

ADELINA BISIGNANI

ASPETTI DEL DIBATTITO SU UMANESIMO
E RINASCIMENTO NEL SECONDO DOPOGUERRA

1. *Umanesimo e crisi di civiltà*

In un saggio del 1955 Delio Cantimori aveva modo di affermare:

la questione del “Rinascimento” s’incrocia fin dall’origine con quella dell’ “origine dell’età moderna”, cioè dell’inizio storico della società, o delle fondamenta della società alla quale noi apparteniamo nel nostro presente o alla quale abbiamo appartenuto nel nostro immediato passato (Cantimori 1959 [1955]: 344).

Cantimori proseguiva il suo saggio sostenendo che l’«uomo del Rinascimento non c’è mai stato nella storia» e che, quindi, era più opportuno indicare come «*età umanistica*» l’intero periodo storico compreso tra Petrarca e Goethe.

L’evidente critica del concetto di Rinascimento, che Cantimori sviluppa in queste pagine, matura all’interno della crisi della visione idealistica e storicistica della modernità. Sono gli anni in cui scritti come il *Da Hegel a Nietzsche* di Löwith (1949[1941]) o, su una linea assai diversa, *La distruzione della ragione* di Lukács¹ avevano messo in discussione l’immagine di una modernità che, nata con la “scoperta dell’uomo” nel Cinquecento, aveva progredito in maniera lineare sino all’Illuminismo e alla Rivoluzione francese e alla formazione degli Stati nazionali. La Prima guerra mondiale e l’avvento dei regimi totalitari avevano mostrato quanto erronea fosse l’immagine di un mondo in continuo divenire “verso il meglio”. Opere come *La crisi delle scienze europee* di Husserl² e la *Dia-*

¹ Cfr. Lukács (1959) Il volume, edito a Mosca nel 1954, fu in gran parte scritto durante la seconda guerra mondiale.

² Cfr. Husserl (1983 [1936]). La traduzione è condotta sulla prima edizione postuma del 1954, a cura di W. Biemel, ma il volume deriva da due conferenze:

lettica dell'Illuminismo di Horkheimer e Adorno³ avevano poi mostrato tutti i limiti del razionalismo occidentale. Veniva, cioè, incrinandosi quel rapporto tra Ragione e Storia che la tradizione idealistica aveva tentato di instaurare, individuando nel Rinascimento il primo formarsi dell'uomo moderno. Tesi questa sostenuta con forza da Giovanni Gentile nel saggio *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento*⁴. Qui, analizzando gli scritti di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola, Gentile non aveva esitato a sottolineare le caratteristiche del tutto originali della concezione rinascimentale dell'uomo. La figura dell'uomo, secondo il filosofo di Castelvetro, verrebbe collocata «al di sopra della stessa natura angelica».

L'uomo – egli aggiungeva. – non ha una natura specifica sua, e non ha perciò leggi cui soggiaccia, né limiti entro cui si restringa necessariamente la sua attività, salvo quelli che egli stesso s'impone liberamente. Egli non è né celeste né terreno, né immortale né mortale: libero creatore di se medesimo [...] sarà quel che vorrà⁵.

Veniva così fissato il canone che nel Rinascimento individuava il momento della «scoperta dell'uomo» come *quasi deus*.

Posto il Rinascimento come momento fondativo della civiltà moderna, la discussione che, tra il 1946 e il 1947, si sviluppa tra Sartre e Heidegger intorno al rapporto tra umanismo ed esistenzialismo⁶ assume il significato di una discussione sui ca-

la prima sulla *Filosofia nella crisi dell'umanità europea*, tenuta a Vienna nel maggio 1936; la seconda su *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tenuta a Praga nel dicembre dello stesso anno. Ma tra gli scritti degli anni '30 del secolo scorso in tema di crisi della civiltà sono da tener presenti anche: Huizinga (1997 [1935]) e Hazard (2007 [1935])

³ Cfr. Horkheimer – Adorno (1966 [1947]).

⁴ Il saggio fu pubblicato nel *Giornale storico della letteratura italiana* nel 1916. Fu, poi, ripubblicato in Gentile (1930) e successivamente in Gentile (1940).

⁵ Gentile (1940: 74-75).

⁶ Sartre, pur ritenendo che il suo esistenzialismo non fosse di un tipo molto diverso da quello di Heidegger, affermava che «l'esistenza precede l'essenza» e che, quindi, è l'ente-uomo a scegliere ciò che deve essere. «L'uomo – egli affermava – non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo [...] [L'uomo] è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire» (Sartre s. d. [1946]: 29.). Le argomentazioni che Heidegger sviluppava nella *Lettera sull'umanismo*, invece, negavano questa assoluta autonomia dell'individuo;

ratteri del mondo moderno e sulle ragioni della sua crisi (o della *finis Europae*). Al di là degli aspetti puramente teoretici, che la discussione assumeva e che riguardavano l'autonomia o meno dell'ente-uomo rispetto all'Essere (dell'individuo rispetto alle tradizionali forme di Sovranità), era la stessa natura della razionalità e della cultura, che avevano costituito la modernità e che avevano dato forma alla storia europea, ad essere messe in discussione. Su quali basi quella cultura e quella razionalità poteva essere ricostruita dopo la catastrofe della Seconda guerra mondiale? Quali erano i principi costitutivi del moderno che rendevano possibile una *renovatio* dell'Europa? Non erano, forse, proprio quei principi ad aver portato l'Europa alla catastrofe? Domande, dunque, tutt'altro che puramente teoretiche.

Sartre, muovendo da coordinate teoriche decisamente debitorie della tradizione umanistico-illuministica che aveva individuato nel Rinascimento la formazione del "mondo nuovo", poteva proporre l'idea di una "nuova cultura"⁷ in grado di delineare l'immagine di una umanità liberata da qualsiasi tipo di oppressione politica: una umanità liberata dal capitalismo e dai totalitarismi. Di fatto, i valori della tradizione umanistica (di un umanesimo che distoglie gli occhi dal cielo, per guardare la storia terrena dell'umanità) vengono riassorbiti e finalizzati alla costruzione di una società in cui ogni individuo può scegliere la propria vita e proiettarsi verso il futuro. La centralità dell'uomo viene riproposta nel quadro della costituzione di una umanità disalienata. Le ragioni della crisi della civiltà europea, che si

questa sua possibilità di decidere della propria vita. Heidegger sosteneva che non si possono ignorare le relazioni che stringono l'individuo all'Essere e alla comunità cui appartiene e che, quindi, il mito metafisico dell'uomo poteva considerarsi giunto alla fine (Cfr. Heidegger 1995).

La *Lettera* di Heidegger pervenne a Jean Beaufret nel dicembre 1946. Essa fu ampiamente rielaborata e pubblicata in questa nuova versione nel 1947 a Berna, presso l'editore Francke, insieme allo scritto *La dottrina platonica della verità*.

⁷ Cfr. Sartre (1946: 1). Il tema di una "nuova cultura" era stato sollevato sin dal primo numero (29 settembre 1945) de «Il Politecnico» dal suo direttore, Elio Vittorini. Su questo tema si accenderà un dibattito con interventi di (Luporini 1946) e, poi, di Alicata (1946) e di Togliatti (1946). Per una ricostruzione complessiva del dibattito teorico-politico nell'Italia del secondo dopoguerra risulta ancora utile la lettura del saggio di Garin (1975). Ma si vedano anche i saggi di Losurdo (1991) e di Nacci (2009).

era manifestata negli anni '20-'30, venivano individuate nella perdita di quei principi che si erano affermati con l'Umanesimo-Rinascimento. A questi principi occorreva ritornare per restituire al genere umano una speranza di pace e di progresso.

Da parte sua Heidegger individuava le ragioni della crisi di civiltà nell' "oblio dell'Essere" e metteva sotto accusa l'intera modernità: la *finis Europae* aveva in quell' "oblio" la sua origine. La guerra appena conclusasi confermava che la concezione dell'ente-uomo come *prius* rispetto allo stesso Essere era alle origini della "distruzione della ragione". Era l'iper-umanesimo, suscitato dalla razionalità moderna, ad aver provocato la catastrofe della guerra. Occorreva, perciò, definire un diverso tipo di umanismo. E Heidegger proponeva un umanismo non più costruito sull'idea che all'uomo spetti una assoluta libertà di scelta (di una prassi creativa proiettata verso il futuro, come immaginava Sartre), ma sull' "ascolto" estatico dell'Essere. Riscoprire se stesso nell'Essere e prendere le distanze dal "mondo della tecnica", dominato dall'idea che l'uomo è il padrone e signore del mondo, questi erano gli obiettivi fondamentali dell'ontologia heideggeriana. Heidegger liquidava, così, quella ideologia – elaborata da Burckhardt e da Michelet, ma già presente in Hegel e proseguita in Italia da De Sanctis e Gentile⁸ – che nel Rinascimento (e nella sua concezione dell'uomo) riteneva di poter cogliere la genesi di quel processo di formazione del mondo moderno che inizia con la formazione degli Stati nazionali e culmina nella Rivoluzione francese.

Ponendo al centro della loro discussione il concetto di uomo Sartre e Heidegger ritenevano di individuare in esso il punto nodale che aveva suscitato la crisi di civiltà e tentare la ridefinizione di quel concetto appariva come la via fondamentale per impegnarsi nella ricostruzione della civiltà europea. In verità, entrambi restavano molto al di qua della individuazione delle ragioni di quella crisi che aveva trascinato l'Europa in una autentica "guerra civile". Anche se si muovevano secondo prospettive divergenti, alla loro riflessione mancava una ricognizione

⁸ Cfr. Heidegger (1995: 77-78). Ma su questi aspetti della filosofia heideggeriana si veda Grassi (1985). Per una ricostruzione della storiografia sul Rinascimento rinvio a Ferguson (1969), ma si veda anche Vasoli (1969).

delle ragioni della crisi delle democrazie liberali europee e, quindi, mancava una compiuta riflessione sui caratteri e i modi per riformare tali democrazie. Anzi, essi erano accomunati da un'ottica decostruttiva e non percepivano la necessità di ricostruire la vita democratica su nuove basi. E, in verità, non si trattava di rifondare la nuova Europa su un nuovo concetto di uomo, ma di riformare la democrazia liberale. Le ragioni della crisi di civiltà non erano da ricercare né nell'iperumanesimo (Heidegger) né nella fine dell'uomo *quasi deus* (Sartre).

Il principale limite della riflessione di Sartre e di Heidegger era, dunque, nella riduzione dei caratteri della modernità alla "scoperta dell'uomo". Senonché la giusta riaffermazione del valore della persona umana (dopo i delitti del nazismo) non poteva prescindere dalla comprensione del fatto che quei delitti nascevano da un particolare modo di intendere l'unità del popolazione con lo Stato. Ciò che era entrato in crisi era la figura dello Stato-Nazione come forma di una Sovranità (o di una amministrazione centrale) che ordina e governa un determinato territorio e costituisce un mercato nazionale. Risultavano, perciò, più appropriate le considerazioni di Cantimori che, mettendo in discussione la stessa idea di un Rinascimento come origine del moderno, destituiva di fondamento l'idea che la "scoperta dell'uomo" potesse essere assunta come principio fondativo della modernità. E Cantimori aveva ragione nell'indicare nel dibattito sul Rinascimento un problema che non riguardava semplicemente la storia della storiografia, ma che atteneva alla definizione dei caratteri della modernità. E, soprattutto, aveva ragione nel non guardare a quel periodo storico come il periodo della nascita dello Stato moderno, perché, in tal caso, occorreva rispondere alla domanda sul perché i territori più urbanizzati del '500 (l'Italia centro-settentrionale, appunto) non avessero dato origine al moderno Stato nazionale⁹.

⁹ Tale ordine di problemi è stato posto esplicitamente da Giuliano Procacci che nella Postfazione del 1997 alla sua *Storia degli italiani* scrive: «l'area più urbanizzata dell'Europa, l'Italia centro-settentrionale, non [fu] in grado di esprimere le energie necessarie a costruire un tipo di aggregazione e di organizzazione sociale che andasse oltre quello che Gramsci definisce come "economico-corporativa"» (Procacci 1998: II, 569-570).

2. Garin e l'umanesimo

All'interno del dibattito teorico-politico aperto dal saggio di Sartre è da collocare anche il volume di Garin, *L'umanesimo italiano*¹⁰. Lo stesso Garin ha osservato che quello tra Sartre e Heidegger era stato un dibattito che

investiva politica e cultura e in cui convergevano concezioni generali e interpretazioni storiche, mentre si rimettevano in discussioni tradizioni radicate nella civiltà occidentale e progetti rivoluzionari¹¹.

Garin era consapevole del fatto che in quella discussione storiografica, filosofia e politica si incrociavano. Egli vi partecipava con gli strumenti dello storico, suggerendo una interpretazione dell'umanesimo come invenzione di una nuova forma di *vita civile*: invenzione di una *res-publica* centrata sulla libertà e sulla responsabilità etica degli individui¹². Si direbbe che Garin riproponesse la linea interpretativa idealistica, ponendo una netta cesura tra Medio Evo e Rinascimento, e che, come affermò anche Cantimori, egli si muovesse sulle tracce del Burckhardt¹³. Tuttavia la sua non era semplicemente una riproposizione della dignità e della infinità del pensiero umano sulla scorta di Pico della Mirandola e di Charles de Bovelles. Al contrario, l'immagine del Rinascimento che Garin veniva disegnando era quella di un'età consapevole della *finitezza* della natura umana. E, anzi, sarà proprio la consapevolezza che la *res-publica* nasce per salvaguardare e difendere la vita di un

¹⁰ Lo ha sottolineato lo stesso autore nell'avvertenza all'edizione del 1986, ricordando che la prima edizione del volume fu pubblicata nel 1947, in tedesco, presso la Casa Editrice A. Francke nella stessa collana, diretta da Ernesto Grassi, in cui era apparso il volume heideggeriano: *Platos Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den 'Humanismus'*.

¹¹ Garin (1986 [1947]: 2) Sui temi sollevati da Sartre Garin ritornerà successivamente nel saggio del 2005.

¹² Su questa linea si sono mossi anche Pocock (1980 [1975]) e Skinner (1989 [1978]).

¹³ Cfr. Cantimori (1976 [1953], vol. II: 311-314). È, tuttavia, da osservare che già nei due saggi su: *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento* (1950) e *Considerazioni sulla magia* (1951), poi raccolti in Garin (1954), l'analisi della presenza di tematiche ermetiche nel pensiero umanistico conduca Garin a ridimensionare l'immagine pichiana dell'uomo rinascimentale.

ente finito e debole come l'uomo che lo porterà a ridimensionare il mito idealistico dell'uomo rinascimentale. Così, in un saggio del 1950 su *Interpretazioni del Rinascimento* egli non esiterà a compiere un mutamento di prospettiva e scriverà:

L'interesse che muove oggi da varie parti verso un ripensamento degli aspetti più importanti della cultura umanistico rinascimentale non è dovuto, io credo, solamente all'essersi logorata, sotto tanti punti di vista, un'interpretazione storica che a suo tempo sedusse molti di noi, ma che ormai si presenta non più rispondente a troppe esigenze metodiche, a troppi problemi che si affacciano attuali alla nostra coscienza¹⁴.

In questa prospettiva il problema dell'Umanesimo-Rinascimento non coincide più con la formazione dell'uomo moderno. E il declino della modernità – o la «distruzione della ragione», per usare una espressione lukacciana – non deriva dalla crisi dei valori elaborati dall'umanesimo. Né tale declino può essere fermato riproponendo una specie di iperumanesimo, come immagina Sartre. D'altra parte, come lo stesso Garin dimostra, pubblicando nel volume *Medioevo e Rinascimento* alcuni saggi che evidenziano la forte presenza di caratteri ermetici e magici nella cultura umanistica e rinascimentale, la «scoperta dell'uomo» (o, più esattamente, la centralità della persona umana) non è ancora, in quella fase storica, l'elemento culturale dominante. Non nell'Umanesimo - Rinascimento andava rintracciata l'origine della modernità e, tanto meno, nella crisi dei suoi valori andava ricercata la causa di quella «distruzione della ragione» che aveva portato, prima, alla formazione di regimi totalitari e, poi, alla Seconda guerra mondiale.

Non era, dunque, nella ideologia della onnipotenza creativa dell'uomo che andavano ricercate le ragioni della crisi di civiltà.

¹⁴ Cfr. Garin (1961 [1954]: 90). Proseguendo questo itinerario di ricerca, negli anni '60 e '70, l'interpretazione gariniana dell'Umanesimo-Rinascimento sarà sempre più orientata verso il ripensamento complessivo dei caratteri della modernità. Quella fase storica, allora, gli apparirà attraversata da diverse e contrastanti tensioni e sempre meno gli apparirà come il luogo costitutivo del mondo moderno. Sulla ricerca di Garin intorno all'età umanistica si veda il primo capitolo di Ciliberto (2011).

L'interpretazione idealistica e storicistica del Rinascimento, che nella cultura umanistica individuava i principi fondativi della modernità, non forniva strumenti teorici sufficienti per spiegare la crisi di civiltà che, con il nazifascismo e con le due guerre mondiali, il mondo occidentale aveva attraversato. Era, certo, evidente il declinare dell'ideologia illuminista del continuo procedere del genere umano «verso il meglio», ma quella crisi non derivava né da un presunto iper-umanismo (Heidegger) né da una presunta caduta della centralità del concetto di uomo (Sartre). Le ragioni della crisi andavano individuate entro il sistema di relazioni che, in Europa, si era venuto instaurando con la formazione degli Stati nazionali. La complessità del mondo moderno non poteva essere ridotta alla civiltà rinascimentale.

3. *L'interpretazione gramsciana del Rinascimento*

Il giudizio di Cantimori su Garin, che abbiamo ricordato sopra, aveva una sua giustificazione nel fatto che spostava l'attenzione dal Rinascimento (e dal concetto di uomo) ai successivi sviluppi politico-istituzionali. Garin (come Sartre e Heidegger) poneva l'accento sulla centralità dell'uomo e della vita civile, ma il vero problema era la definizione di un nuovo tipo di rapporto tra Sovranità e organizzazione amministrativa del territorio. Lo studioso degli «eretici italiani» poneva l'accento sugli assetti politico-istituzionali che caratterizzano la modernità, là dove il Rinascimento gli appariva come una fase storica ancora priva di precise connotazioni giuridico-statali.

Già in un articolo del 1932 Cantimori aveva mostrato i propri dubbi sulla interpretazione tradizionale del Rinascimento e messo in evidenza come fossero state spesso motivazioni e circostanze politiche immediate a portare all'uso di «concetti, o miti, storiografici»¹⁵. Cantimori non era così sicuro del fatto che l'«uomo nuovo», che si era mostrato nell'Italia del '500, fosse poi così lontano dall'«uomo dantesco». Egli comincerà ben presto a comprendere i limiti della interpretazione idealistica del Rinascimento (e della modernità) e a prendere coscienza del de-

¹⁵ Cfr. Cantimori (1971 [1932]: 413-462).

clinare dell'immagine dell'Europa disegnata da quella tradizione. D'altra parte, aveva ben presenti anche le tesi di Burdach¹⁶, che ristabiliva delle linee di continuità tra Medio Evo e Rinascimento, ma, soprattutto, conosceva le tesi di Schmitt sulla modernità come secolarizzazione, nonché quelle relative alla centralità della figura di Hobbes (più che di Machiavelli) nella definizione delle forme politiche della modernità.

Che l'inizio della modernità non potesse risolversi nella "scoperta dell'uomo" era, d'altra parte, chiaro anche a Croce che, pur muovendosi all'interno della tradizionale linea interpretativa, nelle pagine iniziali di *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*¹⁷ aveva sottolineato il carattere aristocratico del Rinascimento («esso non si diffuse tra il popolo»). E, sulla scorta della lezione desantisiana (cfr. De Sanctis 1981, vol. I: 449-490), aveva individuato nella separazione tra "alta cultura" e popolo le ragioni della mancata costruzione di uno spirito nazionale. Tuttavia, nella indagine crociana mancava la piena consapevolezza che la linea di demarcazione tra il pre-moderno e il mondo moderno era da ricercare nell'instaurarsi di un nuovo ordine giuridico-statale. Su questo tema, invece, insisteranno le riflessioni che Gramsci svilupperà nei *Quaderni del carcere*.

Perplessità sulla interpretazione idealistica del Rinascimento e sulla originalità della sua concezione dell'uomo sono espresse da Gramsci, quando nei *Quaderni del carcere* scrive:

¹⁶ Cfr. Burdach (1986 [1918]). Ma anche J. Huizinga (1942 [1919]) nel primo capitolo dell'*Autunno del Medioevo* disegna l'umanesimo come un'epoca priva di un preciso ordine giuridico-statale.

¹⁷ Nelle pagine introduttive di *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento* Croce scrive: «Il Rinascimento, che, esaltando la vita terrena, aveva osservato una sorta d'indifferenza verso quel cielo al quale il medioevo aveva così a lungo tenuti rivolti gli occhi, non per questo non era un movimento religioso, religioso benché razionale e anzi proprio perché seriamente razionale». E subito oltre, interrogandosi sul perché «questo movimento, che era pieno dell'avvenire» in Italia si fosse arrestato, afferma che «il movimento del Rinascimento era di carattere aristocratico e non popolare e che perciò il moto religioso, che vi si aggiunse, non si diffuse, o assai poco, nel popolo; e che il Rinascimento lasciò inaridire i germi della *renovatio* e della libertà interiore che gli venivano dal medioevo, e degenerò nel formalismo e nell'estrinseco» (Croce 1945: vol. I, 9-11).

Cosa significa che il Rinascimento abbia scoperto “l'uomo”, abbia fatto dell'uomo il centro dell'universo, ecc., ecc.? Forse che prima del Rinascimento l' "uomo" non era il centro dell'universo? [...] Davvero che prima del Rinascimento l' "uomo" era nulla ed è diventato tutto? Se il Rinascimento è una grande rivoluzione culturale, non è perché dal “nulla” tutti gli uomini abbiano cominciato a pensare di essere “tutto”, ma perché questo modo di pensare si è diffuso [...] Non è stato “scoperto” l'uomo, ma è stata iniziata una nuova forma di cultura, cioè di sforzo per creare un nuovo tipo di uomo nelle classi dominanti (Gramsci 1975: 1907).

Per Gramsci, il processo costitutivo della modernità inizia dopo l'anno Mille. L'originalità della sua posizione rispetto alla tradizione idealistica sta nel collocare la cesura in un progressivo processo di separazione – che inizia dopo l'anno Mille – tra lo “spirituale” e il “temporale”. Con il Rinascimento, in Italia, tale processo subirebbe un arresto a causa di un corporativizzarsi della borghesia e di una ri-feudalizzazione dei rapporti sociali¹⁸.

Il pensatore sardo sottolineerà l'assenza nel Rinascimento di un autentico processo di «nazionalizzazione delle masse e degli intellettuali». È questo processo, a suo avviso, che porta alla crisi dell'ordine politico medioevale (al «separarsi dello spirituale dal temporale») e al formarsi di un nuovo ordine statale. In Italia, secondo Gramsci, proprio nel periodo rinascimentale tale processo subirà un arresto. Machiavelli è sì il teorico di tale processo, ma solo in quanto egli vede ciò che si viene realizzando fuori dall'Italia. La cultura italiana non riuscì a costruire uno Stato nazionale, anche se contribuì alla formazione degli Stati europei. I limiti dell'Umanesimo-Rinascimento erano da ricercare nel suo permanere entro un orizzonte di carattere economico-corporativo. Perciò, afferma Gramsci,

la ragione dei successivi fallimenti dei tentativi di creare una volontà collettiva nazional-popolare è da ricercarsi nell'esistenza di determinati gruppi sociali che si formano dalla dissoluzione della borghesia comunale, nel particolare carattere di altri gruppi che riflettono la fun-

¹⁸ Gramsci (1975: 1908-1910 e 1912-1914). Per una ricostruzione delle tesi gramsciane sull'età umanistica cfr. Ciliberto (1991: 759-788).

zione internazionale dell'Italia come sede della Chiesa e depositaria del Sacro Romano Impero (Gramsci 1975: 1559).

Senonché, sostenere una tesi simile significava spostare la datazione della formazione del mondo moderno alla fine della guerra dei Trent'anni: al momento in cui si forma quel tipo di sovranità che, assumendo il monopolio della forza, pone fine alla guerra all'interno di un determinato territorio, crea un mercato nazionale e una nuova identità culturale collettiva. Questo era, appunto, il Leviatano di Hobbes. Esso, ponendosi come quella potenza che neutralizza i conflitti entro un determinato territorio, appare come la figura che inaugura l'evo moderno. E, in verità, se si assume tale prospettiva, l'Umanesimo-Rinascimento resta al di qua della modernità. In nessun caso la "scoperta dell'uomo" poteva costituire il momento della nascita della modernità. L'Umanesimo-Rinascimento, privo di qualsiasi sistema di regolazione delle conflittualità sociali e politiche, si configurava, in Gramsci, ancora come una età pre-moderna. Di fatto, il mondo moderno si costituirà solo attraverso la formazione dello Stato-Nazione che, attraverso una secolarizzazione del potere politico, giungerà ad imporre la pace al proprio interno e, in questo modo, potrà garantire la vita ai suoi cittadini ed eliminare la paura della morte che le guerre civili suscitavano¹⁹. È questo il compito fondamentale che Hobbes attribuirà allo Stato-Leviatano. La modernità appare, allora, come il luogo del *Nomos*: il luogo in cui la "vita civile" è garantita da una Sovranità che deriva la sua legittimità non dalla Forza o da una Autorità trascendente, ma da un sistema normativo che ne regola e limita l'esercizio del potere.

Non era, dunque, nella cultura dell'età umanistica che andavano ricercati i principi costitutivi del mondo moderno. Né le ragioni della crisi europea potevano essere individuate nel venir meno del concetto pichiano dell'uomo *quasi deus*. Ciò che era venuto meno era la capacità di costruire e di conservare quei meccanismi (giuridici e militari) che consentono la neutralizzazione delle guerre e dei conflitti civili.

¹⁹ Per una interpretazione dei processi costitutivi dello Stato moderno cfr. Böckeförde (2007: 33-54).

4. Modernità e secolarizzazione

L'analisi dei caratteri della modernità non poteva, dunque, risolversi nell'idea della "scoperta dell'uomo". Cantimori aveva ragione nell'indicare nel dibattito sull'Umanesimo-Rinascimento un momento decisivo per la comprensione dei caratteri della modernità. Esso non era un dibattito puramente storiografico. Si trattava di comprendere se e in che misura il mondo moderno poteva ritrovare i propri principi costitutivi in quel momento storico. E dal modo di risolvere una simile questione potevano derivare non solo metodi e prospettive di ricerca, ma anche forme diverse di *impegno* politico. E spostare la data di nascita del mondo moderno dal Quattrocento (con la sua "scoperta dell'uomo") al Seicento (con la fine delle guerre di religione) diveniva una questione decisiva per gli orientamenti ideali dei ceti intellettuali.

Una volta riconosciuto che solo con la formazione di Stati nazionali, che pongono fine alle guerre di religione, ha origine la storia politica dell'Europa moderna, il semplice ripensamento del concetto di uomo non poteva più essere considerato la via più utile per uscire dalla crisi di civiltà. Sia l'anti-umanesimo di Heidegger (costruito sull'idea che «la vita autentica» si instaura solo in un rapporto immediato tra Dio e l'uomo) che l'umanesimo sartriano (costruito sul mito dell'uomo *quasi deus*, capace con la sua onnipotenza di dominare le circostanze e di impegnarsi nella costruzione di una "società giusta") mancano di individuare le ragioni della *finis Europae*. Senza comprendere i processi di formazione dello Stato-Nazione; del *Nomos* che fissa i principi politici e giuridici degli Stati nazionali formatisi dopo le guerre di religione non era possibile comprendere le ragioni della crisi né riconoscere le vie per superarla.

Crolla, così, il mito del Rinascimento come momento storico originario dell'autocoscienza della modernità; mito che era stato elaborato dall'Illuminismo e dall'idealismo. E tutto ciò avviene perché è la figura dello Stato-Nazione come architrave del mondo moderno a mostrare di non essere più in grado di garantire e rispettare i propri principi costitutivi: la pace e la vita

dei propri cittadini²⁰. Viene meno, così, l'idea della continuità: Rinascimento-Illuminismo-Rivoluzione francese. E diviene evidente che la *finis Europae*, segnata dall'avvento dei totalitarismi e dalla Seconda guerra mondiale, non è da connettere a una qualche ideologia iper-umanistica, ma all'incrinarsi delle funzioni di governo svolte dagli Stati nazionali e, in particolare, alla loro incapacità di imporre la pace al proprio interno e nelle relazioni internazionali. In definitiva, si riconosce che era stata l'involuzione dello Stato nazionale-liberale (il suo ricadere in una logica di potenza che dimentica i suoi stessi principi costitutivi: la pace e la vita dei cittadini) ad aver prodotto la catastrofe europea.

Dalla crisi della coscienza europea era possibile uscire e la ricostruzione di una nuova identità culturale era possibile solo riconoscendo la necessità di definire un nuovo *Nomos*. Era necessaria una rifondazione dei principi costitutivi dello Stato-Nazione. La stessa ideologia umanistica, che aveva accompagnata la storia europea, poteva essere riclassificata a patto di abbandonare ogni tentazione di pensare l'ente-uomo come potenza assoluta (*quasi deus*) e di vederlo, invece, come ente finito, limitato, ma capace di riscoprire il sé nell'altro e, dunque, di riscoprirsi come "*essere in relazione*".

Gli anni '40 del Novecento segnano, di fatto, la fine dell'interpretazione idealistica dell'Umanesimo-Rinascimento come luogo di nascita della modernità. E, contestualmente, emerge la consapevolezza che nella mentalità umanistico-rinascimentale non era dominante la concezione dell'uomo come *quasi deus*, espressa da Pico della Mirandola nella *Oratio de hominis dignitate*, Anzi, a quella mentalità non era estranea la coscienza della finitezza e tragicità della condizione umana²¹.

²⁰ Significativo il percorso intellettuale di Friedrich Meinecke che dallo scritto del 1908 su *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (MEINECKE 1975), in cui veniva esaltata la formazione dei moderni Stati nazionali, giunge nel 1946 a scrivere un'opera su *La catastrofe della Germania* (MEINECKE 1948), in cui si registra il fallimento delle forme tradizionali di Stato.

²¹ Michele Ciliberto ha opportunamente osservato che «Se Pico nell'*Oratio* sostiene che l'uomo non possiede un'essenza specifica a differenza di tutti gli altri enti, per Machiavelli la possiede ed è determinatissima. Leggendo i suoi testi – ma anche quelli del Guicciardini – si vede come entrambi si contrappongano direttamente alla "linea" ermetica; e lo conferma il modo in cui

Così, a partire dal secondo dopoguerra si afferma la convinzione che la formazione del mondo moderno coincide con la istituzione di ordinamenti giuridici nazionali. E, contestualmente, la concezione dell'uomo come *quasi deus* non appare più come il tratto caratterizzante la modernità. Questa inizia ad essere concepita come coincidente con il processo di formazione degli Stati nazionali. È a questa prospettiva analitica e teorica che dà un impulso decisivo la riflessione di Carl Schmitt.

È, infatti, nell'orizzonte tematico della costituzione e della crisi dello Stato-Nazione che il concetto schmittiano di secolarizzazione acquista il suo pieno significato. Già nello scritto del 1938 su *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* Schmitt (1986: 61-143) individua nello strutturarsi dello Stato-Leviatano gli elementi di distinzione della modernità da un'età ancora *barbarica*. Al Leviatano viene attribuita la funzione di trarre dal disordine delle guerre civili un nuovo ordine in grado di garantire la pace e la vita dei cittadini. Esso è limitato dall'obbligo di realizzare queste finalità. E la sua legittimazione discende unicamente dalla capacità di mettere in atto politiche che conducono al conseguimento di tali finalità. Ed esso risulta essere figura più moderna di quella del Principe machiavelliano, perché quest'ultimo non è limitato da finalità etiche o da un sistema di regole civili. È solo la virtù del principe a rendere possibile il successo delle sue azioni ed è solo il successo a legittimare il suo potere.

Si può, allora, sostenere che, almeno a partire dallo scritto su Hobbes, nella riflessione di Schmitt, più che l'idea di un ordine politico che discende dalla secolarizzazione di categorie teologiche, prevale la convinzione che si debba distinguere tra un'età "barbarica", ancora priva di norme che limitino e indirizzino l'azione del sovrano, e un'età moderna caratterizzata dall'assunzione, come limite e fine dell'azione dello Stato, del compito di "neutralizzare" i conflitti e garantire la vita dei citta-

Machiavelli svolge il rapporto tra uomini e bestie. L'uomo è strutturalmente limitato, e non gli è consentito in alcun modo farsi Dio» (Ciliberto 2012: 53). Ma si veda anche (Cacciari 2019).

dini. La politica moderna viene, così, fatta coincidere con l' "epoca delle neutralizzazioni"²².

Il concetto di "teologia politica" era servito a Schmitt per segnalare l'instaurarsi nella società moderna di un ordinamento laico "simile" a quello della Chiesa, in quanto questa instaurava un ordine e neutralizzava i conflitti. Ma l'ordine moderno non deriva linearmente da principi teologici. Esso agisce *come se* avesse la stessa forza e autorità della Chiesa. Così, il moderno Stato-Nazione instaura un nuovo ordine e neutralizza i conflitti. Per Schmitt lo Stato-Nazione è il *katèchon*: ciò che frena ed esclude il mondo barbarico. Più che la teologia politica, è la distinzione tra modernità (Stato-Nazione) ed età barbarica che inizia a caratterizzare la riflessione schmittiana a partire dal saggio su Hobbes. Il che apparirà ancora più chiaro nello

²² Schmitt indica «una serie di progressive neutralizzazioni» e la prima di queste serie è individuata nel Seicento, quando si registra il passaggio «dalla tradizionale teologia cristiana al sistema di una scientificità "naturale"». E aggiunge che da tale passaggio «è stata determinata, fino ai giorni nostri, la direzione che doveva prendere ogni sviluppo successivo [...] Alla base di questo straordinario rivolgimento si trova un motivo di fondo elementarmente semplice, decisivo per secoli: precisamente l'aspirazione ad una sfera neutrale. Dopo le dispute e le lotte teologiche senza via d'uscita del XVI secolo, l'umanità europea cercava un terreno neutrale dove la contesa venisse meno e fosse possibile intendersi, unirsi e convincersi a vicenda. Perciò ci si staccò dai disputatissimi concetti e argomentazioni della teologia cristiana tradizionale e si costruì un sistema "naturale" della teologia, della metafisica, della morale e del diritto. Questo processo di storia dello spirito è stato descritto da Dilthey in una ricostruzione divenuta giustamente famosa, nella quale viene posto in luce soprattutto il grande significato della tradizione stoica. Ma a me sembra che l'essenziale consista invece nel fatto che viene abbandonato il centro di riferimento fino a quel momento in vigore, cioè la teologia, poiché è campo di lotta, e si cercò un nuovo terreno neutrale» (Schmitt 1972 [1929]: 176) . A me sembra che in questa pagina Schmitt intenda sottolineare che il processo di secolarizzazione non avvenga come un passaggio lineare dalle categorie della teologia tradizionale allo Stato moderno. Lo Stato moderno non può più fondare la sua autorità su principi teologici, perché questi sono ormai oggetto di acerrime dispute. Esso deve trovare su un altro terreno il principio di legittimazione. Più esattamente, come preciserà in seguito, esso non si fonda più sulla "solida terra", ma sul "mare". La modernità si fonda su un nuovo elemento "naturale". E, come ha scritto Franco Volpi, per Schmitt, l'evento chiave della modernità è «l'imporsi di un dominio del mondo basato su una forma di esistenza marittima» (Volpi 2002: 136)).

Questi aspetti della riflessione schmittiana sono stati messi in evidenza da (Galli 2008 [2005]: 83-106).

scritto su *Amleto o Ecuba*, dove, in polemica con Walter Benjamin, Amleto è visto come figura di un'epoca pre-statuale; figura di un mondo ancora barbarico²³. In questo quadro, l'uso del concetto di secolarizzazione non implica più – come penserà Blumenberg²⁴ – un ritorno al pre-illuminismo, ma evidenzia i meccanismi e le finalità costitutive dello Stato nazionale. Anzi, diviene chiaro che il tema che interessa Schmitt non è in alcun modo quello di fissare una continuità lineare tra concetti teologici medievali e mondo moderno, ma di comprendere la modernità come l'instaurarsi di leggi e di istituzioni che governano un determinato territorio.

Questo spostamento di accenti, che anima la ricerca di Schmitt nel secondo dopoguerra, era dettato dalla necessità di comprendere i caratteri della crisi della modernità (e dello *jus publicum europaeum*), per giungere alla definizione di un nuovo *nomos*. Un programma di ricerca che avrà in *Terra e mare* e in *Il Nomos della terra* la sua definizione. In questi ultimi scritti, infatti, Schmitt sottolinea la necessità di passare dal *nomos* della terra (il diritto di ogni popolo a occupare e a controllare un determinato territorio) al *nomos* del mare (il diritto fondato sul riconoscimento della interdipendenze esistenti nella vita e nella storia dei popoli). La necessità di tale passaggio è espressa con chiarezza nel volume del 1950 su *Il nomos della terra*, dove Schmitt identifica con precisione il momento in cui si instaura il moderno ordinamento giuridico:

²³ Si veda, in particolare, l' *Excursus II* del volume di (Schmitt 1983).

²⁴ Negli anni '60 del Novecento, attraverso la critica del concetto di secolarizzazione, Hans Blumenberg tenterà di restaurare quel rapporto tra Ragione e Storia, che soprattutto Löwith e la scuola di Francoforte avevano messo in discussione. A suo avviso, il fallimento della ragione illuministica non poteva implicare un automatico ritorno a categorie (come quella di secolarizzazione) che implicavano la legittimazione di un Potere politico autoritario. Si trattava, invece, di riproporre quella concezione dell'uomo che, affermatasi con il Cusano e con Giordano Bruno, coglieva nella storia l'attuarsi della volontà umana e che, per dirla con Vico, riteneva conoscibili le ragioni del divenire storico, perché (come la matematica) frutto dello stesso agire umano. Il naufragio della ragione – compiutasi tra gli anni '30-'40 – era superabile proprio perché era la stessa ragione a poter sviluppare – kantianamente – la «critica della ragione»; e a poter individuare tutti i limiti di una tradizione culturale iper-umanistica. (Cfr. Blumenberg 1992 [1966]: 95-107).

Dal punto di vista dalla storia delle idee – egli scrive – il processo di personificazione di complessi di potere politico, spazialmente chiusi o no, è già in pieno svolgimento nel XVI secolo ed è fortemente incoraggiato dalla tendenza rinascimentale all'allegoria. La mentalità dei giuristi europei si abituò così alla personificazione dei poteri politici e parlò di Spagna, Inghilterra, Francia, Venezia, Danimarca come di grandi individui. Ma solo con il barocco del XVII si affermò pienamente la personalità dello Stato, rappresentativa e sovrana. Con la pace di Westfalia, dal 1648 in poi, anche la prassi delle relazioni politiche si avvale in qualche misura di tali costruzioni, Ora lo Stato viene concepito giuridicamente come entità di un nuovo ordinamento spaziale e come soggetto di un nuovo diritto internazionale, imponendosi come concetto giuridico. Questo Stato è tuttavia essenzialmente uno spazio unitario, territorialmente chiuso, di suolo europeo, che viene contemporaneamente rappresentato come *magnus homo* (Schmitt 1991 [1950]: 169).

Ed egli può sintetizzare in questi termini il passaggio dal Medioevo all'età moderna:

L'elaborazione concettuale del diritto internazionale di questa epoca [= fine '500] conosce dunque un unico asse: quello rappresentato dallo Stato territoriale sovrano. La nuova entità «Stato» elimina l'impero sacrale del Medioevo ed elimina inoltre la *potestas spiritualis* di diritto internazionale del pontefice (Schmitt 1991 [1960]: 14).

È la formazione dello Stato nazionale a segnare, per Schmitt, la fine del Medioevo. Esso dà inizio all'età moderna per tre ragioni fondamentali: 1. centralizza le decisioni politiche e giuridiche che attengono alla vita sociale di un determinato territorio; 2. elimina al suo interno le guerre civili tra le diverse religioni; 3. forma una identità culturale collettiva. Ed è, quindi, la crisi di questi elementi a segnare la *finis Europae*: la disgregazione istituzionale e culturale delle singole nazioni europee. Invertire una simile tendenza disgregativa è possibile solo definendo un nuovo *nomos della terra*: un nuovo modo di determinare le forme e i confini territoriali dell'intervento del potere politico nella vita sociale; un nuovo modo di costruire una identità collettiva al di là delle antiche forme nazionali.

All'indomani della catastrofe generata dalla Seconda guerra mondiale, Schmitt si mostra convinto del fatto che quel *no-*

mos, che aveva portato alla formazione dello Stato nazionale «chiuso», è del tutto insufficiente a gestire la nuova fase storica. Esso non è più in grado di realizzare i suoi obiettivi (garantire la pace e la vita dei cittadini). Dopo la catastrofe mondiale diviene indispensabile fissare le linee di un nuovo diritto internazionale, di un nuovo *nomos*, che respinga la stessa idea dello *justus hostis* (il nemico che un determinato popolo assume come tale) e afferma, invece, l'idea dell'*hostis humani generis*. Schmitt, cioè, ritiene necessario e possibile giungere a un *nomos* che neutralizzi i conflitti tra gli Stati nazionali, così come lo Stato-Leviatano era riuscito a neutralizzare le guerre civili.

Carlo Galli ha opportunamente sottolineato questa prospettiva teorica, osservando che:

Il sistema europeo degli Stati continentali chiusi (caratterizzati dalla temporanea sospensione e neutralizzazione del "politico", cioè dell'irrazionalità di fondo della politica, che si esprime nella relazione amico/nemico) non è più comprensibile, per Schmitt solo con la cessazione delle guerre civili di religione e con la implicita contraddizione fra "politico" e diritto; a questa si aggiunge la grande dicotomia fra terra e mare, nonché quella fra terre europee ed extraeuropee. Schmitt avverte insomma che la nascita degli Stati europei è determinata da un potente elemento non statale, né statalizzabile, che consiste nel distacco dell'Inghilterra dalle forme politiche proprie dello Stato europeo, nel passaggio dell'isola ad una forma di potere non statale, ma marittima ed imperiale (Galli 1983: 15).

Dunque, il superamento della figura dello «Stato chiuso» comporta la nascita di una forma politica «marittima e imperiale» o, potremmo dire, «sovranaazionale». Non basta più pensare la sovranità come forma politica che ordina un determinato territorio, ma essa deve essere in grado di attraversare e controllare il «Mare» per unificare terre diverse. E, per attuare un tale disegno di unificazione, potrà risultare necessario lottare contro chi (il «nemico del genere umano») ad esso si oppone. La logica amico-nemico non è tolta, ma essa viene legittimata dalla necessità di dare un nuovo ordine mondiale all'intera comunità umana. E l'eventualità di una guerra è legata alla necessità di difendere questa nuova comunità.

6. *Conclusion*

L'universo teorico schmittiano ci aiuta a comprendere meglio l'orizzonte entro cui, all'indomani della Seconda guerra mondiale, si sviluppa il dibattito sull'età umanistica. Se si assumono le coordinate storiografiche e politiche di Schmitt, che individuano nella formazione, delegittimazione e crisi degli Stati nazionali l'itinerario compiuto dalla modernità, viene a vanificarsi la visione, propria dei Burckhardt e dei Michelet, di un Rinascimento come cesura storica. E, anzi, si afferma l'idea che il Rinascimento rappresenti una fase storica ancora chiusa entro una visione "barbarica" (pre-moderna) della vita politica. In Machiavelli (o in Shakespeare) non è ancora presente la visione dello Stato come quel Soggetto che neutralizza i conflitti e dà ordine a un determinato territorio. Ciò avverrà solo con Hobbes. E, una volta assunta questa prospettiva teorica e storiografica, la stessa idea che si possano mettere in alternativa i concetti di secolarizzazione (Schmitt) o di legittimità del moderno (Blumenberg) perde consistenza, perché al concetto di secolarizzazione non si può imputare l'intenzione di fissare una continuità tra Medio Evo ed età moderna, anzi esso è utilizzato per ribadire una cesura tra età barbarica e mondo moderno.

Senonché, se la modernità coincide con la formazione dello Stato-Nazione, non solo non è più ipotizzabile una soluzione della sua crisi attraverso la elaborazione di un nuovo umanesimo (come immaginava Sartre), ma appare «evidente che non possono essere neppure gli Stati nazionali a risolvere una crisi che essi stessi hanno suscitato. La rifondazione dello *jus publicum europaeum* non può operarsi attraverso il permanere di quella vecchia figura giuridico-politica.

Ma quale forma giuridico-politica può, allora, sostituire quella statale? Quale Forza può instaurare un nuovo *Nomos*, ovvero: un sistema di regole, di controlli e di sanzioni in grado di garantire l'interdipendenza pacifica dei popoli?

Per rispondere a questi interrogativi, ripercorrere il dibattito su Umanesimo e Rinascimento, che si sviluppò a metà del secolo scorso, risulta ancora oggi assai utile. Esso ci insegna che le modernità si definisce attraverso le sue strutture giuridico-istituzionali. E, su questo terreno, la riflessione schmittiana ri-

sulta essere decisiva. È la figura hobbesiana dello Stato-Leviatano a costituire l'autentico momento di una cesura storica ed è la necessità di passare dal diritto di un popolo a occupare e governare il proprio territorio a un diritto centrato sulla interdipendenza dei popoli a indicare la strada per una fuoriuscita dalla "crisi di civiltà". Al contrario l'idea sartriana di un nuovo umanesimo (o di una "nuova cultura" che richiederebbe l'impegno politico degli intellettuali) risulta insufficiente ad affrontare il problema della *finis Europae*, perché, sottovalutando le funzioni costituenti svolte dal *nomos* della Terra e restando chiusa nell'ideologia dell'uomo *quasi deus*, non giunge a tematizzare la necessità di un *nomos* transnazionale.

Mi sembra, allora, che si possa dire che il progressivo distanziarsi – dopo la Seconda guerra mondiale – della storiografia e della filosofia politica dall'idea dell'Umanesimo-Rinascimento come origine del mondo moderno non attesti solo la necessità di una più esatta periodizzazione dell'età moderna, ma alluda anche ad una indispensabile ridefinizione delle forme istituzionali, liberali e nazionali, che, sino a quel momento, avevano governato l'Occidente.

Bibliografia

ALICATA MARIO, 1946, "La corrente Politecnico", in *Rinascita*, III, maggio-giugno 1946, p. 116.

BLUMENBERG HANS, 1992, *La legittimità dell'età moderna*, tr. it. di C. Marelli, Marietti, Genova. La prima edizione tedesca del volume è del 1966. La seconda edizione ampliata del 1974.

BÖCKENFÖRDE ERNST-WOLFGANG, 2007, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, ora in Id., *Diritto e secolarizzazione*, a cura di G. Preterossi, Bari: Laterza.

BURDACH KONRAD, 1986 *Riforma, Rinascimento, Umanesimo* (1918), tr. it. di D. Cantimori, prefazione di C. Vasoli, Firenze: Sansoni.

CACCIARI MASSIMO, 2019, *La mente inquieta*, Torino: Einaudi.

CANTIMORI DELIO, 1959, *La periodizzazione dell'età del Rinascimento*, relazione al X congresso internazionale di scienze storiche (Roma, 4-11 settembre 1955), poi in Id., *Studi di storia*, Torino: Einaudi.

_____, 1971, "Sulla storia del concetto di Rinascimento", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie II, vol. I, 1932, poi in Id., *Storici e storia*, Torino: Einaudi.

- _____, 1976, "Burckhardt e Garin", in *Nuovo Corriere* del 19 agosto 1953, poi in Id., *Studi di storia*, Torino: Einaudi.
- CILIBERTO MICHELE, 1991, *Rinascimento e Riforma nei «Quaderni» di Gramsci*, in AA. VV., *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, Roma: Editori Riuniti.
- CILIBERTO MICHELE, 2011, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Bari: Laterza.
- CILIBERTO MICHELE, 2012, *Il nuovo umanesimo*, Bari: Laterza.
- CROCE BENEDETTO, 1945, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Bari: Laterza.
- DE SANCTIS FRANCESCO, 1981, *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, introduzione di N. Sapegno, Torino: Einaudi.
- FERGUSON WALLACE K., 1969, *Il Rinascimento nella critica storica* (1948), ed. it. a cura di A. Prandi, Bologna: Il Mulino.
- GALLI CARLO, 1983, *Presentazione a C. Schmitt, Amleto o Ecuba*, tr. it. di S. Forti, Bologna: Il Mulino.
- _____, 2008, "Schmitt e Machiavelli", in *Filosofia politica*, n. 5/2005, poi in Id., *Lo sguardo di Giano*, Bologna: Il Mulino.
- GARIN EUGENIO, 1961, *Medioevo e Rinascimento (1954)*, Laterza, Bari.
- _____, 1975, *Quindici anni dopo* (1962), in Id., *Cronache di filosofia italiana*, Bari: Laterza.
- _____, 1986, *L'umanesimo italiano* (1947), Bari: Laterza.
- _____, 2005, "Quale "Umanesimo"? (Divagazioni storiche)", in *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXXIV, 2005, pp. 16-26.
- GENTILE GIOVANNI, 1920, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze: Vallecchi.
- _____, 1940³, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze: Sansoni.
- GRAMSCI ANTONIO, 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino: Einaudi.
- GRASSI ERNESTO, 1985, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, introduzione di C. Vasoli, Napoli: Guida Editore.
- HAZARD PAUL, 2007, *La crisi della coscienza europea* (1935), a cura di P. Serini, introduzione di G. Ricuperati, Torino: UTET Libreria.
- HEIDEGGER MARTIN, 1995, *Lettera sull' "umanesimo"* (1947), a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi.
- HORKHEIMER MAX – ADORNO THEODOR W., 1966, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), tr. it. di L. Vinci, Torino: Einaudi.
- HUIZINGA JOHAN, 1997, *La crisi della civiltà* (1935), tr. it. di B. Allason, introduzione di D. Cantimori, Torino: Einaudi.
- HUIZINGA JOHAN, 1942, *L'autunno del Medioevo*(1919), tr. it. di B. Jassin, Firenze: Sansoni.

- HUSSERL EDMUND, 1983, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, tr. it. di E. Filippini, Milano: Il Saggiatore.
- LOSURDO DOMENICO, 1991, *L' "engagement" e i suoi problemi*, in *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, a cura di G. M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirolo, Istituto Italiano per gli Studi filosofici – Edizioni Quattroventi, Napoli-Urbino, pp. 105-130.
- LÖWITH KARL, 1949, *Da Hegel a Nietzsche* (1941), tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino.
- LUKÁCS GYÖRGY, 1959, *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Torino: Einaudi.
- LUPORINI CESARE, 1946, "Rigore della cultura", in *Società*, II, gennaio-marzo 1946.
- MEINECKE FRIEDRICH, 1948, *La catastrofe della Germania* (1946), tr. it. E. Bassan, Firenze: La Nuova Italia.
- MEINECKE FRIEDRICH, 1975, *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (1908), tr. it. A. Oberdorfer, La Nuova Italia, Firenze.
- NACCI MICHELA, 2009, *Storia culturale della Repubblica*, Milano: Bruno Mondadori.
- POCOCK JOHN G. A., 1980, *Il momento machiavelliano*, tr. it. di A. Prandi, Bologna: il Mulino [ed. orig. 1975].
- PROCACCI GIULIANO, 1998, *Storia degli italiani*, Bari: Laterza.
- SARTRE JEAN-PAUL, s.d., *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), tr. it. di G. Mursia Re, Milano: Mursia.
- SARTRE JEAN-PAUL, 1946, "Una nuova cultura come 'cultura sintetica?'" in *Il Politecnico*, 12 gennaio 1946, pp. 1 e 4.
- SCHMITT CARL, 1972, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (1929), in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna.
- SCHMITT CARL, 1983, *Amleto o Ecuba*, tr. it. di S. Forti, presentazione di C. Galli, il Mulino, Bologna.
- SCHMITT CARL, 1986, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano: Giuffrè.
- SCHMITT CARL, 1991, *Il nomos della terra* (1950), tr. it. di E. Castrucci, Milano: Adelphi.
- SKINNER QUENTIN, 1989, *Le origini del pensiero politico moderno*, ed. it. a cura di M. Viroli, Bologna: Il Mulino [ed. orig. 1978].
- TOGLIATTI PALMIRO, 1946, "Lettera a Vittorini", *Rinascita*, III, ottobre 1946, pp. 284-285.
- VASOLI CESARE, 1969, *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo: Palumbo.
- VOLPI FRANCO, 2002, *Il potere degli elementi*, in appendice a C. Schmitt, *Terra e mare*, Milano: Adelphi.

Abstract

ASPETTI DEL DIBATTITO SU UMANESIMO E RINASCIMENTO NEL
SECONDO DOPOGUERRA

(ASPECT OF THE DEBATE ON HUMANISM AND THE RENAISSANCE
AFTER WORLD WAR II)

Keywords: Humanism, Renaissance, Modernity, State, Nation.

The essay moves from the discussion on humanism between Sartre and Heidegger after the Second World War, to clarify the political reasons, and not only historical, of the debate about characters of modernity and its crisis that animates culture European between the years '30 and the years '50 of the last century. Gramsci's reflections and of Schmitt – although very different – show this: the modern world is not be found in Humanisme-Renaissance but in the construction of national states. It is these political forms that enter into crisis and cause to second world war. And it is their crisis to mark the *finis Europae*.

ADELINA BISIGNANI

Università degli studi di Bari

Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica

adelinarita.bisignani@uniba.it

ORCID: 0000-0001-9925-7882

EISSN 2037-0520