

Capitolo primo

Humanismus o Umanesimo?

Lo straordinario sviluppo degli studi su aspetti e autori dell'Umanesimo, l'analisi dei suoi motivi piú riposti e dei fili che li collegano, condotta con encomiabile acribia in particolare dalle 'scuole' di Eugenio Garin e Cesare Vasoli, non sembra siano riusciti a superare riserve, diffidenze e incomprensioni, quando non aperte critiche, nei suoi confronti da parte della filosofia contemporanea. Ciò deriva certamente anche dal modo in cui una pur grande storiografia *filosofica* ha affrontato in passato il problema dell'Umanesimo, finendo sempre, o quasi, col considerarlo in funzione della propria posizione teoretica, come un *momento*, magari imprescindibile, o un presupposto, della maturazione di quest'ultima. Tale prospettiva, per cosí dire 'teleologica', prevale sia negli studi, comunque decisivi, di Giovanni Gentile¹, che lo interpretano come *praefatio* dell'immanentismo idealistico², che in quelli di Cassirer

¹ L'insieme degli studi sul pensiero del Rinascimento costituisce un capitolo fondamentale della stessa filosofia di Gentile; è nel continuo confronto con le sue voci piú alte che egli sviluppa il proprio concetto di libertà e di potenza dello spirito umano. (È tuttavia lo stesso Gentile è lungi dal riconoscere piena 'dignità' filosofica ad alcuni tra i pensatori fondamentali dell'epoca; basti pensare al giudizio fortemente riduttivo che dà sugli scritti di Leonardo). Mi pare interessante notare che nulla di lontanamente analogo si può riscontrare per Croce; segno evidente, io credo, che per quest'ultimo (con l'ovvia eccezione di Machiavelli) Umanesimo e Rinascimento rimangono sostanzialmente circoscritti nell'ambito artistico e letterario, come già per De Sanctis.

² Esemplare di questa prospettiva il libro, peraltro teoreticamente vivacissimo, di G. SAITTA, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Bologna 1954 (1ª ed. 1923). Insufficienze e aporie del pensiero dell'Umanesimo vengono tutte considerate alla luce dei 'risultati' dell'idealismo attualistico; esemplare in questo il saggio di U. SPIRITO, *L'Umanesimo e la nuova concezione della vita*, ora in ID., *Machiavelli*

(e, in particolare, già del Cassirer della *Storia della filosofia moderna*, vol. I, 1906)³, nei quali domina la figura di Cusano e ogni altra posizione viene giudicata sul metro del suo pensiero, in quanto questo soltanto non si limiterebbe alla certezza intuitiva che all'anima è data la possibilità di un sapere infinito, ma già il simbolismo matematico che ne informa tutta l'opera indicherebbe l'espressione *precisa* che tale certezza è 'destinata' ad assumere nei «secoli delle scienze esatte e della filosofia sistematica»⁴. E se la filosofia del periodo è ritenuta quella di Cusano, non possono che sorgere seri dubbi sulla consistenza filosofica degli altri suoi protagonisti: Pico, ad esempio, giunge certo a definire «la vera e autentica *humanitas* non con l'ausilio della filologia, ma della filosofia»⁵, tuttavia la sua concezione della matematica rimane 'magica' e la concatenazione tra le diverse componenti del suo pensiero irrisolta. Ci sarà consentito perciò annoverarlo a pieno titolo tra i filosofi «e inserirlo nell'evoluzione spirituale della filosofia»⁶?

e Guicciardini, Firenze 1968. D'altra parte, la stessa 'appropriazione' dell'Umanesimo e del Rinascimento alla propria prospettiva filosofica caratterizzata anche la storiografia positivista più avvertita (cfr. gli scritti importanti e ingiustamente dimenticati, di Erminio Troilo sul periodo e, in particolare, quello su Leonardo: E. TROILO, *Ricostruzione e interpretazione del pensiero filosofico di Leonardo da Vinci*, Venezia 1954), e altrettanto quella cattolica (oltre alle opere di Toffanin, che citeremo, cfr. E. GILSON, *Le message de l'Humanisme*, in F. SIMONE [a cura di], *Culture et politique en France à l'époque de l'Humanisme*, Torino 1974).

³ E. CASSIRER, *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, Berlin 1906 [trad. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. I: *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla Scuola Cartesiana*, Torino 1954].

⁴ Con queste parole termina *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927). Anche una storiografia assolutamente aliena da ogni 'pregiudizio' idealistico o neokantiano perviene a posizioni analoghe: «nasce la filosofia e l'Umanesimo muore», conclude G. TOFFANIN, *Che cosa fu l'Umanesimo*, Firenze 1929, p. 132.

⁵ E. CASSIRER, *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas*, in «Journal of the History of Ideas», III (1942), pp. 123-44 e 319-46 [trad. it. *La filosofia di Pico della Mirandola e il suo posto nella storia universale delle idee*, in P. O. KRISTELLER (a cura di), *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, Firenze 1967, p. 84].

⁶ *Ibidem* [trad. it. cit., p. 53].

Il beneficio del dubbio neppure sussiste per Ficino: in lui il contrasto tra fede e scienza (filosofia) si esprimerebbe in modo nettissimo, senza che egli disponga di alcuna via *speculativa* per risolverlo; dovremmo ritenere, allora, che il suo platonismo si accontenti di una *pia quaedam philosophia*⁷, che filosofia, in fondo, non è. D'altra parte, anche alcuni dei piú importanti storici della cultura in generale dell'Umanesimo ne hanno dichiarato la *emptiness* teoretica; basti citare Kristeller: la maggior parte delle opere degli umanisti «have nothing to do with philosophy even in the vaguest possible sense of the term»⁸. Cosí per Ernst Robert Curtius, che pure ha fornito con *Letteratura europea e medioevo latino* (1948) anche un'indispensabile genealogia dell'Umanesimo, la tradizione da cui esso nasce è esclusivamente quella degli studi di grammatica, retorica, storia, poesia; la filosofia non vi ha quasi parte. La tendenza fondamentale, che proviene sostanzialmente da Burckhardt, rimane quella di concepire l'Umanesimo sotto il segno esclusivo dell'arte, della rinascita delle arti, secondo lo schema vasariano, della 'fede nella bellezza', per dirla con Burdach, o dell'affermazione dell'individuo come *poietes*, potenza formatrice, creatrice, *tettonica*⁹.

Ma forse che questa grande arte avrebbe mai potuto nascere senza un'implicita *filosofia* dell'arte? E una concezione *poietica* del fare umano può non comportare, o addirittura imporre, un'antropologia *filosofica*? E quale

⁷ *Ibidem* [trad. it. cit., pp. 102-3].

⁸ P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1984, p. 561. Giudizio che soltanto si attenua in alcuni studi dedicati a particolari autori, come per Valla (ID., *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford 1964 [trad. it. *Otto pensatori del Rinascimento italiano*, Milano-Napoli 1970]).

⁹ Per K. BURDACH (*Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlin 1918 [trad. it. *Riforma Rinascimento Umanesimo*, Firenze 1935; nuova ed. con prefazione di C. Vasoli, Firenze 1986] cfr. K. FLASCH, *Konrad Burdach über Renaissance und Humanismus*, in F. MEROI ed E. SCAPPARONE (a cura di), *Humanistica. Per Cesare Vasoli*, Firenze 2004. Una critica molto efficace di queste interpretazioni del Rinascimento, che andrebbe però approfondita nei confronti di Dilthey (cfr. il saggio di G. CACCIATORE, *Su alcune interpretazioni tedesche del Rinascimento nel Novecento*, *ibid.*), viene condotta da F. VANDER, *La modernità italiana*, Lecce 1997.

valore attribuire a quegli *studia humanitatis*? Semplice allargamento della prospettiva storica, acquisizione formidabile di nuove conoscenze e nuovi strumenti ermeneutici? Educazione del *vir bonus dicendi peritus*, e basta? E cioè ignorando la complessità dell'espressione quintiliana, per cui l'*orator* non solo deve essere inteso «optima sentientem, optimeque dicentem», ma mostrarsi capace di condurre con il suo eloquente *sapere* gli uomini alla *civilitas*. Da Salutati a Palmieri, all'Alberti del *De iciarchia*, l'Umanesimo traduce l'aristotelico *politikos* con *vir civilis*. Retorica essenzialmente politica, dunque *civilis sapientia*, e inoltre tendenzialmente repubblicana (armata di gladio e scudo come appare nella formella dei Pisano sul campanile di Giotto), dunque la sua, secondo una linea che va dal 'ciceronismo' dei Comuni fino allo stesso Vico¹⁰. E come, ancora, non avvertire in quella stessa espressione anche il problema del nesso tra filo-logia e filo-sofia? Per ignorarlo, o sottostimarne il peso, occorre impoverire allo stremo il significato della stessa filo-logia umanistica. Ciò che, d'altro canto, è avvenuto in alcuni degli stessi piú importanti maestri della filologia classica tra Ottocento e Novecento. «Non c'è chi non si lasci incantare dall'esuberante gioia di vivere e dall'abbagliante varietà di colori del Quattrocento», ma per la storia della filologia i suoi studiosi «interessano solo come scopritori e dif-

¹⁰ Per la presenza a tutto campo di Cicerone tra Medioevo e Umanesimo e per il significato concretissimo che la retorica assume nel periodo, cfr. Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978 [trad. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, Bologna 1989]. Sul nesso *politikos-vir civilis* cfr. M. VIROLI, *Dalla politica alla ragion di Stato*, Roma 1994. Cfr., infine, il recente, vivace saggio di G. BRIGUGLIA, *L'animale politico. Aristotele, Agostino e altri mostri medievali*, Roma 2015. *Aetas ciceroniana?* Sì, ma a patto di non intendere riduttivamente l'espressione, come si trattasse di retorica e oratoria soltanto. Retorica vale qui come «connessione di ogni sapere e di ogni virtù con un eloquio che li renda operanti nella società» (M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence*, Paris 1980 [trad. it. *L'età dell'eloquenza*, Milano 2002, p. 22]); non solo, per Cicerone occorre sempre ricordare ciò che quasi incidentalmente ebbe a dire Wilamowitz nel suo *Platone*: «Cicerone fu, per il suo popolo, Platone e Demostene insieme; è cosa imperdonabile misconoscere la grandezza della sua opera».

fusori di scrittori antichi»; forse con la sola eccezione di Valla, gli umanisti «non furono affatto filologi, ma esclusivamente letterati, pubblicisti, insegnanti»¹¹. Se tanti filosofi contemporanei non cercano nell'Umanesimo che una prima traccia della propria filosofia, i Wilamowitz fanno loro eco riducendolo 'al servizio' della propria filologia. I primi sembrano non intendere che la peculiare filosofia dell'Umanesimo consiste proprio, anzitutto, nel valore e nel significato che si attribuisce al termine filologia (prospettiva ermeneutica pure avvertita da Gentile); i secondi non comprendono l'intrinseca natura filosofica dell'amore-studio per il *logos*, nel suo significato piú complesso, che anima tutti i protagonisti dell'epoca.

L'incomprensione dei filologi svolge, tuttavia, un ruolo determinante nello spiegare l'estrema difficoltà che incontra la filosofia contemporanea quando si tratta di affrontare il *pensiero* dell'Umanesimo. Il nuovo *Humanismus*, da August Böckh¹² agli allievi e successori di Wilamowitz, grazie alla potenza delle sue ricerche e all'*auctoritas* culturale, spirituale e politica che seppe conquistare nell'età guglielmina, finì quasi inevitabilmente con l'imporre il proprio punto di vista e i propri valori nella considerazione della cultura dell'Umanesimo nel suo complesso. La critica del nuovo *Humanismus*, e forse ancor piú il suo fallimento storico, finirono così con l'assumere il carattere di una critica dell'Umanesimo in generale. È noto che l'*Humanismus*

¹¹ U. VON WILAMOWITZ, *Geschichte der Philologie*, Leipzig 1921 [trad. it. *Storia della filologia classica*, Torino 1967, p. 34].

¹² Sulla figura di August Böckh e sulla straordinaria *auctoritas* di cui godette, non solo per la filologia classica, il testo fondamentale è quello di un filosofo, e cioè di Heymann Steinthal, la cui influenza giunge fino alla filosofia del linguaggio benjaminiana: H. STEINTHAL, *August Böckh. Encyclopedie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, in «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», X (1878) [trad. it. parziale in Id., *Ermeneutica e psicologia del linguaggio*, a cura di D. Bondi, Milano 2013]. Cfr. inoltre, H. USENER, *Die Entwicklung der Philologie im Zusammenhang mit der Berliner Universität*, 1860, in Id., *Kleine Schriften*, Leipzig 1914, vol. III, pp. 215-26 [trad. it. *Lo sviluppo della filologia in riferimento all'Università di Berlino*, a cura di G. Magnano San Lio, in «Archivio di storia della cultura», XXIV (2011)].

della grande filologia tedesca a cavallo del secolo svolse un ruolo decisivo nella battaglia culturale attorno alle idee di *Zivilisation* e *Kultur*¹³. Impossibile comprendere il clima anche politico della Germania guglielmina prescindendo dalla *missione educativa* generale che esso intendeva rappresentare. L'impostazione rigorosamente storicistica si fondeva, in una personalità 'di grosso formato' come Wilamowitz, con l'idea di un finalismo della volontà (che rovesciava, proprio col ricordarlo, quello schopenhaueriano) teso alla realizzazione di una *forma* di vita opposta al *Nervenleben* metropolitano, all'individualismo e relativismo della *Zivilisation*, e capace di attualizzare plasticamente, nel contemporaneo, il senso della *paideia* classica. Era un programma che traeva ispirazione da fonti diverse e anche contraddittorie tra loro, dal Goethe del *Viaggio in Italia* e da Schiller, dalla *Romantik* e dal mitico fondatore dell'Università di Berlino, Karl Wilhelm von Humboldt¹⁴, un programma che teneva comunque ferma come propria *arché* l'Ellade («la patria migliore», la chiamava Humboldt). Il *logos* greco diventava così norma, idea regolativa della nuova *Bildung*. Un'umanità 'completa' non poteva che sorgere dal suo studio, dall'amore per esso. Comunicarlo, insegnarlo *scientificamente*, secondo i metodi della filologia e dell'indagine storica, non doveva essere considerato come l'esercizio di una professione, per quanto nobile, bensì davvero come un *servizio religioso*, rivolto all'intera comunità e non solo ai dotti. A questi ultimi spettava il *dovere* di far comprendere, nella crisi del presente, che ri-

¹³ Sul ruolo dell'*Humanismus* filologico nella 'battaglia culturale' a cavallo della Grande Guerra e sull'influenza determinante da esso esercitata sugli sviluppi del pensiero antidemocratico del periodo, cfr. le ricerche di L. CANFORA, *Intellettuali in Germania*, Bari 1979; ID., *Cultura classica e crisi tedesca*, Bari 1977, che contiene un'antologia degli scritti politici di Wilamowitz. È notevole, peraltro, che nei testi fondamentali sulla 'rivoluzione conservatrice' e sulle fortune del pensiero antidemocratico a cavallo della Grande Guerra (da Mosse a Sontheimer, a Breuer) non si trovi pressoché cenno al ruolo svolto dall'*Humanismus*.

¹⁴ Cfr. H. STEINTHAL, *Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie*, Berlin 1848 [trad. it. *La scienza della lingua di Wilhelm von Humboldt e la filosofia hegeliana*, Napoli 1998].

accostarsi alla Grecia è il solo mezzo di cui si dispone per *conservare* la nostra civiltà. «Platone in greco, Goethe in tedesco, Paolo in religione tempreranno lo spirito dei nostri giovani, rendendoli immuni dalle malattie del presente», proclamava Wilamowitz¹⁵. Una «necessità dello spirito», dunque, concepire la cultura classica come fondamentale *Sinnstiftung*, fondazione di senso per la crisi della civiltà europea¹⁶. Le parole con cui Werner Jaeger licenzia la prima edizione del memorabile *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, nell'ottobre del 1933, riassumono, alla luce spettrale della tragedia ormai irreversibile della Germania e dell'Europa, il senso delle origini e del drammatico sviluppo dell'*Humanismus*¹⁷. Pur contrastando ogni tendenza vitalistico-irrazionalistica, e perciò in polemica con la 'filologia' del George-Kreis¹⁸, esso aveva rivendicato alla serietà *scientifica* della propria ricerca la capacità di pervenire a un *Vollbild*, a una rappresentazione completa dell'uomo

¹⁵ U. VON WILAMOWITZ, *Die griechische Unterricht auf dem Gymnasium*, in PREUSSISCHES MINISTERIUM DER GEISTLICHEN, UNTERRICHTS- UND MEDIZINALANGELEGENHEITEN (a cura di), *Verhandlung über Fragen des höheren Unterrichts*, Halle 1902.

¹⁶ Ancora nel 1932 con queste parole si esprimeva E. R. CURTIUS in *Lo spirito tedesco in pericolo*. Due anni prima si era celebrato a Naumburg il grande convegno voluto da Jaeger su *Das problem des Klassischen und die Antike* [Il problema del classico e l'antichità] i cui Atti vennero positivamente recensiti da Benjamin. Ma già allora, in pagine stupende per la morte di Wilamowitz, Giorgio Pasquali poteva considerare la *Kultur* dell'*Humanismus* con disincantata *pietas* (G. PASQUALI, *Ulrico di Wilamowitz-Moellendorf*, ora in ID., *Pagine stravaganti di un filologo*, Firenze 1968, vol. I). Timbro uguale ritroviamo nell'altro saggio di Pasquali dedicato alle *Lebenserinnerungen* di Ludwig Curtius, *Storia dello spirito tedesco nelle memorie d'un contemporaneo* (1953, nuova ed. Milano 2013). Cfr. pure l'Introduzione di Marcello Gigante alla traduzione italiana delle *Erinnerungen 1848-1914* di Wilamowitz [*Filologia e memoria*, Napoli 1986].

¹⁷ «La mia esortazione si rivolge non solo ai dotti, ma a tutti coloro che nello sforzo dell'età presente per conservare la nostra civiltà più volte millenaria, cercano oggi di riaccostarsi alla greicità», W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1933 [trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1953, p. VIII].

¹⁸ Su questa importante corrente degli studi e della visione del classico coeva agli sviluppi dell'*Humanismus* cfr. il saggio introduttivo di G. Lacchin all'edizione italiana del volume che in qualche misura la inaugurò: H. FRIEDEMANN, *Platon. Seine Gestalt*, Berlin 1914 [trad. it. *Platone. La sua forma*, Milano 2012].

‘classico’, in grado di valere come paradigma, modello o idea-guida per la *Bildung* o *Formung* non solo dell’individuo, ma dell’intera comunità. Il problema del *classico* qui coincide con quello della formazione di un’organica *Gemeinschaft*, in opposizione al carattere astratto e informe della contemporanea *Gesellschaft*. Tra la guerra e la fine della Repubblica questo *ideale* muore; la disgregazione dell’*ethos* sociale che ne era il presupposto, l’abisso tra il suo ellenocentrismo e il prepotente affermarsi di mitologie «gotiche» (l’espressione è di Pasquali), travolgono il significato complessivo dell’*Humanismus* e ne mettono, a un tempo, in evidenza le contraddizioni e i limiti *filosofici*. E sarà ‘destino’ che questi finiscano con l’essere attribuiti, piú o meno acriticamente, allo stesso Umanesimo storico.