

**LA «SPECIFICITÀ ITALIANA»:
NOTE SULLA FILOSOFIA IN ITALIA FRA MEDIOEVO E RINASCIMENTO**

di Luca Bianchi

1. – «Una filosofia scolastica italiana è un errore storico»

Nel 1929, recensendo sul *Giornale critico della filosofia italiana* il volume *La libertà* di Piero Martinetti, Ugo Spirito lamentava fra l'altro come egli preferisse trovare negli «stranieri i punti di riferimento del suo pensiero» e «ostenta[sse] noncuranza per la filosofia italiana». Pubblicando nello stesso anno sulla *Rivista di Filosofia* un'inusuale replica, Martinetti implacabilmente dichiarava: «questa mia noncuranza non è affatto ostentata, ma reale, sincera e completa»; e a scanso di equivoci precisava: «non ho mai perduto, nè [sic] perderò mai un'ora del mio tempo a leggere i testi di questa filosofia italiana contemporanea». Nell'inevitabile controplica, Spirito spostava la polemica sul terreno personale ma lasciava anche trasparire che alle spalle del loro dissenso vi erano diverse opzioni metafisiche¹. In quel periodo, del resto, Spirito stava appena iniziando quella riflessione che l'avrebbe portato a distaccarsi progressivamente dall'attualismo di Giovanni Gentile e a rifiutare di vedere in esso la sintesi ultima dell'intera storia del pensiero occidentale. Possiamo quindi presumere che il disinteresse di Martinetti per «questa filosofia italiana contemporanea» coinvolgesse anche e soprattutto la tesi gentiliana della circolarità-identità di filosofia e storia della filosofia, secondo cui quest'ultima si riduceva al dispiegarsi nel tempo del processo logico, necessario e teleologicamente orientato attraverso cui le varie filosofie del passato preparavano quella forma definitiva – e italiana – di idealismo cui proprio Gentile aveva ricondotto l'idealismo tedesco.

Non c'è bisogno di rilevare nuovamente i limiti della storiografia di orientamento attualistico², né di ricordare che, ciononostante, Gentile giocò un ruolo decisivo sia nel promuovere gli studi sul pensiero di importanti autori italiani medievali, rinascimentali e moderni, sia nel rinnovare il dibattito sulla esistenza stessa della filosofia italiana; un dibattito acceso nel corso dell'Ottocento col contributo di figure come Terenzio Mamiani, Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, e reimpostato da Bertrando Spaventa, di cui Gentile pubblicò, sotto il titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, le importanti lezioni del 1861-62³.

Nel secondo dopoguerra il distacco dall'idealismo crociano e gentiliano, la progressiva apertura alle molteplici correnti del pensiero europeo e nordamericano, lo sviluppo di programmi di ricerca volti a indagare criticamente i grandi autori e problemi dell'intera storia della filosofia dall'antichità sino all'età contemporanea finirono per disincentivare approfondimenti della questione che, invece, è tornata di moda negli ultimi decenni. Pur muovendo da prospettive diverse, i numerosi studiosi che l'hanno affrontata hanno affermato che la tradizione filosofica italiana è effettivamente dotata di caratteristiche distintive, riscontrabili con una qualche continuità nel corso dei secoli. In particolare, essi hanno insistito da un lato sul suo orientamento storicistico e letterario; d'altro lato sulla sua «vocazione civile», cioè sulla centralità che, da Dante all'umanesimo, dall'Illuminismo sino a Gramsci, venne riservata alle problematiche etico-politiche. Di queste caratteristiche – specie quando l'analisi si è concentrata sul pensiero italiano contemporaneo – sono stati dati giudizi differenti e

¹ Cfr. U. Spirito, recensione di P. Martinetti, *La Libertà*, Libreria Ed. Lombarda, Milano, 1928, «Giornale critico della filosofia italiana», 10, 1929, pp. 149-52 (cito da p. 152); P. Martinetti, *A proposito di una recensione*, «Rivista di Filosofia», 20, 1929, pp. 263-64 (cito da p. 264, corsivo dell'autore); U. Spirito, *Risposta al Prof. Martinetti*, «Giornale critico della filosofia italiana», 10, 1929, pp. 513-14.

² Si veda almeno P. Rossi, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 30-39.

³ Per una ricostruzione critica del dibattito sulla filosofia italiana dal Settecento al Novecento rimando a E. Garin, *Storia della filosofia italiana. Terza edizione con una nuova appendice bibliografica*, Einaudi, Torino, 1978, vol. 1, pp. 3-28; su Spaventa, pp. 10-14.

talora opposti. Secondo la diagnosi pessimistica di Carlo Augusto Viano esse sarebbero il sintomo dell'inguaribile propensione dei filosofi italiani a sottrarsi al rigore dell'analisi teorica per ricercare soluzioni sincretistiche e spesso meramente retoriche di problemi irrisolti⁴. Secondo la più ottimistica diagnosi di altri esse rivelerebbero invece una capacità di guardare al «concreto», di interagire con il «non filosofico», per sviluppare una «ragione impura» che sarebbe «come estroflessa nel mondo della vita storica e politica», pronta a «uscire da sé per affacciarsi sullo spazio del fuori»⁵. E non manca chi, convinto che la «tipicità di molta filosofia italiana» consista nel suo «bello stile», la raccomanda come oggetto di un'esperienza esotica: anche se «nell'ultimo secolo» avrebbe spesso dato cattiva prova di sé, tanto che avrebbero «predominato disagio e danni», la filosofia italiana offrirebbe un utile «contatto con il diverso», con «una filosofia diversa da quella che oggi domina il campo»⁶.

Al di là di queste discordanti valutazioni, quanti oggi discutono della filosofia italiana condividono l'assunzione che essa abbia davvero una sua diversità, una specificità di contenuti, di orientamenti e di metodi; hanno inoltre idee abbastanza simili su *quando* questa specificità avrebbe cominciato a manifestarsi. L'eccezione sembra rappresentata qui da Ermanno Bencivenga, che inizia con Dante la sua galleria di ritratti dei «protagonisti della filosofia italiana»; e dopo aver perentoriamente asserito che «la poesia è componente ineliminabile e preziosa del discorso filosofico» che non può svilupparsi «compiutamente senza coinvolgere l'altra», si dichiara al contempo pronto «a pensare [...] che la storia della filosofia italiana possa essere vista come una nota a piè pagina della *Commedia*»⁷. Senza soffermarsi su quest'ipotesi stravagante, è utile sottolineare due elementi. In primo luogo, se vi è stato chi ha indicato in Dante – anzitutto nel Dante del *Convivio* e della *Monarchia* – uno degli iniziatori della filosofia italiana⁸, la tesi da tempo prevalente e oggi generalmente accolta è che prima del Rinascimento essa non avesse alcuna identità, alcun tratto distintivo. In secondo luogo, tale tesi si impose, in reazione al dibattito ottocentesco sull'antica sapienza pelasgica e italica, proprio grazie alla rielaborazione da parte di Gentile dell'idea spaventiana del Rinascimento italiano come genesi della modernità filosofica europea.

Verosimilmente nel 1902 Gentile scrisse la sua incompiuta *Storia della filosofia italiana* che, pubblicata in sei fascicoli dal 1904 al 1915, copriva il periodo che va da Federico II a Lorenzo Valla. L'interesse per alcune importanti figure dei secoli XIII e XIV è sicuramente notevole ed ebbe il merito di stimolare in Italia ricerche sul pensiero medievale non condizionate dall'approccio della storiografia neoscolastica che, considerando il tomismo come una *philosophia perennis*, lo sottraeva a ogni dimensione storica⁹. Si deve però intendere correttamente la portata che Gentile assegnava alle sue indagini sul medioevo «italiano», esplicitata nelle lezioni tenute a Firenze nel 1911 e pubblicate due anni dopo sotto il titolo *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*. Qui Gentile, che adottava un approccio per problemi spaziando da Anselmo a Bonaventura, dall'Aquinate a Dante, analizzava sin dall'inizio il «concetto di una filosofia italiana» e affermava:

⁴ Cfr. C.A. Viano, *Va' pensiero*, cit., in particolare p. viii; C.A. Viano, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Guida, Napoli, 1982, pp. 9-56, in particolare pp. 19-26.

⁵ Cfr. R. Bodei, *Italien*, in *Vocabulaire européen des philosophes*, sous la direction de B. Cassin, Seuil, Paris, 2004, pp. 625-43, in particolare pp. 627-28; R. Bodei, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in *Effetto "Italian Thought"*, a cura di E. Lisciani Petrini, G. Strummiello, Quodlibet, Macerata, 2017, pp. 55-70, in particolare pp. 57-60; R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010, in particolare pp. 12-13.

⁶ Cfr. E. Bencivenga, *Il pensiero come stile. Protagonisti della filosofia italiana*, B. Mondadori, Milano, 2008, pp. 4-8.

⁷ Ivi, pp. 9-25 (cito da pp. 23, 25); cfr. anche pp. 187-88.

⁸ La tesi risale almeno a P. Azzolino, *Introduzione alla storia della filosofia italiana ai tempi di Dante*, s.e., Bastia, 1839; ma si veda anche il farraginoso opuscolo di L. Fabiani, *Il pensiero filosofico italiano da Dante ai tempi nostri*, Zirardini, Ravenna, 1890. Su Dante come «figura archetipica dell'italiano» fra Risorgimento e Fascismo rimando a D. Balestracci, *Medioevo e Risorgimento. L'invenzione dell'identità italiana nell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna, 2015, pp. 75-8.

⁹ G. Gentile, *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*, in *Opere complete di Giovanni Gentile*, a cura della Fondazione G. Gentile per gli studi filosofici, vol. 11, Sansoni, Firenze, 1962. Sulla storiografia neoscolastica si vedano almeno P. Rossi, *Storia e filosofia*, cit., pp. 70-91; C. Vasoli, *La neoscolastica in Italia*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, a cura di R. Imbach, A. Maierù, Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 167-89. Gentile è uno dei grandi assenti di questo volume, peraltro utilissimo.

Una filosofia italiana è incontestabile nel Rinascimento, così come esso si genera dall'Umanesimo, che è movimento di origini italiane e in Italia largamente esteso e penetrato nella storia delle nostre istituzioni scolastiche, della comune cultura e della letteratura. Ma una filosofia scolastica italiana è un errore storico; perché è risaputo, e lo ripeteva recentemente il Baeumker nella sua lucida esposizione della storia della filosofia medievale, che questa filosofia non ha accento personale, né peculiarità nazionali¹⁰.

Del resto – aggiungeva Gentile – «la scienza medievale è tutta in mano ai chierici» e «una scienza ecclesiastica è necessariamente una scienza impersonale, internazionale e relativamente astratta». Per di più lo «spirito ecclesiastico è sopramondano e estrastorico [*sic*]», quindi indifferente a «elementi personali» e poco propenso a uscire dal «mondo chiuso dell'intelletto» mentre la storia d'Italia, caratterizzata dal conflitto fra potere ecclesiastico e politico e dalla vita dei Comuni, porterebbe l'intellettuale a separarsi «dal suo popolo» e a farsi assorbire «nel circolo della scienza universale». Infine, «se un legame pur che sia tra la storia della filosofia scolastica e una nazione volesse stabilirsi, questa nazione potrebbe essere la francese: perché lo studio di Parigi fu veramente il centro, attorno al quale gravitarono dalla fine del XII a tutto il XIV gli studi filosofici». Di qui l'inevitabile conclusione che «affinché [...] si veggia sorgere qualche carattere nazionale nella storia della filosofia cristiana bisogna aspettare la dissoluzione della scolastica». Ora, mentre in Francia e in Inghilterra questo processo sarebbe giunto a maturazione solo con l'opera di Cartesio e di Bacone, altrove sarebbe stato più precoce: «in Germania la dissoluzione incomincia fin dal XIII secolo con Meister Eckhart», alla cui tradizione «mistica» si riallaccerebbe «la più schietta tradizione germanica della filosofia moderna»; in Italia la svolta sarebbe segnata da Petrarca cui Gentile, in modo non banale per l'epoca, attribuiva il titolo di «filosofo», anche se – aggiungeva – «un consapevole tentativo, e grandioso, di nazionalizzare la filosofia in Italia, scrivendone in volgare» era stato precedentemente effettuato da Dante¹¹.

La tesi che solo dopo la cosiddetta «dissoluzione della scolastica» potesse emergere «qualche carattere nazionale nella storia della filosofia cristiana» venne contestata da Valentino Piccoli, un giornalista, critico letterario e divulgatore di filosofia che nel 1924 diede alle stampe una *Storia della filosofia italiana* nata da due cicli di lezioni organizzate dal Circolo Filologico di Milano. Il primo corso, tenuto nel 1923, proponeva «una sintesi del pensiero italiano dal principio del medioevo». Piccoli accettava la tesi attualista secondo cui nella storia della filosofia si risolverebbe l'intera storia umana e poneva a fondamento della sua ricostruzione il «concetto della tradizione filosofica italiana», rielaborando quanto Gentile aveva affermato nella prolusione del 1918 sul *Carattere storico della*

¹⁰ G. Gentile, *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, in *Opere complete di Giovanni Gentile*, cit., vol. 12, Sansoni, Firenze, 1963, pp. 5, 7-8. La tesi secondo cui il pensiero medievale non presenterebbe «peculiarità nazionali», che si manifesterebbero invece dal Rinascimento, non è stata adeguatamente analizzata nella pur vasta letteratura sulla storiografia di Gentile: si vedano almeno B. Nardi, *La filosofia del medio evo nel pensiero di Giovanni Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», 26, 1947, pp. 209-36; R. Franchini, *La filosofia medievale nella ricostruzione storiografica di Giovanni Gentile*, ora in *Il diritto alla Filosofia*, Soc. Ed. Napoletana, Napoli, 1982, pp. 265-74; C. Vasoli, *Gentile e la filosofia del Rinascimento*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Ed. Riuniti, Roma, 1993, pp. 287-307; V. Sorge, *Giovanni Gentile, storico del Medioevo*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, Angeli, Milano, 2003, pp. 22-30; D. Bigalli, *Gentile, storico del Rinascimento*, ivi, pp. 31-40. Più in generale su Gentile storico della filosofia sono indispensabili l'*Introduzione* a G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze, 1969, vol. 1, pp. xiii-li; M. Ferrari, *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, «Giornale critico della filosofia italiana», s. VI, 16, 1994, pp. 489-528, in particolare pp. 506-11.

¹¹ Gentile, *I problemi della scolastica*, cit., pp. 9-10, 12-14. Merita di essere segnalato che in un intervento redatto nel 1902 una figura eccentrica come Giovanni Papini, pur esprimendo giudizi drastici sull'inattitudine alla filosofia della maggioranza degli italiani, aveva già lamentato che la filosofia italiana fosse poco conosciuta, al punto che nessuno ne aveva scritto una storia completa; ed essendosi posto il problema del suo inizio aveva escluso che potesse collocarsi nel medioevo perché «scholasticism is an international philosophy»: cfr. G. Papini, *Philosophy in Italy*, «The Monist», 13, 1903, pp. 553-85 (sul periodo medievale pp. 556-60).

filosofia italiana. Piccoli infatti affermava che «tale tradizione è concepita come una realtà spirituale che si continua di secolo in secolo e costituisce l'essenza della nostra nazione»; che essa «permane anche quando le razze si sovrappongono e si fondono» e che «viene da Roma». Sgomberato rapidamente il campo dalle obiezioni mosse da Spaventa all'idea della nazionalità in filosofia, Piccoli individuava nella «viva aderenza alle determinazioni empiriche della vita umana» e nella critica alle «posizioni estreme» (eredità del senso di equilibrio della civiltà romana) le caratteristiche salienti della tradizione italiana. Polemizzando esplicitamente con Spaventa, ma prendendo implicitamente le distanze anche da Gentile, Piccoli tuttavia sosteneva la necessità di sottoporre a «revisione» l'idea che sia impossibile «determinare una filosofia italiana nel medioevo». A suo giudizio la tesi che «il pensiero medioevale non è italiano, ma europeo» ignora il fatto che proprio in questo periodo si realizzò la «trasformazione della romanità pagana in quella italo-cristiana» e si affermò uno «spirito [...] in cui era già viva la nazione italica», i cui migliori interpreti furono Tommaso e Bonaventura, poi Dante. Scriveva Piccoli:

Così anche nel seno della filosofia scolastica possiamo distinguere i caratteri nazionali. Certo non si deve esagerare in questa ricerca; i pensatori della Scolastica sono molto numerosi e tutti in rapporto fra loro, così che non possiamo dire che vi sia una vera e propria Scolastica italiana. Possiamo dire invece che nella Scolastica, movimento di pensiero europeo, vi sono alcuni pensatori, fra i più grandi, di fisionomia esclusivamente nazionale, che assorbono in sé tutti i diversi e spesso vani conati svolti all'infuori dei loro sistemi, nel pensiero e nella civiltà italica, e danno una organica determinazione che prepara la via al genio di Dante¹².

L'idea di anticipare al medioevo la genesi della filosofia italiana venne a suo modo ripresa da una figura di maggior spessore, Michele Federico Sciacca, che nel 1939 lanciò un grande progetto editoriale volto a offrire, in polemica con la storiografia idealistica, una ricostruzione «obiettiva» e «completa» della storia della filosofia italiana. L'annunciata obiettività si risolveva in realtà nella volontà di contrapporre sistematicamente all'orientamento attualistico di Gentile uno «spiritualismo cristiano» assai dogmatico, mentre la completezza consisteva anzitutto nel far iniziare la trattazione con i primi albori della «Nazione italiana», individuati nell'età dei Comuni. Scriveva Sciacca:

Non ci si venga a dire che la filosofia medioevale o Scolastica è universale e non italiana [...]. Ogni filosofia è universale e non vi sono filosofie nazionali in senso geografico ed empirico; ma ogni filosofia, d'altra parte, ha un'impronta di nazionalità. Non c'è motivo di negare questa impronta alla nostra Scolastica. La Scolastica è certo universale, ma ciò non toglie che ci sia una Scolastica francese o inglese, come c'è una Scolastica italiana, o almeno una Scolastica degli italiani. Anzi, si potrebbe sostenere che la Scolastica ha origine con un italiano: Anselmo d'Aosta, e non con un francese, Abelardo, come amano far credere alcuni storici di oltre Alpi. E rivendicare all'Italia la maternità di un movimento così grandioso, ancora oggi non esaurito, è un merito per lo meno uguale a quello di rivendicare l'italianità dell'Umanesimo e del Rinascimento. Certo è che il più grande degli scolastici, Tommaso d'Aquino, è italiano¹³.

Accolto con interesse in taluni ambienti cattolici, il progetto di Sciacca – presentato come «un dovere dell'Italia Fascista», chiamata a «riaffermare il primato della civiltà romano-cattolica»¹⁴ –

¹² V. Piccoli, *Storia della filosofia italiana*, Paravia, Milano, 1924, le citazioni sono dalle pp. iii-vii, 7, 13-14, 16-17.

¹³ M.F. Sciacca, *Per una storia della filosofia italiana*, «Rivista internazionale di filosofia Logos», 23, 1939, pp. 351-84: cito da p. 369 – ove lo spunto polemico è contro Victor Cousin e i suoi seguaci.

¹⁴ M.F. Sciacca, *Per una storia*, cit., p. 384. Fra le reazioni al progetto si vedano F. Amerio, *A proposito di una storia della filosofia italiana*, «Logos», 23, 1940, pp. 372-414; R. Crippa, *La filosofia italiana secondo M.F. Sciacca*, «Rivista internazionale di filosofia Logos», 24, 1941, pp. 318-22; C. Ferro, *Per una storia della filosofia italiana*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 33, 1941, pp. 95-102; C. Libertini, *Intorno a una storia della filosofia italiana*, ivi, 1942, pp. 175-77. Libertini esprimeva le sue perplessità di fronte all'ipotesi di «cominciare la Scolastica con S. Anselmo, per darle un'origine italiana» e auspicava invece che la trattazione potesse proseguire «fino al problema filosofico del Fascismo,

esercitò una qualche influenza ma la proposta di retrodatare al medioevo l'inizio della filosofia italiana non ebbe maggior successo di quella precedentemente avanzata da Piccoli¹⁵. Al di là dell'evidente fragilità di entrambe, decisiva fu la scelta di lasciarle cadere compiuta da Eugenio Garin, non senza qualche fraintendimento, in quella che fu e resta la più esauriente ed influente storia della filosofia italiana: quella originariamente pubblicata nel 1947, in due volumi, sotto il titolo *La filosofia*, e poi ripubblicata nel 1966 e 1978 come *Storia della filosofia italiana*, in tre volumi riveduti, corretti e aggiornati nella bibliografia¹⁶. Dopo aver ricostruito criticamente la genesi del concetto di «filosofia italiana» dall'Illuminismo all'idealismo, Garin si chiedeva «se sia lecito parlare di filosofie nazionali; nel caso che lecito sia, se si debba riconoscere l'esistenza di una filosofia italiana; qualora la si ammetta, da quando la si possa far cominciare, e se abbia dei caratteri peculiari, e quali essi siano». Data risposta positiva alle prime due domande, Garin affrontava la terza, cioè «il problema del cominciamento del pensiero italiano» e riconosceva che «il pensiero medievale, e particolarmente la grande Scolastica» rappresentavano «la difficoltà maggiore per lo storico»¹⁷. La soluzione – ancora profondamente influenzata dalla prospettiva gentiliana¹⁸ – era però netta. Garin infatti sottolineava che la cultura filosofica medievale era «per lo più monastica»; che ancora nel XIII e XIV secolo sarebbe difficile trovare «una consapevole caratterizzazione di pensiero nazionale»; che il centro culturale era allora Parigi, ove gravitavano i maestri provenienti da paesi diversi e appartenenti a una «“internazionale” del pensiero»; che la frammentazione politica non favoriva in Italia «la consapevolezza di una unità di cultura»; che quindi «se non si vorrà concepire un pensiero italiano come deterministicamente derivante dalla *razza*, ma come costruito col costruirsi cosciente di una cultura nazionale, non si potrà cominciare un'esposizione della filosofia italiana che dalle origini più lontane della rinascita umanistica, considerando l'eredità medievale “italiana”, con tutte le limitazioni che già vanno recate al termine applicato a quell'epoca, come una mera introduzione»¹⁹.

Garin in realtà riservava ampio spazio a quest'introduzione, che includeva fra gli altri Boezio e Cassiodoro, Pier Damiani, Anselmo, Pier Lombardo, Bonaventura e Tommaso, Pietro d'Abano, Marsilio da Padova, Dante e alcuni dei protagonisti di quel che allora si chiamava il «tramonto della scolastica», fino a Gregorio da Rimini. Si trattava di pensatori operanti in contesti culturali diversissimi fra loro che a dire il vero, e a dispetto delle precedenti ironie su di una *Storia della*

che reintegra e riassume quella tendenza di difesa e di espansione di tutto il patrimonio spirituale della nostra razza e che per lo Sciacca appariva come la caratteristica inconfondibile del nostro genio italico».

¹⁵ Malgrado qualche spunto critico, largamente dipendente da Sciacca sulla questione che qui ci interessa è solo il lavoro, essenzialmente compilativo, di F.E. Marciànò, *Storia della filosofia italiana*, Ed. Cremonese, Roma, 1959, pp. 4-16, che tuttavia prende le mosse da Boezio.

¹⁶ Sulla genesi del lavoro del 1947 (E. Garin, *La filosofia. Vol. I. Dal Medioevo all'Umanesimo*, Vallardi, Milano, 1947) e i cambiamenti introdotti nelle edizioni del 1966 e 1978 rimando alla fine analisi di M. Ferrari, *Eugenio Garin e Giovanni Gentile: la storia della filosofia italiana*, «Accademia toscana di scienze, lettere e arti 'La colombaria'. Atti e memorie», 82, 2017, pp. 190-206; M. Ferrari, *La "Storia della filosofia italiana" di Eugenio Garin*, «Storiografia», 20, 2016, pp. 169-84.

¹⁷ E. Garin, *Storia*, cit., vol. 1, pp. 22-24. Ne *La filosofia*, cit., p. 17, i problemi posti erano solo due: «l'uno, del significato che possa attribuirsi a una filosofia nazionale; l'altro, dipendente da questo, del cominciamento di una filosofia italiana».

¹⁸ Alla luce delle rilevanti modifiche che, come segnalato da Ferrari nei lavori citati alla n. 16, Garin introdusse nel 1966 colpisce che egli abbia lasciato sostanzialmente immutate proprio le pagine nelle quali sottolineava la dimensione «internazionale» del pensiero medievale, servendosi di argomenti di chiara ascendenza gentiliana che ripropose a distanza di decenni malgrado il suo profondo ripensamento dell'interpretazione del rapporto fra medioevo e Rinascimento (sul quale si sofferma, senza prendere in conto queste pagine, M. Ciliberto, *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 3-63).

¹⁹ E. Garin, *Storia*, cit., vol. 1, pp. 24-27, corsivi dell'autore; cfr. *La filosofia*, cit., pp. 20-22. Già nell'*Avvertenza* a questa prima versione del suo lavoro (p. v, corsivi suoi), Garin aveva osservato: «... ma la storia del pensiero medievale, ben difficile ad isolarsi con criteri nazionali, presentai molto rapidamente, come pura *introduzione*, limitandomi a sottolinearne quegli aspetti in cui, in qualche modo, risultasse una sua *italianità*, o, almeno, una sua particolare influenza sul pensiero italiano». Garin criticò in Piccoli «la pretesa di attribuire una “italianità” al pensiero della Magna Grecia, del mondo romano, di Plotino» (*Storia*, cit., p. 23; cfr. *La filosofia*, cit., p. 18) ma ignorò il suo articolato discorso sul medioevo; di Sciacca apprezzò invece la proposta di sfumare la frattura fra medioevo e Rinascimento, pur lamentando la tendenza a vedere una «monocorde ispirazione cristiana del pensiero italiano fino a tutto l'Ottocento» (*Storia*, cit., p. 21; ne *La filosofia*, cit., quest'ultima critica era significativamente assente).

filosofia siciliana redatta «guardando i certificati di nascita e di residenza dei vari filosofi»²⁰, avevano in comune solo il fatto di essere venuti al mondo entro la penisola italiana: la loro presenza serviva più che altro a far risaltare meglio che la trattazione di una filosofia davvero qualificabile come «italiana» non può che prendere le mosse dall'umanesimo del Quattrocento.

Grazie all'autorevolezza di Garin quest'impostazione – che pur senza rivendicare alcun primato conferiva un ruolo centrale proprio al periodo in cui la cultura italiana aveva indiscutibilmente esercitato un primato – ha avuto un'influenza larga e duratura. La ritroviamo, come si è detto, in molti dei protagonisti del dibattito contemporaneo sulla filosofia italiana, che danno per accertata la sua «genesì rinascimentale»²¹; ma essa riaffiora anche in lavori di taglio storico, come la recente *Ottava Appendice* della *Enciclopedia italiana*, che esamina «il contributo italiano alla storia del pensiero» dal punto di vista della filosofia. Questo corposo volume raccoglie saggi di per sé pregevoli ma non offre particolari novità sulla questione teorica dell'esistenza di una «filosofia italiana», né su quello che Garin chiamava «il problema del cominciamento». Nella sua introduzione il curatore non si sottrae al consueto esercizio di individuare le peculiarità che accomunerebbero i filosofi italiani nel corso dei secoli e ricorda, in particolare, la «vocazione “civile”» e l'attenzione per «altri aspetti dell'esperienza umana», quali la politica, la storiografia, la religione. Benché conceda che «la dimensione civile, e pratica» è riscontrabile nell'«intera tradizione “italiana”» a partire da Dante e Marsilio da Padova, la sua insistenza sul Rinascimento offre al lettore l'impressione che i capitoli dedicati al medioevo, per «plurale» che sia, costituiscano un semplice preambolo: di modo che persino la scelta, non priva di qualche originalità, di iniziare con Gioacchino da Fiore sembra dipendere non tanto dalla volontà di sottolineare l'influenza che le idee gioachimite ebbero nel medioevo, quanto dal riconoscimento della presenza di una «componente apocalittico-profetica» nella cultura umanistica, rinascimentale e moderna²².

2. – *Layci et saeculares philosophi*

Ciò che colpisce sia nel dibattito della prima metà del Novecento sia in quello contemporaneo sulla «diversità» della filosofia italiana è che esso comporta spesso narrazioni più o meno ampie sulle sue origini, talvolta manifestamente finalizzate a costruire una nobile genealogia delle tendenze in voga, che si vorrebbero far risalire a Vico, Bruno, Machiavelli, Pico o addirittura a Dante²³. Ma queste narrazioni, mentre non esitano a riproporre con una certa monotonia motivi noti, in larga misura risalenti a Gentile e ai suoi contemporanei, ignorano completamente la maggior parte dei problemi che sono oggi al centro dell'attenzione degli specialisti del pensiero medievale e rinascimentale. I quali, poco propensi a definire essenze o a ricercare caratteri e «stili» che sarebbero comuni a una costellazione di fenomeni intellettuali etichettabili come «filosofia italiana», si pongono invece interrogativi come questi: quando, dopo la fine della civiltà romana, ricomparve in Italia il filosofo come figura dotata di precisi connotati, intellettualmente e socialmente identificabili, cosciente della sua funzione? In quali modi e tempi vi diventò accessibile un significativo *corpus* di testi specificamente filosofici? Quando questi testi divennero oggetto non solo di studio personale ma d'insegnamento? Dove e quando iniziarono in Italia corsi regolamentati di filosofia e si formarono

²⁰ Garin, *Storia*, cit., vol. 1, p. 24; cfr. *La filosofia*, cit. p. 19. E' curioso che appena dopo (*Storia*, cit., vol. 1, p. 26; cfr. *La filosofia*, cit., p. 21), a sostegno della tesi che «la filosofia di san Tommaso non è una filosofia itlica, nazionale», Garin portasse fra gli altri l'argomento che «non è filosofia italiana perché il maggior maestro di san Tommaso non fu italiano».

²¹ L'espressione è di R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 31.

²² Cfr. *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava Appendice. Filosofia*, a cura di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2012, pp. xxvii-xl, 3-5.

²³ Emblematico qui R. Esposito, *Genealogia dell'Italian Thought*, in *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di A. Montefusco, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 59-72, in particolare pp. 62-68. Nello stesso volume E. Coccia, «*Terra sancta*». *Sul carattere anatopico e anotropico di ogni conoscenza*, pp. 31-58, riflette sul rapporto fra la cosiddetta *Italian theory* e il «realismo geografico», interrogandosi sull'esistenza nel medioevo di una «teologia “italiana”»; ma non menziona nemmeno il fatto che da un paio di secoli si discute se e da quando esistano filosofie «nazionali», e in particolare una «filosofia italiana».

comunità di maestri e studenti di filosofia? Le istituzioni in cui questi corsi si svolgevano differivano da quelle di altri paesi europei? La loro struttura organizzativa condizionò il modo di concepire la gerarchia dei saperi e il ruolo delle diverse discipline filosofiche? Se è vero che in una (breve) fase del medioevo Parigi esercitò un'indiscussa egemonia in ambito filosofico e teologico, come si configurò il rapporto fra questo «centro» e la «periferia» italiana? Ha senso qualificare questa «periferia» – così come altre – in termini «nazionali» o, per il periodo medievale e rinascimentale è meglio adottare un approccio «regionale»? Come, quando e per chi fu prodotta una letteratura filosofica in lingua italiana? Come si sviluppò in Italia il processo di «volgarizzazione» dei classici della filosofia? Che ruolo ha avuto questo processo nella formazione del lessico filosofico italiano? E in che modo esso ha favorito la presa di coscienza della liceità e dell'opportunità di «fare filosofia» in italiano, per rivolgersi a un pubblico primariamente costituito da italiani?

Nello spazio a mia disposizione è impossibile anche solo abbozzare una risposta a quesiti così numerosi e complessi. Mi limiterò quindi a qualche rapida osservazione su alcuni di essi, prendendo lo spunto da qualche lavoro recente, anzitutto dall'importante volume *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, curato nel 2016 da Carla Casagrande e Gianfranco Fioravanti. Sin dalla prima pagina i due studiosi giustificano esplicitamente la scelta di parlare di «filosofia in Italia» anziché di «filosofia italiana», espressione che ritengono inapplicabile ai secoli XIII e XIV quando «i problemi affrontati e le tecniche argomentative usate nell'affrontarli» erano «comuni a tutte le istituzioni in cui si faceva filosofia, indipendentemente dalla loro collocazione geografica». Ciò tuttavia non impedisce loro di ricostruire una vicenda di dimensione in qualche modo «locale» ma per nulla minore e paradossalmente poco indagata: «un fatto di assoluta novità: il ritorno in Italia della filosofia entro coordinate temporalmente e spazialmente determinate, dopo un silenzio durato almeno sette secoli»²⁴.

Ovviamente Casagrande e Fioravanti non intendono sostenere che fra il VI secolo e la fine del XIII si fosse interrotta in Italia qualsiasi attività di pensiero: vogliono invece sottolineare che, dopo l'intensa ma breve esperienza di Severino Boezio, solo da fine Duecento ricompare nella penisola il filosofo come figura dotata di precisi connotati, socialmente identificabile, cosciente della sua funzione intellettuale; e solo da allora ricompare la filosofia come disciplina, oggetto di studio e d'insegnamento all'interno di un preciso contesto istituzionale. L'evento decisivo – attentamente analizzato da Fioravanti in uno dei capitoli di cui è autore – sarebbe rappresentato dal rientro a Bologna da Parigi di Gentile da Cingoli, «che nel 1295 inaugura il primo corso in assoluto di filosofia entro un'università italiana». Si crea così a Bologna una tradizione d'insegnamento della filosofia stabile e destinata a proseguire per secoli; si crea una tradizione di testi filosofici, fra loro strettamente interdipendenti; si crea una tradizione (non una «scuola») di pensiero, fondata sull'assorbimento e la rielaborazione originale di idee parigine, conosciute molto precocemente. Casagrande e Fioravanti presentano così la suggestiva storia di una filosofia che in Italia muore a Pavia nel 525, con l'esecuzione di quel Boezio che ancora poteva dirsi direttamente «nutrito di studi Eleatici e Accademici» (*De cons. phil.*, I pr. 1, 10), e rinasce a Bologna settecento settanta anni dopo, grazie a Gentile da Cingoli: un maestro che, dopo aver studiato alla facoltà delle Arti di Parigi, importa nello *studium bononiensis* le dottrine di grammatica speculativa, logica, noetica e filosofia naturale lì apprese e forma allievi, che a loro volta diventano maestri, rendendo possibile la creazione di una duratura comunità di filosofi «di mestiere». Poiché secondo i due studiosi un simile fenomeno – derivante da un tipico caso di *translatio studii* – non si sarebbe manifestato altrove, almeno su questa scala, sarebbe giustificata la decisione di concentrarsi su Bologna senza soffermarsi su altri centri, come Napoli e Padova, «dove pure si è affacciata la filosofia, ma in maniera sporadica e senza le stesse caratteristiche di continuità»²⁵.

Non vi è dubbio che la documentazione in nostro possesso è molto più ricca e continua per l'università di Bologna, e che i dibattiti filosofici che lì si svilupparono – finemente analizzati nel libro di Casagrande e Fioravanti – hanno avuto una rilevanza particolare. Ciononostante può essere utile riconsiderare anche altri ambienti, su cui purtroppo siamo peggio informati ma che non per

²⁴ *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. Casagrande, G. Fioravanti, Il Mulino, Bologna, 2016, p. ix.

²⁵ Ivi, pp. x-xi (da cui cito), 11-24.

questo hanno giocato un ruolo trascurabile. Nella sua *Storia della filosofia italiana* Gentile aveva preso le mosse da Federico II, che Jacob Burckhardt aveva indicato come fondatore della modernità. Senza adottare questa prospettiva, che per troppo tempo ha alimentato il mito più che la comprensione storica dell'imperatore svevo, lavori recenti hanno consentito di mettere meglio a fuoco l'innovativa politica culturale da lui avviata. È noto che, nel 1224, Federico II fondò l'università di Napoli e sappiamo ora che, malgrado un temporaneo spostamento a Salerno, essa ebbe vita meno precaria di quanto un tempo si pensava perché le sue varie *reformationes* non furono tanto atti di rifondazione quanto di «rimodulazione, per dir così, dell'offerta didattica»²⁶. Sappiamo inoltre che, pur dotato di forti curiosità filosofiche, egli intendeva promuovere principalmente gli studi giuridici per formare personale attrezzato a rispondere alle esigenze dell'amministrazione della cosa pubblica e per far concorrenza all'università di Bologna. I suoi figli Corrado e Manfredi incentivarono però la presenza nello *studium* fondato dal padre di docenti di arti liberali e filosofia, il più celebre dei quali è certo Pietro d'Irlanda, autore di importanti commenti aristotelici, che vi insegnò logica e filosofia naturale dal 1250 al 1265 circa, o forse già prima avendo fra i suoi allievi Tommaso d'Aquino²⁷.

Manfredi era perfettamente consapevole del suo ruolo di promotore degli studi filosofici. Al di là del patrocinio da lui dato a molti traduttori e al suo coinvolgimento diretto nella versione latina del *De pomo* pseudo-aristotelico, quel che qui ci interessa è che, invitando gli studenti – e in particolare i «devoti figli della filosofia» – a frequentare lo *studium* napoletano, egli si presentò come colui cui la filosofia stessa aveva chiesto aiuto per rientrare dal suo «esilio». Ancor più interessante è che si sia ormai definitivamente acquisito che fu lui intorno al 1263 – e non suo padre Federico, come hanno creduto generazioni di studiosi, inclusi Gentile e Garin – a far scrivere la celebre lettera che annunciava l'invio di nuove versioni latine di opere greche e arabe. Considerato che tale lettera non fu indirizzata – come anche si è a lungo creduto – ai maestri bolognesi ma a quelli parigini²⁸, possiamo trarne una conclusione molto significativa per il discorso che si sta qui conducendo: intorno alla metà del secolo XIII la *translatio studii* non avveniva solo dal «centro» alla «periferia», lungo l'asse Parigi-Bologna; lo stesso «centro» beneficiava dell'attività ricerca svolta in «periferia», e in particolare nel regno di Sicilia ove, fra Napoli e Palermo, per decenni operarono traduttori dotati di competenze non solo linguistiche, ma mediche, astrologiche e filosofiche²⁹.

Se non è necessario ricordare la poliedrica attività di colui che incarna più di ogni altro questo tipo di intellettuale, cioè Michele Scoto, è invece opportuno segnalare un altro elemento tutt'altro che irrilevante per comprendere la situazione della filosofia in Italia in questo periodo. Alcuni decenni prima che venissero importati nell'Italia settentrionale i testi di Sigieri di Brabante, di Boezio di Dacia e degli altri *magistri artium* parigini che idealizzavano la filosofia come suprema forma di vita³⁰, si era affermato in Sicilia, specialmente alla corte di Federico II, un *diverso* modello di filosofo: quello dell'*hakīm*, il sapiente che, nel mondo islamico, coltivava varie forme di sapere profano e fungeva da consigliere dei governanti su tematiche mediche, astrologiche ed etico-politiche. Il che spiega perché, ben prima che i *magistri artium* parigini e i loro colleghi bolognesi cominciassero ad autodefinirsi e

²⁶ F. Delle Donne, *La porta del sapere. Cultura alla corte di Federico II di Svevia*, Carocci, Firenze 2019, p. 194. Per una analisi più approfondita è fondamentale F. Delle Donne, «Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum». *Storia dello Studium di Napoli in età sveva*, Adda Ed., Bari, 2010, pp. 103-13.

²⁷ Sulla crescente presenza della filosofia allo *studium* cfr. F. Delle Donne, *La porta del sapere*, cit., pp. 199-204, 230. L'ampia letteratura su Pietro d'Irlanda è segnalata da M. Dunne, «Dubitavit rex Manfredus...». *King Manfred and the "determinatio magistralis" of Peter of Ireland*, in *Translating at the Court. Bartholomew of Messina and Cultural Life at the Court of Manfred, King of Sicily*, ed. by P. De Leemans, Leuven U.P., Leuven, 2014, pp. 49-64 (che dà conto della sua recente controversia con A.A. Robiglio in merito al fatto che Pietro sia stato maestro dell'Aquinate).

²⁸ I documenti cui faccio riferimento sono editi ed analizzati in F. Delle Donne, «Per scientiarum haustum», cit., pp. 199-201, 202-5. Per la corretta datazione, attribuzione e individuazione dei destinatari della seconda lettera si veda già R.-A. Gauthier, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier averroïsme*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 66, 1982, pp. 321-75, a pp. 322-30.

²⁹ Fondamentali qui i saggi inclusi in *Translating at the Court*, cit. In particolare sul ruolo di Manfredi nella traduzione del *De pomo* si veda P. Kotzia, «De hebraea lingua transtulimus in latinum». *Manfred of Sicily and the pseudo-Aristotelian "Liber de pomo"*, ivi, pp. 65-89. Cfr. anche F. Delle Donne, *La porta del sapere*, cit., pp. 136-41.

³⁰ Cfr. sotto, n. 34.

ad essere chiamati «filosofi», traduttori dall'arabo di testi di medicina e filosofia venissero considerati tali: di modo che Teodoro di Antiochia – un cristiano giacobita formatosi a Mosul e Baghdad, che servì Federico II come diplomatico, traduttore, medico e astrologo – era correntemente presentato come «il filosofo dell'Imperatore»³¹.

Proprio Teodoro, mentre nell'autunno del 1238 era al seguito di Federico II che assediava Brescia, sostenne una disputa filosofica col teologo domenicano Ronaldo da Cremona (che era entrato nell'Ordine quando già era maestro delle Arti a Bologna) e, poco più tardi, tradusse il prologo di Averroè alla *Fisica* di Aristotele «su richiesta degli studenti [*scolarium*] che si trovavano a Padova». Ciò dimostra che per quanto l'attività dello studio patavino nei primi decenni della sua esistenza sia scarsamente documentata, corsi di filosofia esistevano³² ed attraevano studenti desiderosi di essere aggiornati su testi ancora inaccessibili. Questa attrattiva continuò nei decenni successivi, quando Witelo, che soggiornò a Padova dal 1262 al 1268 per studiare diritto canonico, poté approfondirvi le sue conoscenze di filosofia naturale e matematica, mentre Engelbert di Admont vi seguì i corsi di logica e filosofia naturale di Guglielmo Corvi da Brescia, che vi insegnò queste discipline negli anni Settanta, prima di andare a perfezionarsi in medicina a Bologna con Taddeo Alderotti³³. E se negli anni dell'insegnamento di Taddeo a Bologna erano già accessibili alcuni commenti aristotelici di maestri parigini del calibro di Boezio di Dacia e Sigieri di Brabante, le controverse opere sull'intelletto di quest'ultimo, insieme agli interventi sul tema di Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano, erano ben noti a Antonio da Parma: un filosofo e medico che, all'inizio del XIV secolo, si mosse fra Parma, Bologna, Padova, Milano e Verona³⁴. La «Lombardia» – nell'accezione estensiva che il termine aveva all'epoca – era del resto una regione dove gli interessi filosofici erano assai diffusi, non solo nei centri urbani maggiori. Emblematico il caso di Cremona, che sin dal XII secolo diede i natali a traduttori, filosofi, medici e teologi e che, secondo un recentissimo studio di Andrea Tabarroni, vide operare un canonico dal bizzarro nome di Storione, qualificato nei documenti come «maestro», che già intorno al 1230 scrisse un influente compendio di meteorologia e un trattato di logica che, contenendo sezioni sugli *insolubilia* e le *obligationes*, dimostra come «l'insegnamento della logica in Italia nei primi decenni del tredicesimo secolo, le cui tracce cominciano solo ora a venire alla luce, si dimostra [...] non così attardato rispetto al livello raggiunto dai maestri di arti parigini e oxoniensi nello stesso periodo»³⁵.

Insomma, «il ritorno in Italia della filosofia» – per usare l'espressione di Casagrande e Fioravanti – può essere simbolicamente identificato con la formazione, a Bologna, di una tradizione d'insegnamento più stabile e meglio documentata di quelle preesistenti altrove. Più che di un inizio assoluto si trattò però del definitivo decollo di un processo avviatosi da tempo attorno a due poli, fra i quali non mancarono temporanee interazioni: uno a sud, fra la Sicilia e la Campania, l'altro a nord, nell'intera area «lombarda». Comunque sia, se anziché raccontare la storia della «filosofia italiana» nel suo «preambolo medievale» come una galleria di ritratti di «grandi» pensatori si cerca di ricostruire pazientemente le vicende, l'attività didattica, le discussioni dei docenti di filosofia operanti

³¹ Su Teodoro si veda Ch. Burnett, *Arabic into Latin in the Middle Ages. The Translators and their Intellectual and Social Context*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2009, IX, 225-85.

³² Ivi, pp. 225-26. Cfr. inoltre P. Marangon, *Alle origini dell'aristotelismo padovano (sec. XII-XIII)*, Antenore, Padova, 1977, pp. 43-56. A p. 47 Marangon sottolinea che «la traduzione di Teodoro rappresenta un nuovo documento, e certo il più probante, della continuità dello Studio nei primi anni della dominazione di Ezzelino».

³³ Ivi, pp. 67-72.

³⁴ Per la presenza a Bologna di Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia cfr. L. Gargan, *Biblioteche bolognesi al tempo di Dante. Libri di logica, filosofia e medicina*, «Aevum», 86, 2012, pp. 679-80. Sulla conoscenza da parte di Antonio da Parma dei dibattiti parigini sull'intelletto rimando a D. Calma, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 313-25.

³⁵ P. Marangon, *Alle origini dell'aristotelismo padovano*, p. 53, n. 46, osserva che Cremona fu dal XII secolo «una vivace fucina di studiosi». Su Storione rimando a A. Tabarroni, *La logica in Italia prima di Pietro Hispano: i Tractatus di Storione da Cremona*, in *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, a cura di L. Bianchi, O. Grassi, C. Panti, Aracne, Canterano, 2018, pp. 105-46; la citazione è da p. 124.

nelle diverse aree della penisola³⁶, ci si mette in condizione di cogliere che sin dall'inizio del Duecento essa conobbe un'autentica «rinascita» della filosofia; che l'Italia non era una semplice «provincia», passivamente ricettiva di testi e idee provenienti dal «centro»; soprattutto che vi si sviluppò una tradizione «scolastica» che, per essere tale, non era affatto priva di caratteristiche distintive.

Ne richiamerò due sole, che mi sembrano particolarmente importanti per mostrare come la tesi gentiliana, poi gariniana, secondo cui la filosofia medievale non aveva «peculiarità nazionali» sia accettabile solo nella misura in cui è anacronistico in questo periodo parlare di «nazione», ma non deve impedirci di cogliere quella che da qualche tempo studiosi di diverso orientamento chiamano «l'eccezione italiana» o «la specificità italiana»³⁷.

In primo luogo, benché la distinzione fra università di «modello parigino» e di «modello bolognese» non vada interpretata rigidamente, è acquisito che le prime università italiane presentavano di norma un assetto istituzionale originale, che non prevedeva la distinzione fra facoltà, tipica delle università dell'Europa centro-settentrionale. Inoltre esse erano prevalentemente orientate alla formazione di giuristi e medici ed accolsero tardivamente, solo dalla seconda metà del Trecento, l'insegnamento della teologia, precedentemente svolto all'interno degli *studia* domenicani, francescani e agostiniani. Così mentre a Parigi le arti liberali erano considerate propedeutiche alla teologia e i maestri che le insegnavano dovettero faticosamente rivendicare la loro autonomia e autorappresentarsi come «filosofi», nelle università italiane esse dovevano offrire le strutture concettuali necessarie per lo studio del diritto, e soprattutto della medicina. Ciò ebbe un impatto rilevante sul modo di concepire la gerarchia dei saperi, la struttura dei *curricula*, la selezione dei testi e dei problemi da analizzare: di qui la tendenza a far esplodere la tradizionale distinzione fra trivio e quadrivio, da un lato accorpendo grammatica e retorica, dall'altro connettendo strettamente la logica alla filosofia della natura; di qui una forte propensione a privilegiare proprio la filosofia della natura (comprensiva delle problematiche psico-biologiche) a scapito dell'etica e della metafisica; di qui la centralità dell'astronomia-astrologia, che assumevano il ruolo di cerniera fra filosofia naturale e medicina; di qui l'idea che logica e filosofia naturale segnassero l'inizio di una carriera destinata a sfociare nella medicina di modo che, come ha documentato David Lines, solo dal Cinquecento si incontrano con una certa frequenza all'università di Bologna maestri desiderosi di specializzarsi nell'insegnamento di discipline filosofiche³⁸.

In secondo luogo, abbiamo visto che secondo Gentile e Garin l'intera cultura medievale sarebbe «internazionale» perché «clericale». Ora, a volte inopinatamente considerati «laici» a causa delle loro idee poco «ortodosse», i *magistri artium* parigini erano effettivamente dei *clerici* che, come ho argomentato anni fa, esaltavano la loro scelta di dedicarsi alla filosofia anche per costruirsi un'identità più rassicurante di quella consentita dalla loro inferiorità accademica rispetto ai teologi e dalla loro marginalità sociale³⁹. I professori di filosofia e medicina operanti nelle università italiane del Duecento e Trecento invece avevano quasi sempre stato laicale, quindi potevano avere moglie e figli;

³⁶ Come hanno fatto gli autori dell'eccellente volume di Casagrande e Fioravanti su *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, cit.). È significativo che l'anno prima della sua pubblicazione O. Grassi, *La filosofia medievale in Italia nella seconda metà del secolo XX*, in *La filosofia italiana nel Novecento*, cit., p. 172, avesse osservato che «prima di costituire un paradigma interpretativo, l'espressione "filosofia medievale italiana" dovrebbe [...] essere assunta come ipotesi esplorativa capace di indirizzare l'attenzione verso ambiti e autori ancora poco conosciuti».

³⁷ Si vedano ad esempio C. Frova, *Écoles et universités en Italie*, in *Cultures italiennes (XII^e-XV^e siècles)*, éd. par I. Heullant-Donat, Cerf, Paris, 2000, pp. 53-85; E. Coccia, S. Piron, *Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)*, «Revue de synthèse», 129, 2008, pp. 549-86; R.G. Witt, *The two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge U. P., Cambridge, 2012, trad. it a cura di A. Carocci con il titolo *L'eccezione italiana. L'intellettuale laico nel medioevo e l'origine del Rinascimento (800-1300)*, Viella, Roma, 2017.

³⁸ Cfr. D.A. Lines, *Natural Philosophy in Renaissance Italy: the University of Bologna and the Beginnings of Specialization*, «Early Science and Medicine», 6, 2001, pp. 267-323.

³⁹ Cfr. L. Bianchi, *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, «Rivista di Filosofia», 78, 1987, pp. 181-99; L. Bianchi, *Johannes de Malignes*, in *Portraits de maîtres offerts à Olga Weijers*, ed. by C. Angotti, M. Brinzei, M. Teeuwen, FIDEM, Porto, 2012, pp. 297-307, in particolare pp. 304-7.

spesso appartenevano a famiglie altolocate e benestanti; erano stipendiati dagli studenti, ma talvolta anche da sovrani, Comuni e signori, per i quali potevano svolgere funzioni amministrative, diplomatiche e professionali. Non per nulla, come opportunamente segnala Fioravanti, Anselmo da Como parlava di sé e dei suoi colleghi come di *layci et saeculares philosophi*⁴⁰. Quindi è vero che molti filosofi scolastici italiani ebbero un periodo di formazione o d'insegnamento a Parigi, ove appresero metodi di analisi e di argomentazione, terminologia, dottrine che erano comuni a quella che Garin chiamava la «“internazionale” del pensiero». Ma è altrettanto vero che i loro interessi e orientamenti teorici erano profondamente influenzati da un contesto assolutamente unico, come quello italiano, in cui l'assenza, poi la debolezza delle Facoltà di teologia metteva al riparo da forme di controllo dottrinale interne alla struttura universitaria, garantendo sino almeno all'*Apostolici regiminis* del 1513 una libertà intellettuale sconosciuta altrove⁴¹; in cui le verità di ragione potevano distinguersi nettamente dalle verità di fede perché la filosofia non era «ancella» della teologia ma «sorella» della medicina; in cui il percorso di formazione e di carriera istituiva un rapporto strettissimo fra logica, fisica, astronomia-astrologia e medicina; in cui la metafisica suscitava modesta attenzione mentre la relativa marginalizzazione dell'etica come disciplina curricolare si accompagnava a una notevole attenzione dei filosofi-medici per le problematiche morali, nonché alla propensione a schierarsi abbastanza apertamente nei conflitti ecclesiologico-politici⁴². Un fatto, quest'ultimo, che non è «precorrimento» di future «vocazioni civili», ma conseguenza dello *status* giuridico e sociale, diverso da quello dei loro colleghi europei, che in Italia avevano i docenti di filosofia, della loro maggiore mobilità geografica e accademica, delle particolari interazioni che essi avevano con i detentori del potere. Per vedere i pensatori italiani uscire da quello che Gentile chiamava il «mondo chiuso dell'intelletto» non bisogna certo attendere Petrarca e gli umanisti.

3. – «Far la Filosofia, per quanto le forze mie possano, Italiana»

Incontriamo così uno dei fattori maggiori della «specificità» della cultura, anche filosofica, italiana dal XIII secolo in avanti: essa si sviluppò entro una cornice sociopolitica eccezionalmente complessa e policentrica, che permise il consolidarsi di tradizioni intellettuali cittadine e regionali assai diversificate, ma favorì anche la mobilità dei maestri, lo scambio di idee fra le università, gli *studia* degli Ordini religiosi e gli ambienti laici nobiliari e borghesi, l'interazione fra cultura «alta» e «bassa», fra cultura latina e vernacolare. Negli ultimi decenni importanti studi sono stati dedicati alla crescente affermazione, nel tardo medioevo, sia della filosofia *dei e per i* laici, sia della filosofia nelle lingue vernacolari – due fenomeni fra loro interconnessi ma per nulla coincidenti⁴³. Questi studi hanno ovviamente dedicato notevole attenzione anche all'Italia, dove tali fenomeni si manifestarono al massimo grado nel *Convivio* di Dante. Molto si è scritto su quest'opera, sul progetto di riforma culturale, etica e politica che l'ha ispirata, sulla sua interruzione, sul rapporto fra i destinatari intenzionali – mai raggiunti – e la scelta del volgare. È stato giustamente evidenziato che, diversamente dai volgarizzatori coevi, Dante non pensava che questa scelta comportasse un abbassamento del livello del discorso e nutriva una straordinaria fiducia nella possibilità che il volgare diventasse strumento di comunicazione filosofico-scientifica elevata, capace di riprodurre le strutture argomentative e veicolare i contenuti teorici del più tecnico latino scolastico. Ciò tuttavia non significa che in tal modo egli tentasse «di nazionalizzare la filosofia in Italia» come credeva Gentile. Mostrare «la gran bontade del volgare del sì» (Cv. I x 12) consentiva piuttosto a Dante di denunciare

⁴⁰ Cfr. *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, cit., pp. 104, 107-9.

⁴¹ Ivi, pp. 91-104. Sulla svolta rappresentata dall'*Apostolici regiminis* rimando a L. Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Paris, 2008, pp. 117-30.

⁴² *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, cit., pp. 29-32, 65-90.

⁴³ Si vedano almeno R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Grüner, Amsterdam, 1989; R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale 1*, Cerf – Éditions Universitaires de Fribourg, Paris – Fribourg, 1996; *Filosofia in volgare nel medioevo*, a cura di N. Bray, L. Sturlese, FIDEM, Louvain-la-Neuve, 2003; *Thinking Politics in the Vernacular from the Middle Ages to the Renaissance*, ed. by T. Ricklin, G. Briguglia, Academic Press Fribourg, Fribourg, 2011; R. Imbach, C. König-Pralong, *Le défi laïque*, Vrin, Paris, 2013.

l'atteggiamento dei «litterati» italiani (Cv. I ix 2-3) che, servendosi di un gergo filosofico «internazionale» incomprensibile ai più, costruivano un sapere a suo giudizio autoreferenziale e litigioso, che veniva meno al dovere di mettere tutti gli uomini in condizione di soddisfare il loro desiderio di sapere quindi – secondo una prospettiva aristotelica non priva di sfumature averroistiche – di raggiungere la loro «ultima perfezione» e «ultima felicità» (Cv. I i 1)⁴⁴.

Quando e come emerse allora una chiara volontà non certo di «nazionalizzare», ma di «italianizzare» la filosofia? Più precisamente, in quali contesti si cominciò a usare sistematicamente l'italiano per «fare filosofia»? Prima di affrontare questi interrogativi, credo sia utile sottolineare una conseguenza, di norma trascurata, del mito ottocentesco dell'antica sapienza italica. La volontà di affermare la «italianità» di Pitagora e Plotino, di Cicerone e Boezio, di Anselmo e di Tommaso condusse Mamiani, Gioberti e i loro seguaci a esiti sconcertanti, ma li mise al riparo da quel nazionalismo linguistico che si stava diffondendo altrove e che, come ha mostrato Catherine König-Pralong in un libro affascinante, provocò polemiche virulente nel secolo XIX: in particolare fra quei tedeschi che sostenevano che solo le lingue indo-germaniche sono adatte alla speculazione filosofico-religiosa e quei francesi che ribattevano che solo la loro lingua possiede la chiarezza analitica indispensabile per lo sviluppo della razionalità⁴⁵. In altri termini, l'assegnazione di un presunto «primato» agli «italiani» (come si è detto identificati, sul lunghissimo periodo, con parecchia disinvoltura) funse da antidoto contro ogni velleità di attribuire all'italiano una funzione privilegiata; spinse a riconoscere, almeno implicitamente, il plurilinguismo della tradizione filosofica sviluppatasi nella penisola; ma al contempo indusse a sottovalutare il fatto che questa tradizione, da una certa epoca in poi, si sviluppò proprio *in lingua italiana*. Si aggiunga che, come abbiamo visto, quanti da Spaventa in poi hanno rifiutato la retorica del «primato» hanno però ritenuto che si potesse assumere l'esistenza di una «filosofia italiana» a partire dal Rinascimento, quindi hanno predisposto una lista di autori del periodo che – con l'eccezione di Machiavelli – scrissero molte o addirittura tutte le loro opere in latino. Di qui la scarsissima attenzione che nelle storie della filosofia italiana, e ancora nel dibattito contemporaneo sulla sua «diversità», si è prestata a un insieme di temi la cui rilevanza sembrerebbe ovvia: il rapporto fra *filosofia italiana* e *lingua italiana*, l'affermazione di questa lingua come lingua filosofica, la formazione e le peculiarità del lessico filosofico italiano, lo sviluppo di una comunità di autori e lettori di testi filosofici in italiano⁴⁶.

Eppure è indiscutibile che proprio il Rinascimento segni qui una svolta. Certo, nel medioevo vennero tradotti o parafrasati nei volgari d'Italia testi di filosofi dell'antichità (come Aristotele, Cicerone e Seneca), dei primi secoli dell'era cristiana (come Agostino e Boezio) e del medioevo (come Adelardo di Bath, Guglielmo di Conches, Egidio Romano, Marsilio da Padova); e nei volgari d'Italia si scrissero sia opere enciclopediche e divulgative, sia testi filosofici originali – anche se il *Convivio* resta un caso del tutto eccezionale. È però nel XV e XVI secolo che, superate le resistenze di alcuni umanisti, questi volgari conquistarono uno spazio crescente come strumento di comunicazione filosofico-scientifica. Dal 1540 circa si ebbe un notevole incremento della produzione filosofica in italiano, favorito da due fattori decisivi: il diffondersi di una concezione del linguaggio come strumento convenzionale, che portava a ritenere che tutte le lingue avessero pari dignità e

⁴⁴ Sul progetto e i destinatari del *Convivio* rimando alla ricca *Introduzione* di G. Fioravanti in Dante Alighieri, *Opere. Edizione diretta da Marco Santagata. Volume secondo. Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, Mondadori, Milano, 2014, pp. 5-79. La presenza di una terminologia di ispirazione «averroista» nel celebre *incipit* è documentata in L. Bianchi, «Ultima perfezione» e «ultima felicità». Ancora su Dante e l'averroismo, in *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche*, cit., pp. 315-28.

⁴⁵ C. König-Pralong, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie au XVIII^e et XIX^e siècles*, EHSS, Paris, 2019, pp. 113-45.

⁴⁶ Rapidi cenni in R. Bodei, *Italien*, cit., pp. 627-28; R. Esposito, *Genealogia dell'Italian Thought*, cit., pp. 64-5. Quanto agli storici, basti ricordare che ne *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, cit., il problema del «fare filosofia» in italiano è sostanzialmente ignorato e un personaggio del calibro di Alessandro Piccolomini non è mai citato. E. Garin, *Storia*, cit., vol. 2, p. 754, l'aveva liquidato come «divulgatore felice», riconoscendo tardivamente il valore delle pagine in cui egli evidenziava «le difficoltà di un linguaggio filosofico nazionale»: cfr. E. Garin, *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Ed. Riuniti, Roma, 1989, p. 291.

potessero veicolare qualsiasi contenuto concettuale; il dibattito sulla «questione della lingua» che – interagendo con le richieste di standardizzazione (del lessico, della morfologia, delle grafie) avanzate dall’industria del libro a stampa – condusse alla definizione di un italiano scritto abbastanza uniforme.

Sarebbe opportuno fare qualche precisazione sulla poliglossia dei filosofi italiani del Cinquecento e sul carattere poliedrico del loro «italiano»⁴⁷. Bisognerebbe ad esempio ricordare che Piero Pomponazzi, pur continuando a scrivere e a far lezione in un «barbaro» latino scolastico, invitava i filosofi ad avere «il core di filosofare volgarmente»⁴⁸ ma sosteneva la possibilità di farlo nella *molteplicità* di idiomi allora usati in Italia; bisognerebbe inoltre ricordare che il suo discepolo Bernardino Tomitano scriveva che il greco di Platone e di Aristotele poteva essere adeguatamente reso con parole «Toscane, Venetiane, Padovane, Bresciane, et altre»⁴⁹. Resta che nel corso del Cinquecento molti in Italia si misero davvero a «filosofare volgarmente» e il caso, sempre giustamente ricordato, di Machiavelli, non è affatto isolato: molto fiorentino fu, in particolare, la letteratura volta a offrire traduzioni, parafrasi, commenti e «riscritture» italiane delle opere (autentiche e spurie) di Aristotele.

Le intense ricerche condotte nell’ultimo decennio⁵⁰ hanno permesso di determinare le notevoli dimensioni di questo fenomeno, di darne una prima mappatura, di coglierne la rilevanza e l’influenza, a lungo misconosciuta a causa di radicati pregiudizi: primo fra tutti quello che presumeva che la letteratura aristotelica vernacolare fosse tutta rivolta a un pubblico privo di formazione e di competenze intellettuali, e che perciò avesse scarsa originalità e profondità teorica. In realtà ormai sappiamo che già nel medioevo «volgarizzazione» non equivaleva necessariamente a «divulgazione». Sappiamo inoltre che la presenza nei prologhi dei commenti aristotelici vernacolari di *topoi* relativi alla diffusione delle conoscenze non deve trarre in inganno e impedire di cogliere che alcuni di essi raggiungevano elevati standard qualitativi ed erano chiaramente rivolti a lettori tutt’altro che incolti: si trattava piuttosto di una élite che conosceva il latino e magari il greco, ma voleva ormai affrontare nella sua lingua anche le più complesse tematiche filosofiche e filologiche dibattute all’interno di quella tradizione di pensiero⁵¹.

Ciò spiega perché la poco frequentata produzione aristotelica rinascimentale in lingua italiana qui ci interessa particolarmente. Contestando chi voleva dare certificati di «italianità» ai pensatori operanti nella Magna Grecia o a Roma, Garin osservò che «perché si possa parlare di una comunità spirituale, di un discorso comune distinto dagli altri, è necessario che le persone che entrano in tale

⁴⁷ Rimando qui al mio *L’aristotelismo vernacolare nel Rinascimento italiano: un fenomeno regionale?*, in corso di stampa in *Centri e periferie nella storia del pensiero filosofico*, a cura di N. Bray, D. Di Segni, F. Retucci, E. Rubino, Turnhout, Brepols.

⁴⁸ La formula gli è attribuita dal discepolo Sperone Speroni, *Dialogo delle lingue*, in *Trattatisti del Cinquecento. Tomo I*, a cura di M. Pozzi, Ricciardi, Milano-Napoli, 1978, p. 623.

⁴⁹ Cito dalla seconda edizione: *Ragionamenti della lingua toscana di M. Bernardino Tomitano*, Giovanni de’ Farri e fratelli, Venezia, 1546, p. 40 (ma il passo è riproposto anche nei *Quattro libri della lingua thoscana*, Marcantonio Olmo, Padova, 1570, f. 21’). La difesa della filosofia in volgare in Pomponazzi, Tomitano e Speroni è ampiamente studiata: si veda, in ultima analisi, l’ottimo libro di A. Cotugno, *La scienza della parola. Retorica e linguistica di Sperone Speroni*, Il Mulino, Bologna, 2018, pp. 143-209.

⁵⁰ Cfr. almeno L. Bianchi, *Per una storia dell’aristotelismo “volgare” nel Rinascimento: problemi e prospettive di ricerca*, «Bruniana & Campanelliana», 15, 2009, pp. 367-85; C. Martin, *Meteorology for Courtiers and Ladies: Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy*, «Philosophical readings», 2012, pp. 3-14; «Aristotele fatto volgare». *Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, a cura di D.A. Lines, E. Refini, ETS, Pisa, 2014; M. Sgarbi, *The Italian Mind. Vernacular Logic in Renaissance Italy (1540-1551)*, Brill, Leiden – Boston, 2014; D.A. Lines, *Beyond Latin in Renaissance Philosophy: A Plea for Critical New Perspectives*, «Intellectual History Review», 25, 2015, pp. 373-89; *Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to the Seventeenth Century*, ed. by L. Bianchi, S. Gilson, J. Krayer, The Warburg Institute, London, 2016.

⁵¹ Sulla differenza fra «volgarizzazione» e «divulgazione» si insiste in *Filosofia in volgare nel medioevo*, cit., in particolare pp. 1-14, 488-93. Sulla destinazione «alta» di alcuni commenti aristotelici in volgare rimando a quanto osservato in L. Bianchi, *Volgarizzare Aristotele: per chi?*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 59, 2012, pp. 480-95.

discorso si pongano come coscientemente autonome nel rapporto con gli altri»⁵². Ora è proprio fra i volgarizzatori rinascimentali di Aristotele che troviamo alcune delle prime e più significative testimonianze dell'emergere di una simile consapevolezza. Si pensi ad esempio all'epistola, datata 1549, con cui il medico veneziano Niccolò Massa introduceva la sua *Loica*. Dopo aver cantato le lodi della sua città, egli affermava che essa poteva a buon diritto essere chiamata «madre, et nutrice» di «tutte le scienze», che vi erano coltivate

non in un solo idioma et linguaggio, ma in molti, cioè nello Hebraico, nel Greco, nel Latino, e nella nostra lingua Italiana; laquale ai presenti tempi è così florida, et essercitata, che non solo agli Italiani è grata, ma anchora alle oltramontane genti, la grandezza della quale è così moltiplicata che molte historie, et altre scienze in essa scritte si leggono⁵³.

Se Massa poneva l'accento sulla diffusione «internazionale» delle opere scientifiche e storiche pubblicate a Venezia, dotate di una loro precisa identità in quanto scritte «nella nostra lingua Italiana» ma capaci di interessare le «oltramontane genti», l'anno successivo, dedicando al cardinale Francisco de Mendoza il fortunatissimo *L'istrumento della filosofia*, il senese Alessandro Piccolomini lo presentava come una «Logica Italiana»; annunciava la sua intenzione di esporre «con la lingua propria nostra ogni importante parte de la Filosofia»; insisteva sul suo uso della «lingua d'Italia» e, a scanso di equivoci, aggiungeva: «scrivendo io toscanamente, Italiani non di meno, e non Toscani domando gli scritti miei». Nell'offrire poco dopo al papa Giulio III la sua *Filosofia naturale*, Piccolomini confessava di aver sperato che qualcuno, «mosso a pietà di così bella parte del mondo, com'è l'Italia, volesse donarle le scienze nella lingua sua»; e aggiungeva che, dopo una vana attesa, aveva deciso di impegnarsi di persona per «portar altrui la ordinata filosofia nella lingua nostra», per «far la Filosofia, per quanto le forze mie possano, Italiana»⁵⁴.

Si potrebbero ricordare i precedenti – penso anzitutto a Benedetto Varchi – e definire con maggior precisione la natura e le effettive proporzioni di quest'ambizioso progetto di «italianizzazione» della filosofia, a volte un po' anacronisticamente interpretato in senso «nazional-popolare» e «democratico»⁵⁵. Comunque sia, siamo ormai in grado di trarre una breve conclusione di carattere generale. Ho cercato di mostrare che una «specificità» del modo di concepire e praticare la filosofia comincia a delinearci in Italia almeno dal XIII secolo. Se ciononostante si vorrà continuare a ripetere la tesi *vulgata* secondo la quale è lecito parlare di «filosofia italiana» solo dal Rinascimento bisognerà quantomeno aggiungere una non irrilevante postilla. Quella tesi è difendibile anche e soprattutto perché è solo intorno alla metà del Cinquecento che alcuni studiosi operanti fra Toscana e Veneto dedicarono pagine e pagine ad argomentare che è lecito «fare filosofia» non solo in greco e in latino, ma in qualsiasi lingua e, rivendicata la loro appartenenza a un contesto geografico, linguistico e culturale ben definito, dichiararono la loro volontà di discutere di logica, fisica, etica e

⁵² E. Garin, *Storia*, cit., vol. 1, p. 23. Il passo ripropone, con variazioni minori, quanto già affermato in *La filosofia*, cit., p. 18.

⁵³ *Loica dell'eccellente Nicolò Massa. Distinta i sette libri...*, Francesco Bindoni e Mapheo Pasini, Venezia, 1550, ep. dedicatoria (datata 1549), f. b iii^{r-v}.

⁵⁴ Cito da *L'istrumento de la filosofia di M. Alessandro Piccolomini*, Vincenzo Valgrisi, Roma, 1551, ep. dedicatoria (datata 30 marzo 1550), ff. a ii^{r-v}, a iii^{r-v}, a iv^r, a v^r, a vi^r; *Della filosofia naturale di M. Alessandro Piccolomini. Parte prima*, Giorgio de' Cavalli, Venezia, 1565, ep. dedicatoria (datata 28 aprile 1550), ff. 8^v, 9^v. Questi passi sono celeberrimi e sono stati più volte commentati. A. Siekiera, *La questione della lingua di Alessandro Piccolomini*, in *Alessandro Piccolomini (1508-1579). Un siennois à la croisée des genres et des savoirs*, éd. par M-F. Piéjus, M. Plaisance, M. Residori, CIRRI, Paris, 2011, pp. 218-19, li presenta come un «manifesto programmatico della scrittura scientifica in italiano»; per parte mia ho osservato (*Volgarizzare Aristotele*, cit., p. 489, n. 27) che il progetto di Piccolomini sembra addirittura ricalcare quello concepito secoli prima da Alberto Magno a beneficio dei «Latini». Più in generale su questo progetto resta fondamentale S. Caroti, *L'«Aristotele italiano» di Alessandro Piccolomini: un progetto sistematico di filosofia naturale in volgare a metà '500*, in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, a cura di A. Calzona, F. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli, Olschki, Firenze, 2003, 361-401.

⁵⁵ Rimando ancora a L. Bianchi, *L'aristotelismo vernacolare*, cit.

politica in lingua italiana per indirizzarsi espressamente a un pubblico formato soprattutto, anche se non esclusivamente da italiani.

Summary: The «Italian specificity»: notes on philosophy in Italy from the middle ages to the Renaissance

It is frequently assumed that one can speak of «Italian philosophy» only from the Renaissance onwards. This paper first reconstructs how this well received view was established by Giovanni Gentile and Eugenio Garin. The latter refused not only the eighteenth-century myth of «ancient Italian wisdom», but also the claim of a few early twentieth-century scholars that the beginnings of «Italian philosophy» should be traced to the Middle Ages. Though acknowledging the weaknesses of their arguments, this paper shows that a «specific» Italian philosophical culture did exist during the later Middle Ages. Because of the peculiar institutional structure of Italian universities, philosophy was not conceived as the «handmaid» of theology but as a «sister» of medicine; Italian Arts masters had a higher social status than their European colleagues; they enjoyed a greater intellectual freedom and focused on disciplines such as logic, psychology, natural philosophy and astronomy. Moreover, this paper argues that the commonly accepted idea that «Italian philosophy» began with the Renaissance should be better qualified by emphasizing that only from the 1540s a few Italian intellectuals, believing that the *volgare* was worthy to be used as a language of culture, started to systematically publish philosophical works written in Italian and explicitly destined to an Italian readership.

Keywords: Italian philosophy, medieval philosophy, Renaissance philosophy, Giovanni Gentile, Eugenio Garin