in dettaglio la filosofia delle scienze occulte di Schopenhauer. Il nostro discorso orbita attorno al legame genetico tra magia e scienza. Naturalmente, per stabilire se esiste detto legame, va prima almeno sommariamente ricostruita l'immagine delle scienze occulte e delle scienze naturali del filosofo di Danzica. Ebbene, da un canto, seguendo Immanuel Kant<sup>40</sup>, Schopenhauer sembra sposare la visione dominante nel movimento illuminista, che individua nell'azione dei maghi un puerile sogno e un inefficace tentativo di conoscere e controllare la natura. D'altro canto, portando l'attenzione su alcuni curiosi fenomeni naturali e psichici, il nostro sottolinea a più riprese il carattere “incantato” del mondo delle *rappresentazioni* e la dimensione fondamentalmente “magica” della *volontà*. Per esempio, tratta con estrema serietà la teoria del magneti-

<sup>36</sup> Ivi, p. 10.

<sup>37</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Introduction et commentaires par Florence Khodoss, Edition numérique, La Gaya Scienza, p. 83.

<sup>38</sup> A. Comte, *Catéchisme positiviste*, op. cit., p. 332.

<sup>39</sup> Nota Sossio Giametta che «tutta una sezione della biblioteca di Schopenhauer è costituita da opere sul magnetismo e sulla magia. Egli stesso si vanta delle numerose letture fatte per scrivere le poche pagine riguardanti questo argomento». Cfr. S. Giametta, *Introduzione*, in A. Schopenhauer, *Sulla volontà nella natura*, Rizzoli, Milano 2010.

<sup>40</sup> Cfr. I. Kant, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, Rizzoli, Milano 1995.

simo animale di Franz Mesmer, da non pochi rigettata come sopravvivenza del pensiero magico.

Nelle prime pagine de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, riprendendo il discorso già avviato nel saggio *Il principio di ragion sufficiente*, Schopenhauer discute diverse questioni epistemologiche, tra le quali i rapporti tra causa ed effetto, oggetto e soggetto, esperienza e percezione, sensibilità e intelletto, ecc. Qui afferma che «l'intelletto è in tutti gli animali e in tutti gli uomini il medesimo, e conserva ovunque la semplicità della medesima forma: conoscenza della causalità, passaggio dall'effetto alla causa e dalla causa all'effetto, e nulla più»<sup>41</sup>. Tuttavia, si affretta a precisare che esistono diversi gradi di acutezza e di estensione della sfera conoscitiva dell'intelletto e che una forma più alta di comprensione si ha quando le forze, i fenomeni, le leggi di natura conosciute direttamente attraverso l'intelletto si presentano *in abstracto* alla ragione, nella coscienza riflessa. Per quanto superiori all'attività intellettiva propria degli uomini comuni o degli animali, il filosofo tedesco considera le scienze naturali inferiori alla filosofia speculativa sul piano cognitivo. Scrive infatti che «la scoperta della legge di gravitazione dovuta a R. Hooke; scoperta la quale permette, come hanno poi confermato i calcoli di Newton, di ricondurre tanti e così grandi fenomeni ad un'unica legge» è il risultato di una concezione immediata, intuitiva dell'intelletto. Altrettanto si può dire «della scoperta, dovuta a Lavoisier, dell'ossigeno e della sua importante funzione in natura» e «di quella di Goethe sul modo della produzione dei colori naturali»<sup>42</sup>. Queste scoperte non sono frutto di una lunga catena di ragionamenti astratti, ovvero dell'attività raziocinante che caratterizza il pensiero filosofico, ma il risultato di un'intuizione immediata, di un'idea, di un'illuminazione del momento.

L'intelletto non è alla base soltanto della scienza naturale, ma anche della tecnica. Schopenhauer precisa infatti che «questa funzione, al grado più alto del suo sviluppo, ora indovina nei fenomeni naturali la causa sconosciuta di un dato effetto, e fornisce così alla ragione i dati su cui formulare in regole universali le leggi di natura; ora, nell'applicazione di cause conosciute ad effetti prefissati, inventa macchine complicate e ingegnosissime»<sup>43</sup>. Infine, l'intelletto è anche alla base dell'attività politica, poiché «penetra e sventa gli intrighi e le macchinazioni più sottili, oppure escogita motivi adatti ai vari gradi di accessibilità degli uomini, per metterli in moto a volontà sua, come macchine che vanno a forza di leve e di ruote, e per asservirli ai propri

---

<sup>41</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 2007, p. 56.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 57.

disegni»<sup>44</sup>.

E arriviamo così al primo giudizio sulla magia. Che cos'è la stupidità? – si chiede il filosofo. È propriamente mancanza di intelletto, ossia incapacità di comprendere immediatamente qual è la causa di un certo effetto, nell'ambito dei fenomeni naturali; o la motivazione che spinge ad una certa azione, nell'ambito dei fenomeni umani. Sicché, lo stupido, l'idiota, che in taluni casi – secondo Schopenhauer – può esibire un livello intellettuale inferiore persino all'animale, rimane come incantato di fronte a fenomeni spiegabili sulla base di leggi di natura, o si lascia facilmente manipolare dalla gente che lo circonda, «perciò egli crede facilmente alla magia e ai miracoli (*Zauberei und Wunder*)»<sup>45</sup>.

Insomma, nel 1818, data in cui termina la stesura del suo capolavoro, Schopenhauer non pare tenere in grande considerazione né le arti magiche, né la religiosità popolare, così attenta al rapporto tra preghiera e intervento divino nel mondo. Questa frase sembra ridurre il tutto a superstizione.

Epperò, in altri contesti, Schopenhauer utilizza il termine “magico” in un'accezione positiva. Anche per quanto riguarda le religioni, è noto che, se arricciasse il naso di fronte all'ebraismo e al cristianesimo, ben altra è la sua attitudine nei confronti delle religioni orientali, in quanto non teistiche, e in particolare della spiritualità indiana e cinese. Intanto, per il filosofo tedesco, l'intero mondo delle rappresentazioni è soltanto un'ombra della cosa in sé, che notoriamente lui chiama “volontà”. Sottolinea che già Platone, con l'allegoria della caverna, aveva spiegato ai propri discepoli che tutti noi siamo vittime di un sortilegio. E aveva pure compreso che solo la filosofia può provare a spezzare l'incantesimo. È un analogo del “velo di Maya” di cui parlano i Veda e i Purana. «È māyā, il velo dell'illusione, che ottenebra le pupille dei mortali e fa loro vedere un mondo di cui non si può dire né che esista né che non esista; il mondo infatti è simile al sogno, allo scintillio della luce solare sulla sabbia, che il viaggiatore scambia da lontano per acqua, oppure ad una corda buttata per terra che egli prende per un serpente»<sup>46</sup>.

È un concetto che viene ripetuto anche nell'appendice, *Critica alla filosofia kantiana*, ove si legge che tutto ciò che percepiamo è frutto di un incantesimo, è «magia» (*Zauber*), e provoca in noi stupore, sebbene la meraviglia tenda a ridursi con la comprensione di cause ed effetti.

Ma possiamo davvero spezzare il sortilegio, o siamo condannati a vivere per sempre in un mondo dominato dall'illusione? In alcuni passaggi, Schopenhauer sembra attribuire alla filosofia un potere che non riconosce alle scienze naturali. Queste ultime, proprio perché rimangono sul piano della

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 37-38.

comprensione immediata delle relazioni tra cause ed effetti, restano in certa misura soggette all'incantesimo, prigioniere nella caverna di Platone o nella rete di Maya. Certi fenomeni poco consueti ci meravigliano perché, a prima vista, «la connessione tra causa ed effetto è altrettanto misteriosa quanto quella che passa fra la formula magica e lo spirito da questa evocato»<sup>47</sup>. Lo stupore cessa quando ci convinciamo, attraverso la riflessione filosofica, che «ogni forza naturale è un determinato grado di oggettivazione della volontà, ossia di ciò che noi riconosciamo come la nostra più intima essenza...»<sup>48</sup>.

Se, come abbiamo visto, il termine “magia” (*Zauber*) è stato inizialmente utilizzato per parlare dell'attività dei ciarlatani e dei creduloni, in altri passaggi dell'opera, esso acquista una valenza diversa. Per esempio, il filosofo di Danzica precisa che la scelta del nome della *cosa in sé* è tutt'altro che casuale. La parola “volontà”, proprio perché ha qualcosa a che fare con la parte più importante ognuno di noi, «come una formula magica (*Zauberwort*), deve svelare la più intima essenza d'ogni cosa nella natura»<sup>49</sup>.

Ovviamente, in questo contesto, l'utilizzo del termine è ancora metaforico. Tuttavia, nei *Supplementi* che verranno aggiunti alla seconda (1844) e terza edizione (1859) de *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, si nota un cambiamento di tono. Il termine “magia” viene utilizzato più frequentemente, in accezione non metaforica e, soprattutto, con una valenza positiva. Il lettore potrà anche notare che, nei *Supplementi*, Schopenhauer tende a utilizzare il termine “Magie”, in luogo di “Zauber”.

È cambiato il clima culturale in Europa, in Germania in particolare, e il vecchio Schopenhauer non può essere esattamente uguale al giovane Schopenhauer, sebbene gli approfondimenti che vengono via via aggiunti all'opera magna dimostrino che il suo discorso vuole mantenere (e in effetti mantiene) una sua coerenza complessiva<sup>50</sup>.

Nel supplemento *Considerazioni trascendenti sulla volontà come cosa in sé*, il filosofo si dilunga a mostrare come la natura, apparentemente senza sforzo alcuno, produce incessantemente capolavori che destano meraviglia. Produce milioni di esemplari di ogni specie, incredibilmente complessi e misteriosi nel loro funzionamento, giganteschi e microscopici, viventi e non viventi. Molti di essi non raggiungono nemmeno la maturità, vengono distrutti per essere poi rigenerati in nuove forme. Ci meravigliamo di fronte alla perfezione dei moti planetari e alla complessità delle meccaniche celesti,

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 206.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Ivi, p. 177.

<sup>50</sup> Sempre Giametta nota che «con l'avvento del romanticismo, era d'altra parte cessata l'ostilità che l'illuminismo aveva opposto al magnetismo animale e alla magia, e gli aspetti notturni e misteriosi della vita erano tornati di moda, dopo il secolo XVI in cui soprattutto questi argomenti erano stati coltivati». Cfr. S. Giametta, *Introduzione*, op. cit.

all'incredibile varietà di insetti, di fiori, di rocce e di piante, agli effetti inattesi delle forze magnetiche ed elettriche, alla potenza della natura in ogni suo aspetto. Possiamo catalogare, descrivere, sezionare, sperimentare tutti questi fenomeni e oggetti, arrivando così a teorie sempre più precise, ma più scendiamo in profondità e più ci accorgiamo che il nostro sforzo conoscitivo non fa altro che aprirci una porta sull'abisso. E mentre noi produciamo questo sforzo, la natura continua a creare milioni e milioni di esseri che, nonostante la loro straordinaria bellezza e complessità, sono destinati a una vita breve, effimera, fugace.

Se nella realtà più profonda esiste un'unica essenza, se la pluralità è un'illusione, allora il tempo e lo spazio, ovvero le categorie che ci consentono di percepire questa pluralità inesistente, sono mere forme della nostra intuizione. Poiché il nostro intelletto comprende i fenomeni naturali come concatenazioni di cause ed effetti dislocati nel tempo e nello spazio, ne consegue che l'intelletto non è in grado di cogliere quell'unità metafisica che trascende il mondo fenomenico e ne costituisce l'essenza, ossia una volontà che persegue ciecamente e pervicacemente il suo scopo.

Questa volontà di vivere si manifesta nelle forze naturali più primitive, così come negli individui dotati di intelligenza. Se noi siamo questa stessa volontà e ci stupiamo dei fenomeni, ciò significa che in ultima istanza è la volontà a stupirsi di sé stessa, «si sorprende nel vedere la propria immagine riflessa nello specchio»<sup>51</sup>. La volontà, cieca, inarrestabile, indomabile, produce esseri liberi e pensanti, e tuttavia sempre prigionieri del velo di Maya. Essa stessa è dunque, in ultima istanza, soggetta all'incantesimo. Di fronte a questo mistero, nemmeno la filosofia può giungere alla piena conoscenza della cosa in sé. Schopenhauer ora ammette che, quando si parla dell'unione tra ciò che è casuale e ciò che è intenzionale, tra necessità e libertà, ovvero dell'unione in virtù della quale «le combinazioni più cieche, dipendenti però da leggi naturali universali, sono per così dire i tasti sui quali lo spirito del mondo suona le sue melodie piene di significato», detta unione costituisce «un abisso per la riflessione, un abisso sul quale nemmeno la filosofia può fare piena luce, ma soltanto gettare un bagliore»<sup>52</sup>.

Quando si considera che la volontà opera in tutti gli esseri, inclusi quelli intelligenti, anche a livello inconscio, diventa più facile comprendere il grande interesse che Schopenhauer nutre per il magnetismo animale, il mesmerismo, l'ipnosi, il sonnambulismo, l'attività onirica. La coscienza, dice il filosofo tedesco, ci abbandona in tre circostanze: «nel sonno, nella morte, e in una certa misura, nel sonno magnetico o magico (magnetischen oder ma-

---

<sup>51</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., p. 1161.

<sup>52</sup> Ivi, p. 1162.

gischen Wirken)»<sup>53</sup>. E ancora nota che «il cervello con la sua coscienza isola gli individui umani, mentre la parte inconscia, la vita vegetativa, con il suo sistema gangliare, nella quale nel sonno la coscienza cerebrale scompare come un loto che di notte sprofondi nell'alta marea, è una vita comune a tutti»<sup>54</sup>.

L'aspetto che risulta intrigante agli occhi di Schopenhauer è che individui apparentemente isolati, al livello della vita vegetativa, della dimensione inconscia, del sistema gangliare, in maniera eccezionale possono persino comunicare, «e questo capita, ad esempio, quando i sogni si trasmettono direttamente, quando i pensieri del magnetizzatore passano ai sonnambuli e infine anche nell'effetto magnetico, o in generale magico (magischen Einwirkung), esercitato volontariamente»<sup>55</sup>.

Quell'azione a distanza che fa parte della tradizione alchemica, e che tanti rimproveri aveva procurato a Isaac Newton per averla mantenuta nel suo sistema fisico, a Schopenhauer non procura alcun problema. Il filosofo è pronto ad ammettere che un tale effetto, quando si presenta, «differisce *toto genere* da qualsiasi altro provocato dell'*influxus physicus*, in quanto si tratta di una vera e propria *actio in distans* che è portata a compimento dalla volontà, individuale sì, ma tuttavia nella sua qualità metafisica, nel suo essere l'onnipresente substrato di tutta la natura»<sup>56</sup>. Dunque, la volontà stessa possiede delle proprietà che, viste dalla prospettiva del meccanicismo materialistico, non possono che apparire magiche.

Le qualità magiche della volontà comparirebbero anche nell'abiogenesi, o generazione spontanea, che Schopenhauer indica con il vecchio termine *generatio aequivoca*, e che talvolta viene chiamata *generatio primaria*, archeogenesi o archebiosi. Si tratta della teoria secondo la quale, in certe circostanze, dalla materia non-vivente possono nascere organismi viventi completamente formati. Per il filosofo tedesco si tratta di un debole residuo dell'originaria onnipotenza creativa della volontà. Quando la natura agisce normalmente, ponendo in essere e conservando gli organismi attraverso i consueti meccanismi riproduttivi, tale residuo resta allo stato latente, ma in

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 1163.

<sup>54</sup> Ivi, p. 1164.

<sup>55</sup> *Ibidem*. È stato notato come la filosofia di Schopenhauer abbia anticipato il concetto di "inconscio" che sarà poi sviluppato nella psicanalisi di Sigmund Freud e nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung. Qui l'accento è sul carattere comune, collettivo, dell'inconscio, che sarà posto maggiormente in risalto dalla teoria junghiana. Lo stesso Jung riconosce il debito intellettuale. «I filosofi Carl G. Carus e Eduard von Hartmann considerano l'inconscio come un principio metafisico, una sorta di spirito universale, senza nessuna traccia di personalità o coscienza dell'Io. Allo stesso modo la "volontà" di Schopenhauer è sprovvista di Io». C. G. Jung, *Opere*, vol. IX, tomo I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino 1980, p. 268.

<sup>56</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., p. 1164.

caso di necessità l'«effetto magico» (magischen Wirken) può ancora eccezionalmente riattivarsi<sup>57</sup>.

Schopenhauer avverte il lettore che «di questa proprietà magica della volontà» (magischen Eigenschaft des Willens) ha già parlato per esteso nell'opera *Sulla volontà nella natura*, a dimostrazione che, per quanto incerta possa sembrare la teoria, essa è centrale nell'impianto filosofico del nostro<sup>58</sup>. Il trattato *Über den Willen in der Natur* vede la luce nel 1836, grazie ai tipi dell'editore francofortese Siegmund Schmerber. Il capitolo *Magnetismo animale e magia* ci spiega finalmente come sia possibile trattare, a un tempo, la credenza nella magia (Zauber) come prova di stupidità e al contempo affermare che la magia (Magie) è una qualità della volontà, dunque del fondamento ultimo della realtà.

Schopenhauer comincia col chiarire che la classificazione del magnetismo animale come forma di magia ha un fondamento. Innanzitutto, esso è «la metafisica pratica, come la quale già Bacone da Verulamio [De dign. et augm. scient., III, 5] designava la magia nella sua classificazione delle scienze (Instaur. magna, l. III [5]): esso è la metafisica empirica o sperimentale»<sup>59</sup>. Ma con questa terminologia non si vuole separare nettamente il discorso filosofico dal senso comune, anzi si vuole trovare un punto di contatto. Il filosofo di Danzica, racconta che finalmente, nel suo secolo,

nonostante tante ragioni e pregiudizi in contrario, si è fatta a poco a poco strada, anzi si è quasi elevata a certezza, l'opinione che il magnetismo animale e i suoi fenomeni siano identici a una parte della magia di una volta, di quell'arte malfamata, segreta, della cui realtà sono stati convinti non magari soltanto i secoli cristiani, che così duramente l'hanno perseguitata, ma altrettanto tutti i popoli della terra intera, non esclusi neanche quelli selvaggi, per tutte le età...<sup>60</sup>

Insomma, non parliamo di stramberie isolate, ma di un fenomeno esteso a tutti i popoli della terra, del presente e del passato, che ha, dunque, un solido retroterra antropologico e non soltanto determinazioni culturali. Schopenhauer non solo ci dice che la magia è ancora coltivata oggi, ma che essa è ancora presente perché evidentemente funziona. Scrive infatti che «un ramo dell'antica magia si è mantenuto nel popolo, perfino notoriamente, in un esercizio quotidiano, che esso ha potuto fare per i fini benefici di quella, cioè

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> A. Schopenhauer, *Sulla volontà nella natura*, Rizzoli, Milano 2010 (edizione digitale a numerazione variabile).

<sup>60</sup> *Ibidem*.

le cure simpatiche, della cui realtà c'è ben poco da dubitare»<sup>61</sup>. Fornisce quindi una serie di esempi, come la cura simpatica delle verruche, «la cui efficacia è già attestata, per esperienza propria, dal cauto ed empirico Bacone da Verulamio (Silva silvarum, § 997)», e ancora lo scongiuro dell'erisipela facciale, «eseguito con successo, è così frequente che è facile convincersene»; nonché lo scongiuro della febbre, che a suo dire «riesce spesso»<sup>62</sup>.

Il fatto che tiri in ballo ripetutamente Francesco Bacone, noto fustigatore di superstizioni e gran sostenitore del metodo scientifico sperimentale, mostra che Schopenhauer vuole convincere i suoi lettori che il suo non è affatto un allontanamento dalla scienza, ma un tentativo di dimostrare che magia e scienza hanno più in comune di quanto si voglia generalmente ammettere.

E arriviamo al dunque. Dove va posto il confine tra la stupida credulità e la comprensione filosofica del fenomeno magico? Il credulone pensa che siano i rituali, i gesti, le formule magiche pronunciate dal mago a modificare la realtà, in modo apparentemente non compatibile con le leggi scientifiche. Quando i rituali vengono ripetuti da “non professionisti”, spesso non accade nulla, perciò ci si divide in due partiti: da un lato stanno coloro convinti che il mago abbia poteri speciali e dall'altro stanno coloro che lo considerano un ciarlatano. Secondo Schopenhauer, la realtà è un'altra. La magia è compiuta dalla *volontà*, che è sostrato metafisico comune al mago, a chi lo osserva, e a tutta la realtà fisica che va modificandosi. Poiché essa opera sotto la soglia della coscienza, tutta l'arte sta nel riuscire a scendere collettivamente sotto quella soglia, per attivare i poteri magici intrinseci della volontà. «Che al riguardo il vero *agens* non siano le parole e cerimonie senza senso, bensì, come nel magnetizzare, la volontà del guaritore, è cosa che, dopo quanto è stato sopra detto del magnetismo, non ha bisogno di spiegazione»<sup>63</sup>. La scienza ufficiale è titubante di fronte a questi fenomeni perché l'intelletto non li riesce a spiegare, ma – secondo il nostro – il magnetismo animale e le cure simpatiche sono «fatti» che «convalidano empiricamente la possibilità di un'azione magica contrapposta a quella fisica, che il secolo scorso aveva così perentoriamente respinta, non volendo assolutamente ammettere come possibile nessuna altra azione se non quella fisica prodotta in base alla connessione causale comprensibile»<sup>64</sup>.

Per fare il punto della situazione, da un lato Schopenhauer ci dice che il motore delle scoperte scientifiche è l'intelletto, di cui sono dotati tutti gli esseri viventi, seppur in misura e qualità diverse. Sicché, viene da pensare che egli sottoscriva la teoria delle origini autogene della scienza. La scienza è

---

<sup>61</sup> *Ibidem.*

<sup>62</sup> *Ibidem.*

<sup>63</sup> *Ibidem.*

<sup>64</sup> *Ibidem.*

nella natura delle cose, è la rappresentazione tipica della natura umana, non un particolare prodotto culturale. Semmai, può accadere che una cultura possa frenare la conoscenza, ma giammai generarla. D'altro canto, però, vista la visione ontologica di Schopenhauer e considerato che delle forze occulte della natura si sono occupati soprattutto maghi e alchimisti, diventa legittimo pensare che egli possa aver messo in relazione gli avanzamenti scientifici registrati in Europa proprio con l'attività preparatrice di questi ultimi. Certe idee culturalmente radicate, come il teismo giudeo-cristiano o il meccanicismo materialistico, possono soltanto avere inspessito il velo di Maya e reso più difficile alla volontà il suo guardarsi allo specchio.

Alcune indicazioni in tal senso ci vengono dall'opera *Parerga e Paralipomena*, apparsa nel 1851. Nel saggio *Alcune osservazioni sull'Antichità*, il filosofo tedesco, dopo aver asserito che i Greci, o *pelasgi*, «raggiunsero da sé, sotto il nome di *elleni*, uno sviluppo del tutto naturale e una cultura puramente umana, in una perfezione, quale mai e in nessun altro luogo è stata raggiunta»<sup>65</sup>; dopo aver dichiarato che «noi dobbiamo unicamente a questa nazione greca la giusta rappresentazione, conforme a natura, della figura e del gesto dell'uomo, nonché la formulazione delle proporzioni dell'architettura, fissate dai greci una volta per tutte, lo sviluppo di tutte le forme genuine di poesia, insieme con l'invenzione della bella metrica» e, ancora, «la creazione di sistemi filosofici in tutte le direzioni fondamentali del pensiero umano, gli elementi della matematica, i fondamenti di una legislazione ragionevole e, in generale, la rappresentazione normale di un'esistenza umana veramente bella e nobile»<sup>66</sup>; dopo essersi spinto a dire che sono i Greci il vero «popolo eletto», il popolo scelto delle muse e dalle grazie, il popolo più di altri dotato di «un istinto per la bellezza», scrive anche che sotto il profilo della scienza e della tecnica gli Elleni non hanno prodotto molto. Questo, evidentemente, ai suoi occhi, è un male minore che va tuttavia sottolineato. Scrive, infatti, che

nelle arti meccaniche e tecniche, nonché in tutti i rami della scienza, i greci sono assai inferiori a noi: perché queste cose richiedono appunto tempo, pazienza, metodo ed esperienza piuttosto che elevate forze dello spirito. Perciò vi è anche poco da imparare, per noi, dalla maggior parte delle opere scientifiche degli antichi, tranne il venire a sapere tutto quanto essi non avevano conosciuto<sup>67</sup>.

Si noti che Schopenhauer sembra riprendere un tema baconiano. Bacon aveva elaborato il *Novum Organum* nella convinzione che alla base delle

<sup>65</sup> A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, Adelphi Edizioni, Milano 2007, p. 533.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 534.

scoperte scientifiche non ci fosse il genio individuale, ma il caso o in alternativa un lavoro meticoloso che poteva svolgere anche una persona di media intelligenza, se guidata dal giusto metodo. L'intelligenza superiore, il genio, serve nelle belle arti, nella filosofia, nella matematica.

Resta il fatto che la società industriale del XIX secolo, che tanto deve alle scoperte scientifiche e alle innovazioni tecniche, era sconosciuta agli antichi. Possiamo dunque concludere che sono nel giusto quei pensatori cattolici – si pensi a de Maistre e a Duhem – che spiegano come la civiltà scientifica moderna sia frutto del cristianesimo e dunque, incidentalmente, del superamento del paganesimo?

Niente affatto, perché – a dire di Schopenhauer – l'Europa è già entrata in una fase *post-cristiana* ed è proprio grazie alla scristianizzazione che si debbono gli avanzamenti nella scienza e nella tecnica. Così, si esprime nel saggio *Della religione*: «Che la civiltà abbia raggiunto il culmine più alto fra i popoli cristiani non dipende dal fatto che il cristianesimo sarebbe favorevole ad essa, bensì dal fatto che esso è morto e ha ben poca influenza su di essa: finché l'ebbe, la civiltà rimase molto indietro: nel Medioevo»<sup>68</sup>.

In un dialogo inserito nel capitolo sulla religione, al dialogante che espone il suo pensiero – Philalethes – fa pronunciare le seguenti parole:

Non vediamo, forse, come in tutte quelle epoche perfino gli spiriti di prim'ordine siano come paralizzati da simili errate idee fondamentali, e come in modo particolare i loro occhi siano chiusi a ogni intuizione relativa alla vera essenza e all'operare della natura? Infatti durante l'intero periodo del cristianesimo il teismo preme come un incubo soffocante su tutte le aspirazioni spirituali, soprattutto su quelle filosofiche, e intralcia o atrofizza ogni progresso<sup>69</sup>.

A suo dire, sono le idee stesse di Iddio, dei diavoli, degli angeli e dei demoni a celare agli scienziati dell'era cristiana l'intera natura. Secondo Schopenhauer-Philalethes, nel Medio Evo, «nessuna indagine viene portata a termine, nessun oggetto viene studiato a fondo, ma tutto ciò che oltrepassa il più palese nesso causale viene subito fatto tacere»<sup>70</sup>.

È, per filo e per segno, la narrazione illuministica di un La Mettrie, di un d'Holbach, o di un Condorcet. Tuttavia, Schopenhauer se ne distacca, così come si distacca da quella positivista del suo tempo, per il ruolo che ancora riconosce alla metafisica e alla filosofia speculativa nella conoscenza della natura. Nel capitolo sesto del volume II di *Parerga e Paralipomena*, intitolato *Sulla filosofia e la scienza della natura*, il filosofo tedesco chiarisce anco-

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 519.

<sup>69</sup> Ivi, p. 430.

<sup>70</sup> Ivi, p. 431.

ra una volta che per lui la natura è *volontà*. Lo stesso intelletto individuale è un prodotto della volontà. Perciò, non ha senso dimostrare la saggezza di Dio glorificando le opere della natura e gli istinti tecnici, perché noi conosciamo per via scientifica solo pochi aspetti della realtà<sup>71</sup>. In altri termini, seppur involontariamente, il risultato ultimo di tale operazione è quello di sminuire Dio, perché tutto ciò che si produce attraverso la *rappresentazione*, dunque attraverso l'uso dell'intelletto, non importa quanto razionale sia, è comunque un'ombra rispetto alle opere della natura, ovvero della volontà, che è *la cosa in sé*<sup>72</sup>.

Il tipico scienziato inglese, cristiano, moderno, afferma di produrre una spiegazione puramente fisica del mondo, ma, per quanto intelligenti siano le teorie che elabora, in realtà produce solo rappresentazioni insufficienti e superficiali, se non addirittura pseudo-spiegazioni. Oscilla tra due immagini del mondo che, agli occhi di Schopenhauer, paiono altrettanto assurde. Poiché parte dal presupposto che la natura operi secondo rigide leggi, possibilmente meccaniche, se vuole dare ragione della ricchezza della vita organica, o postula che anche le forme di vita più complesse siano generate dalla casuale combinazione degli atomi e delle particelle, oppure – se vuole evitare questo scenario – deve tornare a una concezione della natura come «ben premeditato prodotto artistico del Dio degli ebrei, che egli chiama suo *maker*»<sup>73</sup>. Il mondo ridotto a un orologio e Dio a un orologiaio. L'idea che possa esistere una forza metafisica che non è né il Dio personale della tradizione giudeo-cristiana, né tantomeno il caso, non lo sfiora nemmeno. E, a questo pensiero, Schopenhauer sbotta: «I preti, i preti in Inghilterra sono responsabili di ciò: costoro, che sono i più scaltri di tutti gli oscurantisti. Laggiù, essi hanno plasmato le teste in modo tale che, perfino tra quelle più ricche di conoscenza e illuminate, il sistema di idee fondamentali e un misto di rozzissimo materialismo e goffissima superstizione ebraica, mescolati violentemente insieme come aceto e olio...»<sup>74</sup>.

E allora come si è giunti a edificare una civiltà superiore, almeno sul piano strettamente tecnico-scientifico, se il paganesimo percorreva altre vie e il cristianesimo le è apertamente nemico? Schopenhauer non produce studi approfonditi di storia della scienza e, dunque, non ci svela i dettagli della genesi della conoscenza scientifica. Tuttavia, comprendiamo che per lui le scienze occulte, partendo dall'idea che il mondo nella sua totalità sia in un'ultima istanza un corpo vivo, mosso da invisibili e misteriose forze elettriche, ma-

<sup>71</sup> Questo è ciò che facevano i calvinisti. Cfr. R. K. Merton, *Puritanesimo, pietismo e scienza*, in Id., *Teoria e struttura sociale*, Vol. III, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 1095-1130.

<sup>72</sup> Ivi, p. 134.

<sup>73</sup> Ivi, p. 203.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

gnetiche, gravitazionali, hanno giocato un ruolo progressivo, nonostante alcune velleitarie aspirazioni di chi le praticava.

Lo comprendiamo leggendo un passo del capitolo quinto, *Aforismi sulla saggezza della vita*, del primo volume di *Parerga e Paralipomena*. In un discorso sull'etica, sulla buona vita, l'autore sostiene di riconoscersi nel principio dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, che parafrasa nel modo seguente: «L'uomo saggio va in cerca dell'assenza del dolore, non del godimento»<sup>75</sup>. Nel prosieguo, afferma che gli uomini nobili ed eccellenti riconoscono che nel mondo si può trovare «ammaestramento», ma non «felicità». Si accontentano perciò di acquisire conoscenza, invece di inseguire vane speranze. A mo' di esempio, il nostro cita il Petrarca: «Altro diletto, che mparar, non trovo». In questo modo, gli uomini nobili acquistano «un atteggiamento contemplativo, geniale ed elevato»<sup>76</sup>. Ed è qui che il filosofo tedesco propone un paragone che ci fa comprendere la sua concezione della genesi della scienza. Afferma, infatti, che «la nostra situazione è simile a quella degli alchimisti, i quali, mentre cercavano semplicemente l'oro, scoprirono polvere da sparo, porcellana, medicinali, e persino delle leggi naturali»<sup>77</sup>. Si tratta della stessa idea già abbozzata da Bacon, anche se Schopenhauer non condivide tutto l'entusiasmo baconiano per le arti meccaniche e non è affatto convinto che un metodo scientifico fondato sull'osservazione empirica sia la chiave per comprendere i segreti più intimi della natura.

#### 4. FRIEDRICH NIETZSCHE

Per mantenere il senso delle connessioni storiche, il quarto e ultimo studioso di cui vogliamo parlare è Friedrich Nietzsche, discepolo ribelle di Schopenhauer. Molto è stato scritto sul rapporto tra i due pensatori, su quanto hanno in comune e su quanto li separa. D'altronde, i tormenti prodotti dall'infatuazione giovanile e dal successivo distacco da Schopenhauer, considerato troppo pessimista, sono narrati dallo stesso Nietzsche in *Umano, troppo umano*, ove – come in altri suoi scritti – non lesina note biografiche:

Quando poi, nella terza Considerazione Inattuale, espressi il mio profondo rispetto per il mio primo e unico educatore, il grande Arthur Schopenhauer – oggi lo manifesterei in termini ancora più fervidi, e anche più personali – ero, per quanto mi concerneva, già entro la scepsi e la dissoluzione moralistica, in una fase cioè sia di critica che di approfondimento di ogni precedente pessi-

---

<sup>75</sup> A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. I, op. cit., p. 547.

<sup>76</sup> Ivi, p. 558.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

mismo, e già non credevo “più a nulla”, come dice la gente, nemmeno a Schopenhauer...<sup>78</sup>.

A riguardo delle origini della scienza e del ruolo storico del cristianesimo, anche Nietzsche fa propri alcuni argomenti tipici della pubblicistica illuministica e, tuttavia, proprio come Schopenhauer, cerca poi di percorrere nuove strade interpretative. Filologo di formazione, Nietzsche non rimane nell’ambito della speculazione filosofica, ma cerca invariabilmente di ricostruire la genealogia storica delle idee e dei comportamenti sociali. Perciò, è riconosciuto come un maestro irrinunciabile, insieme a Karl Marx, anche da una delle figure più prominenti della sociologia: Max Weber<sup>79</sup>. Il lungo passo sotto riportato, sempre tratto da *Umano, troppo umano*, ci mostra quanto Nietzsche fosse consapevole della necessità di spostare l’analisi dal piano metafisico al piano storico:

I problemi filosofici assumono, oggi, quasi sotto ogni aspetto, la stessa forma interrogativa di duemila anni fa: come può qualcosa nascere dal suo contrario, ad esempio il razionale dall’irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall’illogicità, una contemplazione disinteressata da una volontà bramosa, un vivere altruistico dall’egoismo, la verità dall’errore? La filosofia metafisica ha cercato finora di superare questa difficoltà negando che l’una cosa potesse nascere dall’altra e supponendo, per le cose considerate superiori, un’origine magica, direttamente dal nucleo essenziale della “cosa in sé”. Di contro la filosofia storica, che ormai non si può più pensare separata dalla scienza naturale ed è il più recente di tutti i metodi filosofici, ha stabilito in singoli casi (ed è da supporre che tale sarà la sua conclusione per tutti i casi) che non si tratta di opposti, se non nell’usuale esagerazione delle concezioni popolari o metafisiche...<sup>80</sup>

Nel prosieguo, il filosofo di Sils Maria discute l’origine di diversi fenomeni umani. Quando prende a ricostruire l’origine del culto religioso, si comprende che egli non distingue affatto la religione dalla magia. Afferma che quando la vita religiosa è al suo massimo rigoglio, manca del tutto il concetto di causalità naturale, sicché «quando si rema, non è l’atto del remare che fa muovere la barca, il remare è solo una cerimonia magica, con la quale si costringe un demone a far muovere la barca. Tutte le malattie, e la stessa morte, sono il risultato di influssi magici»<sup>81</sup>. Scrive inoltre che

<sup>78</sup> F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, in Id., *Opere 1870/1881*, Newton Compton, Roma 1993, p. 708.

<sup>79</sup> R. Campa, *L’eredità di Nietzsche nella sociologia di Max Weber*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 4, Issue 2, 2016, pp. 53-91.

<sup>80</sup> F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, op. cit., p. 521.

<sup>81</sup> Ivi, p. 556.

«nell'idea degli uomini religiosi, l'intera natura è una somma di azioni di esseri dotati di conoscenza e volontà, un immenso complesso di atti arbitrari»<sup>82</sup>. Poiché la vita umana è rigidamente regolata da leggi e tradizioni, essi si chiedono se non esista un mezzo per regolare le forze esterne della natura in modo analogo. «La riflessione degli uomini che credono alla magia e ai prodigi mira a *imporre una legge alla natura*: e, in poche parole, il risultato di questa riflessione è il culto religioso»<sup>83</sup>.

Sin qui, come si può notare, magia e religione si sovrappongono perfettamente. Il mago precede temporalmente il prete, ma non sembra esservi sostanziale differenza tra i due, se non nella organizzazione dei riti. Leggendo attentamente si scopre, però, che Nietzsche distingue due modi assai diversi di propiziarsi le forze della natura e, quando introduce questa distinzione, associa – almeno nominalmente – il primo modo alla religione e il secondo alla magia.

Conscio della propria debolezza, nel culto religioso, l'uomo si convince che «con suppliche e preghiere, con la sottomissione, con l'obbligo di regolare tributi e doni, con lusinghiere glorificazioni è dunque possibile esercitare una costrizione anche sulle forze della natura, in quanto le rendiamo a noi favorevoli: l'amore vincola e viene vincolato»<sup>84</sup>. C'è però un secondo modo di agire. Scrive infatti Nietzsche: «Ma molto più importante è un tipo di costrizione più efficace, per mezzo della magia e degli incantesimi. [...] Come l'uomo, con l'aiuto del mago, può nuocere anche a un nemico più forte e lo mantiene in uno stato di paura nei suoi confronti, come l'incantesimo d'amore agisce a distanza, così l'uomo debole crede di poter influire anche sui potenti spiriti della natura»<sup>85</sup>.

A questo punto, il filosofo tedesco entra in dettagli tecnici, chiarendo che «il mezzo principale di ogni incantesimo è di entrare in possesso di qualcosa che appartenga a qualcuno: capelli, unghie, qualche cibo della sua mensa, persino il suo ritratto, il suo nome. Con questo apparato si può allora procedere all'incantesimo»<sup>86</sup>. Ma l'aspetto più interessante del secondo è la reazione in caso di insuccesso. Se le forze della natura o gli Dei non esaudiscono i desideri, le loro immagini vengono distrutte. Questo avviene nel punto più «basso» della religiosità, nel punto in cui essa incontra la magia. La ribellione dimostra che non tutti gli uomini sono pronti ad assoggettarsi completamente alle potenze, come fanno invece gli uomini dalla religiosità più elevata, che si fanno prendere dal senso di colpa quando il Dio non esaudisce i

---

<sup>82</sup> Ivi, p. 557.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 567-568.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

loro desideri. Quest'ultimi cercano l'errore in se stessi, nella propria condotta morale.

Nietzsche pare nutrire una certa simpatia per l'uomo, «anche a livelli culturali molto bassi», che «non sta di fronte alla natura come uno schiavo impotente» e «non è necessariamente il suo servo privo di volontà»<sup>87</sup>. E, per fare un esempio, cita la religione degli antichi Greci, ove gli Dei dell'Olimpo e i mortali, pur mostrando gradi diversi di potenza e nobiltà, fanno comunque parte «di una sola specie». A dire del nostro, questo è propriamente «l'elemento nobile della religiosità greca»<sup>88</sup>. Poco più sotto, ribadisce che «i Greci vedevano sopra di sé gli dèi omerici non come padroni, e se stessi sotto di loro non come servi, al modo degli ebrei. In un certo senso, essi vedevano solo l'immagine speculare dei più riusciti esemplari della loro casta, dunque una idealizzazione, non un opposto della loro natura»<sup>89</sup>.

Abbiamo riportato questi frammenti da *Umano, troppo umano*, perché si può intravedere in essi, in stato embrionale, la distinzione tra magia e religione su cui insisterà molto James Frazer. La distinzione è invero ancora confusa, non netta come nel lavoro dell'antropologo, ma – come vedremo nelle conclusioni – è comunque importante ai fini del nostro discorso.

Secondo Nietzsche, le due culture che si sono mescolate in Europa, greco-romana e giudeo-cristiana, presentano non solo una religiosità diversa, ma anche un diverso atteggiamento nei confronti della scienza. Il virulento anticristianesimo del filosofo tedesco è ben noto. Ne *L'Anticristo*, Nietzsche sostiene che il giudeo-cristianesimo distrugge «la sana nozione di causa ed effetto»<sup>90</sup>. Nell'Antico come nel Nuovo Testamento, i fenomeni naturali vengono invariabilmente interpretati come castighi o premi concessi arbitrariamente da Dio. Pestilenze, carestie, catastrofi e diluvi non sono spiegati mettendo razionalmente in relazione cause ed effetti, esperienza e leggi di natura. Persino le vittorie e le sconfitte militari sono interpretate non come conseguenze di scelte razionali giuste o sbagliate, secondo i meccanismi del calcolo strumentale, ma imputate alla benevolenza o alla vendetta del Dio unico, o in taluni casi di Satana. Si badi che, per Nietzsche, l'essenza più autentica e profonda del cristianesimo va cercata nelle Sacre Scritture, non nelle elaborazioni teologiche successive che molto debbono all'influsso dell'aristotelismo e del platonismo.

Il peccato originale che emerge dall'interpretazione tradizionale del racconto biblico è la pietra angolare del cristianesimo. Orbene, per l'autore de

---

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 569.

<sup>90</sup> F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi eBook, Milano 2015 (edizione digitale a numerazione variabile).

*L'Anticristo*, quel racconto non significa altro che «la scienza rende simili a Dio» ed «è la fine per i preti e per gli dèi, se l'uomo diventa scientifico!». La morale della storia è che «la scienza è il proibito in sé – solo essa è proibita. La scienza è il primo peccato, il germe di tutti i peccati, il peccato originale. La morale è nient'altro che questo»<sup>91</sup>. L'immoralismo di Nietzsche è dunque un tentativo di liberare della scienza, intesa in senso lato, dalle sue catene.

Se è vero che tutti gli uomini sono inizialmente immersi nel pensiero magico-religioso, le strade dei vari popoli possono divergere per ragioni prettamente culturali. Per Nietzsche, la religione cristiana non è affatto una fase necessaria della storia umana, né tantomeno il punto di perfezione dello stadio teologico, come voleva Auguste Comte. Il filosofo tedesco afferma che i Greci e i Romani possedevano già tutte le basi filosofiche necessarie per sviluppare la scienza, e si erano già avviati su questa strada, ma la loro civiltà è stata distrutta dal cristianesimo. Proveniente dall'Asia, il cristianesimo penetra in Europa e si diffonde come una malattia mortale, indebolendo gli spiriti più vigorosi.

In un passaggio, carico di angoscia e di sgomento, il filosofo tedesco grida tutto il suo dolore per la scomparsa della civiltà antica:

Inutile tutto il lavoro del mondo antico: non trovo parole per esprimere il mio sentimento su una cosa così mostruosa. – E considerato il fatto che il suo era un lavoro preparatorio, che era stato posto appunto con granitica autocoscienza soltanto il fondamento per un lavoro di millenni, tutto il senso del mondo antico fu inutile!... A che scopo i Greci? A che scopo i Romani? Già esistevano tutti i presupposti di una civiltà dotta, tutti i metodi scientifici; si era già fatta chiaramente conoscere la grande, incomparabile arte di leggere bene – questa premessa per la tradizione della cultura, per l'unità della scienza; la scienza naturale, alleata con la matematica e la meccanica, si trovava sulla via migliore tra tutte – il senso dei fatti, l'ultimo e più prezioso di tutti i sensi, aveva le sue scuole, la sua tradizione già vecchia di secoli! Si comprende questo?<sup>92</sup>

Ma come ha fatto a emergere tutto questo? Nietzsche lo accenna poco più avanti: «Sono stato compreso. L'inizio della Bibbia racchiude l'intera psicologia del prete. – Il prete conosce soltanto un unico grande pericolo: questo è la scienza – la sana nozione di causa ed effetto. Ma la scienza prospera completamente soltanto in situazioni felici – si deve aver tempo, si deve avere spirito in abbondanza per “conoscere”...»<sup>93</sup>. Queste sono le condizioni che si erano verificate, per l'appunto, nella civiltà greco-romana. Ove esiste una

---

<sup>91</sup> *Ibidem.*

<sup>92</sup> *Ibidem.*

<sup>93</sup> *Ibidem.*

classe sgravata dal lavoro, nella quale regna anche la libertà di pensiero, gli errori vengono eliminati, lentamente, inesorabilmente, uno dopo l'altro.

L'aspetto interessante di questa narrazione è che, per Nietzsche, proprio come per Comte, la negazione del principio di causa ed effetto è inizialmente un atteggiamento spontaneo di tutte le popolazioni primitive e antiche. Tuttavia, al contrario di quanto credono i positivisti, non vi è una legge del progresso inscritta nella Storia che garantisca l'uscita da quello stato. A seconda del tipo di organizzazione sociale e di religiosità, se ne può uscire, vi si può rimanere invischianti per sempre, o vi si può ripiombare dopo esserne usciti. Secondo Nietzsche, nel cristianesimo, il rifiuto del metodo scientifico è una scelta deliberata dei sacerdoti, finalizzata a edificare un solido sistema di potere. Scrive, infatti, che «la nozione di colpa e di castigo, inclusa la dottrina della “grazia”, della “redenzione”, della “remissione” – tutte menzogne da cima a fondo e senza alcuna realtà psicologica – sono state escogitate per distruggere il senso causale dell'uomo: sono l'attentato contro la nozione di causa ed effetto!»<sup>94</sup>.

L'uccisione della scienza quando si trova ancora nella culla è dunque frutto di una cospirazione ben congegnata dalla classe sacerdotale. Un pensiero perfettamente in linea con quello degli enciclopedisti e, *ça va sans dire*, l'esatto contrario di quanto afferma de Maistre. Ma nel pensiero di Nietzsche c'è qualcosa di relativamente nuovo. L'aforisma 300 de *La gaia scienza* ci racconta come il nostro si figurava l'origine della scienza, antica e moderna:

*Preludi della scienza.* Credete orbene che le scienze sarebbero nate e divenute adulte se non fossero state precedute da maghi, alchimisti, astrologhi e streghe, cioè da coloro che con le loro promesse e i loro preludi dovettero creare per primi la fame, la sete e il gusto delle potenze *occulte e proibite*?<sup>95</sup>

In sintesi, mentre la religione introduce surrettiziamente categorie morali nell'interpretazione dei fenomeni naturali, facendo per esempio dipendere la malattia da una punizione divina che a sua volta sanziona una condotta immorale, la magia non è che un tentativo di messa in atto della *volontà di potenza*, ossia di quella forza vitale, naturale, impersonale che per Nietzsche è caratteristica essenziale dell'uomo in quanto tale. L'idea è solo “relativamente” nuova, perché – come abbiamo mostrato – si trova in forme diverse anche nel pensiero di Bacone, Comte e Schopenhauer. È, però, significativa perché diverge tanto dalla visione degli illuministi, quanto da quella degli studiosi cattolici.

---

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Newton Compton, Roma 1996, p. 173.

## CONCLUSIONI

Come abbiamo visto, la prima variante della teoria dell'origine magica della scienza nasce in seno alla tradizione filosofica. I filosofi che abbiamo esaminato sembrano tutti dare un certo credito alla teoria delle origini autogene della scienza, ma ritengono questa rappresentazione incompleta. Pur percorrendo vie analitiche diverse, i nostri quattro filosofi ammettono tutti che – per effetto della *serendipità*<sup>96</sup> – maghi, alchimisti e astrologi possono avere scoperto leggi naturali o inventato tecniche funzionanti, pur cercando altro. Non si tratta di un'interpretazione in contrasto con quelle che di lì a poco elaboreranno i sociologi e gli storiografi, ma è senz'altro meno articolata. Quelli offerti dai filosofi sono sprazzi di luce, intuizioni isolate, mentre i sociologi e gli storiografi analizzeranno una grossa mole di dati empirici del presente e del passato, per fornire spiegazioni più penetranti. Tuttavia, la “teoria filosofica” ha il merito di avere aperto una strada. Essa è infatti cronologicamente antecedente alle altre due. Proseguiamo, allora, mostrando quali sono i frutti nati da questa pianta.

La seconda variante di questa teoria nasce nel seno delle scienze sociali. Per comodità la chiameremo “teoria sociologica”, anche se contribuiscono alla sua elaborazione antropologi non meno che sociologi. Per fare qualche nome, la troviamo nelle opere di James Frazer, Marcel Mauss e Otto Neurath. L'idea fondamentale è che non si deve confondere il miracolo con l'incantesimo, la religione con la magia. Su questo convergono certamente anche i cristiani, ma per James Frazer il confronto è tutto a svantaggio della religione. La magia parte dal presupposto che esistano forze occulte, positive e negative, che possono essere dominate attraverso pratiche rituali. In apparenza la religione presenta una struttura simile, ma vi è una differenza fondamentale. Mentre le potenze occulte con cui si confronta il mago sono forze cieche, le potenze divine adorate dalle religioni sono forze dotate di coscienza e volizione, sono divinità personali. Le potenze invisibili della magia sono sottoposte a leggi cosmiche, per cui a un rituale magico eseguito senza vizio di forma esse debbono obbedire. Al contrario, le potenze divine non solo esercitano un potere discrezionale, ma sono talvolta “assolute” (letteralmente: sciolte da ogni vincolo), come il Dio dei monoteismi abramitici. Mentre un mago può essere più potente dei demoni, può comandare ai demoni, può scacciarli dai corpi umani e dai luoghi, se conosce bene le leggi del cosmo e pratica correttamente i rituali, un sacerdote non può che prostrarsi dinnanzi

---

<sup>96</sup> Cfr. R. K. Merton e E. G. Barber, *Viaggi e avventure della Serendipity. Saggio di semantica sociologica e sociologia della scienza*, Il Mulino, Bologna 2002; R. Campa, *Making Science by Serendipity. A Review of Robert K. Merton and Elinor Barber's The Travels and Adventures of Serendipity*, «The Journal of Evolution and Technology», Vol. 17, Issue 1, 2008, pp. 75-83.

al Dio onnipotente e pregarlo di fornire il suo aiuto. I rituali sono cerimonie di propiziazione o ringraziamento, non incantesimi volti a imbrigliare le potenze. Nella prospettiva religiosa, non è la *capacità* del mago, ma la *rettezza morale* dei sacerdoti e dei fedeli che può eventualmente convincere il Dio o gli Dei a compiere il miracolo desiderato. La dimensione morale acquista maggiore valore della professionalità. Se il rituale magico non funziona, diventa imperativo modificarne la formula. Se la preghiera non funziona, non c'è bisogno di cambiarla, perché l'insuccesso dipende solo da una libera decisione di Dio.

Se così stanno le cose, il pensiero tecnico-scientifico si pone di fronte al mondo esattamente come il pensiero magico, anche se – visti i risultati – lo fa con maggiore penetrazione ed efficacia. Se una persona è in preda a febbri o pazzia, la comunità magica presuppone che essa sia posseduta da demoni e il mago prepara una pozione magica e appositi rituali per scacciarli dal corpo o dall'anima. La comunità religiosa presuppone invece che il malato sia stato colpito da un maleficio (che può essere ordito da una delle tante divinità, nel caso del politeismo, oppure dal diavolo o in alternativa da Dio stesso, nel caso del monoteismo) e perciò si raccoglie in preghiera, nella speranza che un dio o l'unico Dio ridoni la salute al correligionario. La comunità scientifica ipotizza infine che il malato sia attaccato da forze estranee invisibili ad occhio nudo (virus, batteri) che debbono essere eradicati con appositi medicinali (antivirali, antibiotici). Come si può notare, scienza e magia condividono la stessa idea di fondo: esistono leggi di natura a cui tutti sono sottoposti e non lasciano margine a discrezionalità di sorta. Se l'intervento (il rituale, la terapia) del tecnico (il mago, il medico) avviene senza vizi di forma, ovvero vengono individuate le corrette contromisure (la pozione magica, il medicinale) le forze occulte (i demoni, gli agenti patogeni) debbono obbedirgli. La conclusione di Frazer è che il pensiero teologico, che cronologicamente segue il pensiero magico e precede quello scientifico, rappresenta fondamentalmente un'aberrazione, una deviazione momentanea dal normale percorso di conoscenza dell'umanità, che deve perciò ritornare sui suoi passi prima di spiccare il salto definitivo verso il futuro.

La terza variante della teoria si sviluppa nell'ambito della storia della scienza, perciò la chiameremo "teoria storiografica". Tra i capostipiti troviamo Lynn Thorndike, il cui primo lavoro sul tema compare all'inizio del XX secolo<sup>97</sup>, mentre il secondo, un'opera enciclopedica in otto volumi, viene impressa tra il 1929 e il 1958<sup>98</sup>. Gli storici che si muovono nel solco di que-

---

<sup>97</sup> L. Thorndike, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, The Columbia University Press, New York 1905.

<sup>98</sup> L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era*, The Macmillan Company, New York 1929.

sto filone di ricerca mettono in evidenza il ruolo fondamentale che le forze e le qualità occulte, ovvero invisibili, giocano tanto nella magia quanto nella scienza moderna, mentre non rientravano nelle indagini dei filosofi della natura riconducibili alla Scolastica medievale. Come precisa John Henry, per i Peripatetici, «la spiegazione corretta si supponeva fosse basata su ciò che era manifestamente vero e doveva, pertanto, fare affidamento sulle qualità manifeste, direttamente accessibili ai sensi: calore, freddezza, umidità, secchezza e le altre qualità sensibili che si riteneva derivassero da queste, come levigatezza, durezza e altre ancora. Gli sviluppi in farmacia e chimica, tuttavia, sono scaturiti da un ricorso sempre più frequente a qualità occulte»<sup>99</sup>.

Le forze magnetiche, elettriche e gravitazionali, gli agenti patogeni, lo spettro infrarosso e ultravioletto, e altre radiazioni elettromagnetiche come le onde radio, sono tutti aspetti della realtà invisibili a occhio nudo. In un mondo che si suppone creato a misura d'uomo, da un Dio benevolo, diventa difficile pensare che esistano così tanti e fondamentali fenomeni che non sono percepibili dai sensi che ci sono stati donati. Che viviamo in un mondo misterioso e ostile, nel quale possiamo sopravvivere soltanto scoprendone i segreti più intimi, era invece il postulato di partenza del pensiero magico-alchemico. Un secondo postulato della tradizione magica era legato al potere dei numeri, ovvero al fatto che i fenomeni visibili e invisibili potessero essere controllati scoprendone l'intima struttura matematica, anch'essa celata ai sensi. A proposito di questo aspetto, Henry afferma che pure

la nuova enfasi sul ruolo della matematica nella comprensione del mondo fisico, un'altra caratteristica fondamentale della Rivoluzione scientifica, deve qualcosa alla tradizione magica. Certamente Pitagora (VI secolo a.C.), associato durante tutto il Medioevo alla convinzione che la matematica potesse essere usata per rappresentare e spiegare i fenomeni nel mondo reale, era considerato un grande mago antico. La matematica era quindi considerata come un ramo della magia o, come dichiarò Agrippa, "necessaria e affine alla magia". Pensatori con reputazione di matematici, da Roger Bacon (1214-1292 d.C.), John Dee (1527-1608) e John Napier (1550-1617) a John Flamsteed (1646-1719), erano considerati maghi, e non solo perché facevano gli oroscopi<sup>100</sup>.

Keith Hutchinson raggiunge le stesse conclusioni e riassume così la teoria storiografica delle origini magiche della scienza:

Ciò che la magia ha trasmesso alla scienza è l'idea che le operazioni fonda-

<sup>99</sup> J. Henry, *Magic*, in W. Applebaum (a cura di), *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*, Garland Publishing, New York & London 2000, pp. 591-595.

<sup>100</sup> Ivi, pp. 592-593.

mentali dell'universo sono profondamente invisibili, eppure ancora accessibili all'intelletto umano, seppur con significative limitazioni. Molto di ciò che i maghi credevano è stato respinto, ma alcune delle loro idee sono sopravvissute. Ciò che è sopravvissuto è stato fondamentale per la sconfitta della Scolastica e per la nascita della nuova epistemologia che l'ha sostituita<sup>101</sup>.

Per concludere, secondo gli storici, gli studiosi del XVI e XVII secolo non hanno dato origine alla scienza moderna *nonostante* il loro cervello fosse ancora infettato da idee magico-alchemiche, ma proprio *perché*, nel clima sincretistico del Rinascimento, hanno rimesso in gioco idee nate nel campo della magia, dell'alchimia e dell'astrologia – come l'azione a distanza, le qualità occulte e il potere invisibile dei rapporti numerici – che hanno permesso loro di superare le categorie anguste del pensiero scolastico.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bacone F., *Opere*, UTET, Torino 2014.  
 Benedetto XVI, *Spe salvi*, 30 novembre 2007.  
 Campa R., *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante, Bergamo 2007.  
 Campa R., *L'eredità di Nietzsche nella sociologia di Max Weber*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 4, Issue 2, 2016, pp. 53-91.  
 Campa R., *Making Science by Serendipity. A Review of Robert K. Merton and Elinor Barber's The Travels and Adventures of Serendipity*, «The Journal of Evolution and Technology», Vol. 17, Issue 1, 2008, pp. 75-83.  
 Campa R., *Ratzinger contra Bacon*, Mondoperaio, n. 2, Marzo-Aprile 2008, pp. 48-61.  
 Comte A., *Catéchisme positiviste*, Carilian-Goeury, Paris 1852.  
 Comte A., *Cours de philosophie positive*, Introduction et commentaires par Florence Khodoss, Edition numérique, La Gaya Scienza, p. 83.  
 Comte A., *Cours de philosophie positive*, Librairie Ch. Delagrave, Paris 1905.  
 Condorcet N., *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989.  
 De Maistre J., *An Examination of the Philosophy of Bacon. Wherein Different Questions of Rational Philosophy are Treated*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 1998.  
 Duhem P., *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, Chicago University Press, Chicago 1985.  
 Giametta S., *Introduzione*, in A. Schopenhauer, *Sulla volontà nella natura*, Rizzoli, Milano 2010.  
 Giglioli G., *Francesco Bacon*, Carocci, Roma 2011.  
 Gobert N., *Les anciens Minéralogistes du Royaume de France*, avec des Notes, II,

<sup>101</sup> K. Hutchinson, *Magic and the Scientific Revolution*, in W. Applebaum (a cura di), *Encyclopedia of the Scientific Revolution*, op. cit., pp. 595-598.

- Ruault Libraire, Parigi 1779.
- Henry J., *Magic*, in W. Applebaum (a cura di), *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*, Garland Publishing, New York & London 2000, pp. 591-595.
- Hutchinson K., *Magic and the Scientific Revolution*, in W. Applebaum (a cura di), *Encyclopedia of the Scientific Revolution*, Garland Publishing, New York & London 2000, pp. 595-598.
- Jaki S., *Fede e ragione tra scienza e scientismo*, intervista a cura di L. Benassi e M. Brunetti, «Cristianità», n. 239, 1995.
- Jaki S., *Il Salvatore della scienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.
- Jung C. G., *Opere*, vol. IX, tomo I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino 1980.
- Kant I., *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, Rizzoli, Milano 1995.
- Merton R. K., *Puritanesimo, pietismo e scienza*, in Id., *Teoria e struttura sociale*, Vol. III, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 1095-1130.
- Merton R. K., Barber E. G., *Viaggi e avventure della Serendipity. Saggio di semantica sociologica e sociologia della scienza*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Nietzsche F. W., *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, in Id., *Opere 1870/1881*, Newton Compton, Roma 1993.
- Nietzsche F., *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi eBook, Milano 2015.
- Nietzsche F., *La gaia scienza*, Newton Compton, Roma 1996.
- Rossi P., *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Russo L., *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 2007.
- Schopenhauer A., *Parerga e Paralipomena*, vol. II, Adelphi Edizioni, Milano 2007.
- Schopenhauer A., *Sulla volontà nella natura*, Rizzoli, Milano 2010.
- Thorndike L., *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era*, The Macmillan Company, New York 1929.
- Thorndike L., *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, The Columbia University Press, New York 1905.