

Recensione

Massimo Cacciari, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo**
di Emanuele Agazzani

Questo nuovo lavoro di Massimo Cacciari si presenta nella forma di un saggio che riprende e amplia quanto elaborato nell'introduzione all'antologia *Umanisti italiani* curata da Raphael Ebgì (Einaudi, Torino 2016). Viene ora corredato da una preziosa sezione iconografica (sedici tavole utilissime per accompagnare visivamente quanto detto nello scritto): aggiunta non occasionale ma giustificata dalla precisa lettura che l'Autore vuole proporre di tale epoca: l'Umanesimo pensa per immagini (cfr. p. 31), esso possiede un'autentica «filosofia del linguaggio» (p. 14), è un'epoca che parla di sé attraverso le immagini.

Che l'Umanesimo debba essere letto sotto il segno, *lato sensu*, dell'arte – si dirà

– è cosa ben nota e nient'affatto originale; eppure, per Cacciari, va corretto il tiro di questa lettura: bisogna abbandonare l'esclusività che la vulgata riserva all'arte sforzandosi, al contrario, di utilizzare molteplici lenti attraverso cui rivolgere lo sguardo a quest'epoca, così da poterne cogliere le differenti specificità e particolarità. Così come bisogna rendersi conto – spiega ancora l'Autore – che 'pensare per immagini', chiave indispensabile per la comprensione di quella sinfonia che è l'Umanesimo, significa innanzitutto 'pensare': presupporre cioè tanto una filosofia dell'arte quanto un'antropologia filosofica (cfr. p. 5), un genuino filosofare che appartiene ai pensatori e agli artisti che resero grande l'Umanesimo. Lorenzo Valla, Francesco Petrarca, Leon Battista Alberti,

* Einaudi, Torino 2019.

Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Leonardo Da Vinci, Sandro Botticelli, Masaccio, Donatello, Ambrogio Lorenzetti: questi alcuni dei grandi maestri protagonisti del saggio.

In sede preliminare Cacciari sgombra il campo da incomprensioni ed errori che, a più riprese, hanno viziato le interpretazioni di quest'epoca: vanno abbandonate le formule sbrigative e superficiali con cui si è usato – e ancora oggi si usa – qualificare l'Umanesimo. Troppo facili e rassicuranti le interpretazioni «teleologiche» di buona parte della storiografia filosofica; esageratamente faziose le letture che riducono tale epoca a «momento» funzionale per la giustificazione di altre posizioni teoriche. Eccessivamente aride le esegesi cusano-centriche alla Cassirer – che rischiano di perdersi nomi altrettanto decisivi – o quelle impostate secondo il vettore dell'immanentismo idealistico (si pensi agli scritti di Gentile, di Saitta e di Spirito; cfr. p. 3 e 4, in nota). Ancora: troppo semplicistica quella lettura della cultura umanista svolta dalla filosofia contemporanea che si allaccia al nuovo *Humanismus* da Böckh fino agli allievi e successori di Wilamowitz. L'Umanesimo, per questi, sarebbe l'epoca costruita ad immagine del *logos* greco concepito, dogmaticamente, come «norma, idea regolativa, segno di una umanità 'completa'». Per Cacciari l'errore esegetico risiede nell'indiscutibilità e non problematicità con cui viene presentata tale posizione e nel fatto che tali interpreti, dietro lo schermo dogmatico, non riesca-

no a cogliere quella che – per l'Autore – si mostra come la reale immagine dell'uomo che vive quel secolo: quella *tragica*. Altro elemento di inadeguatezza di quella lettura consiste nel non riuscire a problematizzare il «nesso tra filo-logia e filo-sofia» (p. 6) che pure si rivela come uno dei nodi centrali per la comprensione dell'Umanesimo. Si vuole forzatamente vedere in quell'epoca ciò che non le appartiene davvero: «lo spirito conservatore», «la visione essenzialmente antitragica», «l'ideale di una *paideia* totalizzante-armonica» che costituivano, invece, «l'anima e l'anelito dell'*Humanismus*» (p. 13), consueto caso in cui l'interprete vuole a tutti i costi trovare se stesso nell'interpretato. La compagnia in cui si trovano questi esegeti è pregevole, prosegue Cacciari: assieme ai nomi già fatti falliscono anche le interpretazioni di Mann – che pensa l'umanista incapace di comprendere le tragedie e le contraddizioni del presente – e di Heidegger che condensa le molteplici varietà del concetto di uomo che emergono in quell'epoca nella mera «capacità di porre in-forma la propria volontà e di ordinare al proprio servizio ogni essente», non problematizzando fino in fondo la possibile sua non centralità.

Se dunque l'Umanesimo non è stato – solamente – armonia e composizione, misura e numero aureo, culto dell'antico e pura erudizione, allora che cosa è stato davvero? Una diade, *prima facie* paradossale, può definirlo: «Umanesimo tragico» (p. 43) ossia «epoca di crisi, passaggio

d'epoca, segnata da catastrofici avvenimenti» (p. 15). Egesi non certo nuova ai più esperti – ma certamente dimenticata e soffocata dalla vulgata – che si innesta, riprendendola, sugli scritti di Eugenio Garin: «con sempre maggiore intelligenza e intensità» egli ha «più a fondo compreso la *drammaticità* dell'età dell'Umanesimo, nella dissonanza, anche, dei linguaggi che lo compongono» (p. 15, nota 1). Un Umanesimo che si rivela all'Autore – riprendendo Garin, ma anche Cesare Vasoli (p. 3) e affiancato ora dai contributi recenti di Michele Ciliberto (p. 32, nota 5) – come «età di crisi, *età assiale*, in cui il pensiero si fa cosciente della fine di un Ordine e del compito di definirne un altro, drammaticamente oscillante tra memoria e oscuri presagi, crudo scetticismo e audaci idee di riforma» (*Avvertenza*). Luogo della «tensione» è questo Umanesimo, «tra presagi apocalittici e idee di concordia, armonia, pace» (commento alla tav. 1) che tende a disgregarsi sotto i colpi della storia: quel dramma, che si ripercuote sul piano religioso e civile delle coscienze singole, la frattura dell'*Ordo* che segna la crisi della cristianità tutta, fu la caduta di Costantinopoli. Epoca segnata da fratture certo, ma anche dal bisogno stringente di *renovatio*, in ambito spirituale e politico-civile. Da qui un Umanesimo (personificato magistralmente dall'Alberti) – almeno – bifronte: da un lato, «i fermenti della *devotio moderna*» e «l'anelito alla *ri-forma* dell'originaria spiritualità cristiana»; dall'altro, «l'esigenza di osservare *questo* uomo nel

vivente e drammatico confliggere in lui di *logos* e *pathos*, *ratio* e *oratio*, e in tale *prospettiva* dipingerlo» (p. 47).

Chi indica la via della *renovatio* è la filologia. Disciplina peculiare dell'Umanesimo, fondamentale per ogni possibile successiva specializzazione del sapere e del fare, essa insegna un metodo che è insieme teorico e pratico. La sua importanza «risiede nell'operazione, *philosophica maxime*, di 'igiene' del linguaggio» (p. 33), essa si pone come «fondamento necessario dell'esercizio critico consapevole» (*ibid.*). Metodo critico, dunque, la filologia umanista, non sterile culto dell'antico o esercizio della vista rivolto esclusivamente ad un passato impossibile da rendere presente. Al contrario, la filologia può portare al possesso di un «*logos* capace di *comprehendere* in sé questo mondo» (p. 16): il mondo che l'umanista ha di fronte a sé, come quello che oggi abbiamo dinanzi a noi. Quale senso avrebbe lo studio dei classici se gli Umanisti allora e noi oggi ci facessimo solamente «incantare» da essi, copiandoli senza capirli? Che senso avrebbe saper fare 'versioni' senza essere in grado di 'tradurre' davvero? Il latino, domanda attuale, a cosa serve? Esso costituisce il «paradigma di un parlare illustre, non confuso, e perciò condizione di un vero colloquio, di un fare e agire coerenti e responsabili» (p. 35). E perché mai? Perché il latino «educa» e questa è la sua funzione: «trarci fuori dal parlare disordinato, incoerente, dalla *decadenza* in cui è caduto il linguaggio, e che è il segno più

drammatico della decadenza della cultura tutta» (*ibid.*). Esso serve «ad armarci di un *logos* capace di *significare* con precisione e di *comunicare* universalmente» (*ibid.*), qui risiede la funzione politico-civile del *logos*. La sfida, allora, sarà sempre quella di essere all'altezza del classico.

La filologia, inoltre, scandisce il salubre ritmo del sapere e del vivere: insegna costanza e pazienza. L'avanzare dell'*ars* con «*lento pede*» e «*hostinato rigore*» è tutto il contrario del rovinoso e furioso muoversi. Ma indugiare non significa stare fermi, fare «sedentaria erudizione», bensì essere costantemente inquieti e insoddisfatti (cfr. pp. 52-53). La filologia impone anche una «rappresentazione realistica, per quanto dolorosa possa risultare, dell'agire umano» (p. 55): la prova più ardua del metodo filologico consiste nel «dover comprendere con la stessa cura con cui ascolta l'autentica voce dei classici quel *testo* che è l'esserci umano nel suo esprimersi, nei suoi 'abiti' effettuali». Altro compito che essa ci consegna è, perciò, quello di «diventare pittori fedeli dell'esserci umano» (p. 50).

La tela che Cacciari, pagina dopo pagina, intesse per mostrare la multiforme trama dell'Umanesimo poggia, fondamentalmente, sulla domanda relativa a *chi sia l'uomo dell'Umanesimo*. Che questo interrogativo debba essere posto si rende evidente da sé, dal momento che la comprensione di quell'epoca non può prescindere dal soggetto di cui porta il nome. «*Quid est Homo?*». Così declinato l'uomo è 'og-

getto' del domandare, tuttavia: non è forse egli anche lo stesso – ed unico – 'soggetto' in grado di porla? 'Soggetto' e 'oggetto' insieme è, perciò, l'uomo che domanda di sé. Ma, sottolinea Cacciari, *questo* uomo: non l'astratto simulacro di un'umanità scevra dei caratteri che si dispiegano nello spazio e nel tempo e sollevata su chissà quale Olimpo. Bensì *questo* uomo che vive *questa* epoca, e che i maestri che la resero grande posero al centro delle proprie creazioni artistiche, filosofiche, letterarie. Non si gioca con le parole, anzi si va al centro della questione, per l'Autore, se si riconosce che l'autentica domanda che pensatori come Valla o Pico o Alberti mettono a tema – e che segna il motivo portante di tutto il pensiero dell'Umanesimo – è, in verità, «*quis es homo?*». Dove la seconda persona singolare – il «tu» – svela la condizione particolare e finita dell'uomo che, nel domandare di sé, apprende quale dimensione gli appartenga.

Chi sei, tu, uomo? Un camaleonte, diremmo con l'Alberti. Ossia cangiante, «simulatore e dissimulatore» (cfr. pp. 61, 75 e 106), «*magnum miraculum*» – per usare le parole dell'*Oratio* di Pico – mirabile creatura ma anche il suo opposto: bruto (cfr. tav. 14). Coacervo di possibilità, terreno di lotta dei tre «fondamentali Possibili: *feritas, humanitas, divinitas*» che ne costituiscono l'intima, inestricabile, radice (p. 84). Da qui, l'impossibilità dell'uomo di definirsi in un concetto univoco di sé e in un aspetto stabile e duraturo: «l'esserci umano è un puramente *possibile*» (p. 75),

dispiega il proprio essere attraverso infinite possibilità, egli è «esperimento» così come prove e tentativi sempre da ripensare sono le sue creazioni. Il suo intimo essere è compito infinito, «esserci *semper indagandum*» (p. 71), «*impiger mens*» (p. 60), domanda sempre aperta. Eppure egli è temporalmente finito, gettato nella multiforme possibilità che è la realtà che abita, da qui la sua inquietezza, il suo essere contraddizione vivente. Estrema *Unruhe*, giacché alla sua radice sta il gioco dei possibili che lo rendono originariamente scisso e «*incurabilis*» (p. 59). In una parola: *thauma*. Perché, dunque, parlare ancora dell'uomo dell'Umanesimo come centro del reale, sovrano del mondo, con le parole di un dogmatismo antropocentrico privo tuttavia di realismo filologico come tanti interpreti vanno ancora ripetendo? Antidogmatico è l'umanista che rifiuta le risposte bell'e pronte e idealizzanti delle *auctoritates*, troppe volte, tuttavia, interpretato erroneamente come negatore della scienza e del rigore filosofico, quando invece esibisce una *skepsis* autentica (cfr. p. 69).

L'uomo è un dramma da comprendere, da sopportare: la genialità dei maestri umanisti fu di riuscire a rappresentarlo 'secondo misura' (cfr. tav. 11). Esempio in questo senso, per Cacciari, è l'Alberti che dà voce alle contraddizioni e ai conflitti che appartengono alla trama più profonda ed essenziale di questa età. Nelle tavole 9a e 9b (e cfr. pp. 66-67) è posto l'«occhio alato» emblema dell'umanista

genovese, simbolo efficace dalla natura profonda del suo portatore: non il dio ma l'uomo. È l'occhio che, inquieto, vede il dramma – «lo 'spettacolo' dell'esistenza, nell'infinita varietà delle figure e maschere in cui essa si esprime, della follia che la scuote» – di cui esso stesso è parte e cerca di penetrarlo con lo sguardo. L'occhio vola alto, certo, ma alla terra rivolge il suo sguardo, «soltanto al mondo sotto la luna si riferisce il suo raggio», esso «dipinge *vera mente* ciò che vede, ne comprende i rapporti», non è «*visio Dei*, ma *pittura* sì, *pittura* che analizza e commisura, dolorosa e vera, della condizione umana» (cfr. pp. 66-69 e commento alle tav. 9a e 9b). Questa visione non genera pessimismo, accidia o disperazione, né ci consegna le chiavi per l'accesso ai segreti del tutto: ma conduce al realismo, alla fedeltà alla propria natura.

Un'ultima considerazione merita il concetto di «Pace». Dipinta abilmente dal Lorenzetti (tav. 16), la voce della Pace è, nell'*Allegoria del Buon Governo*, un «*a solo*»: ella siede a parte in un luogo dove «tutto vi tende, ma nulla davvero la raggiunge e la tocca», è la «Pace impossibile». Si apre, qui – insieme al tentativo degli umanisti di far coesistere insieme diversi linguaggi, tradizioni, scuole e civiltà; di accordare Platone con Aristotele, Ficino con Pico, come anche la «necessità» del cosmo con la «libertà» dell'uomo – la questione filosofica fondamentale del «*de ente et uno*» (p. 89). «La Pace è l'Uno» (p. 110), ma la tensione dei distinti verso di

essa non si dà nella forma della «*reductio*», ossia dell'annichilimento delle differenze dei molti e della singolarità di ciascuno. Tale Uno non è «*Unum* sovra-essenziale» ma «Uno-che-è», cioè quell'Uno che «informa di sé i Molti, ognuno dei quali *singulariter* è uno, eternamente, nel suo inalienabile valore, e in quanto *uno* riconosce l'Uno dei Molti e da essi cerca di essere riconosciuto» (*ibid.*). Un riconoscimento che passa per la «*conoscenza* delle diverse tradizioni, degli idiomi, delle idee e visioni del mondo che in questi si incarnano»; un riconoscimento fondato sulla «*conoscenza* che si sviluppa in interpretazione, esegesi, comparazione, analisi delle differenze e sintesi della analogie»; un riconoscimento inesauribile come inesauribile è la conoscenza su cui si fonda: «*conoscenza* che non si può esaurire in un 'concetto' che disveli l'essenza del conosciuto, ma sappia *approssimarsi* al proprio oggetto, con studio, e amore *sine fine*» (*ibid.*). Questo riconoscersi degli enti, degli uomini perciò, è «*polemos*» e crisi, dialettica sempre aperta – perché la Pace, dacché 'possibilità' è anche 'possibilità-che-non', quindi mai a

priori già raggiunta o necessariamente raggiungibile – è il nerbo della *filosofia* quale «studio delle *determinazioni dell'Unità*». Se lo spazio della Pace, dell'Uno, è ridotto a punto inafferrabile, allora al discorso filosofico (filologicamente orientato) compete l'intera superficie, polemica e bellissima, luogo della contraddizione e delle aporie, «*complexio oppositorum*» che l'Umanesimo ha avuto l'ardire di rappresentare. E questo rappresentare, porre in immagine, significa delineare una 'prospettiva', connotare una certa cultura, avanzare una «*methodus*» per il raggiungimento di una pace (comunque possibile), una «*concinntas*» quale armonia e unità viva delle distinzioni. Forse allora, per chiudere, l'immagine più adatta a raffigurare l'epoca che pensò per immagini è, per Cacciari, quella usata da Warburg: «nessun 'arazzo' come quest'epoca è composto da più fili e di più diversi colori e materie» (p. 74). Il segno fondamentale dell'Umanesimo è la rappresentazione prospettica delle differenze, emblema di una *concordia discors* che molto può insegnare anche a noi, oggi.