

MICHELE CILIBERTO

RINASCIMENTO, IERI ED OGGI^(*)

Vorrei partire da una domanda: il Rinascimento, l'idea di Rinascimento che è stata elaborata lungo i secoli moderni e che è arrivata fino al Novecento ha ancora qualcosa, oggi, da dirci, oppure appare definitivamente compiuta? E in questo caso è possibile lavorare a un'altra idea di Rinascimento? E quali ne possono essere oggi i caratteri distintivi? Vorrei cercare di rispondere a queste due domande svolgendo la mia lezione in due direzioni: prima, l'analisi della costruzione e del significato del Rinascimento dei moderni; poi, l'individuazione di possibili linee sulle quali oggi si possa lavorare per riproporre l'idea di Rinascimento. Ma, lo dico subito, quelli che presento sono titoli di capitoli di un libro da scrivere; approssimazioni al tema: niente di più. E dico anche che sono osservazioni di uno storico della filosofia.

Per affrontare il primo problema è necessario però fare una premessa: non si capisce cosa sia stato il Rinascimento nella sua lunga storia se non si opera una distinzione preliminare tra storia e storiografia, tra *res gestae* e *historia rerum gestarum*. È un ordinario principio di metodo, specie quando si tratta di grandi movimenti intellettuali; ma nel caso del Rinascimento la distinzione è pregiudiziale e ineludibile, perché, in questo caso, è stata la dimensione storiografica a generare e modellare la storia. Questo non significa che alle origini non ci sia stato un forte sviluppo di ordine materiale anche a livello economico, ma il Rinascimento dei moderni, per come è stato pensato, è stata una lunga e complessa costruzione storiografica, prima ancora che un oggetto storico, come appare chiaro se consideriamo proprio le origini del Rinascimento. All'inizio – come è stato giustamente scritto – «noi non troviamo in nessun modo la “consapevolezza” di un grande evento storico che, fra l'altro, ancora non si era neppure annunciato, ma solo un programma culturale e un appello, con obiettivi e fini specifici, senza miti di ampio respiro al di fuori di motivazioni complesse e ambiziose».

Il Rinascimento dei “moderni” è stato dunque l'esito di un lungo processo nel quale gli elementi di carattere storiografico e filosofico-storico hanno svolto una funzione essenziale, sulla base, si è detto, di processi materiali concreti, ma secondo un movimento culturale e ideale che se ne emancipa oppure seleziona ed enfatizza alcuni aspetti cancellandone altri, pure importanti, costituendo un canone che, con varie modificazioni, arriva fino al XX secolo.

In questo quadro una funzione essenziale è stata svolta dagli illuministi e in modo particolare da Voltaire e d'Alembert con il *Discorso preliminare all'Enciclopedia* nel quale è posto il rapporto organico tra Rinascimento e Illuminismo, rispettivamente, “aurora” e “sole” compiutamente dispiegato della civiltà. Un nesso, questo tra Rinascimento e Illuminismo, che ha avuto una lunghissima durata, arrivando fino al Novecento, quando è stato messo in discussione – ed è un punto da sottolineare – anzitutto dagli storici della scienza, che hanno incrinato la “continuità” tra Rinascimento e mondo moderno, rifiutando la concezione del Rinascimento come “genesì del mondo moderno”. Come sempre, una nuova interpretazione – in questo caso, quella del “mondo moderno” – ha generato una nuova periodizzazione.

Questo punto, l'intreccio cioè tra Rinascimento e origine dell'età moderna, è stato posto e ulteriormente sviluppato dalla “riflessione storiografica e di storia universale e filosofia della storia

(*) *Lectio brevis* tenuta nella seduta del 13 maggio 2016.

del periodo della Restaurazione” e in particolare dalla “riflessione degli storici della corrente democratica e liberale” come Michelet e Quinet, secondo una linea interpretativa che, come ho detto, ha resistito fino al Novecento, con varie articolazioni che non posso analizzare in questa sede. Mi interessa invece sottolineare che in queste interpretazioni il Rinascimento è stato trasformato in un anello centrale della “autobiografia dei moderni”, i quali hanno proposto e sviluppato il proprio punto di vista specifico come un dato obiettivo storicamente fondato, interpretando a questa luce i maggiori esponenti dell’Umanesimo e del Rinascimento, i quali sono diventati anch’essi anelli di una catena che nella “modernità” ha trovato il suo punto di approdo e di compimento.

È, in effetti, un problema di ordine più generale: oggi occorrerebbe rimettere in discussione tutti i “capitoli” dell’“autobiografia dei moderni” che incidono spesso a fondo nella nostra interpretazione di quell’epoca e con essa, le filosofie della storia in cui sono stati sistemati, assumendo – e anche questo è un punto centrale – la centralità della categoria del “progresso” interpretato come predicato fondamentale della “modernità”. Con il Rinascimento occorrerebbe dunque discutere tutti i capisaldi che sostengono questa lunga e complessa costruzione. Per molti aspetti, è la storia intellettuale dell’Europa moderna che andrebbe ripensata, e scritta, da una diversa distanza, assumendo le posizioni dei moderni come una fonte, non come una interpretazione acquisita e condivisa.

Su questo sfondo, e a conferma di quanto si è detto finora, è interessante osservare che l’interpretazione del Rinascimento proposta dagli illuministi – i quali sapevano pensare storicamente – e la visione delle “origini” della modernità sviluppata in modo organico dalla storiografia liberale e democratica della prima metà dell’Ottocento sono entrati in crisi proprio quando si è incrinato, e ha cominciato a dissolversi, il concetto di “mondo moderno” a esse congiunto. Alla radice è la stessa crisi che li consuma, togliendo senso storico e significato storiografico all’una e all’altro. Si è trattato anche qui di un lungo processo, nel quale hanno svolto una funzione essenziale le posizioni elaborate nella seconda metà dell’Ottocento e nei primi anni del Novecento: è allora che il paradigma moderno viene messo radicalmente in discussione attraverso una critica che tocca sia il Rinascimento che l’Illuminismo, individuati – ed è sintomatico alla luce di quanto si è detto – come due momenti dello stesso processo.

Se si volesse segnalare l’autore che ha cominciato a condurre un attacco frontale e, sul tempo lungo risolutivo, alla cittadella costruita dai “moderni” bisognerebbe fare in primo luogo il nome di Konrad Burdach, il quale compie quattro operazioni fondamentali: dissolve il concetto stesso di “uomo del Rinascimento”, considerato una sorta di feticcio ideologico di cui liberarsi per intendere l’Umanesimo nelle sue caratteristiche essenziali; spezza il nesso tra Umanesimo, Rinascimento e Illuminismo; mette in evidenza il carattere artificioso degli stessi termini che hanno definito quell’età; sottolinea gli elementi di continuità tra Medioevo e Rinascimento individuandoli, oltre che sul piano politico, su quello religioso, valorizzando figure di primo piano, come, da un lato, Cola di Rienzo; dall’altro, Gioacchino da Fiore.

È, come si è detto, un contributo fondamentale, che estende anche fortemente l’analisi delle radici della *renascentia*, recuperando pure grandi miti come quello della Fenice. Ma a queste nuove prospettive hanno dato un contributo fondamentale – diretto o indiretto – grandi storici della religione antica come Usener e Reitzenstein (il *Poimandres* di quest’ultimo è del 1904), i quali con le loro ricerche contribuiscono a riportare alla luce correnti che avevano svolto un ruolo fondamentale nel periodo rinascimentale e di cui si erano a lungo perse le tracce come, ad esempio, quelle ermetiche. Anche queste scoperte si inseriscono nel quadro della progressiva crisi del concetto di “mondo moderno” quale era stato pensato dagli illuministi e ulteriormente elaborato e propagandato nell’Ottocento in testi di grande efficacia retorica, stabilendo un nesso organico, come fa ad esempio Michelet, tra Rinascimento e Rivoluzione francese.

Le vie della storia sono però sempre più complicate di quanto si può pensare a prima vista, e possono essere sorprendenti. Il vecchio modello comincia certamente ad entrare in crisi e a decomporsi ma – ed è questo il punto da sottolineare – opponendo una durissima resistenza, come appare evidente dal configurarsi e dallo sviluppo nel XX secolo di quella che si può considerare

come la sua ultima incarnazione e che è nota sotto il nome di “Umanesimo civile”. Essa risale anzitutto all’opera di Hans Baron, il quale enfatizza, traendone considerazioni di ordine generale, il valore e il significato della lotta di Firenze contro i Visconti, mostrando come essa si intrecci alla trasformazione dell’«Umanesimo del secolo XIV, che aveva conservato le caratteristiche del medievale disprezzo del mondo» in un «civico umanismo».

È una proposta critica assai importante, maturata fra la fine degli anni ’20 e gli anni ’30 del XX secolo, destinata a notevoli sviluppi anche in Italia e imperniata, anche in questo caso, su aspetti storicamente individuabili dell’attività degli umanisti. Ma – e lo dico senza voler stabilire un rapporto immediato tra storiografia e politica, operazione sempre sbagliata – è difficile non vedere che a quella data e in quel contesto la ripresa del paradigma moderno era anche altro e di più, perché diventava la riaffermazione dell’attualità e della forza del Rinascimento come architrave della autobiografia e della autocoscienza dei “moderni”, e tutto questo nel momento della crisi massima della “coscienza” europea e della “tradizione” illuministica, liberale e democratica che in essa si era incarnata fino al Novecento.

Storia e storiografia vanno sempre distinte, come insegnava Delio Cantimori, che in questa distinzione vedeva uno dei principali contributi teorici di Benedetto Croce; ma, certo, era questa la “tradizione” intellettuale ed etico-politica che l’ideologia dell’Umanesimo civile si proponeva di custodire, stabilendo una estrema postazione difensiva, sforzandosi di bloccare, con i suoi strumenti, l’onda che si stava abbattendo su di essa; ed era una battaglia che assegnava agli intellettuali – alla classe dei colti – un rilievo centrale, secondo il paradigma illuministico. Oggi, da una diversa distanza, appare chiara la debolezza di questa posizione sia sul piano ideologico sia su quello strettamente storiografico, anche per il contemporaneo affermarsi di filosofie che mettevano in discussione l’Umanesimo fin dalle fondamenta sia dal punto di vista storico che filosofico. Difatti essa è stata progressivamente criticata, contenuta ed emarginata anche da parte di quelli che ne erano stati i principali sostenitori e nonostante l’importanza che ha comunque avuto nel suscitare ricerche storiche significative. È finita nella seconda metà del secolo scorso, quando sono venute meno le ragioni che ne avevano sostenuto la diffusione e il successo.

Negli anni Trenta del Novecento gli studi rinascimentali hanno avuto, dunque, un notevole sviluppo, congiungendosi anche a una riflessione di ordine più strettamente filosofico sul problema della “condizione umana” e della “libertà dell’uomo”, con connotazioni, e inflessioni, anche di ordine esistenzialistico: basta pensare agli studi su Pico o sulla *dignitas hominis* riconsiderata alle luce della lezione della Patristica. Ma, affiancandosi alle interpretazioni in chiave civile, queste ricerche si svolgono assumendo come punto di riferimento in primo luogo le tematiche di tipo ermetico che gli illuministi avevano inabissato e che il lavoro di Konrad Burdach aveva contribuito a riportare alla luce. È proprio a quella data che le interpretazioni di matrice ermetica – destinate poi a potenti sviluppi nella seconda metà del Novecento – cominciano ad affermarsi riproponendo in forme nuove il problema delle origini e delle fonti religiose e filosofiche del Rinascimento, con un progressivo distanziamento, per quanto riguarda l’Italia, anche dalle posizioni sostenute da Giovanni Gentile. È, sotto ogni aspetto, un passaggio cruciale.

Ma, e vale la pena di sottolinearlo, la scoperta e la centralità dell’ermetismo anche negli studi sul Rinascimento era al tempo stesso causa ed effetto della crisi delle strutture “moderne” esplosa in quegli anni, che spingeva, per una sorta di contrappasso, a recuperare ciò che esse avevano, in modo programmatico, cercato di eliminare, considerandolo estraneo alla ragione, e perciò superstizione priva di valore. Alla radice, quello che era in discussione – e che si riverberava anche nelle ricerche sul Rinascimento – erano proprio il concetto di ragione, di scienza, di Occidente: da Warburg, a Cassirer, da Garin a Kristeller, fra le due guerre il Rinascimento è anche un momento della discussione filosofica contemporanea, con una intensità e una forza che non ha mai più avuto, con il rischio di risolversi, come è poi accaduto, in mero esercizio filologico, erudito.

Alcuni studiosi, anche insigni, hanno cercato nel loro lavoro, specie negli anni ’50, di intrecciare le interpretazioni moderne e quelle ermetiche, ma, come la loro stessa esperienza dimostra, esse non solo erano differenti, ma si giustapponevano perché corrispondevano ad esigenze

e problemi diversi. Né c'è dubbio che a quella data le prime appartenevano ormai al passato, mentre le seconde erano più direttamente connesse alle trasformazioni del "mondo storico". Se tra le une e le altre un punto di equilibrio è stato faticosamente individuato negli anni '50, nei decenni successivi le interpretazioni di matrice ermetica travolgono ogni resistenza, configurandosi come chiave di accesso privilegiata e prioritaria dell'età umanistica e rinascimentale, con una progressiva penetrazione in tutti gli ambiti della cultura. È sintomatico che anche coloro che l'avevano incrementata abbiano posto l'esigenza, nei primi anni Settanta, di parlarne in termini "limitativi", e avevano ragione. In effetti la diffusione delle interpretazioni di ascendenza ermetica, pur dando apporti decisivi con la rivalutazione, ad esempio, della magia e della astrologia, rischiava di generare una immagine parziale e al tempo stesso monocorde dell'età umanistica riducendola ad un unico registro, certo importante, ma non tale da risolvere dentro di sé la pluralità e la ricchezza di un'epoca che aveva visto la compresenza di altre posizioni, sia in senso generale sia sul piano delle singole biografie ed esperienze intellettuali. Come ridurre ad esempio Giordano Bruno a un "mago ermetico", come pure veniva fatto nel libro ormai classico di Frances Amelia Yates? E per citare un autore fiorentino, Machiavelli non si era frontalmente contrapposto fin dai giovanili *Ghiribizzi al Soderini* a queste posizioni messe in circolazione dall'ambiente finiciano? Non c'è nessuno più lontano di Machiavelli dalla concezione ermetica dell'uomo *quasi deus*. Ma non meno lontano ne era Francesco Guicciardini – entrambi sostenitori di una concezione tragica dell'uomo, della storia, del mondo e teorici della dissimulazione. Dall'ermetismo diventato una moda scaturiva in conclusione una visione monocorde, unilaterale di un'epoca che invece era stata profondamente travagliata e percorsa da alternative ideali e culturali talvolta assai diverse e perfino contrastanti.

Il Rinascimento dei moderni viene dunque meno nel Novecento, come dimostra con chiarezza il modificarsi del problema – di cui si è sottolineato l'importanza – delle origini del "mondo moderno" che, specie ad opera degli storici della scienza, viene ripensato assumendo la "Rivoluzione scientifica" come luogo costitutivo della modernità. Questo implica una ulteriore dissoluzione del Rinascimento dei "moderni" sia sul piano storico sia su quello storiografico; e per quanto a prima vista possa apparire sorprendente, lo strumento per ottenere questo risultato è stato proprio la moda ermetica esplosa nel XX secolo. Da questo punto di vista i seguaci dell'ermetismo e i sostenitori del primato della Rivoluzione scientifica moderna sono andati nella stessa direzione. Le mosse che portavano a questo esito erano, al fondo, lineari: si assumeva la sostanziale risoluzione del Rinascimento nelle correnti ermetiche; si sosteneva l'opposizione tra ermetismo e Rivoluzione scientifica; si stabiliva che la "modernità" era la scienza elaborata tra Seicento e Settecento; si espungeva, ed era l'ultima mossa, il Rinascimento dalla "modernità". Giordano Bruno, per fare un esempio, veniva consegnato al "mondo dei maghi", e con lui i maggiori filosofi della natura del Rinascimento. Le concezioni moderne erano altra cosa dal Rinascimento, e non potevano essere risolte nella loro genesi, "non solo complicata ma spesso assai torbida".

Considerato prima come "aurora" del "sole" illuministico, poi come genesi del "mondo moderno", ora il Rinascimento veniva paradossalmente consegnato alla "pre-modernità", circoscrivendo tutti i fili che l'avevano congiunto ad essa. In questa prospettiva le origini della scienza e della filosofia moderne andavano viste non nell'età umanistica e in ciò che essa aveva rappresentato sia dal punto di vista del recupero e dell'edizione dei testi sia da quella della loro interpretazione, ma proprio nel superamento di questo rapporto. Il motivo che in altri momenti era stato individuato come *trait d'union* tra Umanesimo e scienza moderna – quella dell'uomo *artifex* e trasformatore della natura – veniva situato in un orizzonte tipico dell'ermetismo e in quanto tale estraneo al paradigma della Rivoluzione scientifica. E con questo il Rinascimento, nella sua forma classica, appariva ormai congedato: una storia plurisecolare appariva finita.

Ma, tornando alla domanda iniziale: la fine del Rinascimento dei moderni e la crisi delle stesse interpretazioni ermetiche significa la fine del Rinascimento, oppure è possibile oggi lavorare a un'altra idea di Rinascimento? E quali possono esserne oggi i caratteri distintivi?

Vorrei anzitutto sottolineare un punto preliminare: per abbozzare un discorso di questo tipo è essenziale dare per acquisita la distruzione della idea di una “continuità” dall’Umanesimo all’Illuminismo. Se si vuol capire il Rinascimento sul piano storico non serve, in effetti, insistere su questo. Il che non vuol dire che non ci siano elementi e motivi che il Rinascimento consegna ai secoli successivi, ma sempre nella consapevolezza di una differenza, di una distanza fondamentale. Mi esprimo in modo ellittico: le ontologie della vita presenti in Machiavelli come in Bruno hanno poco in comune con il concetto di natura proprio della Rivoluzione scientifica.

La prima operazione da compiere per riproporre un’altra idea di Rinascimento consiste dunque nello sganciarlo dalle filosofie della storia in cui è stato incardinato e dall’autobiografia che i “moderni” hanno scritto di sé stessi, stabilendo, dal loro punto di vista, ciò che è vivo e ciò che è morto. Gesto, certo, importante e spesso necessario specie quando un’epoca vuole assumere coscienza di sé stessa nella storia universale, ma discutibile quando l’oggetto storico di cui essa si serve per costituirsi finisce col perdere consistenza. In questo caso occorre – senza farsi troppe illusioni – risalire dalla storiografia alla storia, dalla *historia rerum gestarum* alla *res gestae*, come oggi è necessario fare nel caso del Rinascimento, cogliendo – ed è questo un altro elemento da sottolineare – il carattere essenzialmente drammatico, anzi tragico, di quell’età, come oggi si comincia a sottolineare distanziandosi da una immagine plurisecolare che si fa in genere coincidere – sbagliando – con la grande opera di Burckhardt, assai più complessa e inquietante di quanto si sia in genere pensato.

È un fatto: i più significativi esponenti di quel tempo sono stati spesso divisi, se non scissi, da opposte pulsioni senza riuscire, in genere, a risolverle in una sintesi organica, compiuta. Sta qui, se si vuole, la loro grandezza: nel tenere aperte, consapevolmente, le tensioni fra uno sguardo disincantato sulla realtà e la costruzione di grandi miti artistici, filosofici, religiosi. Il Rinascimento è il tempo dei contrari, riconosciuti in tutta la loro potenza, mai occultati o indeboliti. Basti pensare ad Alberti, Machiavelli, Guicciardini, allo stesso Bruno, tutti teorici, in diversa misura, della opposizione tra essere e apparire e, quindi, del principio della dissimulazione: il rovescio esatto del mito dell’armonia e della serenità. In Italia – e questo è un punto decisivo – la dissimulazione, frutto diretto della dinamica dei contrari, è una delle chiavi fondamentali con cui si inaugura e si sviluppa la “modernità”.

Certo, nei più autorevoli rappresentanti del Rinascimento è forte l’aspirazione a costruire modelli ideali. Ma in una prospettiva che non cancella mai la consapevolezza della crisi del tempo storico in cui essi vivono. Anzi, se si volesse delineare la dialettica che caratterizza quell’età, bisognerebbe parlare, da un lato di “disincanto”; dall’altro di “furore” (per riprendere il termine di Bruno nel quale è possibile raccogliere una pluralità di motivi e di significati). Lo sguardo che i più autorevoli rappresentanti del Rinascimento rivolgono sulla realtà è privo di ogni illusione sull’uomo e sul suo destino, come è facile vedere nei testi di Alberti o di Machiavelli; ma questo atteggiamento non si risolve mai in ripiegamento o nella perdita dell’energia vitale. Si rovescia nella costruzione, come si è detto, di grandi miti letterari, religiosi e politici che costituiscono il carattere dell’epoca, che per essere compresa deve essere colta in questa dialettica nella quale si congiungono senza mai conciliarsi tensioni antitetiche che sono il centro vitale del Rinascimento.

Non è sbagliato sostenere che nel Rinascimento ci fosse una tensione verso un regno dell’armonia e della serenità. Ma si tratta appunto di un’aspirazione – tanto più energica e potente, quanto più forte è il disincanto dello sguardo, talvolta addirittura crudele, con cui i maggiori esponenti dell’Umanesimo hanno guardato alla realtà, a cominciare dall’uomo: “umbra di sogno”, dice Alberti, il quale riprende, radicalizzandolo, il motivo pindarico dell’uomo “sogno di un ombra”. Ma Machiavelli si muove in un orizzonte affine, specialmente nei *Discorsi*, in cui la consapevolezza di una dimensione strutturalmente precaria dell’uomo non viene cancellata neppure dalla individuazione della politica come forza attraverso la quale l’uomo può riscattare, per un momento, e solo per un momento, l’ineludibile e mai superabile limite entro cui è immerso dalla nascita fino alla morte.

A sua volta, Francesco Guicciardini nei *Ricordi*, uno dei più grandi testi di filosofia morale del Rinascimento, verificando l'assenza nel mondo di qualunque giustizia, riprende la battuta del salmista: «non dire “Dio ha aiutato il tale perché era buono, e ‘l tale è capitato male perché era cattivo” perché spesso si vede el contrario. Né per questo dobbiamo dire che manchi la giustizia di Dio, essendo e’ consigli suoi sì profondi che meritamente sono detti “abyssus multa”». Scritto nel '30, senza cioè stesure anteriori, sviluppa un tema che a Guicciardini è assai caro: «Difficilmente mi è potuto entrare mai nel capo che la giustizia di Dio comporti che e’ figliuoli di Lodovico Sforza abbino a godere lo Stato di Milano, el quale lui acquistò scelleratamente, e per acquistarlo fu causa della ruina del mondo».

Quando si parla del Rinascimento non si è data sufficiente importanza al parallelo che i più importanti pensatori di quell'epoca fanno dell'uomo con le bestie, mostrandone in genere, la inferiorità e la debolezza. Per quanto possa apparire paradossale alla luce del paradigma “moderno”, nei più importanti di questi autori non è sviluppato il motivo dell'uomo che domina le stelle, ma quello di un ente che, più fragile delle bestie, è sottoposto al capriccio della fortuna, al limite naturale da cui non può mai prescindere o emanciparsi. Il mito dell'uomo *quasi deus*, sviluppato da Ficino sulla base dei testi ermetici, è certo parte importante, ma parte, di un'epoca che ha avuto lucidissima consapevolezza del limite della condizione umana da cui, al tempo stesso, si sforza di uscire con tutti gli strumenti possibili. A cominciare dall'“eroico furore” bruniano, che mette il “furioso amante” al rischio della morte, del “disquarto” di sé, se vuole vedere l'immagine della prima verità, in un'avventura eccezionale che coinvolge, insieme a quello filosofico, il piano biografico, esistenziale, secondo modalità – anche in questo caso – estranee ai canoni della filosofia moderna.

Vorrei essere chiaro: quelli che ho indicato sono solo degli spunti per cercare di accostare, da una diversa prospettiva, Umanesimo e Rinascimento, cogliendoli nella loro autonomia e specificità, e cercando al tempo stesso di individuare i contributi che essi hanno dato e che appaiono ancora oggi degni di considerazione. Come diceva Paolo Rossi riprendendo una battuta di Giulio Preti: «il passato è un altro presente». Mi limito a fare solamente un caso: quello della discussione sul libero arbitrio alla quale hanno partecipato pensatori come Valla e Pomponazzi, autore quest'ultimo di un testo come il *De fato*, che continua a colpire per la forza con cui viene posto il problema del rapporto fra prescienza, predestinazione e libero arbitrio, fino al punto di dissolverlo in maniera radicale alla luce di una visione totalmente disincantata dell'uomo e della realtà. L'*Epilogo* del *De fato* è attualissimo anche oggi. Ma come si è detto, e mi piace concludere su questo, il disincanto è solamente una chiave con cui si può decifrare un mondo che ha ancora, nonostante i secoli, molte cose da dire anche a un'epoca come la nostra. Si può confidare in questo per un altro motivo, che appartiene a un differente ordine di questioni: anche quando si è trasfigurato compiutamente in concetto, il Rinascimento non ha mai cancellato le sue radici mitiche. E i miti, quando rappresentano qualcosa di profondo, di originario – in questo caso, l'utopia della *renovatio*, della *renascentia* – non muoiono, rinascono come la Fenice. *Multa rnascentur*, diceva, e aveva ragione, il poeta antico.