



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

Gli studi italiani sul pensiero del Rinascimento.
I. La polemica sul rinascimento
di Tullio Gregory

«Rassegna di filosofia», I, 1952, pp. 201-213.

Parole chiave: filosofia rinascimentale, Umanesimo, Quattrocento, Cinquecento

TULLIO GREGORY

Gli studi italiani sul pensiero del Rinascimento (1949-1952)

I. - LA POLEMICA SUL RINASCIMENTO ⁽¹⁾

Giuseppe Saitta ha voluto coronare la sua infaticabile attività di studioso con un'opera monumentale sul pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento ⁽²⁾. Per la valutazione complessiva che dà di questo vasto movimento di cultura che apre l'età moderna, l'opera si colloca in quel filone storiografico che va dal Burckhardt al Gentile e che vede nel pensiero dell'Umanesimo e del Rinascimento — intesi come momenti successivi e connessi — il superamento della metafisica scolastica, la scoperta del soggetto e l'intuizione immanentistica della realtà. « L'Umanesimo — scrive Saitta — rielaborando originalmente il concetto cristiano della dignità umana con la coscienza critica dei materiali che gli offriva l'antichità classica e anche orientale e con un sentimento profondo dell'unità e dell'armonia dell'umanità si trovò nella necessità di esaltare l'autosviluppo come principio unico di tutte le manifestazioni umane, e l'idea del microcosmo che contiene il macrocosmo risplendette così di una luce insolita diventando la sua prima e ultima parola con riflessi innumerevoli in tutti i domini dello spirito. Il microcosmo è lo stesso divino trasferito nell'uomo ed intensificato per guisa da dare l'abbrivio a tutto l'Umanesimo. Nel Rinascimento il divino è visto nella natura piuttosto che nell'uomo, e il panteismo con nuove forme ritorna trionfante, sebbene i

⁽¹⁾ Per le recenti pubblicazioni italiane e straniere sull'Umanesimo e sul Rinascimento, si vedano le preziose rassegne bibliografiche pubblicate da E. GARIN sul « Giornale critico della filosofia italiana » (XXIX, 1950, pp. 453-459; XXXI, 1952, pp. 97-105), e da P.G. RICCI, che ha iniziato su « Rinascimento » (II, 1951, pp. 385-448) una magnifica bibliografia sugli *Studi sull'Umanesimo e sul Rinascimento Italiano (1950)*. Per gli studi italiani sul Rinascimento nell'ultimo cinquantennio, cfr. il largo studio dello Chabod (*Studi di storia del Rinascimento* in « Cinquant'anni di vita intellettuale italiana », vol. I, Napoli, E.S.I., 1950, pp. 125-207) di fondamentale importanza non solo per la ricca informazione ma soprattutto per i problemi storiografici che pone.

⁽²⁾ G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*; vol. I, *L'Umanesimo*, Bologna, Zuffi, 1949; vol. II, *Il Rinascimento*, ibid, 1950; vol. III, *Il Rinascimento*, ibid, 1951.

pensatori di questo periodo ci lascino nell'incertezza se la natura è assunta come Dio o Dio è immerso nella natura » ⁽³⁾; « l'Umanesimo e il Rinascimento diventano così l'espressione più piena e più alta della chiarificazione dello spirito e della natura: spiritualismo e naturalismo nascono e si svolgono tra contrasti ed antitesi, ma riescono attraverso linee e figure vivamente mosse ad enucleare una concezione moderna della scienza, della filosofia, dell'arte. Ecco perchè il Rinascimento pur accentuando l'immagine naturalistica della realtà non è che il necessario sviluppo e l'integrazione dell'Umanesimo, che pare ad uno sguardo disattento fermarsi ed esaurirsi in una immagine spiritualistica del mondo » (*art. cit.* p. 159).

Secondo questo orientamento il Saitta ricostruisce il pensiero dei singoli autori con una capacità sintetica che presuppone — ed ogni pagina lo dimostra — un'ampia conoscenza dei testi e dei problemi sorti attorno ad essi. Così l'insigne autore riesce ad offrire un quadro organico di quell'epoca tanto ricca di svariati e spesso antitetici motivi: dall'Umanesimo petrarchesco al platonismo fiorentino, dall'aristotelismo padovano alla nuova scienza di Galilei, è una gamma infinita di scoperte e di felici intuizioni che il Saitta organizza intorno a quello che ritiene motivo essenziale e dominante. Per questa intrinseca organicità di tutta l'opera, egli può ben vantare di avere scritto un'opera « attraversata da cima a fondo da un pensiero filosofico » ⁽⁴⁾.

Tuttavia proprio qui, ove l'opera raggiunge il suo massimo valore, se ne trovano anche i limiti, necessari del resto a ogni sintesi del genere. Infatti non di rado la larga conoscenza dei testi porta il Saitta a trascurarne alcuni più « moderni » che, separati dal contesto, assumono un carattere squisitamente contemporaneo. Ed è in fondo la caratteristica di tutte quelle opere sull'Umanesimo e Rinascimento che concepiscono quest'epoca in funzione del pensiero moderno, lasciando in secondo piano quel che essa effettivamente fu. Così si è portati a vedere nella filosofia platonica rinascimentale una filosofia immanentistica ⁽⁵⁾ e anticipazioni kantiane, nell'averroismo la lotta contro la metafisica scolastica e l'avvicinamento al nuovo spirito scientifico ⁽⁶⁾, nel Pomponazzi l'affermazione di

⁽³⁾ G. SAITTA, *Per l'intelligenza dell'Umanesimo e del Rinascimento*, in « Gior. Crit. della Filosofia Italiana », XXIX (1950), p. 149.

⁽⁴⁾ Cfr. « Gior. Crit. della Fil. Ital. », XXX (1951), p. 303.

⁽⁵⁾ Cfr. G. SAITTA, *op. cit.*, vol. I, pp. 536-537, 604, 610; queste poche citazioni, come le successive, potrebbero tutte moltiplicarsi perchè derivano, come si è detto, dal motivo centrale che dirige tutta la monumentale opera del Saitta. (Cfr. P. ROSSI, *Medioevo e Rinascimento*, in « Riv. crit. di stor. della filos. », IV [1951], pp. 245-247).

⁽⁶⁾ G. SAITTA, *op. cit.*, vol. I, pp. 425-427.

una rigida immanenza naturalistica e precorrimenti di critica illuminista (⁷), nel Patrizi concetti interamente idealistici (⁸), e così via fino al « preromanticismo » di Bruno ed alle intuizioni kantiane del Campanella (⁹). Motivi tutti che possono anche suffragarsi con testi presi da opere diverse, ma non illuminano l'effettiva speculazione di quell'epoca che, per essere compresa, piuttosto d'esser vista in funzione della posterità, è da studiare nel suo effettivo e puntuale svolgimento storico, anche se questo ci impedisce di unificare i molteplici motivi in un'unica panoramica sintesi. In fondo è proprio qui il lato discutibile di quella concezione storiografica che trova nell'opera del Saitta la sua più ampia e più organica espressione e che, sempre più affermatasi tra noi dallo Spaventa al Gentile (¹⁰), se ha il merito di difendere l'assoluta originalità di un'epoca storica, dimentica spesso un preciso confronto con la speculazione medievale; pure questo confronto è quanto mai necessario per mostrare le reali conquiste del pensiero nel XV e XVI secolo e per vedere semmai qualche felice intuizione dell'autunnale Medioevo non sia andata perduta e, di rincontro, fin dove il pensiero della scolastica si sia prolungato nell'età del Rinascimento.

Giacchè è certo qui il problema centrale che ogni storia della filosofia moderna deve seriamente affrontare: posto che tanta parte della cultura universitaria rinascimentale continuava le discussioni della scolastica medievale, posto che parte del platonismo umanistico fu più una moda che non una originale speculazione, lumeggiata d'altra parte la critica schiettamente moderna della metafisica aristotelica sorta dal seno

(⁷) G. SAITTA, *op. cit.*, vol. II, pp. 267; 284; 289.

(⁸) G. SAITTA, *op. cit.*, vol. II, pp. 542-543.

(⁹) G. SAITTA, *op. cit.*, vol. III, pp. 181; 236.

(¹⁰) Che questo orientamento storiografico sia il più diffuso in Italia, è dimostrato ampiamente dalle relazioni al Congresso internazionale di studi umanistici (1949) recentemente pubblicate (*Umanesimo e scienza politica*, Milano, Marzorati, 1951). Tra i molti pregevoli lavori contenuti in questo volume si vedano, per il problema particolare che ci interessa, gli importanti saggi di E. P. LAMANNA, *La formazione dello spirito critico nell'Umanesimo* (pp. 403-415); G. E. BARIÉ, *La valorizzazione dell'uomo e l'Umanesimo* (pp. 433-441); P. FILIASI CARCANO, *L'Umanesimo come fenomeno storico e il suo problema filosofico* (pp. 163-174); C. MAZZANTINI, *La verità nella parola* (pp. 537-544); U. A. PADOVANI, *Umanesimo classico e Umanesimo moderno* (pp. 341-346).

Nello stesso volume, per i rapporti tra umanesimo e cattolicesimo, cfr. lo studio di M. BENDISCIOLI, *Umanesimo e Cattolicesimo* (pp. 443-456) e soprattutto quello di U. SPIRITO (*Machiavellismo e controriforma*, pp. 389-397) il quale, come già altrove, acutamente sostiene che « fin dal primo umanesimo la Chiesa Cattolica instaura un compromesso sostanziale con il pensiero moderno e i pontefici umanisti personalmente convalidano tale connubio nel modo più esplicito e significativo. La netta antitesi tra la nuova esigenza immanentistica e la tradizionale sottomissione alla trascendenza si smorza e si placa nel seno di un cattolicesimo che non oppone resistenza e che storicisticamente fa proprio l'entusiasmo della rinascita » (p. 389).

stesso della scolastica (si pensi ad un Nicolò d'Autrecourt), qual'è l'originalità della Rinascita, quale l'eredità del Medioevo?

Questo il problema che nasce quando si sia presa coscienza dell'unilateralità dello schema storiografico della frattura tra Medioevo e Rinascimento che, per amore dell'antitesi, sacrifica la complessità di epoche e di processi storici. Infatti il nuovo fervore di studi sulla civiltà medievale ha posto in luce quale complessità di motivi essa racchiuda, sicchè si è da tempo cominciato a parlare di motivi di un umanesimo medievale che, per la valutazione dell'individuo, per l'amore della natura, per il culto dei classici, può essere considerato preparazione al Rinascimento, inteso come sua continuazione, sviluppo e a volte esasperazione.

Ciò non vuol dire riduzione del Rinascimento al Medioevo: lo ha ben sottolineato il Garin che, pur decisamente opponendosi alla tradizionale storiografia della *frattura* ⁽¹¹⁾, ha anche mostrato l'insufficienza di quelle teorie le quali, all'estremo opposto, pongono nell'alto Medioevo le origini del Rinascimento e finiscono per negare originalità al rigoglioso moto di pensiero del XV-XVI secolo. Si tratta piuttosto di vedere ove vada ricercata l'originalità dell'umanesimo italiano che con tanta baldanza si oppose all'età precedente: e l'aspetto nuovo, originale, è dal Garin ritrovato non tanto in contenuti culturali nuovi, quanto in una « forma nuova, uno spirito nuovo rivolto alle cose » ⁽¹²⁾ e soprattutto nel modo di intendere « la funzione stessa della cultura nella formazione dell'uomo, in tutti i rapporti umani, nell'organizzazione della 'vita civile', nell'uso *umano* delle forze della natura » ⁽¹³⁾.

In questo senso il Garin ha indirizzato le sue preziose ricerche, e questo aspetto mette in rilievo nel recente volume sull'Umanesimo italiano ⁽¹⁴⁾. È soprattutto il nuovo modo di intendere la vita civile che caratterizza, egli scrive, il pensiero umanistico: dalla decisa difesa della vita attiva di un Coluccio Salutati ⁽¹⁵⁾ alla bruniana condanna dell'età dell'oro con la corrispondente celebrazione dell'opera umana capace di

⁽¹¹⁾ Cfr. E. GARIN, *Umanesimo medioevale*, in «La città di vita», (1946), pp. 52-70.

⁽¹²⁾ Cfr. E. GARIN, *Dal Medioevo al Rinascimento*, Firenze Sansoni, 1950, p. 84.

⁽¹³⁾ Cfr. E. GARIN, *Studi sul Rinascimento*, in «Cultura moderna», aprile 1952, p. 5.

⁽¹⁴⁾ Cfr. E. GARIN, *L'Umanesimo Italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952 (è l'edizione italiana, con alcune aggiunte, del vol. *Der italienische Umanismus*, Bern, Francke, 1948).

⁽¹⁵⁾ E. GARIN, *op. cit.*, pp. 38 sgg.; cfr. p. 40: «Meditazione su questa umana operosità, coscienza più viva di questo comune lavoro; riflessione sulla condizione umana e sulla sorte dell'uomo, sulla sua condotta, sulle forme della sua vita; presa più viva di contatto con tutta la drammaticità dell'esperienza vissuta: ecco la filosofia» del Salutati e, in genere, degli umanisti italiani.

rompere « le leggi di un fato indegno » (*op. cit.*, pp. 263 sgg.), è sempre « un tono e un accento che circola e anima ogni problema e ogni ricerca; è ammonimento, all'artista, allo scienziato, al sacerdote, al politico, alla sua missione umana;... è richiamo, in ogni indagine particolare, al compito umano cui non si deve mancare » (*op. cit.*, pp. 278).

Caratterizzato l'Umanesimo sotto questo angolo visuale, il Garin può nuovamente parlare di frattura, di salto, tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Umanesimo.

Il pensiero medievale, egli nota, giunge al suo esaurimento con la speculazione averroistica ed occamistica. L'averroismo ebbe il merito di portare alla massima esasperazione l'immobilità del mondo aristotelico, negazione dell'uomo e della storia ⁽¹⁶⁾; esso cioè, malgrado quella certa tinta di spregiudicatezza, « costituiva la più rigorosa svalutazione che mai sia stata fatta in sede teorica di quel senso dell'uomo e della sua opera intorno a cui si era impegnato tutto il pensiero cristiano » (*op. cit.*, p. 42). All'averroismo si opponeva diametralmente l'occamismo con quel suo spiccato senso della singolarità che non minò solo il mondo aristotelico-averroistico, ma altresì « dichiarava la caduta del mondo unitario, gerarchizzato, pacificato, moralizzato che tanta parte della meditazione medievale era venuta lungamente disegnando. Ma se la vita rifugge dalla statica unità averroistica, essa ci appare altrettanto incomprensibile in mezzo agli individui di Occam » (*op. cit.*, p. 46). Così, conclude il Garin, « l'analisi medievale aveva, a tal punto, esaurito veramente tutte le possibilità delle impostazioni classiche; era veramente giunta al limite. Ma fra l'ultima sua parola e la prima delle nuove correnti sbocciate, non dimentichiamolo, in quel medesimo e così complesso 300, v'è la stessa ossessionante divergenza che corre — per prendere un tema allora d'uso — fra l'ultimo istante della quiete e il primo del suo movimento, fra l'ultimo momento della malattia e il primo della sanità, fra l'ultimo respiro di vita e il primo punto di morte: c'è un salto. C'è il passaggio dalla visione dell'essere conchiuso nella sua realtà all'uomo poeta, che vuol dire creatore » (*op. cit.*, p. 48).

Il Garin ha così colto il punto centrale del problema, ha espresso il trapasso da un'epoca esaurita nelle sue dispute di scuola ad un'epoca di poesia, di creazione. Questo forse a scapito dell'occamismo al quale è riconosciuto il merito di aver fatto trionfare Assisi su Parigi (*op. cit.*, p. 36), ma è poi accomunato all'averroismo per aver privato l'universo dell'uomo come di Dio (*op. cit.*, p. 47): ma come dimenticare, non solo

(16) E. GARIN, *Dal Medioevo al Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1950, p. 37 sgg.

le feconde critiche alla metafisica aristotelica, ma altresì la netta affermazione soggettivistica di tanti occamisti e infine di Nicola di Autrecourt?

È sull'intuizione soggettivistica dei maestri francescani e soprattutto di maestro Nicola, che ha richiamato l'attenzione Bruno Nardi nello studio sul problema della conoscenza nel pensiero antico e medievale; concludendo egli scrive: « Se vogliamo risalire davvero alle origini della filosofia moderna, bisogna saltare a piè pari il periodo umanistico e ritornare ai teologi della prima metà del secolo XIV, agli occamisti, a Pietro d'Auriole, a Nicolò di Autrecourt » che scoprirono la soggettività del conoscere liberando il pensiero dal mondo delle immutabili essenze ⁽¹⁷⁾. Ma poichè su questo problema torneremo tra breve, vogliamo ora sottolineare quel che ci sembra più valido dell'interpretazione del Garin, e cioè l'aver messo in luce come la filosofia del Rinascimento, per mostrare tutta la sua originalità, la « profondità di quel salto » che la separa dall'età di mezzo, non deve esser cercata in quella che diremmo la filosofia ufficiale dell'epoca, delle scuole e delle università; « quella filosofia di cui talora si parla, dei Nifo, degli Zimara, dei Boccaferro, dei Pendasio, dei Montecatini, dei Gianini, dei Liceti, destò forse rumore di pettegolezzi accademici fra Padova e Bologna, ma spesso non giunse neppure ai pur sempre troppo pazienti scolari, che disertarono le aule, e fecero persino licenziare qualcuno di quei celebratissimi maestri » (*op. cit.*, p. 51). La verità del Rinascimento è piuttosto nella filosofia dei non filosofi, si alimenta al di fuori delle dispute accademiche, nasce dalla viva esperienza dell'uomo e della natura: « La verità della Rinascenza, e lo sentiamo tutte le volte che seriamente ci avviciniamo a quel tempo, è proprio nei Valla, negli Alberti, nei Poliziano, e poi nei Masaccio, nei Brunelleschi, nei Leonardo, nei Michelangiolo, nei Galileo e cioè negli artisti, nei poeti, nei filologi-storici, negli scienziati, e poi nei politici-storici come Machiavelli e Guicciardini, e fin nei profeti e riformatori da Savonarola in poi » e così via fino agli uomini come Francesco Bacone, Giordano Bruno e Tommaso Campanella, finanche ai magi e agli astrologi « poichè, e sono maghi ed astrologi a notarlo, non chi a priori deduce e ricostruisce razionalmente il mondo una volta per tutte, ma che faticosamente raccoglie esperimenti, lentamente edifica sulla conquista di ieri la certezza di oggi » ⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁷⁾ B. NARDI, *Il problema della verità - Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, Ed. Universale di Roma, 1951, pp. 58-59; cfr. B. NARDI, *L'aristotelismo della scolastica e i francescani*, in «Acta Congressus Scholastici Internationalis», Roma, Antonianum, 1951.

⁽¹⁸⁾ E. GARIN, *op. cit.*, pp. 74-75; cfr. dello stesso: *Magia ed astrologia nella cultura del Rinascimento*, in «Belfagor», V (1950), pp. 657-667.

Ci sembra così chiaramente indicato un fondamentale criterio metodologico per ogni ricerca sulla filosofia del Rinascimento: per esso tornano in primo piano figure a volte trascurate, mentre si pongono nel loro giusto e spesso mediocre valore tanti ambienti umanistici e universitari che continuarono le interminabili discussioni sulla dignità delle arti, e ancor peggio, sulla fisica e metafisica aristotelica quando già queste erano cadute sotto i colpi delle nuove scoperte scientifiche.

Individuato così il carattere originale del Rinascimento, si pone il problema di definire in sua funzione la natura e il valore dell'Umanesimo, come ritorno agli studi classici.

Come è noto, per lungo tempo il concetto del Rinascimento è stato legato all'Umanesimo, inteso come scoperta del mondo classico attraverso il nuovo studio dell'antichità: e tale in effetti fu la coscienza che gli umanisti stessi ebbero dell'opera loro che segnava, essi dicevano, il risveglio degli *studia humanitatis* per lungo tempo sepolti sotto il barbaro latino medievale. La coscienza della rinascita negli umanisti è dunque piuttosto limitata all'« opposizione tra la purezza del latino classico e la barbarie della lingua usata comunemente per tanti secoli » come ha recentemente scritto il Simone⁽¹⁹⁾ e come si può rilevare dalla prefazione del Valla al primo dei suoi *Elegantarium libri* « in cui la differenza tra l'età medievale e la rinascenza appare in tutta la sua chiarezza come l'opporci della negligenza e dell'amore per la perfetta lingua latina »⁽²⁰⁾.

Ora è precisamente a questo aspetto « umanistico » del Rinascimento che è stato dato l'assalto dai medievalisti i quali, paragonando il rinnovellato sforzo di traduttori e filologi del XV secolo a quello dei loro predecessori del XII e XIII, o mettendo a confronto le retoriche dissertazioni di tanti umanisti con le sottili e acute speculazioni dell'ultima scolastica, hanno finito per negare importanza filosofica all'opera degli umanisti del XV secolo.

Di questo atteggiamento si sono avuti alcuni saggi notevoli per l'ampiezza di documentazione: vogliamo ricordare due articoli del Kristeller ed il già citato volume del Nardi.

Il Kristeller, negando l'identificazione di umanesimo e rinascimento⁽²¹⁾ vede nel primo un movimento che, sorto al di fuori della filo-

(19) F. SIMONE, *La coscienza della rinascita negli umanisti francesi*, Roma, Ed. di Storia e letteratura, 1949, p. 46 (su quest'opera cfr. la recensione del GARIN in « Rinascimento », I (1950), pp. 91-97).

(20) SIMONE, *op. cit.*, p. 38.

(21) P. O. KRISTELLER, *Umanesimo e Scolastica del Rinascimento italiano*, in « Humanitas », V (1950), pp. 1007-1008.

safia, restò poi sempre legato agli studi grammaticali e retorici senza una problematica filosofica propria. Pur senza negare il progresso che la metodologia degli studi acquistò per merito degli umanisti — studio critico dei testi, migliore conoscenza della storia ecc. (*art. cit.*, pp. 996-997) — il Kristeller è piuttosto incline a « considerare gli umanisti non come filosofi con una mancanza curiosa di idee filosofiche o una mania altrettanto curiosa per l'eloquenza e gli studi classici, ma piuttosto come retori di professione, animati da un nuovo ideale classicista della cultura » (*ibid.*, p. 997) senza che siano stati « filosofi nè buoni nè cattivi » (*ibid.*, p. 996).

Il vero Rinascimento, inteso come liberazione dall'eredità della filosofia medievale, si avrebbe solo dopo la metà del 500, con quei grandi filosofi che cercarono « di raggiungere una comprensione nuova dell'universo fisico e delle sue forze motrici » e « attaccarono l'aristotelismo nella sua roccaforte, la filosofia naturale che era stata lasciata intatta dalla critica degli umanisti e dei platonici » ⁽²²⁾; tale movimento naturalistico sfocerà in quella che Kristeller ritiene la corrente più importante del Rinascimento e che va da Copernico a Galilei e a Cartesio, collegandosi così direttamente alla filosofia moderna (*art. cit.*, pp. 286 e sgg.).

Il Nardi invece, studiando lo svolgimento del problema del conoscere, mette in rilievo i grandi progressi compiuti dalla gnoseologia tra la fine del XIII secolo e la prima metà del successivo: in particolare egli sottolinea, con la ben nota erudizione ed acutezza, come, dal dogmatismo aristotelico, per la critica interna della dottrina delle *species cognoscibiles*, si giunse alla negazione dei presupposti stessi della metafisica classica, l'idea di sostanza e di causa: è questa la via aperta da Scoto e Occam che raggiunge il suo punto culminante con Nicolò di Autrecourt, l'Hume del XIV secolo.

Davanti alla critica rigorosa di questi pensatori che, attraverso la rielaborazione di motivi agostiniani e la critica dell'aristotelismo, giunsero a scoprire nel soggetto il centro attivo del conoscere, il Nardi non trova corrispondenza nè continuità di motivi nelle opere degli umanisti i quali, anche quando esaltano la *dignitas hominis*, lasciano il soggetto schiacciato dai pregiudizi della filosofia aristotelica. Egli scrive:

« È diventato un luogo comune, nella storia della filosofia, quello di sopravvalutare il concetto umanistico della *dignitas hominis* sul quale insistono taluni pensatori del Quattrocento e dei primi del Cinquecento,

⁽²²⁾ P. O. KRISTELLER, *Movimenti filosofici del Rinascimento*, in « Giorn. Critic. della filos. italiana », XXIX (1950), p. 285. Dello stesso autore cfr. *Umanesimo e filosofia nel Rinascimento italiano* nel vol. cit. « Umanesimo e scienza politica », pp. 507-516.

quasichè il concetto dell'uomo, considerato specchio dell'universo, *nexus* o *copula mundi*, *creatura publica* ecc., preludesse alla rivoluzione kantiana che sposta il centro della speculazione filosofica dall'universo all'uomo. In realtà si tratta in gran parte di lucubrazioni retoriche le quali non fanno altro che ampliare il vecchio e metafisico concetto dell'uomo microcosmo, sintesi e compendio del macrocosmo. Vecchio concetto metafisico dicevo, perchè la dignità attribuita all'uomo, posto « in orizzonte aeternitatis et temporis », è appunto quella di rispecchiare l'universo che gli è opposto, lo trascende, lo schiaccia... Se vogliamo risalire davvero alle origini della filosofia moderna, bisogna saltare a piè pari il periodo umanistico e ritornare ai teologi della prima metà del secolo XIV, agli occamisti, a Pietro d'Auriole, a Nicolò d'Autrecourt. Costoro non si sono più chiesti se esiste o non esiste Dio, se l'anima è immortale o no, se l'anima è forma o non è forma dell'uomo, se l'universo è finito o infinito; ma hanno sottoposto a revisione critica il valore logico degli argomenti coi quali s'era preteso di aver dimostrato all'evidenza e l'esistenza e l'infinità di Dio, e l'immortalità dell'anima, e la sostanzialità degli esseri e il rapporto tra la causa e l'effetto, e l'impossibilità d'un numero e d'una grandezza infinita e via di seguito » (28).

Queste critiche (che non significano negazione del Rinascimento, la cui originalità il Nardi ha più volte sottolineato in altri aspetti della cultura dell'epoca) e tutte le altre che la moderna storiografia ha mosso soprattutto agli aspetti letterari, « umanistici », del Rinascimento, hanno anzitutto il merito di porre in maggior rilievo la necessità di scoprire quale sia il nesso reale tra Umanesimo e Rinascimento, e se questi due concetti debbano indicare due epoche susseguentesi o piuttosto i due termini del rapporto tra filosofia e filologia. Ci si è così avviati a superare la giustapposizione, cara ad un diffuso schema storiografico, tra un Umanesimo come preparazione, attraverso lo studio dei classici, alla rina-

(28) B. NARDI, *op. cit.*, pp. 58-59. Per i rapporti tra il Rinascimento romanico (sec. XII-XIII) e il Rinascimento classico, soprattutto per gli aspetti letterari, cfr. del NARDI: *Rinascimento romanico e Rinascimento classico*, in « Idea », 22 maggio 1949. F. CALASSO nella sua relazione al già ricordato Congresso di studi umanistici (*Umanesimo giuridico*, pubblicata nel vol. *Introduzione al diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1951, pp. 181-205), sottolineato che « di umanesimo si continua a discorrere, nella storiografia giuridica, in un senso che oggi non può non apparire limitato ed angusto, dopochè il predominio scientifico delle vecchie posizioni dei Voigt e dei Burckhardt si considera ormai superato » (p. 185), ha messo in luce con la consueta dottrina, come spettò alla scienza giuridica medievale di aver modellato, consolidato, protetto per i secoli venturi il concetto di uomo come soggetto dell'ordinamento giuridico. Sicchè la concezione umanistica « non era se non la sublimazione ultima dell'intuizione medievale e preludeva alla esaltazione che della legge romana farà la scienza d'oltralpe, quando, a dispetto di nazionalismi e di antimperialismi, proclamerà ch'essa vige *non ratione imperii, sed imperio rationis* » (p. 200).

scimentale scoperta e affermazione dell'uomo e della natura; le fasi successive di questa lenta opera di revisione critica di tanti storici del XIX secolo, dal Voigt e dal Burckhardt fino allo Spaventa e al Fiorentino e poi nel nostro secolo fino al Gentile, ha lucidamente tracciato il Garin nell'ampio saggio *Umanesimo e rinascimento* ⁽²⁴⁾.

Conoscitore del mondo medievale come di quello rinascimentale, il Garin indica la sola via possibile per comprendere il significato delle *renatae litterae*: la filologia del Rinascimento, egli scrive « fu lo sforzo di costruire se stessi nella propria più schietta verità domandando agli antichi la via per ritrovarsi: *per litteras provocati, pariunt in seipsis*, come dice mirabilmente il Ficino componendo quella che sembra stridente contraddizione: l'affermarsi della individua schiettezza personale proprio attraverso l'imitazione delle più potenti personalità della storia » (*op. cit.*, p. 372). Il mondo classico così diviene mezzo per costruire l'uomo nuovo, stimolo alla creazione e non alla imitazione ⁽²⁵⁾. Ma non basta: il Garin ritiene che l'amore per gli *studia humanitatis* nascesse non da vana curiosità ma dall'« accento posto sulla comunione degli uomini nel mondo umano, di cui le lettere sono l'espressione esemplare » (*op. cit.*, p. 380); siamo cioè innanzi alla scoperta della parola come fondamento del viver civile: « nella parola infatti si incarna lo spirito; ciò che v'è di più sacro in noi e negli altri viene alla luce e s'incontra. Per questo, appunto, la lingua va colta nella sua purezza primaria, quando è veste propria del pensiero, sua espressione sicura e adeguata. La sua corruzione è offuscamento dell'uomo che la pronunciò e che perde il valore della realtà che esprime e di se stesso » ⁽²⁶⁾.

Su questo motivo insiste Francesco Flora in un saggio apparso in *Letterature moderne*. Anche secondo l'illustre storico della letteratura italiana non si può parlare di un Umanesimo staccato dal Rinascimento, quasi che da una *Renovatio* puramente grammaticale si fosse poi passati alla scoperta dell'uomo nuovo: vero è invece che il nuovo amore per le *humanae litterae* è conseguenza della nuova coscienza di sé che l'uomo

⁽²⁴⁾ E. GARIN, *Umanesimo e rinascimento*, nel volume *Questioni e correnti di storia letteraria*, a cura di A. Momigliano, Milano, Marzorati, 1949, pp. 349-404. Per la storia del concetto di rinascimento è fondamentale ora il volume di V. K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical thought*, Boston 1948, cfr. anche il recentissimo volume di C. ANGELERI, *Il problema religioso del Rinascimento - Storia della critica e bibliografia*, Firenze, Le Monnier, 1952.

⁽²⁵⁾ Cfr. E. GARIN, *L'umanesimo it.* già cit., p. 23; L. RUSSO, *Umanesimo, Rinascimento, Controriforma e la storiografia contemporanea*, rist. in *Problemi di metodo critico*, Bari, Laterza, 1950.

⁽²⁶⁾ GARIN, *op. cit.*, pp. 376-377; cfr. pp. 380-382; v. anche *L'Umanesimo it.*, già cit., pp. 41-42; 53; 55-56; 95-96.

rinascimentale ha conquistato: « Se l'uomo — egli scrive — si manifesta uomo essenzialmente nella parola, e soltanto nella creazione verbale trova la possibilità dell'azione consapevole (che supera l'istinto in cui l'uomo è apparentato ad altre creature dell'universo), è naturale che un rinnovato accento della responsabilità e dignità dell'uomo assumesse nel rinascimento la forma di un ritorno alle *humanae litterae*, in cui l'uomo si istituisce uomo fino al più alto grado » (27).

Ma a questo, punto ci accorgiamo che risolvendo il problema del rapporto Umanesimo-Rinascimento in quello di filologia-filosofia, è stato colto, sì, il motivo essenziale dell'Umanesimo, ma si è inteso questo non tanto come epoca storica determinata quanto piuttosto come un momento costante della vita dello spirito. Rimane quindi ancora aperto il problema di quale sia il valore filosofico non dell'Umanesimo, ma piuttosto degli umanisti del XV secolo, per vedere fino a che punto in loro si incarni il suesposto ideale umanistico e fin dove invece l'opera loro sia esercitazione retorica.

E sull'aspetto schiettamente retorico di tanta parte della cultura umanistica richiama l'attenzione il Garin, il quale sente la necessità di distinguere un Umanesimo filologico, retorico da un « umanesimo civile fiorentino del 400 e Leon Battista Alberti, e Pico con la sua trasposizione dell'umanesimo filologico e retorico sul piano di una metafisica dell'uomo creatore » (28). Il contrasto tra questi due umanesimi, o meglio tra quello che è movimento retorico e quello che veramente è scoperta dell'umano, è ben personificato, come ha visto il Garin, nell'atteggiamento diverso del Pico e del Barbaro di fronte ai « filosofi barbari »: « l'umanesimo retorico, quale quello del Barbaro, ridotte le *litterae* ad ornata eloquenza, vede nella filosofia umanistica una semplice persuasione retorica, o, per dir meglio, una retorica che trascina senza persuadere

(27) F. FLORA, *Umanesimo*, in « Letterature moderne », I, (1950), p. 21; cfr. p. 25: « che cosa è questa attenzione alle lettere, riconosciute nell'esemplare dei classici come in una raggiunta perfezione? È in modi più o meno palesi la coscienza che l'umano è parola ».

Con questa posizione, che è andata sempre più diffondendosi, resta superata la tradizionale giustapposizione Umanesimo-Rinascimento; « e resta così definitivamente oltrepassata l'idea tradizionale che le *humanae litterae* siano state la causa, e quasi accidentale, del Rinascimento inteso come moto spirituale, che invece si esprime e se ne servi come di strumento. Anche se in un secondo tempo, esauritasi la forza intima dell'età, non rimase che l'esercitazione grammaticale, pura maschera senza il volto ». (GARIN, *op. cit.*, p. 372); cfr. C. MOTZO DENTICE DI ACCADIA, *Il valore storico del Rinascimento*, in « Annali della Facoltà di Lettere filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari », XVIII (1951), p. 121.

(28) E. GARIN, *Dal Medioevo al Rinascimento* già cit., p. 66, cfr. *Umanesimo e Rinascimento*, già cit., pp. 375-376, 379.

veramente »⁽²⁹⁾. Questo è l'Umanesimo che si contrapponeva al Medioevo rigettato come barbaro perchè il suo latino tendeva più alle *res* che ai *verba*; contro questa esaltazione della retorica il Pico oppone il suo « stile parigino », difendendo i filosofi dell'età di mezzo; tuttavia la lettera del Mirandolano al Barbaro « mentre intende reagire in nome della filosofia contro le lettere... mentre intende riscattare i valori della speculazione scolastica, mentre è duramente ironica contro i grammatici, non per questo è da intendersi come antiumanistica » (*op. cit.*, p. 173). E ai due diversi modi di considerare le *humanae litterae* corrisponde un modo antitetico di comportarsi innanzi ai problemi della vita civile: « La tendenza a risolvere l'*humanitas* in mero fatto culturale e le *litterae* in retorica, contro cui mettono in guardia già il Salutati e il Bruni, si svela proprio nella diversa posizione presa di fronte a questo fondamentale atto di partecipazione al consorzio umano 'il matrimonio'. Per gli uni cultura è umana conversazione: vita civile integra, dunque », mentre per gli altri, corifeo il Barbaro, la condanna del vincolo matrimoniale si inserisce nel disprezzo della vita civile: « il contrasto tra l'*humanitas* del Bruni e la retorica del Barbaro si rivela qui crudamente. Là la cultura umanistica è pienezza di umanità e quindi società. Qui è isolamento, contemplazione, *letteratura* » (*L'Umanesimo it. cit.*, pp. 55-56; cfr. pp. 95-96).

Il Pico viene così a riassumere quello che è stato detto l'umanesimo dello spirito contrapposto all'umanesimo delle lettere che, degenerato in retorica, costituiva « una nuova pericolosa barbarie, destinata ancora una volta a porsi, diaframma insuperabile, fra l'uomo e le voci che vengono a lui dagli uomini, dalla natura e da Dio ».

Qui la nostra mente corre spontanea a Leonardo « omo senza lettere » e alla sua polemica contro i retori magniloquenti e contro quei filosofi che acquietavano il loro spirito nell'*auctoritas* degli antichi maestri: egli è davvero l'uomo nuovo, il rinascimentale, e non per dei collegamenti col platonismo fiorentino che difficilmente possono dimostrarsi⁽³⁰⁾, ma per avere richiamato lo spirito allo studio diretto della natura, lasciando da

⁽²⁹⁾ E. GARIN, *Lo spirito cristiano di Pico della Mirandola*, nel volume « *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV et XVI siècles* », Paris, C.N.R.S., 1950, p. 172. Cfr. anche E. P. LAMANNA, *La formazione dello spirito critico nell'Umanesimo*, nel volume *Umanesimo e scienza politica*, già cit., pp. 413-414.

⁽³⁰⁾ L'idea di un platonismo di Leonardo è sorta dall'interpretazione in senso platonico di quelle espressioni ove egli parla delle infinite ragioni che sono nella natura, e che, a nostro avviso, vanno interpretate in senso schiettamente matematico; si vedano anche le riserve del Corsano il quale giustamente ricorda che « tra la bottega (ove si educò Leonardo) e l'accademia non doveva essere troppo frequente nè cordiale il commercio » (A. CORSANO, *Studi sul Rinascimento*, Bari, Adriatica,

parte il culto degli antichi maestri che costituiva il diaframma insuperabile tra l'uomo e la natura, e per aver così aperto la strada al *regnum hominis*. E con il ποιητής di Vinci vengono in primo piano tutti quei ricercatori che la concreta indagine dell'uomo e della natura posero a base della loro speculazione: così forse ci si avvia a cogliere il vero nocciolo dell'Umanesimo e del Rinascimento, che non si trova negli imitatori degli antichi ma in coloro che scoprirono il valore dell'esperienza come diretto contatto con la realtà (natura e storia); tra costoro sono, vicino agli storici, ai politici, agli artisti, i matematici, i « pratici » che, con la creazione di un nuovo metodo scientifico, abbattono non solo la metafisica scolastica ma altresì tutti i suoi prolungamenti nel platonismo e nell'aristotelismo umanistico e rinascimentale ⁽⁸¹⁾. Con costoro veramente il Rinascimento si manifesta come « processo di immersione nel mondo sensibile, nella realtà terrena » ⁽⁸²⁾.

Editrice, 1949, p. 84; sul « platonismo » di Leonardo, cfr. invece il recente saggio di E. GARIN, *La cultura fiorentina nell'età di Leonardo*, in « Belfagor », VII (1952), pp. 272-289.

⁽⁸¹⁾ Il Corsano ha giustamente sottolineato l'importanza della scienza e della tecnica nel pensiero rinascimentale nonché il loro atteggiamento schiettamente anti-umanistico (cfr. *Filosofia scienza e tecnica nella crisi del pensiero rinascimentale*, nel volume cit. di *Studi sul Rinascimento*; dello stesso autore, si veda il saggio *Umanesimo e machiavellismo nel pensiero del tardo Rinascimento*, nel vol. cit., *Umanesimo e scienza politica*, pp. 487-494.

⁽⁸²⁾ Cfr. CHABOD, voce *Rinascimento* nella *Enciclopedia Italiana*.

Ricordiamo qui il tentativo di interpretazione marxista del problema dell'umanesimo di RANUCCIO BIANCHI BANDINELLI nel saggio *Le crisi dell'umanesimo*, in « Società », VII (1951), pp. 195-216: « Se dunque mostriamo di identificare l'atteggiamento umanistico con quello dell'agnosticismo della cultura, affermiamo cosa contraria al vero. Se dunque ci arrestiamo al concetto di umanesimo solo come rievocatore dell'antico, ne afferriamo soltanto un lato, e quello men vivo, quello più erudito, o quello estetizzante: quello però, che, non senza motivo, la cultura tradizionale dell'era borghese ha più posto in evidenza. In realtà questo non fu che un aspetto, la conseguenza di una ideologia e il mezzo di espressione di essa; e non, inizialmente, un fine, uno scopo. Questo fu e rimase, sino all'estrema crisi di tutto un mondo, il porre l'uomo sulla terra nella sua dignità e nella sua autonomia. In tal modo l'umanesimo si accompagna allo spirito di iniziativa individualistica che caratterizza la fase ascensionale della borghesia » (p. 209).

Il Toffanin torna sulla sua nota tesi dell'umanesimo come reazione al « secolo senza Roma » all'« arabo secolo » cioè al '200; epoca naturalistica ed ereticale; l'umanesimo segnerebbe il ritorno alla religione, all'ordine, alla gerarchia (G. TOFFANIN, *La religione degli umanisti*, Bologna, Zanichelli, 1950; *Storia dell'Umanesimo*, vol. I: *Il secolo senza Roma*, vol. II: *L'Umanesimo italiano*, vol. III: *La fine del Logos*, Bologna, Zanichelli, 1950).

Si veda ancora il saggio di MARIO M. ROSSI, *Note sulla modernità del Rinascimento*, in « Nuova rivista storica », XXXIV (1950), pp. 1-32.

Sul valore dell'umanesimo si vedano anche gli articoli di S. LA ROCCA, *Umanesimo storico e Polemica umanistica*, in « Lo spettatore italiano », III (1950), pp. 9-11, 134-136; e, nella stessa rivista (1950, pp. 84-86) l'articolo di E. GARIN, *Umanesimo e Filosofia*.