

Filosofía e método storico in Paul Oskar Kristeller, studioso dell'Umanesimo e del Rinascimento**

RESUMEN

Se exponen, brevemente, las etapas principales de la formación intelectual de P.O. Kristeller (1905-1999), en las universidades de Heidelberg, Friburgo, Marburgo Berlín; y, luego, en Italia, antes del forzado refugio en los Estados Unidos, como consecuencia de las leyes antisemitas nazi-fascistas. Se destaca el *telos* filosófico de la primera *Bildung* kristelleriana, enmarcada en el horizonte de la reflexión crítica del historicismo, la fenomenología y el existencialismo (H. Rickert, K. Jaspers, E. Hoffmann, M. Heidegger); y se señalan sus más importantes adquisiciones: desde el punto de vista metodológico, la conciencia crítica lograda en los seminarios de W. Jaeger y E. Norden –del nexo que la interpretación de los textos filosóficos ha de tener necesariamente con la exégesis filológica de los mismos–; desde el punto de vista interpretativo, la lectura del Humanismo y la filosofía del Renacimiento de los siglos XIV-XVI, contraria a toda visión reductiva y simplificadora. Kristeller, al contrario, no deja de subrayar las diferentes matrices culturales, presentes en el tránsito de la Edad Media a la Moderna. La definición del concepto de «tradición» histórica, y el análisis de la naturaleza dialógica de la filosofía brindan a la extraordinaria investigación historiográfica de Kristeller, la base teórica firme y necesaria.

Palabras clave: HISTORIOGRAFÍA (HISTORIA Y MÉTODO DE LA), HUMANISMO, RENACIMIENTO, TRADICIÓN (CLÁSICA).

ABSTRACT

This paper explains, shortly, the main stages of P.O. Kristeller (1905-1999) intellectual formation, in the universities of Heidelberg, Friburg, Marburg, Berlin; and, then, in Italy, before he was forced to refuge in the United States, as a consequence of the Nazi-Fascist anti-Semitic laws. This essay emphasizes the philosophical *telos* of the first Kristeller's *Bildung*, framed in the horizon of the critical reflection of historicism, phenomenology and existentialism (H. Rickert, K. Jaspers, E. Hoffmann, M. Heidegger); and it points out his most important acquisitions: from the methodological point of view, the critical conscience achieved in the seminars of W. Jaeger and E. Norden –about the nexus that philosophical texts interpretation must necessarily have with the philological exegesis of the same ones–; from the interpretative point of view, the reading of the Humanism and the Renaissance philosophy of the XIV-XVI centuries, differing to all reductive and simplifying vision. Kristeller, on the contrary, doesn't stop to underline the different cultural matrices, present in the transit from the Medium Age to the Modern one. The definition of the concept of historical «tradition», and the analysis of the dialogic nature of philosophy give the firm and necessary theoretical base, to the extraordinary historiographical investigation of Kristeller.

Keywords: HISTORIOGRAPHY (HISTORY AND METHOD OF THE), HUMANISM, RENAISSANCE, TRADITION (CLASSIC).

* Miembro de la Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova. Profesor jubilado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

** Sono qui più ampiamente svolti e corredati degli opportuni riferimenti bibliografici, i motivi da me indicati nel *Ricordo del s.c.s. Paul Oskar Kristeller*, letto nell'adunanza del 24 febbraio 2001, dell'Accademia Galileiana di Padova («Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti già dei Ricovrati e Patavina», Volume CXIII (2000-2001). Parte I: Atti, pp. 102-107.

In memoriam

*per tutti coloro che non riescono a ritrovare l'essenziale
sotto ciò che potremmo chiamare gli accessori del passato [...]*

Marguerite Yourcenar, *Il Tempo, grande scultore*

Nato a Berlino nel 1905, da famiglia della borghesia ebrea benestante, Paul Oskar Kristeller si è spento serenamente il 7 giugno 1999, a New York, non lontano da quella vera «casa della vita» che fu per lui la Columbia University.

Di Kristeller come uomo, mi è consentito dire solo quanto concordemente attestano, con rimpianto, colleghi, discepoli ed amici: che fu di umanità mite e piuttosto schiva; instancabile nel lavoro, prodigo di aiuti e consigli con tutti, specie i più giovani.¹ Umanista aperto al «sistema delle arti» –per usare il titolo di un suo saggio famoso–, fu pianista eccellente: secondo notizia da ultimo raccolta da John Monfasani, direttore della 'Renaissance Society of America', ancora studente, rese prove ripetute del suo talento nei salotti dei professori Norden e Heidegger; oltre a formare un trio da camera di tutto rispetto, con Hans-Georg Gadamer e Karl Löwith.²

Difficile, se non impossibile, ragionare in breve del contributo esemplare della sua opera, e del valore delle pubblicazioni che egli scrisse numerosissime. A lodare i frutti maturati lungo l'arco di una vita interamente dedicata agli studi³, soccorrono, tuttavia, le parole che Vittore Branca ebbe a pronunciare, con affettuosa imparzialità, a proposito dell'impresa kristelleriana forse più conosciuta, *l'Iter Italicum*. È vero: con le sue fatiche Kristeller ci ha donato uno «stupefacente portolano della trionfale navigazione che il nostro Rinascimento fece nei più diversi paesi e lungo tre secoli». Ciò che Kristeller ha scritto e pubblicato, «rappresenta così il più vasto e appassionante pellegrinaggio com-

¹ «Kristeller lunare», *Belfagor*, XLVI, II (marzo 1991), p.170: da K.-E. Gaas, *Diario pisano 1937-1938*, a cura di M. Marianelli, Pisa 1989 <1961>.

² J. Monfasani, *Paul Oskar Kristeller (1905-1999)*, p.1 (on line): «Kristeller was also a superb pianist. Professors such as Eduard Norden and Martin Heidegger regularly had him over to their houses to play. For a time, he and fellow university students Hans-Georg Gadamer and Karl Loewith played as a trio».

³ *Vita degli studi* è il titolo della conferenza autobiografica tenuta da Kristeller alla Scuola Normale Superiore di Pisa, pubblicata in «Belfagor», XLVI, II (marzo 1991), pp.153-69.

piuto finora attraverso i luoghi e i tempi in cui il nostro Rinascimento ha esercitato il suo influsso, ha inviato i suoi uomini, ha dominato coi suoi scritti». ⁴

A proposito degli scritti kristelleriani, John Monfasani, ha fatto presente, con arguzia pragmaticamente ispirata, che la bibliografia di Kristeller occupa più pagine dell'elenco telefonico di numerose piccole città. ⁵ Anche solo sfogliando i titoli di maggior spicco di questo catalogo foltissimo –dalla dissertazione accademica sul *Concetto dell'anima nell'etica di Plotino* (stampata nel '29), ai due volumi del *Supplementum Ficinianum* (del '37) e *La filosofia di Marsilio Ficino* (la cui prima edizione in lingua inglese è del 1943, salutata da una recensione elogiativa di Ernst Cassirer⁶); fino al 1956 e al primo dei tre splendidi volumi nei quali Kristeller ha raccolto i più notevoli dei Suoi *Studies in Renaissance Thought and Letters*; e poi, a partire dal '60, l'avvio dell'impresa, guidata anche questa da Kristeller, del *Catalogus Translationum et Commentariorum* dei classici greci e latini nel Medioevo e nel Rinascimento– non sarebbe certo difficile segnalare, pur senza indugiarsi, i nodi tematici più cari allo studioso, e che egli coltivò con lena più assidua.

Ma piuttosto che fornire un resoconto tematico complessivo, nelle pagine che seguono mi preme mettere a fuoco due aspetti dell'attività scientifica di Kristeller, che aiutano, credo, a meglio intendere l'intimo nerbo filosofico del suo *Beruf*–nel significato autentico di «vocazione» e «mestiere»–di storico delle idee, collocandolo sullo sfondo di una ben precisa stagione della storiografia filosofica contemporanea. Entrambi gli aspetti in questione, rimandano alle tappe iniziali della biografia intellettuale di Kristeller⁷, ferita drammaticamente due volte, in Germania e in Italia: prima, nel '32, a seguito delle leggi razziali emanate dal governo nazista contro la presenza degli ebrei nel mondo accademico; quindi, nel '38, quando analoghe disposizioni adottate dal governo italiano, misero fine agli anni, fervidi di studio e di amicizie, trascorsi alla Scuola

⁴ V. Branca, «Alla Normale con Kristeller», in: ID., *Ponte Santa Trinita*, Venezia 1987, p.165.

⁵ Monfasani *cit.*, p.3.

⁶ La recensione apparve nel *Journal of History of Ideas*; è riprodotta, in traduzione italiana, nel volume, curato dallo stesso P.O. Kristeller, di E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, trad.ital., Firenze 1967, p.13ss.

⁷ Un breve resoconto autobiografico si trova nelle pagine introduttive della raccolta dei contributi di P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid 1982, pp.15-19 (si tratta della versione spagnola di: *Renaissance Thought and its Sources*, New York 1979).

Normale Superiore di Pisa –nonostante il prodigarsi affettuoso di Giovanni Gentile, che per proteggere il ‘suo’ lettore di tedesco, non esitò ad intervenire direttamente anche presso Benito Mussolini.

Il primo lato della storiografia kristelleriana, sul quale intendo soffermarmi, riguarda l’impianto metodologico della medesima, qual è rappresentato dalla convinzione più volte manifestata da Kristeller, che il compito essenziale dello storico della filosofia, e cioè l’intelligenza speculativa dei filosofi e delle filosofie, non può prescindere dalla documentazione accurata delle fonti dirette e indirette, e dagli accertamenti della critica filologica. Alla convinta certezza che lo storico delle idee deve procedere nel suo lavoro basandosi sull’alleanza fra critica filosofica e adesione filologica ai testi, Kristeller giunse presto. Essa, infatti, è già apertamente prospettata nelle pagine iniziali del libro fondamentale su *La filosofia di Marsilio Ficino*: «il cammino dell’interpretazione filosofica si svolge» –scrive Kristeller– «attraverso due processi successivi di opposta direzione. Ascende attraverso l’analisi del testo ai principi e ritorna attraverso la sintesi dai principi al testo. Poichè il testo e non i principi ci stanno sotto gli occhi, la procedura analitica è assolutamente indispensabile e forma ovunque il fondamento della nostra trattazione. Invece la procedura sintetica, che serve all’interpretazione quasi da controprova, sarà impiegata nell’esposizione a scopo di chiarificazione».⁸

Solo gli apporti convergenti di filosofia, storia e filologia, possono garantire quella *potissima demonstratio* storiografica, che Kristeller ha costantemente reclamato come aspirazione primaria dell’indagine storica sugli intellettuali e le loro opere; e al cui *telos* sono rimaste tenacemente fedeli le innumerevoli ricerche da lui condotte.

La persuasione circa l’alleanza da istituire fra la storia del pensiero e le ‘sensate esperienze’ filologiche, fu per il Kristeller conquista precoce. Prima ancora di farsi programmatico annuncio nelle pagine iniziali della monografia su Marsilio Ficino –la cui tormentata storia redazionale ha inizio nel 1933, con una prima stesura di base–, quella certezza nasce e si sviluppa nel corso degli studi universitari, giunti a conclusione –dopo aver assistito alle lezioni di filosofia di Rickert, Jaspers e Hoffmann a Heidelberg; e ai seminari di Heidegger a Friburgo e Marburgo– con la dissertazione sulla dottrina dell’anima in

⁸ P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1953, pp.9-10.

Plotino, discussa nel '28 e stampata nel 1930; e che si perfezionarono ulteriormente durante i semestri trascorsi a Berlino, fra il '29 e il '31, alla grande scuola di filologia ed antichità classica di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Werner Jaeger, Eduard Norden e Paul Maas.

In realtà, attraverso queste iniziali esperienze formative, Kristeller risaliva ed aderiva personalmente all'idea di quel 'circolo ermeneutico' che era stato al centro della riflessione metodologica di Wilhelm Dilthey; e che diviene in Kristeller, sin dai primi scritti, criterio consapevole e ordito essenziale del suo lavoro di storico⁹. La storiografia kristelleriana, infatti, da un lato e in direzione kantiana –ma forse anche sotto l'influenza della concezione platonica della storicità sostenuta dal maestro ed amico Ernst Hoffmann–, procura di rimanere lontana dalla tentazione di risolvere il dato storico nell'universalità del concetto; e, in tal modo, superare il divario –in realtà insormontabile– che separa la complessità dell'esperienza storica da ciò che, nella piena maturità, Kristeller chiamerà il 'regno delle essenze'. Correlativa a questa coscienza critica –che avverte la necessità di stabilire una netta linea di confine tra la *regio dissimilitudinis* della molteplicità empirica, e l'essere dell'identità concettuale–, è l'insistita osservanza della lezione filologica e la cura scrupolosa di leggere e interpretare storicamente i testi e documenti di cui lo storico dispone. Onde evitare, il più possibile, tanto le semplificazioni e generalizzazioni così care al sociologismo di moda; come pure le astrazioni ipercontestuali di certa *Kulturgeschichte*, o della cosiddetta 'storia delle idee'.

Questa stessa convinzione si rafforzò durante la seconda tappa della formazione intellettuale di Kristeller, vale a dire durante gli anni trascorsi nell'ambiente fervido di studi ed iniziative della Scuola Normale Superiore di Pisa, a contatto con la personalità stimolante ed affettuosamente protettiva di Giovanni Gentile. Nasce in questo periodo, tra gli appunti e la schedatura di reperti spesso sorprendenti nelle biblioteche e gli archivi di Firenze e Roma, la prima idea di quella che sarà poi l'impresa titanica dell'*Iter Italicum*.

Il secondo aspetto che intendo considerare, riguarda, invece, il contenuto specifico dell'interpretazione che Kristeller ha inteso dare della cultura filosofica del Rinascimento nel suo complesso. Il profilo generale che lo storico berlinese

⁹ Precise assonanze si riscontrano in P.O. Kristeller, *Some problems of historical knowledge*, «The Journal of Philosophy», LVIII (1961), 4, p.99.

ne è venuto tracciando, sembra nascere dallo sforzo di risolvere la maggiore delle difficoltà lasciate in eredità dal Burckhardt; e cioè: 'come' —una volta risolta o accantonata la questione del 'se'—, sia possibile cogliere un significato unitario ed univoco della cultura di quel periodo. Lo scoglio critico da superare, trova splendida e suggestiva espressione nell'immagine adoperata, nel 1920, da Johann Huizinga, storico dotato di antenne sensibilissime: «il Rinascimento è un cambiamento di marea. E il passaggio dal Medioevo all'età moderna dev'essere visto (e come potrebbe essere altrimenti?) non come una grande svolta, ma come una lunga serie di onde che vengono a frangersi sulla spiaggia: ciascuna si frange a una distanza diversa e in un momento diverso. Le linee di demarcazione fra vecchio e nuovo passano per punti sempre diversi; per ogni forma di cultura, per ogni pensiero la svolta avviene al suo momento, e la trasformazione non interessa mai tutto quanto il complesso della civiltà».

Proprio riferendosi alla *querelle* sul Medio Evo e sul Rinascimento, e alla tentazione di porre mano a visioni totalizzanti di singole età storiche, Kristeller ha voluto reiteratamente sottolineare l'utilità di aderire al precetto metodologico, in base al quale è «saggio considerare l'unità del periodo non un fatto stabilito ma piuttosto un'idea regolativa nel senso kantiano, qualcosa che può guidare le nostre indagini e che speriamo di raggiungere come risultato dei nostri studi più che un concetto da accettare come sicuro all'inizio del nostro lavoro».

Apetto di questo che rimase a lungo il problema cruciale della storiografia venuta 'dopo Burckhardt', le armi e i cavalieri che battagliarono accanitamente sul terreno delle origini medioevali dell'umanesimo e della tradizione degli studi classici —non senza che intervenissero a soverchiare il sereno giudizio di non pochi studiosi, la 'boria delle nazioni', non meno degli *idola tribus* e *specus*. Anche le diatribe posthegeliane, sottili ed eleganti, intorno ai gradi di 'modernità' da assegnare all'individualismo rinascimentale, piuttosto che alla soggettività luterana e calvinista della Riforma, ci paiono oggi, tutto sommato, manovre tattiche di retroguardia, esercizi datati e spesso ideologicamente compromessi.

In ogni caso, due fronti contrapposti vennero configurandosi. Da una parte, i medievalisti —con il francese Sabatier, l'italiano Volpe, il tedeco Neuman, lo statunitense Haskins, per citare solo alcuni degli studiosi di indiscusso valore— avevano rivendicato con forza il rispetto della 'continuità' storica da osservare anche a proposito delle 'origini' del classicismo e

dell'individualismo rinascimentali; e, dunque, la necessità di rifarsi alle fonti letterarie ed artistiche medioevali, le quali – a giudizio di questi stessi storici – documentavano l'indubitabile esistenza nel Medio Evo, non solo dell'amore per le lettere e gli scrittori dell'antichità classica, ma anche di numerosi uomini e donne d'eccezione, che con la loro forte personalità politica, artistica, religiosa – da Francesco d'Assisi a Cola di Rienzo – avevano illuminato i cosiddetti 'secoli bui'.

Sul fronte opposto, integrando giustificatamente lo scarso interesse che il Burckhardt aveva manifestato per la storia delle idee in senso stretto, gli storici della filosofia avevano ripreso e approfondito le indicazioni di massima implicite nella formula famosa, con la quale il Michelet aveva inteso proclamare l'originalità rivoluzionaria del Rinascimento. Nuove ricerche e letture di nuovi testi, infatti, sembravano poter corroborare l'idea che nei secoli XV e XVI, si fosse verificata la 'scoperta dell'uomo e della natura', entrambi resi liberi, finalmente, da ipoteche di trascendenza metafisica e religiosa; e che si fosse avverato, nei fatti, l'annuncio generoso – ma, nei casi di Giordano Bruno, Tommaso Campanella e Galileo Galilei, si può e si deve parlare di 'eroico furore' – della libertà del nuovo mondo moderno e della ragione scientifica. Da una ricostruzione delle *res gestae* di questo tipo, aveva tratto ispirazione il saggio di Bertrando Spaventa sulla «circolazione europea della filosofia italiana del Rinascimento», le cui prospettive Giovanni Gentile e la sua scuola – dal Saitta al De Ruggiero, fino a Eugenio Garin e i discepoli di quest'ultimo, Paolo Rossi e Cesare Vasoli – avrebbero ripreso e variamente approfondito, rendendole criticamente e documentariamente più agguerrite.

Effettivamente, il 'dopo Burckhardt' era stato terreno fertile di molti e accuratamente diversificati punti di vista interpretativi; e aveva indubbiamente favorito, in un certo senso, l'allargamento delle basi filologiche a disposizione degli studiosi. Eppure, nella stessa misura, aveva insinuato dubbi e ombre circa la periodizzazione storica finora in uso, terminando per convertire, a seguito di tante definizioni e ritrovamenti, la solare autonomia del Rinascimento burckhardtiano, nel suo esatto contrario, cioè in una sorta di evanescente linea d'ombra, senz'altra realtà che quella di essere o continuazione del Medio Evo, o anticipazione dell'Età moderna.

Il risultato – evidentemente paradossale, se commisurato alle premesse burckhardtiane della disputa – dava testimonianza del fatto che entrambi gli

schieramenti contrapposti –quello della continuità del Rinascimento con il periodo medioevale, e quello che, facendo leva sull'interpretazione storicistica della discontinuità storica, lo interpretava, in cambio, come età nuova e atto di nascita dei valori essenziali della modernità– avevano tralasciato di affrontare la vera questione teorica di fondo, lasciata in eredità dal libro di Burckhardt sulla *Civiltà del Rinascimento in Italia*. Che era poi la seguente: se lo storico possa presumere di convertire una serie empiricamente indeterminata di eventi e notizie, in 'totalità' storica, da potersi definire astrattamente e dotata di significato univoco; capace, insomma, di fornire una rappresentazione unitaria di una lunga e complicata catena di opere e giorni. Nelle interpretazioni riduttive e negativiste dei medievalisti, così come nelle celebrazioni storicistiche dell'individualismo e naturalismo rinascimentali, la questione era rimasta irrisolta; sottratta, per così dire, all'ispezione critica della riflessione metodologica, dalla sindrome dell'*odi et amo*, che si scatenò alla comparsa dell'opera di Burckhardt, e la cui logica oppositiva, ma non dialettica, fece pesare la sua influenza –come ancora oggi seguita a farlo– sulla mentalità e i contributi degli storici.

In realtà, per superare la situazione di stallo creatasi dopo il libro geniale ma sbagliato sulla *Civiltà del Rinascimento in Italia*, occorreva misurarsi con i temi sostanziali del metodo storiografico –come principiarono a fare due giovani storici italiani, Delio Cantimori e Federico Chabod, affilando, tra il '32 e il '33, il bilancio critico degli studi sul Rinascimento¹⁰–; o bisognava aprire nuove strade alla ricerca, come accadde –per ricordare solamente alcuni maestri a noi più vicini e cari– con la storia dell'Umanesimo sapienziale, appassionatamente difesa da Giuseppe Toffanin; e con le imprese della nuova filologia intesa come conoscenza storica, dei Giuseppe Billanovich, Vittore Branca, Augusto Campana, Carlo Dionisotti e Paolo Sambin; e la storia del pensiero filosofico

¹⁰ V. di D. Cantimori, *Sulla storia del concetto di Rinascimento*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 1932, S.2, I, pp.229-68; quasi un invito rivolto agli storici di prendere atto e riflettere sul relativismo dei valori e sugli interessi ideologicamente codificati, che, sin dalle origini, sono presenti e cospirano alla determinazione ed uso di questa particolare periodizzazione della storia universale. La medesima istanza è presente nella relazione su *Il Rinascimento nelle recenti interpretazioni*, presentata dal Chabod, al VII Congresso internazionale di scienze storiche, tenutosi a Varsavia nel 1933, e nello stesso anno pubblicata nel «Bulletin of the International Committee of Historical Sciences», n.19, Paris 1933 (vol.V, parte II); rist. in F.Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, Torino 1967, pp.5-23.

di Giovanni Gentile e dei suoi allievi, Eugenio Garin compreso.

Proprio all'interno di questo capitolo di storia della storiografia, acquistano rilievo le scansioni storiografiche che Kristeller ha prediletto. Dal punto di vista metodologico, le sue ricerche muovono dall'ammissione esplicita e preliminare del valore semplicemente convenzionale che va riconosciuto alle periodizzazioni più comunemente praticate, ed ai corrispondenti parametri cronologici. Ne consegue il rifiuto di ogni tentativo che miri a interpretare la ricchezza culturale dei secoli XV e XVI, secondo forzature totalizzanti ed iterazioni ideologiche analoghe a quelle del fortunatissimo emblema escogitato dal Michelet. Dal punto di vista dell'effettiva esposizione storica, il rigore di una simile profilassi di rigore nominalista, appare funzionale al proposito che Kristeller si è prefisso: di custodire, cioè, la complessità e, insieme, la coerenza della civiltà letteraria e filosofica del Rinascimento, secondo l'ordito complesso e variamente colorato delle grandi esperienze dell'umanesimo letterario e filologico, del platonismo toscano e dell'aristotelismo della scuola. È incombenza primaria dello storico precisare con cura i contorni e caratteri distintivi di ciascuna delle tre diverse tradizioni, e segnalarne le reciproche interferenze.¹¹

¹¹ Si leggano -insieme agli altri molti luoghi dallo stesso tono- le considerazioni avanzate da Kristeller, *El pensamiento renacentista* cit., pp.33-4: «En tiempos recientes, el significado del término Renacimiento ha sido motivo de una interminable controversia entre los historiadores, quienes han estado discutiendo el valor, las características distintivas, los límites temporales y la existencia misma de ese período histórico. No repetiré ni refutaré ninguno de los argumentos propuestos por otras personas; me limitaré a informar que por Renacimiento comprendo aquel período de la historia de Europa occidental que abarca, aproximadamente, de 1300 a 1600, sin permitirme ninguna idea preconcebida respecto a las características o méritos de ese período o de aquellos que los precedieron y lo siguieron. No pretendo afirmar que hubo una ruptura súbita al comienzo o al final del Renacimiento o negar que hubo mucha continuidad. Incluso estoy dispuesto a admitir que, en algunos sentidos, los cambios ocurridos en los siglos XII y XIII o XVII y XVIII fueron más profundos que los del XIV y XV. Simplemente insisto en que el llamado período renacentista tiene una fisonomía propia, y que la incapacidad de los historiadores para encontrar una definición sencilla y satisfactoria de dicho período no nos autoriza a dudar de su existencia; de otra manera, y siguiendo la misma línea de pensamiento, tendríamos que dudar de la existencia de la Edad Media y del siglo XVIII». In definitiva, ancorché mutino i referenti storici, identica deve rimanere la apertura critica e la disposizione metodica dello storico: «El Renacimiento es una época muy compleja y abarca, justo como la Edad Media o cualquier otro período, muchísimas diferencias cronológicas, regionales y sociales».

La descrizione generale che Kristeller è venuto via via completando della cultura letteraria e filosofica del Rinascimento, si basa, appunto, sul rilevamento delle aree di diffusione e le tendenze delle grandi esperienze intellettuali dell'Umanesimo filologico e retorico-letterario, del platonismo e dell'aristotelismo universitario. Ciascuna di queste tre esperienze di vita e di dottrina, è presente lungo l'intero arco cronologico che va dal XV al XVI sec.; e ciascuna di esse, in connessione con le altre due, domina e colora di sé la storia delle idee durante il Rinascimento; anche se le condizioni sociali, la cura professionale e gli interessi culturali degli intellettuali – filosofi, letterati ed artisti – che le rappresentano, ne mantengono ben definite e separate le rispettive identità spirituali. Senza che, per questo, si possa pensare a un loro reciproco isolamento: provvede, infatti, a rendere unitariamente armonico il quadro storico della cultura rinascimentale, pur nell'interna sua articolazione di indirizzi spirituali diversi, la categoria di 'tradizione'. Nell'avvalersi insistito – come egli fa – del concetto di 'tradizione', Kristeller ritrova, infatti, il criterio fondamentale per scoprire la filigrana unitaria dell'intera cultura filosofia e letteraria dell'epoca. Tradizione, si badi, e non 'sincretismo': nozione quest'ultima che egli guarda con sospetto, e che gli storici sono soliti, invece, utilizzare per connotare quei punti d'incontro, o crocevia, di filoni culturali diversi per origine e valenza spirituale. Quando il 'sincretismo' sia ridotto a formula, si trasforma, effettivamente, in segnalazione fuorviante. Esso può suggerire l'idea di un episodio culturale storicamente significativo, realizzatosi grazie a un'aggregazione semplicemente meccanica di tessere culturali diverse. In questo modo, la rubrica adottata finisce per celare quanto vi è di essenziale, invece, nell'esperienza storica che intende più spesso evocare: e cioè la forza creativa con cui, volta a volta, letterati, artisti e filosofi raccolsero in forme nuove la ricchezza delle fonti e degli *auctores* antichi, riuscendo a inserire, nel corpo della tradizione, l'invenzione ingegnosa del proprio 'stile'.¹²

¹² Cfr. quanto osserva a questo riguardo, il saggio *'Creativity' and 'Tradition'* (uscito la prima volta nel *Journal of the History of Ideas*, XLIV (1983), pp.105-113; apparso l'anno seguente, in trad. ital., nella rivista *Il Velcro*, 1984, 28, pp.17-29), raccolto nel volume miscelaneo: P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and the Arts*, New York 1990, pp.247-258 (ed. ampliata di: ID., *Renaissance Thought II*, New York 1964): «Ideas, styles, and motifs of the past may lose their appeal in a certain period or climate of opinion, but this must not be final, for they may regain their validity at another time and under different conditions [...] I may

In questa direzione, Kristeller si è impegnato a stendere, con dedizione instancabile, il bilancio minuzioso della storia della cultura letteraria, filosofica e scientifica, durante il '400 e il '500; ponderando, con attenzione assidua, gli apporti recati dall'umanesimo, dal platonismo e dall'aristotelismo; rapportandone l'originalità intellettuale al lascito variegato delle tradizioni da cui quei tre movimenti direttamente derivavano e di cui intendevano essere consapevole continuazione. I risultati di questa prospettiva storiografica fortemente condizionata, nell'impostazione e nel metodo, dall'idea di 'tradizione', possono sembrarci, a volte, riduttivi: come nel caso, ad esempio, del significato storico e filosofico che ebbero i concetti di uomo e di educazione, posti a fondamento del programma, inaugurato da Francesco Petrarca, degli *studia humanitatis*. Kristeller non crede di potervi ritrovare – come invece ha sostenuto Eugenio Garin in tutti i suoi contributi – l'annuncio di una più moderna filosofia dell'uomo, nel senso di più 'mondana' e 'liberatrice'.¹³ Ma succede anche che la medesima prospettiva storiografica conduca a privilegiare opere ed autori, valutati positivamente e con stima contraria a quella generalmente praticata: in questo caso, la maggiore attenzione prestata agli aspetti tradizionali di una determinata esperienza intellettuale, finisce per riscattarne l'originalità del taglio speculativo. È, questa volta, quanto è successo con la lettura kristelleriana del cosiddetto 'neoplatonismo' di Marsilio Ficino; o con l'inventario dei contributi straordinariamente importanti che l'aristotelismo della scuola universitaria di Padova, ha dato per due secoli allo sviluppo della logica, della medicina e della mentalità scientifica in generale.¹⁴

be permitted to cite the example of the period to which I have devoted much work for many years, the Italian Renaissance. In that period, the remnants of classical civilization, its literature, philosophy, and art, though not completely forgotten during the Middle Ages, suddenly regained an actuality and importance they had not before, and the study, reinterpretation, and sometimes misinterpretation of classical models led to a period in the arts, literature, the sciences and philosophy that impresses us, if for any reason, by its productivity and originality».

¹³ Cfr., a questo riguardo, tra gli altri numerosissimi interventi, la conferenza del '44: P.O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, «Byzantion», 17 (1944-1945), pp.346-74; rist. in ID, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, Roma 1956.

¹⁴ Kristeller, *El pensamiento renacentista* cit., p.17-8, ricorda Kristeller come la relazione che egli ebbe con John Randall jr. e Ernst Moody, lo spinsero a «apreciar la importancia del aristotelismo renacentista, y de las tradiciones doctas que se remontan a Renan y Duhem». Di qui, i suoi interessi «por Pomponazzi y por la la tradición a la cual pertenece», e le ricerche

Un nesso profondo collega, a mio avviso, la preoccupazione filosofica e metodologica di Kristeller, all'indirizzo e ai risultati delle sue indagini. Nel senso che l'esplorazione da lui condotta della storia intellettuale del Rinascimento, oltre a significare un momento importante nella storia della storiografia contemporanea, finisce anche per rispecchiare alcune delle cadenze e difficoltà che segnarono profondamente il dibattito sulla natura e i limiti della filosofia e delle scienze storiche. Una discussione che occupò a lungo il pensiero tedesco contemporaneo, da Dilthey a Max Weber; in anni nei quali, peraltro, si venivano allungando le *ombre del domani*, della crisi della civiltà e della ragione, allora variamente avvertita e descritta, fra gli altri, da Johann Huizinga e Edmund Husserl. Quasi inutile ricordare la parte non secondaria che in quella lunga contesa ebbe il kantismo della scuola di Windelband e Rickert, nel cui ambito si svolse, appunto, il primo tirocinio intellettuale di Kristeller.

Indizio probante, che rimanda proprio a quell'orizzonte teoretico e spirituale cui qui si allude, è l'intensità con la quale la categoria di 'tradizione' è presente, con inusitata frequenza, nelle pagine e nei titoli di libri e articoli di Kristeller. Intensità e frequenza che saranno certo da apprezzare come segnali vistosi del debito contratto a Berlino dal giovane laureato, nei confronti dei programmi della *paideia* del neo-umanesimo di Werner Jaeger, connessi alle suggestioni mirabili di Eduard Norden a proposito della *Antike Kunstprose* classica e il suo perdurare nella cultura del Medioevo e nell'età dell'Umanesimo.

Ma intorno all'idea di 'tradizione' si stringono, anche, un itinerario teorico importante ed una conquista critica decisiva, che funge, nel Kristeller, da cerniera fra la definizione teorica della filosofia e della sua storia, e la pratica effettiva dello storico. Nel concetto di 'tradizione', infatti, è implicito il richiamo alla necessità di pensare al 'principio' peculiare della medesima. Esso si ritrova, non unicamente e non in maggior misura, nei modi empiricamente constatabili della trasmissione materiale del patrimonio culturale; quanto, piuttosto, nelle potenzialità di rinnovamento che questo stesso patrimonio manifesta al suo interno, mediante successivi scatti di riappropriazione del

sulla «historia de las universidades italianas y, en especial, sus planes de estudio, así como el desarrollo y la interrelaciones de las varias disciplinas académicas especializadas reflejadas en esos planes, en las profesiones eruditas y en las clasificaciones de las artes y de las ciencias». Per un quadro d'insieme, v. P.O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova 1962.

messaggio originario. Le ripetute ‘invenzioni’ che mantengono in vita la ‘tradizione’, sono poste in essere da quei letterati ed artisti, filosofi e scienziati, che per quanto sembrano occupati soltanto a ricevere, custodire e trasmettere materialmente il patrimonio tradizionale, ne sono, in realtà, partecipi solo a condizione di interpretarlo nei suoi valori e, così, di ‘re-inventarlo’ *immer wieder*. Annota a questo proposito Kristeller: «The appeal to tradition is valid only for those elements of a tradition which are considered to be valuable. Thus a tradition can be kept alive only by retaining what is valuable in it, by discarding what is bad or antiquated, and by replacing the discarded elements with novel features derived from other sources or from the originality of new carriers of the tradition». ¹⁵

In tal modo, la categoria di ‘tradizione’ consente di illuminare il doppio scenario entro cui si viene realizzando il delicato processo del comprendere da parte dell’intelligenza critica. Quello e questa, unitamente, dovrebbero concorrere a specificare la finalità generalmente conoscitiva delle scienze dello spirito oggettivo; ma risultano specialmente problematici allorché sembrano chiamare in causa, di fatto, non già l’impregiudicata autocoscienza del pensiero filosofico nella sua purezza, bensì una figura storicamente contestualizzata della medesima. Del resto, com’è risaputo, proprio questa fu la questione centrale affrontata dalla riflessione neo-kantiana della scuola del Baden e dalle analisi di Max Weber, nel corso del dibattito aperto sui fondamenti e il metodo delle ‘scienze storiche’, nel confronto serrato sia con l’idea della conoscenza universalmente obiettiva proporzionata dalle scienze naturali e fisico-matematiche, sia con la concezione hegeliana della storicità dialettica e dell’epifania del Soggetto assoluto.

Primo scenario: riferito ai pensatori e alle correnti filosofiche del Rinascimento, il concetto di ‘tradizione’ serve, soprattutto, a distinguere la vigorosa e perdurante attualità di alcuni modelli intellettuali –com’è il caso, ad esempio, del sistema degli *studia humanitatis*, o l’enciclopedia dell’aristotelismo–, dal peso inerte di contenuti culturali, che sopravvivono a sé stessi, senza alcuna innovazione di forma o stile. Ove meriti di essere interpretata come ‘tradizione’, il fenomeno medesimo della ricezione attesta che essa non può essere valutata alla stregua di mero sincretismo, né prodursi storicamente senza implicare

¹⁵ Kristeller, «Creativity» and «Tradition» cit., p.258.

l'esperienza feconda di chi sa rinverdire il messaggio originario con gesto creativo, che soltanto il manierismo dell'imitazione tende spesso a velare.

Secondo scenario: se alla luce della categoria di 'tradizione' si considera, invece dell'oggetto, il soggetto stesso della storia filosofica, vale a dire il pensiero in quanto tale, affiora questa volta – come appuntavano, in quegli stessi anni, le riflessioni acute e platonicamente ispirate di Ernst Hoffmann sul metodo della storiografia filosofica – la natura dialogica e intrinsecamente aporetica del sapere speculativo. Mi riferisco soprattutto alle pagine di raffinato esercizio critico che Hoffmann pubblica nel 1937, sui *Problemi di metodo nella storia della filosofia*, dove l'autore procede a radicalizzare ulteriormente il criterio utilizzato da Kant per distinguere l'intellezione noetica dalla rappresentazione empirica, mediante l'esplicito accoglimento della teoria platonica delle idee.¹⁶ È questo un passaggio delicato che Hoffmann affronta con molta discrezione: è bensì vero che «ogni nuova filosofia diviene possibile per il condizionamento delle più antiche, ma questo condizionamento non nasce tanto dalla storia empirica, quanto dalla storia stessa della filosofia». Ogni nuova prospettiva aperta da una determinata filosofia, deve essere intesa alla stregua di una nuova «partecipazione alla verità». Se si desidera parlare di 'progresso' nel campo del sapere filosofico, esso «non si manifesta dal movimento dei fatti della storia della civiltà», ma scaturisce per necessità intrinseca «dalla limitatezza di ogni concreta concezione o sistema, che non può padroneggiare il tutto, ma solo e sempre abbracciarlo da un nuovo angolo visuale».

In conclusione, scrive Hoffmann, «la posizione di un filosofo riguardo alla storia della filosofia dipende da quali rapporti venga ad avere la sua filosofia colle altre, e non dai rapporti che ha colla storia in sé e quindi con l'aspetto non filosofico»; in questo senso, «la necessità di una tesi filosofica non consegue da una serie di fatti che dipendano dal divenire storico, ma dall'appartenenza della tesi al tutto di quell'ordine di idee il quale, a sua volta, solo col concorso di questa parte viene riconosciuto un intero».¹⁷ In definitiva, conclude Hoffmann, «nella conoscenza della sempre nuova interpretazione di questa totalità consiste la

¹⁶ E. Hoffmann, *Über die Problematik der philosophiegeschichtlichen Methode*, «Theorie», I (1937), pp.3-37; compare in trad. ital., nell'antologia di scritti dello stesso autore, *Platonismo e filosofia cristiana*, Bologna 1967, pp.3-38.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 36-7.

storia filosofica della filosofia»; per cui «noi possiamo pervenire dalla filosofia alla storia», lungo una 'via' –il che vuol dire: un metodo– «giustificata dalla necessità. Il suo contrario è un caso».¹⁸

Filosofare non si può, dunque, senza prendersi cura di ciò che altri ha pensato e detto; anche se la filosofia non può mai dismettere l'eccedenza che formalmente le appartiene, e che la rende trascendentalmente separata dalla sua propria 'tradizione', la quale, nei fatti, solo è in condizione di postillarne la storicità delle sue figurazioni.

Così, dunque, Ernst Hoffmann. È di particolare interesse segnalare come –certo non per mera coincidenza– il giovane Kristeller, giusto nel momento di dare alle stampe l'opera sua fondamentale su *La filosofia di Marsilio Ficino*, sentisse il bisogno di riprendere, se non l'intero ventaglio delle considerazioni hoffmanniane sul metodo della storiografia filosofica, almeno le tesi di fondo del suo maestro e amico. Kristeller sembra specialmente preoccupato di rimarcare il valore teoretico–e non solo di esperienza autobiografica–di ciò che, più sopra, abbiamo chiamato l'alleanza fra filologia e filosofia. A tale scopo, egli si richiama a uno dei temi cruciali della riflessione sul metodo delle scienze storico-filosofiche, quale aveva iniziato Wilhelm Dilthey, e che i rappresentanti della Scuola del Baden avrebbero successivamente sviluppata.

«Diversamente che per l'arte e la poesia» –scrive Kristeller– «per la filosofia la conoscenza della propria storia è compito che riguarda lei stessa e che risulta dalla propria essenza». Il pensiero che viene dipanando e definendo filigrane di concetti –'grigio su grigio' suggerirebbe Hegel–, si distingue dalle forme della conoscenza poetica e religiosa, o da quelle dell'immaginario collettivo, mediante le quali l'uomo immagina di rappresentarsi «il rapporto fra il proprio essere e la totalità del mondo reale», giacché «la filosofia vera e propria comincia soltanto allora, quando si cerca (e anche in questo tendendo sempre verso la sostanza della verità) di liberare le espressioni stesse dalla loro particolarità arbitraria e di costruire così, nell'ambito del pensiero, un regno dell'obiettività anche se quella soggettività che non può separarsi dall'uomo sia così soltanto spostata e nascosta ma non veramente superata».

La coscienza filosofica, per sua intrinseca intenzionalità, procura di elaborare un cosmo concettuale, formalmente impeccabile e dotato di solida

¹⁸ *Ibid.*, pp. 37-8.

coerenza interna; ma vuole pure abbracciare la realtà «non solo in singoli fenomeni di un'importanza simbolica, ma in tutta la pienezza dei suoi contenuti ed aspetti». In questo processo, i due ideali della «perfezione della forma concettuale» e della «pienezza del contenuto reale», rappresentano per il filosofo le mete di una ricerca senza fine; e dato che essi «non sono raggiungibili nello sforzo di una sola vita», per sua propria vocazione e disciplina «il filosofo si trova ricondotto ai concetti già formulati da altri, ed esaminandoli attentamente, e sempre in vista della realtà, deve eliminare necessariamente ciò che gli sembra privo di significato e invece assumere nella propria costruzione speculativa ciò che è più ricco di significato». ¹⁹

Da questa natura dialogica del pensare filosofico, scaturisce –sia dal punto di vista del singolo pensatore, come pure da quello trascendentale–, la imprescindibile storicità dei sistemi speculativi; ciascuno dei quali, d'altra parte, è perennemente animato dalla tensione che lo spinge a pensare la totalità del mondo e la verità universale. «L'insieme dei concetti» –prosegue Kristeller– «che in questo processo di esame e discussione filosofica passa da un 'sistema' all'altro», è costretto «così a modificare la sua forma e funzione e quindi la sua struttura interiore e i suoi rapporti con l'esteriore, similmente come la materia corporea nel processo fisico del nascere e del morire appartiene successivamente a varie entità concrete».

L'ordinato, ma non definitivo, disporsi dei nessi connettivi che il pensiero, nel suo proprio avanzare, viene stabilendo con quanto è stato anteriormente concettualizzato, configura il progressivo costituirsi della 'tradizione': «attraverso le ripetute discussioni» –si ricordino gli accenni di Hoffmann e di Kristeller alla vocazione dialogica della filosofia e del filosofo– «si forma così una tradizione filosofica che ha una sua coerente unità non soltanto nel contenuto cioè in una verità irraggiungibile, ma anche nelle determinate forme dell'espressione concettuale». Pensare filosoficamente, dunque, significa prendere posizione rispetto alla 'tradizione' particolare cui si appartiene; nel caso della storia della cultura e del pensiero in Occidente, essa è rappresentata dalla «tradizione occidentale della filosofia», la quale «si estende da Talete fino al presente o in un senso più stretto almeno da Platone a Hegel».

¹⁹ Kristeller, *La filosofia di Marsilio Ficino*, cit., p. 37.

Appartenenza a una specifica tradizione, «non significa però ripetere esteriormente dei concetti trasmessi (il che non meriterebbe il nome di filosofia) ma bensì appropriarsene in funzione della verità perchè significativi e esprimerli di nuovo da sé stessi». Si ritorna ancora una volta, in questo modo, alla prospettiva del 'circolo ermeneutico' diltheyano e alla alleanza fra filologia e critica filosofica; indispensabile, tra l'altro, al fine di mettere a fuoco i caratteri peculiari che differenziano la storiografia filosofica da ogni altra ricerca storico-empirica. Se è vero, infatti, che «una ricerca storica in generale trova il suo diritto nel fatto che *presenta* un fenomeno passato come significativo, una ricerca di storia della filosofia in modo specifico pur impiegando soltanto i mezzi dell'interpretazione storica e filologica, può ugualmente suscitare un interesse filosofico in quanto offre un nuovo materiale alla discussione e rende possibile la continuità della tradizione». Quanto più criticamente storica e filologicamente equipaggiata saprà essere l'indagine nel campo della storia della filosofia, tanto maggiore riuscirà ad essere il suo contributo al 'progresso' della riflessione filosofica: «in quanto interpretazione filosofica» dei sistemi concettuali che sono stati elaborati nel corso della storia, ogni ricostruzione posta in essere da una storiografia filosofica metodicamente attrezzata, «afferma consapevolmente il proprio punto di vista e tende quindi essa stessa a una discussione col suo oggetto»; e, dunque, a condurre ad ulteriore sviluppo il dialogo filosofico e, con esso, a esplicitare la verità della filosofia.²⁰

Proprio ritornando sulle ragioni e le difficoltà del mestiere di storico, e sulla vocazione che lo chiamò tanto intensamente alla 'vita degli studi', Kristeller ebbe a confessare, in anni recenti, il sentimento dei valori che lo ha sempre, e saldamente, guidato e confortato nelle ricerche, nell'arco non breve del suo impegno: «Sono convinto» —scriveva in un numero della rivista *The Journal of Philosophy*, apparso nel 1961— «che l'occuparsi della storia, in particolare con la storia della cultura e delle idee, è basato su una specie di fede, alla quale personalmente aderisco: le opere d'arte e quelle letterarie, le idee filosofiche e scientifiche, come anche le azioni politiche e le istituzioni della società, che fanno parte del passato dell'uomo, costituiscono un 'regno delle essenze' cui noi possiamo partecipare. Siamo chiamati a custodirlo, a appropriarcene e a

²⁰ *Ibid.*, pp. 3-5.

preservarlo, non perché semplicemente esiste, ma perché è in sé valido ed è per sé significativo». E concludeva: «Nel comportarci in questo modo, entriamo a far parte di una tradizione ininterrotta, non solo ripetendo quanto è stato detto prima di noi, ma anche recando il nostro contributo, tutte le volte che possiamo». ²¹

Verso quel 'regno delle essenze' che egli nomina, Kristeller sarà stato certamente indirizzato dai maestri di Heidelberg e Friburgo, primo fra tutti Ernst Hoffmann, esperto di sapienze eleatiche e di tradizioni platoniche, nonché editore critico del *De docta ignorantia* di Nicola Cusano. Ma, forse, altri libri ancora avranno svelato a lui i vincoli segreti che l'essere mantiene con il tempo. Anche «secondo i maestri ebrei» –come ha ricordato di recente Elena Loewenthal– «non c'è tradizione senza innovazione, senza la capacità e il coraggio di sfidarla. Insegnamento è in ebraico *torah*, ovvero 'oggetto lanciato'. La sapienza [...] si fa in quell'incalcolabile momento di passaggio in cui, sospesa per aria, la tradizione non è più di chi l'ha trasmessa ma non è ancora di chi s'accinge a riceverla, e allora finalmente essa si crea respirando ciò che prima non aveva e dopo non avrà più».

Mi piace credere che questa chiosa finale non sarebbe affatto dispiaciuta a Paul Oskar Kristeller.

²¹ P.O. Kristeller, *Some problems of historical knowledge* cit., p. 109s.