

# L'uomo del Rinascimento, tesi e ipotesi cristiane e laiche

Gianni Grana

Oggi è una sorta di moda, più editoriale che storica, sulla scia della tanto pubblicizzata irrivoluzione delle "Annales" (ne ho discusso nell'altra mia opera magna, *Le avanguardie letterarie*, vol.III), l'enucleazione seriale dell'uomo epocale ("L'uomo greco", "L'uomo romano", "L'uomo medioevale" ecc.), al séguito dell'altra seriale "Vita quotidiana". Le rassegne sull'uomo constano in genere di descrizioni tipologiche, in più capitoli specialistici, coordinati da un super: per es. Garin per *L'uomo del Rinascimento* (Laterza 1988, 2000). Generalmente la tipizzazione (che nel caso comprende soggetti che vanno dal principe, dal condottiero, dal cardinale al cortigiano, al filosofo e al mago, al mercante e al banchiere, all'artista, alla donna del Rinascimento), mi pare che nella inevitabile generalizzazione appaghi curiosità di costume ecc., più che fornire una caratterizzazione storica d'epoca. Ma l'identità *uomo*, che appare notevolmente riemergente nel Rinascimento, dopo la lunga depressione medioevale, ha effettivo rilievo storico-culturale nel nostro quadro di "resurrezione" lenta, faticata e arrischiata della "cultura dell'uomo" moderno. E questo, malgrado l'abuso retorico dagli anni di Burckhardt sulla eccezionalità del- l'"uomo del Rinascimento".

Burckhardt dedicava la parte seconda della sua celebre opera, *La civiltà del Rinascimento in Italia* (1860, tr.it. homo italicus Sansoni 4<sup>a</sup> 1943, 1990), a "Lo sviluppo dell'indivi-dualità", come peculiarità dell'*homo italicus*, in un'età rinascimentale trisecolare, fra i secoli XIV-XVI, che quindi include i grandi letterati e pittori trecentisti, che rappresentano la "vita reale ordinaria", privata e pubblica, la vita sociale e le feste dell'uomo italiano. Sommaria ma sostanzialmente fondata era l'immagine rapida da cui partiva, quella dell'uomo medioevale, in cui la coscienza era avvolta da un "velo comune", che "era tessuto di fede, d'ignoranza infantile, di vane illusioni", per cui "l'uomo non aveva valore" (p.153). Ma questa era e poteva essere solo una rappresentazione "sociale" dell'uomo, che anzitutto e soprattutto era e doveva essere membro devoto di una chiesa madre e matrigna, totalitaria, esclusiva e possessiva. per tutta la vita dell'uomo e oltre. E specialmente, in tale contesto sovrumano, nel quale la condizione umana era incapsulata, a cui corrispondeva socio-economi-camente il sistema feudale di dipendenza gerarchica; è in tale situazione di vita originaria e permanente, che l'individuo faticosamente si va liberando, che va affermando la propria umanità individuale, le proprie qualità personali, nell'iniziativa, nel lavoro, nell'azione ai livelli più profani dell'esperienza secolare, emancipata dal "sacro".

Burckhardt era obbligato a rifarsi molto addietro, fintroppo, per ritrovare già nei secoli medioevali italiani, generici esempi di tipologie individuali autonome, che potrebbero essere moltiplicate. Ma, balzando alla fine del XIII secolo e a Dante, anche Burckhardt mostrava di trascurare, di non porre anzi al centro del quadro genetico dell'uomo nuovo, fra tante "rinascite" fasulle, il precedente grande "risveglio" della vita e della cultura cittadine, con la formazione economica, politica e civile dei comuni italiani. Famiglia, corporazione, popolo, partito erano esattamente istituti sostitutivi, caratterizzanti la società comunale, spesso protagonisti dinamici, all'interno dei quali emergeva o contrastava l'individualismo degli interessi e delle passioni, degli odi privati e pubblici. Gli

stessi conflitti cittadini di famiglie e fazioni interne alle oli-democrazie comunali, e fra comuni più o meno prossimi, a cominciare dai comuni lombardi, il municipalismo che Salvemini diceva estraneo e indifferente agli scontri dei massimi poteri (*Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Einaudi 1961, pp.6ss.); e i movimenti pauperistici di "riforma" e reale opposizione popolare anti-ecclesiastica, erano ampi e diffusi fenomeni di particolarizzazione in cui si esaltavano, con le iniziative settarie minoritarie, le capacità economiche e la partecipazione attiva dei singoli, in positivo e in negativo.

Tipici fenomeni italiani - si è sempre riconosciuto -, all'origine di tanti mali nella vita pubblica nazionale fino a oggi, ma pure positivi per la formazione libera dell'uomo. La novellistica italiana rigurgita di individualità dalle origini, oltre alle cantiche realistiche del poema dantesco. Burckhardt preferiva parlare delle "repubbliche italiane" fra XIV e XV secolo, suttutte Venezia e Firenze, caratterizzandole così per autonomia statuale, nel loro intricato e turbinoso dinamismo politico-guerresco, di guerre come "pretese "opere d'arte". Ha comunque rilievo per noi che lo storico svizzero scorgesse "nell'indole delle repubbliche e dei principati" italiani "la più potente causa, per cui gli italiani, prima d'ogni altro popolo, si trasformarono in uomini moderni e meritavano di esser detti i figli primogeniti della presente Europa" (p.153). In linea generale Burckhardt, celebratore del Rinascimento italiano, sembrava guardare prevalentemente all'evidenza del comando e dell'azione, anzitutto ai "tiranni" e ai "condottieri", a livello signorile e alto borghese (ma pure i "cospira-tori" nemici della tirannide).

Parlava poi di "perfezionamento" dell'individualità nel Rinascimento italiano, mirando a grandi personalità "universali" artistiche letterarie speculative, da Dante stesso a L.B.Alberti, a Leonardo: con l'amore della gloria, osservava a livello comune "il motto e l'arguzia nel senso moderno, come espressioni d'individualità, lo scherno e il dileggio nei confronti degli stessi potenti. Altri aspetti a cui dava insistito risalto era "la scoperta del mondo esterno e dell'uomo", il riattigliamento più che altro estetico della "natura", la descrizione realistica della "vita ordinaria" e dell'uomo storico, dell'"uomo esteriore" e intimo, nelle biografie ecc. L'ottimismo critico-apologetico induce Burckhardt a registrare conclusivamente un improbabile (o comunque irreal) "crollo delle fede in generale", fra superstizione antica e moderna, a cui ricollega pure "la fede nell'immortalità dell'anima", fra "confusione religiosa e scetticismo generale".

Mi si permetta solo un accenno, subito dopo, a un librone italiano del prolifico biologo-letterato G.Pighini, *L'Italiano del Rinascimento*, col sottotitolo "Biologia e storia del genio rinascimentale italiano", di palese impostazione razzistica, pubblicato da Guanda non negli anni fascisti ma nel primo dopoguerra (1951). Si prende atto dello scopo dichiarato di colmare la lacuna sul Rinascimento, ricercando "nella stirpe italica le ragioni ereditarie della sua costituzione fisica e psichica cui riferire lo sviluppo e la formazione di quel tipo di umanità superiore", secondo l'ideologia odiosa dell'autore. (Avvertenza). Null'altro si può ricavare da questo tomo di 600 pagine, intriso di retorica della romanità e di una "spiritualità" etico-religiosa cristiana in specifico senso romano-italiano, che la prosopopea degenerativa del "genio italico", malderivata dall'apoteosi estetico-umanistica dell'italiano rinascimentale di Burckhardt. E' assai strano che in Italia non si sia prodotto niente di meglio, niente di impegnativo su questo tema: il decantato "uomo del Rinascimento italiano" pare non abbia interessato i rinascimentisti italiani, da Garin a Vasoli, rivolti quasi solo a ricerche erudite,

come del resto manca una sintesi degna a firma italiana, sul Rinascimento storia italiana.

Sicché bisogna rifarsi ai primi capitoli sintetici di Gentile nella raccolta citata, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, uno dei quali, il terzo e più ampio era dedicato con precisione a “il concetto dell’uomo nel Rinascimento”, con riferimento espresso a Burckhardt. Circa la riscoperta nel Rinascimento italiano del valore dell’uomo, della sua superiorità sulla natura, Gentile non a torto distingueva due diverse e anche opposte risposte: “una soluzione naturalistica” che “assegna alla vita umana un fine immanente”, con la negazione della “immortalità dell’anima”. L’altra soluzione contraddittoria (mistico-cristiana) poneva l’uomo *sopra* la natura, a livello “divino”. Una pretesa “autonomia”, che si è osservata in Ficino e in genere nel “platonismo fiorentino”. (le coloriture avverse sono mie, riconoscibilmente). Gentile pure in questo capitolo confermava intanto il limite di spingere il Rinascimento italiano nel tardo cinquecento e oltre, fino nel seicento, puntando su Bruno ma specialmente sul prediletto Campanella. Era tipico poi di Gentile, come lo era di Croce, e lo è in genere di storici filosofanti, il ridurre l’altrui filosofia alle proprie divise speculative.

In questo senso Gentile sconcerta ancora oggi, nel capitolo terzo su “Il concetto dell’uomo nel Rinascimento” (1916), di cui occupa tutta una prima parte (20 pp.), dedicandole a Campanella esemplare, quasi – e senza quasi – come il vertice del Rinascimento italiano, nel suo seicento avanzato, anche per la celebrazione della “pos-sanza dell’uomo”. *Dopo* Campanella, Gentile regrediva a Pico, a Ficino e a Gelli, che divinizzavano l’uomo, assimilandolo al loro Dio nella libera volontà ecc.; e a Bruno, che più rimarcava “il valore della libertà e del lavoro onde l’uomo crea a se stesso il suo destino e la sua civiltà” (pp.82-83). Ma qui lo “spiritualismo” gentiliano esige che prevalga altra rappresentazione congeniale: l’opposizione dello “spirito”, dell’uomo spiritato, alla “cieca forza della natura”. Che spinge in regressione fino al quattrocento, ai temi di riflessione e discussione sulla “nobiltà” dell’uomo (pp. 84ss.), al “concetto storicizzante del valore creativo e della assoluta autonomia della volontà umana” (p.85). Quindi a L.B.Alberti, che rivendica la libertà dell’uomo e ne afferma la volontà come artefice della propria “fortuna”; alla “virtù” e “potenza” realizzativa dell’uomo in Machiavelli e Guicciardini.

Gentile si soffermava a lungo sul *De dignitate et excellentia hominis* di G.Manetti, che interessa anche noi, pure nei suoi limiti di riflessione e di scrittura latina, per la onesta confutazione che vi si legge della raccapricciante destituzione dell’uomo cristiano, che Innocenzo III aveva inciso nel suo *De contemptu mundi* (pp.90ss., 99ss.). Confutazione cristiana sempre, ma pure animata di idealismo umanistico, che includeva il corpo, la natura corporea dell’uomo, restituito alla unità psico-fisica che è la sua natura propria, dentro non al di fuori o “al di sopra di tutta la natura”, come Gentile parafrasava. Che non preclude il persistere pregiudiziale della fede “razionale” (una contraddizione in termini) nell’immortalità dell’anima. L’intelligenza, la volontà, la creatività linguistica autorizzano davvero a “credere” nella loro “divina” immortalità? E’ qui che, per fede malintesa o comunque irrinunziata (come era in Mainetti), l’umanesimo laico franava, nella dignità e fragilità corporea e nell’auto-nomia di destino, che lo opponeva nongia alla natura (“esterna” o interna), ma alla soprannatura enormemente incombente, col suo mitico Aldilà “immortale” sorretto nel suo “mistero” dall’impero dogmatico e poliziesco della chiesa cattolica. Tutto ciò – s’intende – Gentile filosofo dello “spirito” immanente ma sempre fraterno alla trascendenza cristiana dello “Spirito Santo”, era lontano dal pensarlo e dall’esprimerlo qui.

A proposito dell'insistita divinizzazione filosofica dell'uomo, della celebrazione della dignità e superiorità dell'uomo, non si riflette abbastanza che non costituiva una nuova "invenzione", poiché anche questo non era che un ritorno all'antico, in accordo col ritorno alla *physis*. E' necessario rifarsi ai sempre citati versi di Esiodo, che attribuiva giustamente agli dèi e agli uomini la medesima e unica progenie? I temi umanistici non erano una scoperta post-cristiana, erano tipici temi stoici, in cui era predominante l'antropocentrismo. Si potrebbero recitare vari frammenti, ma è sufficiente riandare al *De natura deorum* di Cicerone, alla esposizione e difesa della filosofia stoica che ne fa Balbo, per es. dove esalta la ragione umana (II 61,153, tr.cit., pp.289-90). "La ragione umana non è forse penetrata fino al cielo? Unici tra gli esseri viventi, conosciamo il sorgere, il tramontare e le orbite delle stelle, il genere umano ha definito il giorno, il mese, l'anno, ha conosciuto le eclissi di sole e di luna e ha previsto per il futuro il loro verificarsi, la loro intensità e il momento in cui si verificheranno. Dalla contemplazione di questi fenomeni la mente perviene alla conoscenza degli dei, dalla quale nasce la devozione a cui sono congiunte la giustizia e le altre virtù; da queste deriva una vita felice analoga e simile a quella degli dei, in niente altro inferiore agli esseri celesti che nell'immortalità, che non ha nulla a che vedere con la felicità della vita".

Ancora nelle *Discussioni Tuscolane* (I 28, pp.515): "Quando contempliamo queste ed altre innumerevoli cose, possiamo dubitare che ad esse presieda un creatore, se esse sono nate, come pensa Platone, o se sempre esistettero come pensa Aristotele, un regolatore di così grande opera e apparato? Lo stesso è dello spirito umano, benchè tu non lo veda, come non vedi dio, tuttavia, come riconosci dio dalle sue opere, così dalla memoria, dalla facoltà inventiva, dalla rapidità del movimento, e dalla bellezza della virtù, devi riconoscere l'essenza divina dello spirito". Da notare - come a suo tempo (vol.II) - che il traduttore spiritualista cristiano Marinone traduce sistematicamente *mens* e *animus* (quasi equivalenti, si trovano "nel capo") "spirito umano" e "anima". Così traduce "*vim divinam mentis*", l'energia-potenza divina della mente, "L'essenza divina dello spirito". Sono variazioni abusive non solo linguistiche ma ideo-culturali, che possono introdurre agli abusi rinascimentali di ecclesiastici come Cusano e Ficino, di teo-filosofie deificanti l'uomo, in radicale stravolgimento cristiano e cristo-cosmico dell'antico "umanesimo" platonizzante ma laico-panico.

In quelle origini l'analogia e l'assimilazione era antropomorfa, nel senso che si caratterizzava essenzialmente come umanizzazione del cosmo; le costruzioni teomorfiche di Cusano e Ficino si effondono in una teizzazione mistica delirante dell'uomo e del mondo, perfino improntati della più dis-umana simbologia trinitaria, quanto dire una sorta di irrinunciabile vestizione dogmatica ecclesiale. Tutto questo sembra generalmente irrilevato dagli storici novecenteschi dello "spirito" e della "coscien-za", dallo stesso Dilthey a Cassirer, da Garin a Kristeller. Nel capitolo "Il filosofo il mago" del volume *L'uomo del Rinascimento* da lui curato per Laterza, il gramsciano Garin osa riconoscere: "In verità bisognerebbe avere il coraggio [!] di dire una volta per tutte che non di filosofi *nuovi* si tratta, ma di filosofi, perché proprio e solo nel Rinascimento nasce il 'filosofo' (e lo scienziato) come figura prima inesistente, e nasce in quanto *rinasce* il filosofo (e lo scienziato) antico con cui si pone in un complesso rapporto, per cui lo si considera un modello da cui partire, ma anche un modello da cui staccarsi, conquistando così la propria autonomia, e rispondendo alle domande dei tempi nostri" (pp.180-81). Ma quali sarebbero questi "filosofi" *tout court* antichi e nuovi, senon i soliti del tradizionale repertorio rinascimentale: Cusano "il più grande filosofo del

Quattrocento”; Marsilio Ficino “che tanta parte ebbe nella cultura europea fra Quattrocento e Cinquecento”; e Pico, “senza dubbio un ‘filosofo’, anzi un ‘filosofo nuovo’ del tipo stesso di Marsilio ficino” (pp.181-86) Giusto finire allora in grandezza “magica” con Cornelio Agrippa e Cardano, i medici supermaghi epocali. Furono questi i “filosofi nuovi”, i filosofi del futuro anche per il vecchio maestro Garin. Gli altri, nel mucchio Valli Pomponazzi Machiavelli Copernico Bruno Galilei formano “minoranze sempre sospette e spesso perseguitate” dalla chiesa, “perché – poverina! – distruggevano il suo mondo” (pp.199-200). Questo dato fondamentale della cultura nuova non è al centro, in tutta evidenza, della sintesi divagante di Garin, è insinuato a margine sul finire, a merito di pochi “nuovi filosofi” eccentrici, inquieti e ribelli, “una specie di cavalieri erranti del sapere, che si mossero fra sogni e magie, fra utopie e illusioni di paci universali e perpetue...” (p.201).

No, l’“uomo del Rinascimento”, reale e ideale, non può essere quello cristiano trinitario figurato da Cusano e Ficino, fantasma “platonico” risucchiato al centro del cosmo dal Dio-Cristo. Questo non è ancora che un travestimento ecclesiastico, in sistemi teologici benpiù che filosofico, secondo tradizione medioevale, che erano solo operazioni di “riforma” cattolica, da parte di un prelado politico attivissimo come Cusano e di un servitore dell’imperialismo mediceo come Ficino. No, questi non erano minimamente i “nuovi filosofi” liberi, erano tutt'alpiù i “nuovi teologi” a tutto servizio. E sia Cassirer maestro neokantiano, sia Garin maestro gramsciano dovevano saperlo, mentre sordamente, colposamente lo rimuovevano.

Senonaltro P.O.Kristeller, componeva palesemente i suoi *Concetti rinascimentali dell'uomo* col suo tipico zigzagare fra laicismo e cristianesimo, in combinazioni in cui perlopiù *Christus vincit*. Quindi, fuori di metafora, il Rinascimento è coerentemente arretrato e risucato nel Medioevo cattolico, anche sui temi dell'uomo, sminuiti (una tecnica riduttiva prediletta) come motivi e ragioni di pochi intellettuali, a fronte di una benpiù ampia diversità contraddittoria di “opinioni”. Così ai quattro sostenitori della “dignità dell'uomo” Petrarca, Pico, Ficino e Pomponazzi lui oppone i riformatori ecclesiastici Lutero e Calvino, autentici spregiatori cristiani dell'uomo, e lo scetticismo di Montaigne, per concludere che “la glorificazione dell'uomo” fu preoccupazione assolutamente minoritaria, non sia detto. Si rifè poi anche lui ai greco-romani, a confermare che quei pochi non inventarono nulla, senza cavare il minimo senso generale da questa “rinascita” di un umanesimo pre-cristiano di tipologia classica, semmai storpiato ancora dal Cristo-teismo cristiano, da una deificazione dell'uomo issato nel cielo di carta ecclesiale. Kristeller concedeva dalla sua cattedra alla Colombia che “si potrebbe dire in un certo senso che il pensiero classico greco ha al suo centro l'uomo” (p.7), una autentica scoperta del tedesco-americano, occorre che due etnie intellettive in concorso. Ma percontro li poteva assicurare che “il primo pensiero cristiano, mettendo in particolare rilievo la salvezza del genere umano e l'incarnazione di Cristo, dava un riconoscimento almeno implicito alla dignità dell'uomo” (p.8).

Si pensi alla immensa dignità di un uomo precipitato come “peccatore” dall'origine e “salvato” da un Dio che lo privilegia incarnandosi, mettendosi cioè in carne umana, per farsi seviziare e suppliziare perché – nel delirio del “mistero” cristiano – solo così l'uomo, l'umanità intera si “salverà”, cioè non restituito alla sua dignità umana, ma reso “degno” di quel Dio e del suo “regno”. E lo storico

Kristeller ripete dalla cattedra tale fiaba d'infanzia arcaica demenziale, che degrada l'uomo nella trivialità sacrificale del suo stesso modello "divino". Con tali cieche premesse micro-fideali, le pagine di Kristeller perdono qui ogni interesse, tanto più che in relazione ai quattro autori citati, ripete concetti descrittivi noti, banalizzandoli col suo moraleggiare borghese magistrale ("Concordiamo con Pico quando dice...", a chi interessa?). In realtà queste che danno titolo al libro non sono che conferenze californiane, secondo un irrituale abuso accademico, specialmente anglosassone, di professori che producono a pagamento per conferenze, piuttosto che studiare originalmente i temi di cui trattano: e questo spiega le attualizzazioni e le approssimazioni. Come qui il capitolo sulla mitica "immortalità dell'anima", tema antico e davvero tradizionale, anche cristiano, che non esalta ma al contrario distrugge la "dignità dell'uomo", particolarmente nella violenta "spiritualità" cristiana che degrada il corpo, insostanziale e mortale, e destina l'anima fantasmatica, come "sostanza spirituale", dotata di ragione autonoma, alla "immortalità" nel suo mitologico oltrevita.

Nel Rinascimento – si è visto – solo il laico Pomponazzi osa attaccare, con rigore logico seppure con le dovute cautele di formulazione, i presupposti dogmatici di questa antica credenza. Ma il conferenziere, miope programmatico, si preoccupa solo di sminuire la portata del *Tractatus* di Pomponazzi, straniato dalle sue condizioni ambientali inibitive, politico-religiose e ecclesiali, soddissatto di potere constatare, di volerlo "credere" in fede cattolico, che nemmeno Pomponazzi negava realmente l'immortalità dell'anima. E' lo stile insieme diminutivo e assimilativo tradizionalmente cristiano, che si esplicita in funzione edificatoria conclusiva, a beneficio del pubblico plaudente. "La nostra vita è immortale perchè nella realtà comprensiva dell'universo o, se vogliamo, di Dio, ogni cosa che è stata un tempo o sarà, è eternamente presente" (p.53). Così gode l'eterno lo storico Kristeller. "L'uomo del Rinascimento" resta in gloria eterna, ancorato al Medioevo ecclesiastico cattolico, posseduto battezzato e cresimato, inquisito e giudicato, nell'aldiqua e nell'aldilà del mondo basso, dalla immortale anima della chiesa universale.

Sembra comunque, a questo punto, potersi confermare che l'espressione "l'uomo del Rinascimento", come le altre tipologie confraterne, si rivela un'astrazione di scarso senso storico, che io raccolgo solo nel suo senso ideale e ideologico, nel senso-valore del ritorno umanistico alla "cultura del-l'uomo", che qui mi preme segnalare.

Carattere radicalmente diverso senon antitetico, rispetto al libro precedente, ha un terzo tomo su *L'uomo del Rinascimento*, dell'ungherese Agnes Heller (1967, tr.it. La Nuova Italia 1977). La Heller è stata purtroppo allieva di Lukàcs (mia bestia grigia), "grande intellettuale" marxista, così fortunato e discusso in Italia e in Francia negli anni 50, poi convertito al "revisionismo" e condannato dal suo partito-chiesa, quindi riabilitato fino alla morte, storia esemplare. Pure in questo librone, la Heller assume i canoni classici di una interpretazione marxistica della cultura universale, coi puntelli scolastici autorizzanti dei padri fondatori e del suo maestro. Ma è apprezzabile che eviti il ricorrente insopportabile schematismo ideo-politico lukacsiano, in un discorso concettualmente ricco di prospettive storico-culturali complesse. Resta la difficoltà di una tendenziale trattazione astratta, per ipotesi congetture giudizi di valore del tutto personali, scarsi di sostegni storico-testuali: un procedere sintattico faticoso, per decine e decine di pagine e interi capitoli, col dubbio irrisolto della gratuità inverificata. Così nel

tessuto concettuale, pure colmo di intelligenza critica, non è facile enucleare concetti sicuri, per un profilo attendibile dell'uomo rinascimentale, dell'uomo moderno non solo italiano, su dati e spunti filosofici attinti indifferentemente da Cusano e da Ficino, da F.Bacone e da Shakespeare, da Cardano e da Bruno, da Machiavelli a Montaigne e Charron ecc., quasi sempre con avarizia di rimandi testuali possibilmente probanti.

E' comunque interessante che in un capitolo introduttivo la Heller si ponga preventivamente l'interrogativo: "Esiste un ideale umano rinascimentale?". E la sua risposta immediata è che, rispetto al Medioevo, "nel Rinascimento compare la concezione dinamica dell'uomo", che trova spiegazione astratta nella premessa socio-economica che "il Rinascimento è la prima tappa del lungo processo di transizione dal feudalesimo al capitalismo" (p.3), trasformazione globale "simile a un cataclisma", quindi superdinamica. "Engels ha ragione", "le analisi di Marx mostrano...", Wojtyla benedice. Secondo la Heller, che sembra limitare non a torto il "luogo comune" che nel Rinascimento si metta l'uomo al centro del mondo, il dinamismo umanistico investirebbe anche la religione, con la disgregazione della dogmatica, al punto che si avrebbe quasi una completa libertà di religione, senonaltro "personale", visto che tale dinamismo "si estrinseca nella grande varietà delle fedi, nel fatto e nell'ideologia che permette a ognuno di scegliersi una fede religiosa personale" (p.20). Ma dove lo riscontra tale e tanto pluralismo "personale", che sarebbe predisposto dalla cultura rinascimentale, fra intellettuali sempre invigilati e inquisiti dalle istituzioni ecclesiastiche

Col suo stesso porre l'interrogativo sull'esistenza o meno di un ideale umanistico rinascimentale, la Heller lo pone in dubbio in base ai suoi schemi, secondo cui nell'antichità classica l'ideale umano era unitario, coincidendo con il concetto di uomo, sulla base della "visione idealizzata di una comunità concreta" (pp.21ss.). Col cristianesimo, questo ideale si duplica in un dualismo, fra il basso concetto dell'uomo peccaminoso e l'ideale umano di misericordia. Che si traduce in una doppia subordinazione sociale e ideologica, che tuttavia restano unitarie nella "comunità dogmatica dell'intero mondo cristiano" (p.25). A cui nel Rinascimento si aggiunge un carico ulteriore sull'uomo, quello di una terza subordinazione, oltre che al ceto sociale e alla religione (perché non dice alle istituzioni ecclesiastiche?): "la subordinazione nazionale (prima nel senso locale, sinonimo della polis, poi nel senso moderno del termine)" (ivi). Insomma il cristianesimo sarebbe "interpretato" non più dai ceti sociali ma dalle nazioni in competizione politica. Inoltre, insistendo nella sua prospettiva dinamica e pluralistica, lei può dire che nel Rinascimento "ci troviamo di fronte a una grande varietà di concreti ideali umani" (p.27). Ma per darne una esemplificazione, si riferisce alle immagini figurali del Cristo nella pittura italiana, in un arco pluri-secolare da Giotto a Michelangelo e a Tintoretto. Sarebbero questi i "concreti ideali" umani del Rinascimento italiano?

Sempre così per astrazioni generali, che coinvolgono la lotta di classe, borghesia e capitalismo protagonisti, la Heller pare dissolvere pure il retorico umanesimo del "ritorno agli antichi", sostenendo con l'energia della contraddizione, che il Rinascimento "non è in nessun modo un "ritorno all'antichità". La *forma mentis* e l'immaginazione dei suoi esponenti maggiori sono radicate nella tradizione ebraico-cristiana, almeno quanto nella riscoperta visione del mondo greco-romano" (p.81). La formula contraddittoria si esalta nell'ovvietà storica dell'affermazione, totalmente inavvertita, dopo un millennio di egemonia ideoculturale ecclesiastica cattolica, autoritaria e intollerante. Come potevano anche gli uomini del Rinascimento non essere ancora psico-geneticamente radicati nella

tradizione giudaico-cristiana, rappresentata in presenza monarchica e in apparati dogmatici dalla chiesa cattolica? E' a fronte di tale "presenza" totalitaria, di tale predominio circostante di cultura biblica dis-umanistica, ereditata e imposta, che il "ritorno" agli antichi testi si concretava in una ricerca e in ritrovamenti, in riscoperte filologiche, filosofiche, estetiche.

Che siano accolte criticamente, l'una e l'altra eredità, può essere ammesso in linea generale, ma con l'enorme divario che sussiste fra una libera scelta culturale (perlopiù antitetica e più o meno liberatoria, rispetto alla cultura clericale dominante) e l'azzardo a rischio della vita, nella critica della tradizione biblica-dogmatica. Senza dire della tradizionale politica di assimilazione esorcizzante, selettiva e stravolgente, della cultura classica, coronata col trionfale "aristotelismo" di Tommaso d'Aquino, che indurrà alcuni intellettuali laici operanti per una nuova "filosofia naturale", a una contraddittoria reiezione anti-aristotelica. E' quasi paradossale quindi rileggere qui che "la sorgente primordiale dalla quale scaturisce la tradizione dell'intero pensiero europeo fino ai nostri giorni, è di duplice derivazione: la nostra cultura discende da un lato dal mondo greco antico (e in parte da Roma), dall'altro dalla fonte ebraico-cristiana" (p.89). L'Ungheria è così eccentrica in Europa da dovere scoprire solo nella maturità culturale verità scolastiche così convenzionali?

Molto dubbia a me pare anche l'altra ottimistica sentenza che "la cultura rinascimentale abbia per prima unificato "coscientemente queste fonti primordiali", fino a oggi inunificabili senon per travestimenti e compromissioni mistificanti, come magnifiche "unificazioni" (le gloriose "continuità"), prodotte nell'ecclesia da Agostino a Tommaso. In tema di secolarizzazione, la Heller nota la perdita del contenuto etico della religione, la crisi della religiosità ("si agisce ignorando l'esistenza di Dio"; "la provvidenza cessa di essere una necessità"), fino a una sorta di "ateismo pratico". (pp.95-98). Ma a riprova cita Cardano e Cellini arciesemplari anomali, richiamandosi con insistenza all'Atene di Pericle: sarebbe questo, per il senso storico dell'au-trice, sarebbe "l'esperienza di essere creatori del proprio destino e del mondo circostante", questo sarebbe un motivo di "unificazione" rinascimentale, o una riconquista culturale progressiva, a partire dalla ricca e agitata cultura cittadina tardo medioevale?

Un altro motivo insistente e gratuito, in questo libro impegnativo, è quello del "cristianesimo razionalizzato", della "religione razionale e tollerante" del Rinascimento, spinta al punto da sostenere che "il Cristianesimo razionalizzato fu il primo a proclamare quel programma tipicamente borghese che l'Illuminismo chiamerà 'libertà di culto'" (pp.105ss.). E per colmo di paradosso ne indica come campione Ficino (contagio universale!), mistico ultra-razionale, e come modello il sistema "filosofico" della sua *Theologia platonica*. Di cui la Heller fa giusta rivendicazione di novità storica tutta nova, quella di avere inventato "un sistema filosofico che sta fuori della religione, che sostituisce la religione" (pp.107-8). Infatti lui stesso era prete celebrante, a servizio dei Medici e della "nuova Chiesa" universale. Di cui la *Theologia platonica* doveva essere un sostegno dottrinale, al più come sistema teologico sostitutivo, rispetto alle teologie "platoniche" e "neoplatoniche" di sostegno prodotte nel millennio, non un sostitutivo della religione cattolica apostolica, bensalida sempre - malgrado le tempeste - nel suo arcaico sistema dogmatico trinitario. Ripeto, lui stesso il canonico Ficino ci stava dentro consenziente e osservante, senza apparente sofferenza né velleità sostitutive impossibili. Insostenibile perciò l'affermazione disinvoltata che "la *Theologia platonica* esclude l'esistenza di ogni religione diversa, e quindi anche del cristianesimo tradizionale" (p.109).

Infine anche qui si scopre che “una delle più grandi esperienze del mondo rinascimentale è la capacità produttiva e autoproduttiva dell’uomo” (p.112): la stessa deificazione dell’uomo è una riscoperta malintesa dell’uomo. Che proprio nelle costruzioni antropo-teologiche di Ficino si carica dei consunti valori teistici ereditati, piuttosto che valere per le sue virtù e qualità e potenzialità “naturali”. Sommaria è dunque la pretesa, che qui si ripropone in termini vaghi e in-significanti, che il Rinascimento “sintetizza l’eredità e la cultura dell’antichità e del cristianesimo” (p.131). Non so quanto utilmente l’autrice si affanna a volere dimostrare l’ovvia ricezione, che lei chiama “critica” dei temi etico-filosofici della filosofia antica, in particolare epicurea e stoica, riattinta dopo duemila anni, da intellettuali laicizzanti ma intrisi di stravolgente cultura teistica cattolica, sedimentata e “razionalizzata” in tanti secoli. Tanto più stando agli intellettuali, ai “filosofi naturali” che cita, Bacone riscopritore critico della sapienza antica, Bruno e Cardano, più o meno animati dall’ansia superatrice e dalla orgogliosa progettazione del futuro, lo sviluppo nell’era che si apriva della “nuova scienza” e del “nuovo organo”. Che tuttavia sempre presuppone e si richiama alle antiche premesse, agli antichi avviamenti pre- e proto-scientifici.

Il riesame critico non certo ardimentoso, su cui univocamente si polarizza la Heller, rimuovendo secoli di controversie “critiche” pro e contro e pure interne al “platon-ismo” e all’“aristotelismo”, non provano affatto, come pretende, una sorta di ripulsa dell’antichità classica. Come non lo dimostra la più che tradizionale, e specialmente cristiana, riduzione all’etica della eredità filosofica che lei chiama “stoico-epicurea”, assimilandole con priorità stoica, in una indistinzione credo ingiustificata, pure nel “ritorno” rinascimentale. L’espressione “tipo di condotta stoico-epicureo”, che sarebbe “uno dei modelli caratteristici dell’epoca rinascimentale” (p.151), appare oscura e ancora ingiustificata, perchè acquisisce come norma la tradizionale riduzione al “comportamento” di filosofie sistematiche, come l’epicureismo, che investono una globalità di valori, non certo sfuggiti ai nuovi “filosofi naturali” italiani. Si pensi solo al ritorno del materialismo panico di Lucrezio, al ritorno della concezione stoica dell’*anima mundi* ecc., in coincidenza della scoperta copernicana; al ritorno dell’atomismo almeno da Telesio e da Patrizi a Bruno, in parte a Campanella.

Ripeto, per lunga tradizione, epicureismo e stoicismo, nella riduzione etica comportamentale e nella parziale assimilazione cristiana, furono relativamente efficaci nel millennio cattolico: la pure relativa riscoperta sui testi, nel Rinascimento, concorse a produrre, o ne fu espressione, una generale secolarizzazione laica del costume e della sensibilità etica, del resto comune anche fra gli ecclesiastici, e condizionata dal secolare sviluppo economico “borghese”, capitalistico ecc. delle società cittadine, rappresentata largamente nella ricca novellistica italiana. La generalità dei contemporanei nulla sapeva di epicureismo e stoicismo, mentre viveva operando nella società sempre “cristiana”, derogando ampiamente dai canoni formali dell’ecclesia, controllati dal clero sia pure partecipe del lassismo generale. Il “vivere secondo natura” (pp.163ss.), l’utilitarismo e l’edonismo, con l’idea che “gli dèi non s’intromettono nelle cose terrene” (pp.179ss.), non corrispondono solo a posizioni teoriche di “filosofi” come Valla Vives Telesio Alberti Pomponazzi Montaigne – Charron, appartengono o definiscono il sentire comunemente diffuso su cui si compongono i poli-ritratti tipologici dell’“uomo rinascimentale”.

La Heller scrive che “lo stoico-epicureo rinascimentale è un uomo che si regge sulle proprie gambe, ma è immerso nella realtà. Ma tutto ciò: il confronto con la realtà, la responsabilità accresciuta dell’individuo, l’accettazione della

irreversibilità, la realizzazione della 'bella vita', la fermezza d'animo ecc., tutti questi fattori dipendono da una condizione psichica, ovvero l'uomo deve vivere senza paura e senza speranza" (p.183). Una condizione anticristiana. La Heller non si accorge di descrivere approssimativamente l'uomo della realtà vissuta, della vita di tutti in quella lunga età in sviluppo, in trasformazione socio-economica, politica, etico-culturale: precisamente l'uomo dinamico, l'uomo che dispone di se stesso. Così la finale fratellanza "stoica" di Socrate e Gesù nell'ordine che - secondo la Heller che però non può darne prova testuale - sarebbero "entrambi dei modelli etici esemplari dell'epoca rinascimentale" (pp.201ss.); per di più ideali democratici, è poco più di una immagine suggestiva. Che implica riduzioni all'uomo nudo, credo improbabili malgrado tutto, proprio nel senso "democratico", cioè popolare di "Gesù martire", "figlio di Dio" sdogmatizzato, demitizzato, mortalizzato; e di Socrate, conosciuto e riconosciuto "sapiente" e "mar-tire" a livello di massa. Accomunati nell'accettazione del martirio.

L'autrice stessa, non trovando testi di sostegno, è costretta a differenziare enormemente il pluralismo delle interpretazioni, ma dimentica o rimuove sempre la presenza massiccia della chiesa inquisitoria sul lavoro degli intellettuali, la presenza capillare del prete nella vita di tutti: impedimenti autoritari estesi e continui a impedire una sdogmatizzazione del "figlio di Dio", distruttiva della "divina" autorità ecclesiale. Ma nemmeno nella Riforma sia Lutero che Calvino erano lontani dal degradare il mito cristologico a "democrazia" stoico-socratica. Basta darsi alla lettura edificante delle prediche luterane, anche in corte antologie (*Sermini*, tr.it. Ariete 1999), per rendersi conto della nuova esaltazione cristologica di Lutero, ispirata alla *theologia crucis* paolina. E non fu anche Lutero esemplare "uomo del Rinascimento", predicatore popolare di qualcosa come 2000 sermoni?

Lo studio della marxista ungherese si espande per oltre la metà (340 pp.) in una esplorazione estesa di opere letterarie e artistiche, commenti filosofici ecc., per ricercare in esse, un po' paradossalmente, i concreti fatti della vita, e proprio "la vita quotidiana", "le possibilità pratiche dell'uomo" nel Rinascimento. Ma più interessano qui le conclusioni, nella "Antropologia filosofica" della IV e ultima parte, a cominciare dal tema "La natura e l'uomo", che subito porta al naturalismo di Bruno e alle origini della scienza moderna, della sua autonomia dalla "filosofia naturale". La difficoltà - e la dura necessità - è sempre quella di dipanare queste matasse sintattiche, e ricavarvi uno o più fili conduttori, senon una linea di continuità, fra disantropomorfizzazione, disantropocentralizzazione, disantropologizzazione, tragedie in atto prodotte dalla scienza nuova, a cui non manca l'apporto prezioso della *Estetica* di Lukàcs. Mi pare caratteristico di questa signora "materialista storica" lukacsiana che preferisca identificare con Cassirer una "Spiritualizzazione della natura" nel Rinascimento, fra gli ecclesiastici Cusano e Ficino, e finanche cantare la genialità di un Charles de Bouelles (Bovillo), scoperto da Cassirer e il cui *Libro del sapiente* (1511) è stato tradotto e introdotto da Garin (Einaudi 1943).

Nel libello dedicato al suo vescovo, Bovillo celebrava l'uomo unicamente, ossessivamente come sapiente, e non nel senso generico e comune di *homo sciens* o *sapiens*, ma proprio come sapientone, perché "la sola ragione è figlia perfetta della natura" e quindi, mentre l'uomo stolto - cioè insipiente - è uomo parziale e incompiuto, seppure tutti gli uomini hanno la stessa natura e la testa eretta, "solo il sapiente è veramente uomo", lui solo splende di luce intellettuale, lui solo è "immortale e immagine di Dio" (cap.VI). Tale auto-celebrazione del "Sapiente", infuso e circonfuso di luce e divinità, che rasenta il grottesco ("Paragone del

Sapiente col Sole e coi Pianeti”), seguitando in esercitazione letteraria per altre decine di capitolini, dovrebbe rappresentare per Cassirer e per la Heller “l’uomo del Rinascimento”. Ma questo uomo-luce “specchio dell’universo” è sempre, con qualche freno, l’uomo ficiniano e pichiano messo al centro dell’universo: “il Sapiente è il fine di tutte le cose e quasi un dio terreno” (XIX, ripete Bovillo. Il suo fondamento trinitario cusano “Ogni cognizione è in qualche modo Trinità”, XXIII) ha il presupposto fideale nel santo privilegio per cui “Della cognizione della divina e santa Trinità possono giustamente gloriarsi solo i cristiani” (XXIX). Cassirer, parlando del libello de Bouelles, sparacchiava perfino anticipazioni dei “grandi sistemi dell’idealismo filosofico moderno”, e proprio Hegel in particolare (dall’oggetto al soggetto, dal “primo essere” alla “coscienza”, *Individuo e cosmo*, pp.143.44).

Garin senonaltro richiama Calvino (p.XIII), e la Heller in tema – si ricordi – di “Antropologia filosofica”, perdipiù “materialistica dialettica”, sembra veda Bovillo oltre il naturalismo magico del medico occultista svizzero Paracelso. “Se l’uomo di Paracelso rappresentava il ‘microcosmo’ nell’insieme della sua esistenza, l’uomo di Bovillus si trasforma in ‘microcosmo’ tramite la sua conoscenza” (p.572). “Conoscenza” (“Sapienza”) nella citata celebrazione equivarrebbe già al “risveglio dell’autocoscienza” (p.573)? non rischia piuttosto di sostituire il micro- al macrocosmo? In effetti la grande conquista del Rinascimento, naturalistica e antropologica, fu questo ritorno contemplativo alla *physis*, mediante i testi presocratici e aristotelici; una restaurazione della Natura universale che implicava il riconoscimento della naturalità dell’uomo, della sua appartenenza alla vita universale. Anche il libello di de Bouelles ha qualche bella pagina, nel riproporre questa visione (XXI, “L’uomo è parte dell’universo”), quando punta all’uomo *tout court* antropomorfizzando l’universo. “E come l’anima non è l’uomo e il corpo non è l’uomo, ma tutti e due insieme, anima e corpo, sono l’uomo; così anche l’uomo non è l’universo, e nemmeno il mondo è l’universo, ma tutti e due insieme, l’uomo e il mondo, costituiscono l’universo, formandolo come d’un’anima e d’un corpo.

Sì, “conoscenza” come “coscienza”, di un mondo che esiste quasi solo perché attestato dall’uomo “anima del mondo”, conoscente e autocosciente, al punto che pure il mondo psichizzato mediante l’uomo si fa conscio di sé. “E come alla sussistenza dell’uomo è necessaria l’anima, così per la compiutezza e sussistenza dell’universo è necessario e desiderabile l’uomo, e specialmente l’uomo sapiente che è la veracissima anima del mondo”. Certo, in lontananza può pure scorgersi Descartes, “sapiente” di lingua-cultura affine. Ma tutte queste “geniali” intuizioni, puramente speculative e letterarie – questo lo rimuove anche la Heller – purtroppo sono ineluttabilmente ravvolte nella mistica trinitaria cusana-ficiniana, con una certa sottigliezza concettuale ma con enfasi stridente che conferma quanto nel libello prevalga l’esercizio effusivo del verbo, sonora parola che non si fa pensiero. Così può fare da contrappeso fastidioso la solita trinitizzazione integrale dell’universo mediante i “segni sensibili” trinitari, da cui vi “si riconosce la divina Trinità” (XXX). E questo sarebbe il modello bovilliano di “conoscenza” del mondo, dell’uomo?

La natura una e trina, l’anima una e trina, l’intelletto trino, la sapienza trina, e via giocando qui lungamente: perfino il sole è uno e trino negli effetti (XXIX)! Si aggiunga la retorica mistica della luce, la profusione del Dio-luce, del cosmo-luce, dell’uomo-luce, della ragione-luce, sempre in apparenze triplici ecc. Ci si dica se pure in questo dorato mare di luminarie “affiora l’autocoscienza moderna”: l’idealismo dello “spirito” luminifero come totalità “platonica”? La Heller giustamente contrasta le “anticipazioni” di Cassirer, volendo Bouelles inserito nel proprio

contesto culturale, ma del citato contesto mitico cristiano tace. Ripete che “nel Rinascimento il concetto dinamico dell’uomo e la concezione dinamica della natura sono inseparabili” (p.581); ma che il parallelismo fra micro- e macrocosmo, che dovrebbe esaltare la “dignità dell’uomo” sia sempre – spontaneamente o opportunisticamente, con ardore militante o con difficoltà laica – iscritto nella struttura solare del paradiso cristiano, è osservazione comunque decisiva che la Heller laicissima non fa, non sfiora neppure. La si direbbe preclusa a tale punto di vista (cautela accademica?), se anche più avanti, parlando di “conoscenza”, pone una distinzione puramente tecnica fra “due tendenze” rinascimentali, l’una “caratterizzata dal fatto che il culmine del processo conoscitivo (...) è rappresentato dalla fusione dell’individuo con il tutto, dalla felicità offerta dall’identificazione con l’universo o con Dio”; “l’altra dal fatto che nel processo conoscitivo si rafforza la distanza del soggetto nei confronti dell’oggettività” (p.622).

Insomma la pretesa “conoscenza” mistica, e la tensione conoscitiva all’oggettività “scientifica”. Della prima non poteva che fare esemplari arcinoti gli ecclesiastici Cusano e Ficino, senza minimamente parlare di mistica cristologica, sicché può perfino assimilarli in totale confusione “filosofica” la visione panica di Bruno, indifferentemente. E nulla le dice che nell’altra “tendenza” si trovino impegnati “filosofi naturali” laici come Valla Pomponazzi Leonardo Telesio, che lei non vuole qualificare “naturalisti” (p.625). Ma erano proprio – lei stessa non poteva non riconoscerlo – gli intellettuali più predisposti agli sviluppi in atto della “scienza naturale”, Bruno ovviamente incluso. Eppure lei, ancora nelle ultime pagine, in tema di “umanità” e “libertà”, esprime lode laica al cristianesimo, perfino per il suo “ruolo importante nella formazione del concetto di umanità valido per noi” (p.650). E con ipocrisia scolastica, ricita Engels a conforto, per il quale “fu la ‘uguaglianza al cospetto di Dio’ (la fraternità in Cristo, la comune coscienza cristiana) a preparare il concetto di uguaglianza in genere – e a influenzare anche l’antropologia del Rinascimento”.

Aldilà della fondatezza di questo luogo comune propagandato dai cristiani dalle origini, i più fieri e intolleranti assertori pratici, istituzionali cioè ecclesiali, della inuguaglianza religiosa, e aldilà quindi del vuoto di senso di una indefinibile e retorica uguaglianza creaturale di tutti gli uomini “dinanzi a Dio”, che non è esclusiva del giudeo-cristianesimo (v. vol.I di questa opera), la “filosofa” marxista Heller quel vuoto lo colma di nonsense parlando di “concetto di uguaglianza in genere”, senza le dovute specificazioni a lei note – etica, giuridica, politica? –, senza dire a quale concreta e definita nozione di uguaglianza intende riferirsi in relazione al suo “uomo del Rinascimento”. Anzi lei non esita a scrivere in contraddizione: “Occorreva soltanto secolarizzare il concetto cristiano di uguaglianza, e porre così un nesso di uguaglianza fra cristiani e non cristiani, per giungere al pensiero indivisibile di umanità” (ivi). Tutto qui, solo una comune “secolarizzazione”, quasi un’operazione burocratica, per introdurre l’uguaglianza reale fra cristiani, e fra cristiani e non cristiani, che rifonderebbe il concetto di “umanità”, di universalità. Tutto qui nei secoli rinascimentali, universalistici, ecumenici, che produssero la Riforma scismatica, la Contro-riforma ugualitaria, l’Inquisizione universale, e le guerre di religione ecumeniche, tutti eventi che divisero e opposero creature fraterne del Diovero uno-trino cristiano. Così *L’uomo del Rinascimento* non poteva chiudersi che nel più alto grottesco, nel nome di Ficino e Pico, rivoluzionari alle fonti ideologiche insapute della *Révolution*, all’insegna “antropologica” della libertà, della fraternità, della uguaglianza come trionfo di valori cristiani (p.662)!