

# Filosofia e vita civile. Lo storicismo di Eugenio Garin

di Francesca Izzo\*

ABSTRACT

Many are the influences attributed to Garin's historicism: Gramsci, Croce, Gentile, the religious existentialism. This unstable but not groundless historicism is based on a concept of man and humanity that Garin derives from his remarkable Renaissance historiography. The various portraits of men – such as Pico della Mirandola, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni or the Intercenalia's Alberti – illustrate Garin's different ideas of humanism that mark and define his historicism.

*\_Contributo ricevuto l'11/01/2021. Sottoposto a peer review, accettato il 3/03/2021.*

**D**opo aver scelto un titolo semplice e piuttosto 'scontato', *Filosofia e vita civile*. *Lo storicismo di Eugenio Garin*, mi sono resa conto di confermare un'immagine sghemba dello storicismo gariniano perché amputato di un termine essenziale alla sua comprensione: la vita vissuta. È nella sua trama che si radica ciò che, in Garin, dà impulso e colore alla ragione e motiva l'impegno per una civile e solidale convivenza. Il suo storicismo può perciò apparire instabile nei suoi fondamenti, ma certo né esangue né glorioso data la sua permanente risonanza con lo sforzo durato un sessantennio di gettare luce, cambiando anche radicalmente opinione, sul nodo di problemi rappresentato dalle filosofie della crisi o meglio

dalla crisi della filosofia tra Otto e Novecento. Uno storicismo incessantemente pungolato dalla volontà di indagare la costitutiva 'ambiguità' di un secolo in cui la 'cultura' aveva contribuito al prodursi di dittature, razzismo, genocidi e distruzioni come Hiroshima e Nagasaki<sup>1</sup>. «La verità è che tutto il Novecento si è mosso su un piano di ambiguità: né sarà mai possibile chiarezza di idee, e fecondità di opere, finché quell'ambiguità non sia stata dissipata. E a dissiparla non valgono eventi esterni come taluno ingenuamente credette alla fine della guerra, ma rigore critico»<sup>2</sup>.

Il rigore critico a cui si appella qui Garin è ben lontano da quel 'distacco radicale' invocato da Delio Cantimori quando evocava, a proposito delle *Cro-*

\* Fondazione Gramsci Onlus.

*nache di filosofia italiana*, il rischio di ripercorrere la via dei teorici ‘dell’aderenza irrazionalistica alla vita’, per il legame di biografia e storiografia, di storia e storiografia<sup>3</sup>. Eppure per Garin era questo il modo di tradurre l’aspirazione alla prassi della filosofia novecentesca e di esprimere la sua profonda serietà e moralità di storico della filosofia e della cultura. Significativa al riguardo la citazione di Gobetti che apre la sua *Intervista sull’intellettuale*: «non siamo intellettuali (alla russa) perché non siamo dilettanti né avventurieri. Il nostro pensiero è per se stesso azione» e ancora sul compito dell’intellettuale: «illuminare esattamente la situazione *storica* [...] di esigere e proclamare la verità, di combattere per la soluzione più giusta, più equa»<sup>4</sup>.

La presa di distanza dall’ambiguità del Novecento non arriva al punto di impedirgli di riecheggiare, nella sua opera di storico e di intellettuale impegnato, le aporie e i conflitti in cui il secolo si era impigliato. Ne è sintomo l’instabilità che inquieta il suo concetto di storicismo, facilmente misurabile dall’arco di oscillazione che contrassegna i più recenti tentativi di definizione. I giudizi critici, una volta superato il cliché della matrice gramsciana, si orientano in diverse e, per certi aspetti, contrastanti direzioni. Se si sottolinea l’apporto dell’idealismo italiano sia crociano che gentiliano, benché in crisi<sup>5</sup>, questa tesi è drasticamente confutata con il richiamo alla distinzione, di ascendenza crociana, di idealismo e

storicismo e con la riaffermata rilevante influenza di Gramsci sul piano teorico e metodologico<sup>6</sup>.

Anche Gennaro Sasso ha definito lo storicismo di Garin «la forma estrema che, con l’aggiunta e l’incremento di concetti desunti dal marxismo, da Gramsci e da tanti altri, lo storicismo idealistico, e sopra tutto crociano, assunse in lui»<sup>7</sup>, mentre è di altro segno il giudizio di chi ne rintraccia la matrice originaria in un esistenzialismo a forte impronta religiosa<sup>8</sup> o attribuisce un certo peso sui suoi orientamenti, anche storiografici, alla fiorentina Biblioteca filosofica e ai suoi maestri Ludovico Limentani e Francesco De Sarlo, sensibili alle sollecitazioni scientifiche del tardo positivismo<sup>9</sup>.

Ad altre matrici guarda Biagio de Giovanni che, scorrendo delle tracce di gentilianesimo ‘implicito’ presenti nella storiografia di Garin, scrive: «ma quando la ricerca su un’epoca prende questa ispirazione, è difficile vederla incardinata sulla via di uno storicismo pacificato, giustificante, esaustivo. Di una storiografia, come dire? dell’equilibrio e della conciliazione, in cui la storicità dell’opera assorbe tutto»<sup>10</sup>.

I \_ La critica del «sistema» razionale

Costante della meditazione gariniana è il rifiuto di posizioni – siano esse di stampo positivistico o idealistico – per le quali «la realtà abbia davvero strutture, essen-

ze, idee, leggi che la condizionino assolutamente, e quindi possano cogliersi e ordinarsi in un “sistema” razionale»<sup>11</sup>. Dagli anni Quaranta in cui scrive queste righe e per più di un sessantennio tale assunto rimane il punto fermo intorno al quale hanno corso le varianti del suo storicismo, a cui imprime un segno distintivo una radice esistenziale avversa a ogni provvidenzialismo ottimistico, a ogni universalismo astratto che ingabbi la libertà e creatività umana.

Per l'espressione più limpida e storicamente consapevole di questo suo tema di fondo conviene rifarsi a ciò che scrive nella voce *Storicismo* per l'Enciclopedia del Novecento Treccani. Qui a dominare è la figura di Dilthey<sup>12</sup> con la sua critica della ragione storica, poiché «una cosa, infatti, è l'emergere e l'accentuarsi nella coscienza moderna del senso della temporalità come dimensione essenziale della realtà e dell'esperienza umana, e una cosa del tutto diversa è la storicizzazione di tutto il nostro sapere»<sup>13</sup>. Ed è sul filo di questa distinzione che Garin riconosce a Hegel di aver compiuto il passo rivoluzionario connettendo logica e storia, di aver visto bene che «la filosofia è coscienza di un *tempo*, concetto di una situazione reale, non disgiungibile da essa (“la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero”). E tanto più vide chiaro quando comprese che nelle concezioni filosofiche si traducono anche le lacerazioni, le contraddizioni profonde di un'età»<sup>14</sup>. Nel contempo, avendo profondamente introiettato,

da autentico figlio del secolo, che la filosofia come sapere architettonico dell'epoca moderna e autocomprensione storica di questa sua funzione – insomma come totalità – è definitivamente tramontata, ritiene che si tratta di riconoscere non solo la pluralità delle filosofie ma, con Dilthey, di respingere ‘l'intollerante compiutezza’ della ragione hegeliana. Occorreva liberare lo spirito oggettivo «dalla sua unilaterale fondazione nella ragione universale [...] dalla costruzione ideale» per consentire l'espressione «di ogni forma di vita e di stile di vita» dando conto della sua fragilità e finitezza: «si trattava di fondare una nuova filosofia, che aveva fatto tesoro anche degli insegnamenti – e dei fallimenti – del positivismo»<sup>15</sup>.

Lungo questa linea si definisce il suo rapporto con Croce e Gentile (e, di fatto, anche con Gramsci), aperto a cogliere e ad accogliere la tensione delle loro filosofie a dissolvere ogni trascendenza, ogni sopramondo rispetto all'esperienza storica, così come a respingere ogni loro ripiegamento ‘speculativo’; un atteggiamento che, al di là delle notevoli variazioni di giudizio sul valore e sul peso relativo dei due pensatori nella cultura italiana, non mutò nel corso dei decenni<sup>16</sup>.

Di Croce nelle *Cronache* è messo in luce lo sforzo, anche se destinato a non riuscire<sup>17</sup>, di tenere insieme le due ‘dialettiche’ della teoria e della prassi:

in realtà, fin dalle prime esperienze fine Ottocento, il tema centrale del pensiero crociano

fu un'esigenza di valori ideali, ma sposata a una rigorosa fedeltà all'esperienza del reale concreto: fu un tendersi fra il bisogno di capire il mondo, e l'obbedienza ad una legge che del mondo fa un campo di lotta per un miglioramento progressivo [...]. Più vita, insiste Croce, perché il ritmo stesso della vita consiste nel rinnovare la tensione fra il sapere e un agire che deve sempre sormontare il saputo<sup>18</sup>.

Il monumento innalzato a Croce nelle *Cronache*, come dice Claudio Cesa, si fonda sul rifiuto crociano della forma «sbagliata, ancora teologica» in cui la giusta esigenza all'unificazione di filosofia e storia si concretizzava in Hegel e nell'hegelismo e sull'acuta individuazione dei limiti dell'idealismo, della «teologia idealistica»<sup>19</sup>. A distanza di molti anni, in un amaro bilancio della parabola del neoidealismo *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, richiamerà uno scritto del 1922 su Croce di Troeltsch che, colpito dal rilievo dato dal filosofo napoletano «all'empirico, al singolo, all'individuale» stabiliva un parallelo tra l'antihegeliano Croce e Feuerbach, così commentato da Garin: «resta comunque di grande interesse la sua insistenza sull'esigenza crociana della conoscenza dei fatti fino al richiamo al metodo positivo. Che è poi il punto che più alimentò la reazione dei "filosofi" italiani, soprattutto di matrice "idealistica"»<sup>20</sup>.

Il legame con Gentile fu sia sul piano personale che filosofico più coinvolgente tanto da deciderlo a curare e introdurre

nel 1991 una sorta di antologia delle sue opere filosofiche. Per Garin l'attualismo rappresentò uno straordinario tentativo, andato anch'esso fallito, di risolvere l'aporia della filosofia che si fa storia in direzione di una filosofia della pura esperienza. L'attualismo «significava la presa di coscienza di una crisi radicale della filosofia moderna e la richiesta di un nuovo cominciamento, che mentre faceva tesoro di tutta la tradizione hegeliana, di destra come di sinistra, anche la rifiutava, per una nuova filosofia della esperienza pura che, senza essere positivismo, poteva proclamare che "nessun positivismo fu mai tanto positivo quanto questo idealismo della pura esperienza"»<sup>21</sup>. Ma Gentile ripiegò «dallo sforzo di affermare e sviluppare una via nuova e rinnovatrice»<sup>22</sup> sulla più tradizionale, vuota e retorica astrazione spiritualistica, vanificando il tentativo di una 'filosofia della prassi', come si proponeva di essere l'attualismo, e di nutrire in Italia un nuovo spirito religioso.

La concezione della storia della filosofia che Garin attribuì al Gentile filosofo della prassi, che si era confrontato con Spaventa, con Labriola e con Croce e in gioventù con Marx, potrebbe essere – come sostiene Claudio Cesa – la sua propria:

*ricostruire il reale processo storico*, indicare il nesso necessario onde sono annodati nella storia gli uomini e gli eventi: ecco dunque il compito vero della storia – non tanto un

processo di purificazione dell'eterno dal temporale, della struttura dalla sovrastruttura, quanto l'esatta distinzione dei piani del reale e lo stabilimento dei loro nessi necessari, non idee pure ma idee incarnate e comprensione di tutti i termini del rapporto<sup>23</sup>.

E Gramsci? La lettura dei *Quaderni* – che ebbero così grande impatto su di lui<sup>24</sup> – come influì sulla sua concezione della storia? Credo che abbia sostanzialmente ragione Gennaro Sasso quando sostiene che sul piano teoretico l'influenza gramsciana fu quasi nulla, non mutò l'impianto del suo 'storicismo', poiché Garin non ha mai condiviso la teoria marxiana e anche gramsciana di una realtà storica organizzata in forme. Mentre indubbio fu il peso, come lui stesso ebbe a riconoscere<sup>25</sup>, che i *Quaderni*, in particolare il volume *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, esercitarono nei suoi giudizi sulle vicende dell'Italia e in particolare dei suoi intellettuali, come testimoniano le *Cronache*. Lo spinsero anche a un impegno politico-culturale e civile molto intenso che ebbe il suo culmine tra gli anni Cinquanta e Sessanta per poi spegnersi nel dopo Sessantotto. Non a caso nell'*Intervista* definisce Gramsci un 'intellettuale civile' non filosofo o politico e il suo riconoscimento va alla «sua umanità, la sua capacità di simpatizzare e comprendere. Il suo fastidio, se mai, è per le chiusure del pensiero sistematico, e un modello è il suo antidogmatismo. Certo si muoveva nell'ambito del marxismo, ma con am-

mirabile libertà intellettuale»<sup>26</sup>. Il segno lasciato da Gramsci va rintracciato nella lezione di libertà, nello sforzo di dilatare il liberalismo oltre la sfera ristretta a cui era stato confinato da Croce, non certo nello sforzo di dare fondazione filosofica al nuovo soggetto storico. D'altra parte non credo che rompere i confini che separano la filosofia da altri ambiti culturali, come fa Garin iniziando le sue *Cronache* con le riviste fiorentine, si debba far risalire esclusivamente alla lettura dei *Quaderni* che avrebbero sollecitato l'indagine sul significato che le idee assumevano nella realtà. La spinta a includere la filosofia e la storia della filosofia nel più ampio alveo della storia della cultura e delle sue molteplici forme proveniva anche dalla lezione dello storicismo di stampo diltheyano.

Dunque uno storicismo quello gariniano che rifiuta ogni trascendenza delle idee rispetto alla realtà storica, ogni unità presupposta, ogni visione di progresso dello spirito *de claritate in claritatem*, che assume con piena coscienza la rottura della tradizione filosofica operata da Hegel con la connessione di logica e storia, respingendo nello stesso tempo con estrema nettezza la garanzia 'teologica' della filosofia della storia<sup>27</sup>, e tutte le più o meno surrettizie restaurazioni dello speculativo nella storia, sia esso l'idealismo di Croce e di Gentile o la storicità ontologica di Heidegger.

Così definisce il suo lavoro di storiografo nell'Avvertenza alle *Cronache*: «in altri termini, uomini e dottrine sono

qui considerati come espressioni di un tempo e, insieme, come forze che in un tempo agirono: non spiriti disincarnati, ma persone reali, che presero posizione in terra anche quando dichiararono l'inconcludenza sublime e l'oltremondanità del pensiero»<sup>28</sup>.

La filosofia pertanto non si genera da altre filosofie, è 'impura', per questo è un 'sapere storico' volto a stabilire nessi fra idee, teorie, visioni d'insieme e le situazioni reali e le realtà d'uomini, assolvendo così anche un compito *civile*: «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»<sup>29</sup>.

Ma se la storia non ha una 'struttura', una forma né ideale, né storico-materialistica allora toccherebbe rassegnarsi alla sola ricostruzione *genetica* di come le idee nascono dalla realtà per rispondere, più o meno adeguatamente, a domande e problemi poste dal tempo storico accettando una scansione temporale puntuale, frammentata priva di qualsiasi nesso tra presente passato futuro. Garin non inclina verso questo esito nichilistico, la forte tessitura morale della sua personalità fa da scudo a un simile sbocco della sua storiografia.

Solo la contemporaneità (nel senso crociano del termine), cioè l'atto comprendente dello

storico, era in grado di restituire alla realtà il senso di un divenire razionale. La storia trovava un significato in questa *metabasis*, in questo trascendimento del mero accadere in un tempo vissuto, nel quale il presente, illuminando il passato, prepara l'azione futura<sup>30</sup>.

È quindi la coscienza dello storico a disvelare la struttura di verità che annoda idee e mondo reale, a connettere gli eventi in una catena significativa, in quanto lo storico è anche colui che coltiva in sé la visione – in questo è filosofo – di uomo, di umanità che gli fa da guida nel discernimento storiografico.

2 \_ Storicismo umanistico tra riforma religiosa, impegno civile e tragicità della condizione umana

Poiché è la coscienza dello storico a operare la connessione di senso, la base per tale azione è certo la vita vissuta, che rischierebbe di perdersi nella più assoluta irrazionalità, come ricordava Cantimori, se a sorreggerla non vi fosse custodita una immagine di umanità, di uomo. Quindi non lo spirito, ma neppure la suggestione della sesta Tesi su Feuerbach, centrata sulla critica marxiana all'astrattezza dell'umanesimo feuerbachiano inadeguato a sostenere il peso di una concezione vertebrata della storia, sono possibili soluzioni, per Garin. Anzi, Feuerbach costituisce un punto di riferimento, così come lo è il giovane

Marx, proprio perché rovescia l'astrattezza speculativa hegeliana nel positivo del suo umanesimo. Quel *reale humanismus* che Rodolfo Mondolfo, studioso di Feuerbach, aveva messo al centro della sua interpretazione di Marx<sup>31</sup>.

Feuerbach appare una presenza importante nell'universo di riferimenti filosofici di Garin, comparando in quei passaggi che intendono marcare l'alterità radicale del suo storicismo e della sua storiografia rispetto al 'teologismo' idealistico e spiritualistico. Fin dalle prime pagine delle *Cronache* Feuerbach è, grazie alla mediazione di Mondolfo, unito a Marx nell'essere ispiratori della lezione radicalmente antiteologica, propria della sinistra hegeliana<sup>32</sup>. Come ribadirà in alcune pagine molto limpide de *La filosofia come sapere storico*, «se, infatti, Hegel si lasciò vincere da un lato dalla spinta a privilegiare la logica ("non ha trovato altro – dirà Marx continuando Feuerbach – che l'espressione astratta, logica, speculativa, per il movimento della storia, che non è ancora la storia reale dell'uomo come soggetto presupposto"), dall'altro si trovò a concedere [...] una discriminazione fra realtà *vera* e pseudo-realtà»<sup>33</sup>. Insomma a Feuerbach si deve la sostituzione/rovesciamento della logica dell'astratto con la logica del concreto, inteso come scoperta della positività umanistica.

Ma Feuerbach si lega anche a un altro e diverso motivo che segna nel profondo la sensibilità filosofica di Garin, quello esistenzialistico, come rileva sempre

nelle *Cronache* a proposito di Franco Lombardo e della sua presentazione di Kierkegaard e Feuerbach «insieme uniti»<sup>34</sup>, così che l'influsso feuerbachiano risente meno in Garin dell'essenzialismo naturalistico che del richiamo alla reale, storica esistenza degli uomini.

Dunque se il soggetto/oggetto della storia è 'l'uomo', se storicismo e umanesimo appaiono, nella metodologia storiografica gariniana, strettamente connessi, il punto è la specificazione storica che l'umanesimo evoca, ovvero quale idea di mondo, di vita, di relazioni tra uomini e cose e tra gli uomini, tra la finitezza umana e la trascendenza, insomma di ragione e di senso l'umanità moderna ha prodotto. In questo snodo, credo vada colto il rilievo teorico che riveste la magistrale opera storiografica di Garin dedicata all'Umanesimo e al Rinascimento nella 'fondazione' filosofica del suo storicismo e nelle diverse inflessioni che nel tempo esso assume in una non casuale corrispondenza con le diverse immagini di umanesimo da lui ricostruite nelle sue ricerche. Visioni dell'uomo rappresentative della nuova costellazione di vita apertasi con l'epoca moderna<sup>35</sup> si succedono, in modo per nulla pacifico, nei suoi straordinari ritratti che disegnano figure emblematiche – da Pico della Mirandola agli umanisti fiorentini come Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, all'Alberti – di un'epoca a cui il nostro presente ancora appartiene. Il suo storicismo si colora, con Pico, dei toni ispi-

rati a un umanesimo esistenzial-religioso centrato sulla libertà umana, mentre con i ritratti degli umanisti italiani viene in primo piano un'operosità civile, intessuta di etica religiosa, che si irradia da queste nuove figure di intellettuali, infine la rilettura dell'Alberti degli *Intercenalia* rimanda un profilo di uomo segnato dall'ombra di una morte senza riscatto, senza speranza, tragico<sup>36</sup>.

Il libro su Pico è intitolato programmaticamente *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, a sottolineare che «la riflessione filosofica non è mai separabile dalla vita di chi la compie, né dagli eventi e condizioni storiche in cui si svolge». È inoltre segnato dalla «profonda adesione alla vicenda esistenziale del conte della Mirandola»<sup>37</sup>, dalla ricerca, come la generazione di intellettuali a cui apparteneva Garin, 'dei valori' fondativi di una cultura, di una civiltà che, al culmine di una crisi drammatica, mostrava il bisogno di risalire alle sue fonti più autentiche. Ma questa decisa tendenza a calare le idee, il pensiero nella concretezza delle vicende di una vita vissuta, è accompagnata da una immagine di umanità che attinge la sua perfezione nella filosofia. Pico è filosofo, anello di una catena che «implica la concezione dell'unità essenziale del pensiero pensante, di cui i singoli non sono che veicoli passeggeri [...] la cui caducità non intacca l'eternità di quello» e si inserisce, con la sua esemplare intonazione, in una storia della filosofia che, in quanto «appro-

fondimento progressivo della coscienza della realtà»<sup>38</sup> non è neppure intaccata dalle novità dell'epoca. Garin mostra al riguardo la sua grande distanza dai neoidealisti, da Gentile, nonostante il riecheggiamiento della sua terminologia, e ancor più da Croce. La continuità, da lui sostenuta in quegli anni, tra Medioevo e Rinascimento è fondata sull'assunto, mutuato dal Gilson, che la speculazione filosofica e scientifica dell'epoca moderna non sia che lo svolgimento della grande produzione teologica dei secoli cristiani. Filosofia e religione cristiana, certo non quella grettamente confessionale, all'origine dell'evo moderno sono legate in un vincolo che non deve essere spezzato, perché alimenti una riforma spirituale e morale, allora ricercata da Pico con Savonarola, e che, negli anni Trenta e Quaranta, Garin riteneva ancora necessaria nella drammatica crisi in cui il secolo si dibatteva.

È un «umanesimo "profetico"»<sup>39</sup>, dunque, quello che emerge dal ritratto gareniano di Pico la cui esaltazione della dignità dell'uomo, della sua grandezza – il *magnum miraculum* «l'uomo non è nulla ma si fa tutto» – si iscrive in una visione che ha il suo acme nell'idea del Dio-uomo, del Cristo: «perciò la vera dignità dell'uomo trovava il suo massimo riconoscimento, al di là dell'effimera esistenza, nella *deificatio* che lo innalzava al sommo della creazione e lo univa all'eterno»<sup>40</sup>. Se è vero, infatti, che la grandezza dell'uomo «sta non nell'essere dio, ma



nel poter farsi dio e demone, unica creatura in cui non l'operare segue all'essere, ma l'essere all'operare» questo progressivo valorizzare l'uomo «non cominciò, quasi folgorazione improvvisa, nel '400, ma fu il frutto di un ritorno alle sorgenti dell'ispirazione religiosa»<sup>41</sup>. Così che per Garin il limite, il tarlo della decadenza che si annidava nel Rinascimento italiano, indebolendo la fibra religiosa della nazione, stava nella prontezza «ad esaltare l'opera umana e la sua fecondità, chiusa al dramma del peccato [...] Era proprio quello il limite dell'Umanesimo [...]. La vita è dramma, è colpa, è peccato. Il bene deve sempre discutere e lottare col male»<sup>42</sup>.

L'immagine di questo umanesimo centrato sul paradosso della libertà umana tesa tra finitudine miserabile e infinita grandezza, aperto alla ricerca dell'armonia tra «esigenza classica della terra e sete cristiana del cielo»<sup>43</sup>, nel giro di qualche anno cede, come è noto, il posto a una ben diversa costruzione storiografica, quella dell'umanesimo civile alla quale è stato legato indissolubilmente il nome di Garin. Il mutamento non sarà né repentino né in totale discontinuità, un tono di fondo permane, ad esempio, nel prevalere della ragion pratica sulla ragione scientifica, la volontà sulla logica<sup>44</sup>, ma a subire una radicale revisione è l'idea di filosofia e il suo rapporto con il mondo dell'esperienza e delle scienze e di conseguenza l'ideale di umanità che ne scaturisce.

Nell'Introduzione a *L'Umanesimo italiano*, libro che segna uno spartiacque nella sua storiografia rinascimentale scrive: «a quella Filosofia [“che sussume ogni problema, ogni ricerca al problema teologico”] si sostituiscono indagini concrete, definite, precise, nelle due direzioni delle scienze morali (etica, politica, economica, estetica, logico-retorica) e delle scienze della natura che [...] hanno in ogni piano quel rigoglio che l'“onesto”, ma “ottuso” [...] scolasticismo ignorò»<sup>45</sup>. E contrappone l'esaltazione tutta mondana della dignità dell'uomo di Giannozzo Manetti al “significato cosmico” che vi avevano assegnato Pico e Ficino<sup>46</sup>. Gli umanisti, animatori della vita civile della Firenze del Quattrocento da Salutati a Leonardo Bruni, da Poggio Bracciolini a Manetti al Valla all'Alberti e i tanti altri, “di secondaria importanza” ma altrettanto significativi, nella ricostruzione di Garin esemplificano il passaggio dal primato della filosofia alla diffusione dei saperi concreti e dell'operare per il bene della città. L'ideale di uomo non è più il filosofo (cioè colui il cui sapere mostra la via della salvezza del finito) ma l'intellettuale, quella figura che, come aveva letto e meditato nei *Quaderni del carcere* di Gramsci, connette cultura e impegno civile e politico. La declinazione dello storicismo, esposta in *La filosofia come sapere storico*, si sostiene su questo modello di umanità pienamente terrestre. Esso trova la *garanzia* della fondatezza del suo operare teorico e pratico nel le-

game con una comunità di uomini che costruisce mondanamente un senso al mondo e alla storia, riscattando così la finitezza umana.

Quando, nel Sessantotto, questa prospettiva entra in crisi, se ne avverte forte l'effetto sulla sua storiografia rinascimentale: il ritratto di Leon Battista Alberti, modello di limpida e operosa vita mondana protagonista indiscusso dell'umanesimo civile<sup>47</sup>, si converte nel profilo di un'esistenza sospesa sull'insensatezza della vita. Su questo radicale ripensamento di Garin si è persuasivamente soffermato Michele Ciliberto, commentando libri come *Rinascite e rivoluzioni* o *Lo Zodiaco della vita* pubblicati nel corso degli anni Settanta:

sono testi singolari: in essi riaffiorano temi – e perfino lemmi – sui quali aveva insistito negli scritti della giovinezza: la morte, il dramma dell'uomo, la miseria dell'esistenza; ma in un quadro profondamente mutato, distinto ed inciso da un disincanto totale, senza più alcuna fiducia nella possibilità di un "progresso" effettivo, di una unità "concreta", nell'opportunità dell'uomo di scegliere liberamente la propria vita<sup>48</sup>.

Il tema della dignità dell'uomo, il *miraculum magnum*, che, pur con valori e accenti differenti (da Pico agli umanisti civili) aveva costituito l'ancoraggio di senso e di verità del suo storicismo, in questa ultima fase si dissolve come in un'amara «parodia»<sup>49</sup>. L'umanesimo,

inteso come principio unificante di una civiltà, si sfalda perché, agli occhi di Garin, è questa civiltà a mostrare un volto segnato da una crisi mortale e gli sforzi generosi compiuti per ridonarle vitalità e speranza sono naufragati.

L'instabilità del suo storicismo, unita a un'inquietudine anche di carattere esistenziale, lo hanno sollecitato a esplorare le plurime, differenti, financo contrastanti radici che alimentano la costellazione culturale moderna lasciando un inestimabile patrimonio storiografico ma anche una sorta di avvertimento sulla fragilità del nostro mondo, privo di garanzie.

#### \_ NOTE

1 \_ Scrive nel 1960: «è un'analisi difficile e scottante, ma che va condotta senza indulgenze e senza illusioni per comprendere l'atteggiamento degli intellettuali italiani sotto il fascismo, e tante adesioni che non furono affatto dettate da costrizioni violente, o da necessità elementari di vita (e tanti tradimenti che pesarono – e pesano – sulle generazioni più giovani, condannate a trovarsi una strada da sole in esperienze difficili e amare) [...] giova capire come nell'oscena "Difesa della razza" potessero trovar luogo temi ed elementi desunti dal vecchio positivismo; e come mai, poco prima di morire, Ardigò esprimesse la sua simpatia per Mussolini, o Pareto fosse collaboratore di "Gerarchia"» (E. GARIN, "Leonardo", "Hermes", "Il Regno", «Il Ponte», XVI (1960) 12, p. 1777). Vedi G. TURI, *Intellettuali e*

*fascismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009) 2, dedicato a Garin e il Novecento, in particolare pp. 294-295 sull'«ambiguità» degli intellettuali che sfocia poi nella discussa categoria del «nicodemismo».

2 \_ E. GARIN, *Irrazionalismo del Novecento*, «Terzo Programma», II (1961), p. 149.

3 \_ Cfr. D. CANTIMORI, *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, pp. 765, 768. Scrive infatti nella *Prefazione*: «negli studi storici occorre mantenere fermo il principio del disinteresse [...] del distacco storico, anche se esso si traduce poi in impostazioni forse non tanto critiche quanto semplicemente interrogative e dubitative» (ivi, p. XVII).

4 \_ E. GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, a cura di M. Ajello, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-4.

5 \_ Massimiliano Capati per gli anni di formazione e dei primi scritti privilegia infatti l'influenza di Croce e Gentile nel sincretico laboratorio gariniano, per cui un libro come *Umanesimo italiano* viene giudicato frutto «di una interpretazione radicale della tesi idealistica [...] di una filosofia che si inverte nella pratica» (M. CAPATI, *Cantimori, Contini, Garin. Crisi di una cultura idealistica*, il Mulino, Bologna 1997, p. 84).

6 \_ G. GALASSO, *Alcuni percorsi dello storicismo italiano del secolo XX*, in M. MARTIRANO ed E. MASSIMILLA (a cura di), *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, Liguori, Napoli 2002. Per Galasso, quello di Garin è «uno storicismo laico, essenzialmente immanentista e mondano, che atteggia storicamente non solo l'opera e il pensiero che via via si producono, ma anche l'opera di pensiero che ne fa oggetto del

proprio impegno» (ivi, p. 321). Le ascendenze sono De Sarlo e Limentani, Croce e Gentile, e infine Gramsci.

7 \_ G. SASSO, *Garin e Gramsci*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009) 2, p. 351.

8 \_ Cfr. M. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011, dà grande spazio all'influenza su Garin degli anni Trenta e primi Quaranta dei filosofi francesi dell'azione e della vita con una forte coloritura religiosa citando i nomi di Blondel, Le Senne, Maritain, Marcel, Lavelle. «È in questa area francese, a mio giudizio, che vanno dunque individuate "fonti" essenziali dell'"esistenzialismo religioso" di Garin di questi anni: il che non vuol dire, ovviamente, che non fosse informato su quello che avveniva in area tedesca» (ivi, p. 33).

9 \_ Cfr. C. CESA, *Momenti della formazione di uno storico*, in F. AUDISIO e A. SAVORELLI (a cura di), *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 18 e sgg.

10 \_ B. DE GIOVANNI, *Il Gentile di Eugenio Garin*, in G. VACCA e S. RICCI (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, Atti del Convegno di studi, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, p. 185. O ancora: «come se, insomma, la radice esistenziale della filosofia e della comprensione della storia fosse stata il suo vero asilo, in forme diverse nelle varie periodizzazioni ma sempre presente, cosa che impedisce di ascriverlo fra gli «storicisti» *tout court*, o almeno pone il problema di quale storicismo» (ivi, p. 175).

11 \_ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, Laterza, Bari 1959<sup>2</sup>, p. 23. In questo

rifiuto egli accomunava Croce, Papini e Prezzolini nel nome della «difesa delle dimensioni dell'uomo, della vita spirituale, dell'iniziativa umana» (ivi, p. 22).

12 \_ «Non solo le aporie dello storicismo contemporaneo ma le linee di tutto un modo nuovo di intendere la filosofia affondano nel problema posto da Dilthey. Lì l'interpretazione di Hegel e del significato del positivismo, lì il neokantismo, la psicologia, le scienze storico-sociali; lì la filosofia della vita e delle concezioni del mondo» (E. GARIN, *Lo storicismo del Novecento*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXII (1983) 1, p. 21).

13 \_ Ivi, p. 8.

14 \_ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 51.

15 \_ E. GARIN, *Lo storicismo del Novecento*, cit., pp. 10-11.

16 \_ Vedi C. CESA, *Eugenio Garin tra Croce e Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009) 2, pp. 326-327.

17 \_ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, I, cit., p. 262.

18 \_ Ivi, p. 193. E nella voce Treccani sullo *Storicismo* riprenderà con una forte sottolineatura il motivo vitalistico che percorre la filosofia crociana (vedi *Lo storicismo del Novecento*, cit., pp. 45-47).

19 \_ Ivi, p. 197 e cita da una pagina «di singolare acume» della *Storia d'Italia*: «la dialettica era un principio vitale del pensiero, ma quella che la scuola hegeliana veniva solitamente applicando e di cui aveva dato frequenti esempi lo stesso Hegel, si sarebbe dovuta chiamare non dialettica, ma meccanismo» (B. CROCE, *Storia d'Italia*, Bibliopolis, Napoli 2004, p. 143).

20 \_ E. GARIN, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 17.

21 \_ E. GARIN, *Introduzione a G. Gentile, Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991, p. 73.

22 \_ Ivi, p. 76.

23 - C. CESA, *Eugenio Garin tra Croce e Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009) 2, p. 323.

24 \_ «Un gran peso sul mio modo di vedere la storia culturale italiana ebbe la lettura attenta degli scritti di Antonio Gramsci [...] Anche là dove mi era già formato un concetto preciso, anche quando – per esempio sull'età del Rinascimento – mi trovavo a dissentire nettamente, le osservazioni di Gramsci ebbero su di me un peso via via crescente [...] fu certo per me un'esperienza decisiva che durò a lungo» (E. GARIN, *Sessant'anni dopo*, in *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 143-144).

25 \_ G. SASSO, *Garin e Gramsci*, cit., p. 330.

26 \_ E. GARIN, *Intervista*, cit., p. 56.

27 \_ Nell'incipit della relazione fiorentina su *L'«unità» nella storiografia filosofica* che apre *La filosofia come sapere storico*, riferendosi alla tesi hegeliana della storicità della filosofia, scrive: «storia, dunque, non dei filosofi, ma della filosofia, ove ogni sistema [...] si inserisce [...] in una totalità» (E. GARIN, *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 3-4).

28 \_ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943. Quindici anni dopo 1945/1960*, Laterza, Roma-Bari 1975<sup>2</sup>, p. XI.

29 \_ E. GARIN, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1958<sup>2</sup>, p. 37. Vedi M. FERRARI, *Mezzo secolo di fi-*

*losofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, p. 106.

30 \_ M. MUSTÈ, *La filosofia come sapere storico*, in *Il Novecento di Eugenio Garin*, cit., p. 336. Mustè si sofferma sullo sforzo di Garin di tenere distinto storicismo e idealismo, storia della filosofia e filosofia senza però rinunciare al criterio della valutazione da parte dello storico. Questa si configura nei termini di adeguatezza o meno della risposta a problemi: «riconduzione la *risposta* alla *domanda*, l'idea alla realtà, rendendone trasparente la *genesis*, significava togliere il velo, scoprire ciò che era coperto e nascosto alla coscienza dei 'filosofi'. Significava perciò *valutare*» (ivi, p. 335).

31 \_ Vedi per i rilievi critici le *Cronache*: «ma neppure Mondolfo coglieva del tutto il segno; in realtà si trattava pur sempre di quel pragmatismo [...] o, se si vuole, di un umanismo retorico invece di un umanismo "reale": il soggetto che "crea" l'oggetto nel sogno e nella fantasia, al posto dell'uomo che opera nella storia per le vie della ragione con la fatica del suo libero lavoro» (E. GARIN, *Cronache*, cit., p. 381).

32 \_ «O leggevano, come Rodolfo Mondolfo, nei testi di Feuerbach e di Marx una ben diversa lezione, questa volta davvero rigorosamente antiteologica, nella totale fedeltà al concreto vedendo inserirsi col "rovesciamento della prassi" l'uomo signore della sua storia» (ivi, p. 13). Va ricordato che nel 1960 uscì per Laterza l'antologia löwithiana *La Sinistra hegeliana* tradotta da Claudio Cesa che accompagnò e favorì la valorizzazione di questa corrente filosofica.

33 \_ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 51-52. «Non si ripeterà mai abbastanza l'avvertimento di Feuerbach "quando Dio stesso entra nella storia, la storia finisce"» (ivi, p. 6).

34 \_ Ivi, p. 475.

35 \_ La caratterizzazione dell'umanesimo del Quattrocento (moderno) rispetto all'umanesimo classico «è sì umiltà mondana, ma anche bramosa ricerca [...] perché umano è, appunto non l'essere ma l'operare, il muoversi, l'ansioso cercare una ricchezza che è miserabile per un'implacabile insoddisfazione» (E. GARIN, *Umanesimo e vita civile*, in Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria", Olschki, Firenze 1947, vol. 1, p. 23). L'uomo moderno, segnato dal cristianesimo, è mancanza e non pienezza d'essere e quindi in permanente ricerca e movimento, è operare e non contemplazione, in questa stessa visione c'è la radice della libertà dell'uomo, di farsi e di operare.

36 \_ Vedi M. CILIBERTO, *Eugenio Garin*, cit., p. 7.

37 \_ C. VASOLI, *Gli studi su Giovanni Pico della Mirandola*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, cit., p. 69.

38 \_ E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, citato in C. CESA, *Momenti della formazione di uno storico*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, cit., p. 22.

39 \_ Così lo definisce Claudio Cesa poiché Pico «si batteva per una «religione dello spirito», vicino al Savonarola, e pure da questi lontanissimo, per la sua ferma fede nella libertà spirituale e per la sua indifferenza nei confronti delle forme positive del culto» (ivi, pp. 20-21).

40 \_ C. VASOLI, op. cit., p. 81.

41 \_ M. CILIBERTO, *Eugenio Garin*, cit., p. 15.

42 \_ Citazione di E. Garin da C. CESA, *Momenti della formazione di uno storico*, cit., pp. 28-29.

43 \_ *Ibidem*.

44 \_ Scrive Garin in *I Trattati morali di Coluccio Salutati* (1943): «il mondo umano, il nostro mondo, è il mondo della volontà; siamo uomini per quel che facciamo, non per quel che sappiamo [...]. Il nostro destino si decide sul piano della moralità, nel regno della carità e della giustizia, non in quello della scienza. E come l'amore ha bisogno degli altri da amare, la lotta ha bisogno del nemico da combattere», citato da M. CILIBERTO, *Eugenio Garin*, cit., p. 28.

45 \_ E. GARIN, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, cit., p. 4 e della cui prima edizione in tedesco del 1947 così parla in una lettera: «non so se le è mai capitato in mano l'originale di quel volumetto, pubblicato da Francke in elegantissima veste in tutto identica a quella dell'altro – e giustamente celebre – volumetto di Heidegger *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus* [...] Il saggio di Heidegger e il mio uscirono in parallelo, l'uno nella serie teoretica, l'altro in quella storica di una collana [...] diretta da Ernesto Grassi e Wilhelm Szilasi», lettera di Eugenio Garin a Saveria Chemotti citata da M. CILIBERTO, *Eugenio Garin*, cit., p. 6. Il parallelismo evocato è per sottolineare come, attraverso un'accurata ricerca storico-filologica, Garin proponesse una lettura 'filosofica' dell'epoca moderna, delle sue scienze e della sua umanità radicalmente divergente da quella avanzata da Heidegger nella sua *Lettera sull'Umanesimo*.

46 \_ «Ficino e Pico batteranno sul significa-

to cosmico dell'uomo, sul suo essere nodo del tutto [...]. Nell'umile prosa del Manetti l'umano valore ha sì, come sfondo, la particolare dignità conferita dal Creatore, ma si celebra nell'opera terrena, nella costruzione quotidiana della città terrena, nella società della vita civile» (ivi, p. 71).

47 \_ «Così Alberti non ci parla tanto di un infinito attuale dell'uomo [...] ma le infinite possibilità umane che da buon umanista sottolinea, sono le molto terrestri possibilità dell'architetto, del poeta, del costruttore e reggitore della città, del mercante che fa masserizia» (E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 1954, p. 98). In *L'Umanesimo italiano* così ne tratteggia il profilo: «il tipico motivo rinascimentale *virtù vince fortuna* si inserisce, nell'Alberti, entro l'esaltazione del lavoro umano [...]. Così, con questo intendimento, va riletto il mirabile e celebre proemio ai libri *della Famiglia*, ove ogni pessimismo ed ogni ascetismo sono al tutto sbanditi nella certezza del valore dell'opera umana» (E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, cit., pp. 72-73).

48 \_ M. CILIBERTO, *Eugenio Garin*, cit., p. 47.

49 \_ «Stranamente nessuno ha notato che qualche decennio prima che Giovanni Pico della Mirandola componesse la famosa apertura ermetica dell'orazione in lode dell'uomo, l'Alberti ne aveva già scritta la parodia» (E. GARIN, *Studi su L.B. Alberti*, in ID. *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 145).