

*Marco Damonte*

ANTHONY KENNY NARRATORE  
DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

Abstract

In un'epoca, come quella attuale, votata allo specialismo, pochi autori sono disposti a scrivere una storia della filosofia che ambisca a coprire un intero periodo, quale quello medievale e, ancor meno, quelli che si cimentino a stilare una storia globale della filosofia. La settorialità ha molti pregi, ma almeno un difetto, cioè di evitare una narrazione unitaria che, seppur necessariamente parziale e non completa, sia capace di offrire una visione di insieme mettendo in scena i filosofi principali, aggregati in correnti, e i fondamentali indirizzi del pensiero speculativo. Il rischio di formulare una narrazione unitaria della filosofia, in qualità di unico autore, lo ha affrontato Anthony Kenny, dando alle stampe quattro volumi di una *Nuova storia della filosofia occidentale*. Il secondo di tali volumi è dedicato alla filosofia medievale e il presente contributo intende contestualizzarne la genesi, per poi esplicitare i criteri utilizzati da Kenny in quello che lui stesso definisce *racconto* e vagliare criticamente i risultati raggiunti.

*In an era, like the present one, devoted to specialism, few authors are willing to write a history of philosophy that aspires to cover an entire period, such as the medieval one and, even less, those who attempt to draw up a global history of philosophy. The sectoriality has many advantages, but at least one defect, that is to avoid a unitary narrative which, although necessarily partial and not complete, is capable of offering an overview by staging the main philosophers, aggregated into currents, and the fundamental directions of speculative thought. The risk of formulating a unitary narrative of philosophy, as the sole author, was faced by Anthony Kenny, publishing four volumes of a New History of Western Philosophy. The second of these volumes is dedicated to medieval philosophy and the present contribution intends to contextualize its genesis, paying special attention*

*to the two sources Kenny refers to (Russell's and Copleston's histories of philosophy) to then clarify the criteria used by Kenny in what he himself defines as a narration and to critically examine the results achieved.*

### 1. *Narrazione e storia: premessa a mo' di cautela*

Il nesso tra speculazione filosofica e approccio narrativo è un tema pienamente recepito nella tradizione italiana<sup>1</sup>, dopo che le riserve neo-idealiste di inizio Novecento furono definitivamente superate dal suggerimento di Umberto Eco, secondo il quale ai limiti della filosofia si sarebbe potuto rimediare proprio con la narrazione<sup>2</sup>. Ciò non toglie il sospetto verso la *narrazione* usata nell'ambito proprio delle ricerche storico-filosofiche: la dizione *narrare la storia* ha un che di ossimorico. Carlo Borghero riconosce al Garin di *La filosofia come sapere storico* del 1959 sia il merito di aver messo in guardia contro *le continuità presupposte e le unità imposte a priori alla storia della filosofia*<sup>3</sup>, sia quello di aver mostrato come un nuovo modo di fare filosofia dipenda da un modo alternativo di concepire la filosofia stessa. Borghero ne trae una duplice conseguenza. Da un lato, denuncia l'approccio narrativo di stampo idealista tipico dello storicismo; dall'altro riconosce l'imprescindibilità del carattere narrativo di ogni ricostruzione storico-filosofica. Tale carattere narrativo comporta dei rischi, quali quelli insiti *nella pretesa di sacrificare a una presunta unità di pensiero dell'autore la pluralità delle vie, anche di quelle non feconde, che si aprivano alla sua riflessione*<sup>4</sup> e

<sup>1</sup> Cfr. G. Panella, *Filosofia e narrazione: ipotesi storiografiche e contesti letterari*, in P. Firrao (a cura), *La filosofia italiana in discussione*, Mondadori, Milano 2001, pp. 501-518.

<sup>2</sup> Cfr. M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, p. 262.

<sup>3</sup> C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, p. 66.

<sup>4</sup> C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni ... cit.*, p. 69.

quello di creare *immagini filosofiche fuorvianti*<sup>5</sup>. Esso ha però altrettanti innegabili vantaggi, ad esempio il *rifiuto di assolutizzare le categorie storiografiche quasi fossero veicoli di valori e non descrizioni approssimate di oggetti complessi*<sup>6</sup>, il *rifiuto di fare la storia soltanto di quel che è sopravvissuto, rimuovendo la ricchezza dello sfondo*<sup>7</sup> e la cautela nel ricorrere a nozioni storiografiche assodate, la cui estensione finisce per essere inversamente proporzionale alla loro comprensione<sup>8</sup>. La categoria di *narrazione*, quasi contrapposta a quella di *storia*, diventa così funzionale a individuare l'equilibrio auspicato da Garin nel convegno fiorentino del 1956:

*il convegno fiorentino fu anche un tentativo di valutare la possibilità di recuperare un uso ragionevole delle categorie storiografiche di 'unità', 'precorrimento' e 'superamento', che la prospettiva dialettica hegeliana (e quella dei neoidealisti italiani) coartava in uno schema metafisico precostituito e imposto alla storicità dei processi intellettuali reali ... A questo modo «teologale» di intendere l'unità delle filosofie nella loro successione storica, che finiva col sovrapporre alla storia della filosofia una filosofia della storia e faceva dipendere quella da questa, degradando la ricerca storica concreta a 'filologia', a 'storia letteraria' a 'erudizione', quando non addirittura ad aneddotica, Garin opponeva la ricerca di nessi, di legami, di rapporti, di unità concrete, che connettono aspetti diversi della cultura e della civiltà, nei quali vedeva l'essenza del mestiere dello storico della filosofia ... Da questa impostazione derivava anche la revisione sostanziale – non la rinuncia – della categoria di unità, non più presupposta ma ricostruita sulla base di nessi reali e vicende accertabili, che non sacrifica la pluralità delle filosofie a uno schema logico e metafisico precostituito ed è capace di rispettare l'alterità dell'oggetto dell'indagine storiografica.*<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 278.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 319.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 450-452.

Borghero mostra affinità tra questa posizione e i dibattiti storiografici che hanno caratterizzato la seconda metà del Novecento, prestando attenzione a quello sorto negli Stati Uniti e, più in generale, nei paesi di lingua inglese. In quel contesto l'equilibrio da conseguire era tra una *storia descrittiva* (stabilire che cosa hanno pensato gli autori del passato) e una *storia esplicativa* (rendere ragione del perché i pensatori del passato abbiano sostenuto determinate posizioni) e tra la *storia della filosofia* e la *storia delle idee*<sup>10</sup>. Anche in questo frangente la *narrazione storica* si è rivelata un'opportunità metodologica, a patto che venga debitamente contestualizzata: se non c'è storia senza narrazione, è altrettanto vero che una narrazione si deve confrontare, oltre che con i fatti, anche con le altre narrazioni. Con questa avvertenza ci accostiamo alla proposta di Kenny.

## 2. Il racconto di Bertrand Russell

Nel presentare la sua ultima raccolta di saggi storici, Kenny indugia sul suo interesse per la storia della filosofia e sulle occasioni che lo hanno spinto a scrivere una storia globale della filosofia<sup>11</sup>. Con una sorta di malcelata modestia afferma che da giovane avrebbe desiderato essere un filosofo originale e che il dedicarsi allo studio degli autori del passato fu un ripiego dovuto al rendersi conto di non avere una mente brillante come quella dei suoi maestri e all'aver sacrificato troppo tempo alle responsabilità accademiche di tipo istituzionale, per poi aggiungere che tali studi gli risultano più stimolanti rispetto all'approfondimento della letteratura filosofica corrente. Per queste ragioni avrebbe accettato senza indugio l'invito della Oxford University Press, giuntogli nel 2001 in concomitanza con il suo pensionamento, di scrivere una storia della filosofia da Talete a Derrida in quattro volumi, ciascuno di circa 125.000 caratteri e da licenziare

<sup>10</sup> Ivi, pp. 476-484.

<sup>11</sup> Cfr. A. Kenny, *From Empedocles to Wittgenstein. Historical Essays in Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2008, p. V.

uno per anno tra il 2003 e il 2006, così da poter essere pubblicati tra il 2004 e il 2007. Kenny ha ben presente i modelli a cui intendeva ispirarsi:

*durante la seconda metà del Ventesimo secolo due sono stati gli storici della filosofia che hanno dominato questo campo. Il primo fu Bertrand Russell con il volume singolo intitolato Breve Storia; il secondo fu il gesuita padre Copleston con la sua storia in dieci volumi. Ciascuno ha i suoi vizi e le sue virtù: Russell è brillante, ma storicamente inaffidabile; Copleston è impeccabilmente giudizioso, ma uniformemente pedestre. Idealmente uno storico della filosofia dovrebbe avere lo spirito di penetrazione di Copleston e scrivere come Russell. Purtroppo non ho nessuno di questi due doni: non posso competere con l'eshaustiva competenza di Copleston, né imitare l'incomparabile stile di Russell, che gli è valso il premio Nobel per la letteratura. Mi sono posto un obiettivo più modesto: essere più accurato di Russell e più accattivante di Copleston.<sup>12</sup>*

Nel dichiarare le sue fonti, Kenny esplicitamente afferma di discostarsene dal punto di vista formale, ma implicitamente prende le distanze anche dal loro modo di *narrare* la storia della filosofia. Vale perciò la pena di soffermarsi su entrambi gli autori richiamati.

Per quanto concerne Russell, il testo a cui Kenny fa riferimento è *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità ad oggi*<sup>13</sup>. Il libro ebbe una sorte ambigua: nonostante l'enorme successo sul piano commerciale, tanto da costituire per anni la principale fonte di reddito per il suo autore, l'opera fu accolta nel mondo accademico con freddezza. Nell'*Introduzione*, l'autore dichiara di concepire la filosofia come

<sup>12</sup> Ivi, p. VI. Qui come altrove, se non diversamente indicato, la traduzione è mia.

<sup>13</sup> Cfr. B. Russell, *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità ad oggi*, trad. it. di L. Pavolini, Longanesi, Milano 1953 (ed. or. *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Simon and Schuster, New York 1945), pp. 590-1 e 601-3.

una disciplina a metà strada tra la teologia e la scienza, intendendo con ciò una sorta di *terra di conquista* tra le dichiarazioni di dogmi per mezzo dell'autorità e i risultati raggiunti dalla ragione umana procedendo attraverso nozioni definite<sup>14</sup>. In quest'ottica i dibattiti filosofici medievali diventano questioni di potere, legate alla politica ecclesiastica, meglio al conflitto tra diversi tipi di autorità:

*la filosofia del Medioevo non è mai un esatto specchio dei tempi, ma soltanto di ciò che pensava un partito. Tra gli ecclesiastici però, e in particolarmente tra i frati francescani, un certo numero, per varie ragioni, era in disaccordo con il papa. In Italia, inoltre, la cultura si estese alla laicità alcuni secoli prima che a settentrione delle Alpi. Federico II, che cercò di fondare una nuova religione, rappresenta la punta estrema della cultura antipapale; Tommaso d'Acquino [sic!], che nacque nel Regno di Napoli dove imperava Federico II, rimane fino ad oggi il classico esponente della filosofia papale. Dante, una cinquantina di anni dopo, raggiunse una sintesi e diede l'unica esposizione equilibrata di tutto il mondo delle idee medievali.<sup>15</sup>*

Coerentemente con questa visione, Russell non esita a indicare la filosofia medievale con l'aggettivo *cattolica*, intendendo con ciò una filosofia diffusa in tutta Europa e capace, come nessun'altra, di pervadere anche la sfera sociale e politica, ma soprattutto la filosofia imposta dal papato. Non a caso la cronologia di quest'epoca si estenderebbe per un millennio, da Agostino al Rinascimento. Una scansione più precisa implica il ricorso a eventi di natura politica: l'inizio viene anticipato alla conversione di Costantino<sup>16</sup> e il termine identificato nell'*eclissi del papato* in seguito al *grande scisma*

<sup>14</sup> Cfr. B. Russell, *Storia della filosofia occidentale ... cit.*, p. 15.

<sup>15</sup> Ivi, p. 22.

<sup>16</sup> Cfr. ivi, p. 457.



del Quindicesimo secolo<sup>17</sup>, con una frattura tra la morte di Boezio e l'anno mille, periodo dei *secoli bui*<sup>18</sup>.

Russell non ha remore a considerare il pensiero intellettuale di quest'epoca monocorde in quanto gli ecclesiastici hanno praticamente il monopolio della filosofia, e di conseguenza la filosofia è scritta dal punto di vista della Chiesa<sup>19</sup>. Nel periodo precedente agli evi bui, la figura più rappresentativa è Agostino, in quello successivo Tommaso, ma entrambi sarebbero accomunati dall'aver come unico obiettivo la difesa degli interessi dell'autorità ecclesiastica:

*il primo grande periodo della filosofia cattolica è dominato da Sant'Agostino e, tra i pagani, da Platone. Il secondo periodo culmina in San Tommaso d'Aquino, ad opera del quale, e dei suoi successori, Aristotele acquistò un peso assai maggiore di Platone. Il dualismo della Città di Dio rimase però in pieno. La Chiesa rappresenta la città di Dio e, dal punto di vista politico, i filosofi sostengono gli interessi della Chiesa. La filosofia era dedita alla difesa della fede, ed invocava la ragione per far sì che la fede potesse competere con coloro che, come i maomettani, non accettavano la validità della rivelazione cristiana. Con questa invocazione alla ragione i filosofi sfidarono il criticismo, non solo come teologi, ma come inventori di sistemi destinati a difendere, presso gli uomini, un credo qualsiasi.<sup>20</sup>*

La cultura medievale viene ricondotta a una serie di stereotipi: la vita precaria, piena di pericoli e resa pesante da cupe superstizioni che lasciavano gli eventi in balia di maghi e streghe, presagiva una condanna all'inferno ed esasperava il sentimento religioso<sup>21</sup>. Quasi con rammarico, Russell dichiara di essere costretto a trattare questo periodo e, addirittura, di doverlo fare ampiamente, nella misura in cui comprenderne il fulcro, cioè la coincidenza tra aspetti specu-

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 700-715.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 592.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 456.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 458.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 460.

lativi e aspetti politici, è estraneo alla mentalità contemporanea<sup>22</sup>. Russell inizia la sua esposizione presentando *L'evoluzione religiosa degli ebrei, Il cristianesimo durante i primi quattro secoli*, con particolare riferimento all'epistolario paolino e al *Contra Celso* di Origene, *Tre dottori della Chiesa* (Ambrogio, Gerolamo e Papa Gregorio Magno), per poi indugiare su *Filosofia e Teologia di Sant'Agostino*. Dopo averne tratteggiato la vita seguendo *Le Confessioni*, Russell identifica la *filosofia pura* di Agostino nella sua concezione del tempo e in quei passi dove discute la tensione tra la filosofia platonica e il racconto biblico. Introduce la sua filosofia della storia, citando stralci di *La Città di Dio* e facendo notare presunte corrispondenze con la posizione marxista (estendibili, ma solo parzialmente anche all'ideologia nazista), e la sua teoria della salvezza, difesa contro i pelagiani. La conclusione è *tranchant*:

*è strano che gli ultimi uomini di notevole levatura intellettuale prima degli evi bui si siano preoccupati non di salvare la civiltà o di espellere i barbari o di riformare gli abusi dell'amministrazione, ma di predicare i meriti della verginità e la dannazione dei fanciulli non battezzati. Dato che queste erano le preoccupazioni che la chiesa trasmise ai barbari convertiti, non fa meraviglia che l'epoca successiva abbia sorpassato quasi tutti gli altri periodi storici per crudeltà e superstizione.*<sup>23</sup>

Facendo sua la storiografia di Edward Gibbon<sup>24</sup>, di cui non esita a raccogliere gli accenti più anticlericali, Russell prosegue la sua carrellata nel Quinto e Sesto secolo, soffermandosi su Boezio, il cui *De consolatione philosophiae* dimostrerebbe che la filosofia pagana aveva su di lui una presa molto più forte che non la teologia cristiana<sup>25</sup>, e su Benedetto da Norcia, valorizzato in quanto fondatore

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, pp. 461-2.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 544.

<sup>24</sup> I riferimenti numerosi e non sempre espliciti sono a E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Macmillan, London 1914.

<sup>25</sup> B. Russell, *Storia della filosofia occidentale ... cit.*, p. 550.



dell'ordine monastico e del potere che esso avrebbe velocemente acquisito in dialettica con il papato. Nel periodo del *papato negli evi oscuri*<sup>26</sup>, l'interesse di Russell si focalizza su Giovanni Scoto valorizzandone la presunta indipendenza da ogni autorità:

*Giovanni Scoto, cui talvolta si aggiunge l'appellativo Eriugena o Erigena, è il più sorprendente personaggio del IX secolo; sarebbe stato meno sorprendente se fosse vissuto nel V o nel XV secolo. Era Irlandese, neoplatonico, profondo studioso del greco, pelagiano, panteista. Passò gran parte della propria vita sotto la protezione di Carlo il Calvo re di Francia e, pur essendo certamente lontano dall'ortodossia, sfuggì, tuttavia, per quanto ne sappiamo, alla persecuzione. Poneva la ragione al di sopra della fede e non teneva conto dell'autorità degli ecclesiastici; tuttavia il suo arbitrato veniva richiesto per risolvere le loro controversie.*<sup>27</sup>

A suggello di tale piglio da libero pensatore *ante litteram*, viene citato il seguente aneddoto, che ritroveremo, con un significato diverso, anche in Kenny:

*se bisogna prestar fede a Guglielmo di Malmesbury, il re, mentre Giovanni era a pranzo con lui, chiese: «Che cosa separa uno Scoto da un babbeo?» e Giovanni rispose: «Soltanto la tavola da pranzo».*<sup>28</sup>

Nel capitolo dedicato alla riforma ecclesiastica nell'Undicesimo secolo, gli aspetti filosofici sono relegati nelle ultime pagine:

*il X secolo fu privo di filosofi, eccettuato Gerberto (papa Silvestro II, 999-1003): e anch'egli era più un matematico che un filosofo. Ma, col volgere dell'XI secolo, cominciarono ad apparire uomini*

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 577-593.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 594.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 597. Il gioco di parole, intraducibile in italiano, è tra *Scot* (Scoto) e *sot* (babbeo nella traduzione italiana che lo avrebbe reso meglio col termine *ubriacone*).

*di reale valore filosofico. I più importanti tra questi furono Anselmo e Roscellino, ma anche qualche altro merita menzione. Erano tutti monaci legati al movimento di riforma. Pier Damiani, il più anziano tra loro, è già stato ricordato. Berengario di Tours (m. 1088) è interessante per essere stato una specie di razionalista. Sosteneva che la ragione fosse superiore a qualsiasi autorità, e in appoggio a questa teoria invocava Giovanni Scoto, che subì per questo una condanna postuma. Berengario negava la transustanziazione, e fu obbligato due volte a ritrattarsi. Le sue eresie furono combattute da Lanfranco nel libro *De corpore et sanguine Domini*. Lanfranco nacque a Pavia, studiò legge a Bologna, e divenne un dialettico di prim'ordine. Ma abbandonò la dialettica per la teologia, ed entrò nel monastero di Bec, in Normandia, dove diresse una scuola. Guglielmo il Conquistatore lo nominò arcivescovo di Canterbury nel 1070. Sant'Anselmo, italiano come Lanfranco, fu anche lui monaco a Bec, e arcivescovo di Canterbury (1093-1109), nella quale carica seguì i principi di Gregorio VII e venne a contrasto col re. È famoso principalmente come l'inventore dell'«argomento ontologico» per l'esistenza di Dio.<sup>29</sup>*

Dopo una presentazione sommaria di questo argomento, a cui Russell dichiara di non riconoscere alcun valore, ma di menzionare solo per la fortuna che ebbe in seguito, il capitolo successivo offre uno scorcio sulla *cultura maomettana*, seguendo la *Cambridge Medieval History*<sup>30</sup>. L'apporto di tale cultura alla filosofia è liquidato con poche parole: *la filosofia araba non dette molto nel campo del pensiero originale. Uomini come Avicenna ed Averroè sono essenzialmente dei commentatori*<sup>31</sup>. Il valore del mondo *maomettano* consisterebbe piuttosto nella matematica, nella chimica, nel campo della tecnica e, soprattutto, nel fungere da intermediario tra gli *evi bui* e il Rinascimento, epoca alla quale Russell rimanda quasi impazientemente. Il pensiero ebraico, ricondotto a Maimonide, non gode,

<sup>29</sup> Ivi, p. 616.

<sup>30</sup> Cfr. J.B. Bury (planned by), *The Cambridge Medieval History*, Cambridge University Press, Cambridge 1936.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 630-631.

presso Russell, di sorte migliore. Per quanto concerne il Dodicesimo secolo, tra gli aspetti più interessanti, vengono annoverati la prosecuzione del conflitto tra impero e papato, il sorgere delle città lombarde, le crociate e, senza preoccuparsi eccessivamente di cercare eventuali legami con questi eventi, la nascita della scolastica:

*la scolastica, in senso stretto, comincia al principio del XII secolo. Come scuola filosofica, ha certe determinate caratteristiche. Primo, rimane entro i limiti di quella che allo scrittore appare come ortodossia; se le sue opinioni vengono condannate da un Concilio, egli di solito non domanda di meglio che ritrattarsi. Ciò non va attribuito interamente a codardia: è piuttosto un fatto analogo alla sottomissione d'un giudice alla decisione d'una Corte d'Appello. Secondo, entro i limiti dell'Ortodossia, Aristotele (sempre meglio conosciuto durante il XII e XIII secolo) viene accettato ognora di più come autorità suprema; Platone non tiene più il primo posto. Terzo, c'è una grande fede nella «dialettica» e nel ragionar sillogistico; il carattere generale della scolastica è minuzioso e litigioso, piuttosto che mistico. Quarto, la questione degli universali viene portata in prima linea dalla scoperta che Platone e Aristotele non sono d'accordo in proposito ...*<sup>32</sup>

Se il ricorso ad Aristotele viene apprezzato per un uso *libero e vigoroso* della ragione, proprio tale ricorso eccessivo alla ragione viene additato come il tallone d'Achille di questo periodo, che sarebbe indifferente ai fatti concreti e alla dimensione scientifica e troppo attento alle distinzioni e alle sottigliezze verbali anche perché *tutta la scolastica può essere considerata, dal punto di vista politico, come un'espressione della lotta della chiesa per il potere*. Il primo autore a essere considerato uno scolastico è Roscellino, seguito da Abelardo, il cui approccio viene contrapposto al *movimento umanistico* proprio della scuola di Chartres e al movimento mistico di Bernardo e di Gioacchino da Fiore.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 641-642.

Tra i protagonisti del Tredicesimo secolo vengono annoverati Innocenzo III, Francesco, Federico II e Tommaso d'Aquino. A quest'ultimo viene riservato un intero capitolo che si chiude con un giudizio senza appello:

*nell'Aquinate c'è ben poco del vero spirito filosofico. A differenza del Socrate platonico, egli non segue il ragionamento ovunque questo possa condurlo. Non è impegnato in una ricerca in cui è impossibile conoscere in anticipo il risultato. Prima di cominciare a filosofare, conosce già la verità, che è quella annunciata dalla fede cattolica. Se Tommaso può trovare argomenti apparentemente razionali in appoggio a qualche parte della fede, tanto meglio; se non può, deve solo rifarsi alla rivelazione. Trovare argomenti a sostegno a una conclusione già data in anticipo non è filosofia, ma solo una forma particolare di apologetica. Non posso quindi accettare che Tommaso meriti d'esser posto su uno stesso piano con i migliori filosofi della Grecia o dei tempi moderni.<sup>33</sup>*

Le simpatie di Russell vanno ad autori considerati meno legati all'ortodossia e meno compromessi con la figura di Tommaso: i francescani. Tra essi Ruggero Bacone, che ebbe il grande merito di prestare la debita attenzione alla scienza empirica; Duns Scoto, che Russell considera un interlocutore per quanto concerne il suo scritto *An Inquiry into Meaning and Truth*<sup>34</sup>; Guglielmo di Ockham (il quale, con Marsilio da Padova, si oppose al papato ricorrendo al conciliatorismo); infine, annoverati tra i minori, San Bonaventura e Matteo d'Acquasparta. Dopo una digressione sulla logica di Ockham, per la cui esposizione si avvale degli studi di Ernest E. Moody<sup>35</sup>, Russell si appresta a chiudere il suo racconto della filosofia medievale postulando una frattura netta tra Medioevo e rinascimento:

<sup>33</sup> Ivi, p. 681.

<sup>34</sup> Cfr. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Allen & Unwin, London 1940.

<sup>35</sup> Cfr. E.A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, Sheed & Ward, London 1935.

la nuova cultura era essenzialmente pagana, ammirava la Grecia e Roma, e disprezzava il Medioevo. L'architettura e lo stile letterario aderivano agli antichi modelli. Quando Costantinopoli, ultimo baluardo dell'antichità, fu occupata dai Turchi, i profughi greci in Italia furono ben accolti dagli umanisti. Vasco de Gama e Colombo ingrandirono il mondo, e Copernico ingrandì i cieli. La Donazione di Costantino fu respinta come una favola, e schiacciata sotto la derisione della critica. Con l'aiuto dei Bizantini, Platone fu conosciuto, non solo nelle versioni neoplatoniche o agostiniane, ma di prima mano. Questa sfera sublunare non apparve più come una valle di lagrime, sede unicamente di un penoso pellegrinaggio verso l'altro mondo, ma come un'occasione per godere i piaceri pagani, per la fama, la bellezza e l'avventura. I lunghi secoli di ascetismo furono dimenticati in un'orgia d'arte, di poesia e di piacere. Anche in Italia, è vero, il medioevo non morì senza lotta; Savonarola e Leonardo nacquero nello stesso anno. Ma in genere i vecchi terrori avevano cessato di spaventare, e si era scoperta la nuova, inebriante libertà dello spirito. L'ebbrezza non poteva durare, ma per il momento scacciò la paura. In questo momento di gioiosa liberazione nacque il mondo moderno.<sup>36</sup>

#### 4. Il racconto di Frederick Copleston

A differenza del *racconto* di Russell, quello di Copleston è troppo esteso e dettagliato per essere seguito nella sua trama. I filosofi citati sono molto più numerosi, per ciascuno vengono presentate le opere e le loro tesi vengono espone in maniera puntuale, attraverso il ricorso a citazioni abbondanti e opportuni rimandi in nota. Anzi, ché ripercorrerne il *racconto*, mi soffermerò pertanto su alcuni principi utilizzati e su alcuni aspetti tra i più funzionali a comprendere l'impostazione di Kenny.

Partiamo dai confini cronologici. Per *filosofia medievale* Copleston intende il pensiero e i sistemi filosofici elaborati tra la rinascita

<sup>36</sup> B. Russell, *Storia della filosofia occidentale ... cit.*, pp. 714-715.



carolingia, nell'ultima parte dell'ottavo secolo dopo Cristo (Giovanni Scoto Eriugena, il primo filosofo medievale di rilievo, nacque nell'810 circa) e la fine del quattordicesimo secolo<sup>37</sup>. Questo criterio evita la facile associazione tra filosofia medievale e *filosofia cattolica*, come la definisce Russell. In realtà Copleston, nell'ideare la scansione in più volumi della sua *Storia della filosofia*, decise di dedicare al racconto della filosofia medievale ben due volumi. La cronologia della filosofia medievale viene pertanto anticipata e posticipata rispetto al criterio dichiarato. Nel primo volume a essa dedicato, vengono aggiunti i primi pensatori cristiani, Agostino e Gregorio di Nissa in primo luogo, ma in generale l'intera patristica da Aristide a Giovanni Damasceno, senza tralasciare lo Pseudo-Dionigi, Boezio, Cassiodoro e Isidoro. Tutti costoro, pur essendo pensatori associabili agli autori platonici a loro coevi e radicati nella cultura dell'Impero romano, ma non assimilabili agli intellettuali medievali, hanno scritto opere essenziali per capire l'origine della storia della filosofia medievale e i suoi sviluppi, poiché costituiscono le fonti principali degli autori propriamente medievali. Nel secondo volume, Copleston espone la filosofia del Quattordicesimo secolo, con particolare attenzione a Guglielmo di Ockham, e quella del Quindicesimo e Sedicesimo secolo, così da includervi quello che chiama *periodo d'argento del pensiero scolastico*. Copleston è consapevole dell'arbitrarietà di tale scansione, limitata, ribadisco, alla composizione dei volumi e non al criterio cronologico soggiacente, ma la difende fino a suggerire che forse anche Cartesio potrebbe rientrare in tale volume, in quanto potrebbe essere annoverato come uno degli ultimi esponenti della scolastica. Provocazione a parte, Copleston, giustifica la sua scelta con la volontà di rinunciare a quelle nette cesure con cui si è soliti far bruscamente terminare la filosofia medievale e come, per inciso, abbiamo visto fare a Russell:

<sup>37</sup> F. Copleston, *Storia della filosofia. Volume II. La filosofia medievale. Da Agostino a Scoto*, trad. di A. Balestrieri Sacchi, E. Maccagnolo, Paideia, Brescia 1971 (ed. or. *A History of Philosophy. Volume II: Mediaeval Philosophy, Augustine to Scotus*, Burns and Oates Limited, London 1950), p. 7.



*si deve ricordare che la storia del pensiero filosofico non può essere divisa e distribuita in compartimenti stagni, che i passaggi sono gradualmente e non bruschi, che molti temi si intrecciano e si connettono e che i sistemi si susseguono non sono separati l'uno dall'altro da un taglio netto.*<sup>38</sup>

Copleston è cosciente che dedicare uno spazio ampio al periodo medievale significa andare contro a una storiografia tanto consolidata, quanto fuorviante. Per questo si accinge ad assolvere al proprio compito con gli opportuni accorgimenti:

*vi fu un tempo in cui si pensava che la filosofia medioevale non fosse degna di uno studio serio, e se ne affermava una tal subordinazione alla teologia da non poterne compiere un'effettiva distinzione. Inoltre, per quel tanto che si riusciva a distinguerla, si pensava che essa equivalesse a poco più che a sottigliezze logiche e costruzioni verbali. In altri termini, si dava per scontato che la filosofia europea constasse di due periodi fondamentali: il periodo antico, rappresentato esclusivamente dalla filosofia di Platone e di Aristotele; e il periodo moderno, in cui la ragione speculativa cominciò di nuovo a godere della libertà, dopo l'oscura notte del medioevo, durante la quale l'autorità ecclesiastica aveva regnato sovrana e la ragione umana, incatenata in pesanti ceppi, aveva dovuto limitarsi allo studio inutile e fantastico della teologia, fino a che un pensatore come Descartes non ebbe finalmente spezzate le catene, restituendo alla ragione la sua libertà.*<sup>39</sup>

Benché non sia citata, il riferimento alla *Storia della filosofia occidentale* di Russell, pubblicata cinque anni prima, sembra scontato. Lungi dal voler polemizzare col suo contemporaneo, Copleston ravvisa le ragioni di tale ingeneroso giudizio, da un lato, nella tradizione storiografica inglese che si è accontentata di condividere i giudizi di Francesco Bacone e di John Locke sul periodo medievale, sen-

<sup>38</sup> Ivi, p. 8.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

za preoccuparsi di contestualizzarne le critiche, talvolta, per altro, condivisibili e, dall'altro, nella tradizione storiografica che si rifà a Hegel. A fronte di questi due canoni,

*... dopo il lavoro di filosofi come Baeumker, Ehrle, Grabmann, De Wulf, Pelster, Geyer, Mandonnet, Pelzer, ecc., deformazioni di quel genere non possono essere tollerate. Dopo la pubblicazione di testi, dopo le edizioni critiche di opere già pubblicate, che hanno fatto tanta luce sulla filosofia medievale, dopo gli splendidi volumi editi dai padri francescani di Quaracchi, dopo la apparizione di tanti numeri dei Beiträge e dopo la presentazione di manuali di storia come quelli di Maurice De Wulf, dopo i lucidi studi di Etienne Gilson e il paziente lavoro compiuto dalla Accademia medioevale d'America, non si ha più il diritto di pensare che i filosofi medioevali erano «tutti dello stesso stampo», né che la filosofia medievale manca di ricchezza e di varietà, o che i pensatori medioevali erano indistintamente uomini di scarso rilievo e di limitata cultura.<sup>40</sup>*

Rivelate le sue numerose fonti, Copleston risponde all'osservazione secondo cui la storia della filosofia medievale sarebbe in ultima analisi una carrellata di dottrine teologiche presentate in forma dialettica. Attraverso tre osservazioni egli ribalta l'accusa rendendola una peculiarità positiva: anzitutto, nota come il nesso tra filosofia e teologia che ha caratterizzato la filosofia medievale abbia promosso lo studio del rapporto tra fede e ragione; secondariamente, mostra come a seguito di tale nesso la filosofia abbia assunto una propria autonomia; infine, osserva come l'uso della filosofia da parte dei teologi non abbia appiattito la prima a vantaggio della seconda, infatti persone che condividevano la stessa fede, avevano opinioni filosofiche diverse e addirittura incompatibili. Questo ultimo aspetto rende la storia della filosofia medievale estremamente variegata. Copleston si trova in difficoltà e propone la metafora dell'escursionista che, guardando il singolo albero, perde la bellezza del bosco, mentre godendo del fascino del bosco, trascura i particolari dei singoli al-

<sup>40</sup> Ivi, p. 11.

beri. Fuor di metafora egli riconosce, in quanto onesto storico della filosofia, di non poter fare del tutto a meno di criteri teoretici su cui basare alcune scelte: gli autori da includere e l'estensione della loro trattazione. In particolare ecco in che cosa consiste il suo *racconto*:

*non mi propongo di elencare tutte le opinioni conosciute di tutti i filosofi medioevali conosciuti. In altre parole il secondo e il terzo volume della mia storia non sono destinati ad essere un'enciclopedia della filosofia medioevale, della quale, d'altra parte, non intendo limitarmi ad offrire uno schema o una serie di impressioni. Ho cercato di dare un resoconto intelligibile e coerente del suo sviluppo e delle fasi attraverso cui è passata, omettendo molti nomi e mettendo l'accento su quei pensatori che sono di particolare importanza e interesse per il contenuto del loro pensiero e che rappresentano o illustrano un tipo particolare di filosofia o una caratteristica fase di sviluppo.*<sup>41</sup>

Copleston aggiunge inoltre due cautele per il suo *racconto*. La prima riguarda la correttezza con cui lo storico della filosofia deve evitare facili anacronismi sostituendo le idee dei filosofi posteriori, se non, peggio, le sue proprie idee, alle idee dei filosofi dell'epoca che sta analizzando. Non si può, per utilizzare il suo esempio, considerare Agostino un proto-cartesiano, solo perché il suo *si fallor sum* anticipa il *cogito ergo sum*. Ciò nonostante egli ritiene legittimo richiamare l'attenzione sulla somiglianza di alcuni problemi filosofici e sull'analogia di certe soluzioni: tali confronti devono però essere compressi in digressioni contenute e dichiarate. La seconda cautela è una presa di posizione verso un approccio storiografico di ispirazione marxista, vicino a quello di Russell:

*in gran parte per influsso del marxismo, si vorrebbe talvolta che lo storico della filosofia richiamasse l'attenzione sulle condizioni sociali e politiche del suo periodo e mettesse in luce l'influenza dei fattori sociali e politici sullo sviluppo del pensiero e della filosofia.*

<sup>41</sup> Ivi, p. 15.

*Ma prescindendo dal fatto che per contenere la storia in limiti ragionevoli, si deve rivolgere tutta la propria attenzione sulla filosofia stessa più che sugli avvenimenti e sugli sviluppi sociali e politici, è ridicolo supporre che tutte le filosofie o tutti gli aspetti di una data filosofia siano egualmente influenzati dall'ambiente sociale e politico. Per comprendere il pensiero politico di un filosofo è, evidentemente, augurabile possedere qualche conoscenza del quadro politico del suo tempo, ma per discutere la dottrina di San Tommaso sulla relazione tra essenza ed esistenza o la teoria di Scoto sull'univocità del concetto di essere, non vi è affatto bisogno di riferirsi alle condizioni politiche o economiche.<sup>42</sup>*

Dalla narrazione non emerge un vero e proprio *primo attore*, anche se con dieci capitoli a lui dedicati e che spaziano dalla sua teologia filosofica, alla dottrina della conoscenza e dalla psicologia, alle dottrine morali e politiche, è senz'altro Tommaso a fare la parte del leone. Al di là dell'apprezzamento verso questo autore, ben diverso da quello di Russell, è opportuno sottolineare quale sia il ruolo che egli ricopre nel racconto di Copleston e come il giudizio su di lui venga formulato attraverso un atteggiamento talvolta critico, ma sempre documentato che non procede da mere contrapposizioni, ma dalla fedeltà ai testi:

*si potrebbe essere tentati di credere che san Tommaso voleva riabilitare Aristotele, ma non si deve dimenticare che 'Aristotele' significa per san Tommaso molto più di quanto non significhi per uno storico moderno della filosofia greca; si tratta, almeno in una certa misura, di un Aristotele visto attraverso i suoi commentatori e attraverso filosofi che non erano puri aristotelici. Anche gli Averroisti latini, che si dichiaravano aristotelici radicali, non erano aristotelici puri nel senso preciso del termine. Se si adotta questo punto di vista, sarà più facile comprendere come Aristotele abbia potuto essere per san Tommaso 'il Filosofo', e si capirà, anche, che battezzando l'aristotelismo, san Tommaso non lo sostituiva semplicemente con il*

<sup>42</sup> Ivi, pp. 18-19.

*neo-platonismo, ma completava quel processo di assimilazione della filosofia greca che era iniziato nei primi giorni dell'era cristiana. In un certo senso, si può dire che il neoplatonismo, l'agostinismo, l'aristotelismo, la filosofia araba e quella giudaica si uniscono e si fondono nel tomismo non nel senso che gli elementi scelti siano giustapposti meccanicamente, ma nel senso che una vera fusione, una vera sintesi si erano compiute sotto l'azione regolatrice di alcune idee fondamentali.*<sup>43</sup>

L'importanza attribuita a Tommaso sulla base della sua capacità di sintesi e di utilizzo di fonti eterogenee per proporre una visione coerente, rischia di rendere questo autore il metro di giudizio dell'intera storia della filosofia medievale. Considerare Tommaso il culmine della filosofia medievale è una linea di interpretazione non del tutto illegittima<sup>44</sup>. Egli però non la fa propria, per poter meglio mettere in luce la *ricca varietà della filosofia medievale e l'originalità dei diversi filosofi*<sup>45</sup>. Un racconto adeguato della filosofia medievale deve dare rilievo all'individualità di ciascun pensatore. La *Weltanschauung* medievale è unitaria, sia per l'appartenenza alla medesima cultura cristiana, sia per l'uso di un *corpus* di fonti non troppo ampio. Ma, proprio per questo, le differenze tra i suoi esponenti risultano significative. Se Copleston predilige questa linea interpretativa rispetto a quella evolutivo-lineare, attribuita a Gilson, egli non manca di evidenziarne i limiti. Insistere sullo spirito proprio dei diversi pensatori può comportare la perdita di una visione d'insieme e una rinuncia a farsi carico di un progresso tipico dell'epoca medievale. Accanto a questi due filoni, Copleston ne propone un terzo:

*si può studiare lo sviluppo della filosofia medioevale considerando il rapporto del pensiero cristiano con l' 'umanesimo', con il pensiero greco, con la cultura e la scienza in generale. San Pier Damiani*

<sup>43</sup> Ivi, p. 701.

<sup>44</sup> Cfr. ivi, p. 703.

<sup>45</sup> Ivi, p. 704.

*rappresenta l'atteggiamento negativo verso l'umanesimo, sant'Alberto Magno e Ruggero Bacone l'atteggiamento positivo, mentre il tomismo, dal punto di vista politico, è un accordo della natura e dell'umanesimo con il soprannaturale, che è, invece, assente nella caratteristica dottrina politica di Egidio Romano. Sa Tommaso, ancora, in virtù della gran parte in più che attribuisce all'attività umana nella conoscenza e nell'azione, a paragone dei suoi predecessori e con i suoi contemporanei, può essere giudicato un rappresentante dell'umanesimo.*<sup>46</sup>

Come vedremo l'uso di un criterio intrinseco alla filosofia medievale per apprezzarne lo sviluppo unitario, senza rinunciare a rendere ragione delle sue articolazioni, interne sarà condiviso da Kenny.

### 5. Kenny storico e narratore della filosofia medievale

Benché l'opera di Kenny qui considerata sia una delle più tarde nella sua vasta produzione, essa non deve essere considerata come il vezzo di uno studioso che, al termine della carriera, intenda darsi un tono da storico della filosofia esibendo la sua erudizione o che voglia legittimare storicamente le sue scelte teoretiche. La sua formazione romana e la sua attività di traduttore<sup>47</sup>, così come il suo impegno a interessarsi di autori del passato<sup>48</sup>, oltre che a curare e a scrivere storie globali della filosofia<sup>49</sup>, garantiscono che la sua sensibilità storica sia una costante del suo pensiero e che rappresenti un reale e non estemporaneo interesse. Per limitarmi al suo impegno nei confronti

<sup>46</sup> Ivi, pp. 705-706.

<sup>47</sup> Cfr. M. Damonte, *Bernard Lonergan e "Method in Theology": un'influenza tra rilevanza e ambiguità*, in "Sensus Communis" 21 (2015), pp. 167-190.

<sup>48</sup> Cfr. M. Damonte, *La storia della filosofia secondo Anthony Kenny*, in "Studia Philosophica" 76 (2017), pp. 205-220

<sup>49</sup> Cfr. A. Kenny, *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998 e A. Kenny (ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1993.



della filosofia medievale e senza pretesa di esaustività, ricordo la curatela, con Norman Kretzmann e Jan Pinborg di *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, testo che ebbe, tra gli altri, il merito di rendere giustizia degli studi medievali in materia di logica<sup>50</sup>; le sue monografie su Tommaso<sup>51</sup>; e alcuni articoli riediti nella sua ultima antologia<sup>52</sup>. Indubbiamente il suo impegno di storico è stato declinato *sui generis*, attraverso il principio di ricorsività<sup>53</sup> e condensato in discutibili principi ermeneutici<sup>54</sup> che lo hanno portato a essere annoverato tra gli esponenti del *tomismo wittgensteiniano*<sup>55</sup>. In un programmatico articolo del 1959 dagli accenti provocatori presto abbandonati, Kenny chiama in causa Tommaso e Scoto rendendoli gli interlocutori privilegiati per discutere l'opposizione tra (il presunto nominalismo di) Russell e (il presunto realismo di) Wittgenstein<sup>56</sup>. Kenny invoca inoltre un ritorno agli autori medievali

<sup>50</sup> Cfr. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

<sup>51</sup> Cfr. oltre la curatela A. Kenny (eds.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, MacMillan, London 1969; Id., *The Five Ways*, Routledge & Kegan Paul, London 1969; Id., *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1980 (trad. it. di A. Colombo, *Tommaso d'Aquino*, Dall'Oglio, Milano 1980; Id., *Aquinas on Mind*, Routledge, London and New York 1993 e Id., *Aquinas on Being*, Clarendon Press, Oxford 2002 (trad. it. di G. Ventimiglia e R. Saccenti, *L'essere secondo Tommaso d'Aquino*, Carocci, Roma 2013).

<sup>52</sup> Cfr. A. Kenny, *From Empedocles to Wittgenstein ... cit.: Aristotle's Categories in the Latin Fathers* (pp. 62-73); *Essence and Existence: Aquinas and Islamic Philosophy* (pp. 74-98); *Aquinas on the Beginning of Individual Human Life* (pp. 99-113); *Thomas and Thomism* (pp. 114-122).

<sup>53</sup> Cfr. M. Damonte, *Un contributo alla storiografia della filosofia analitica*, in R. Davies (a cura), *Analisi. Annuario della Società Italiana di Filosofia Analitica 2011*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 331-342.

<sup>54</sup> Cfr. M. Damonte, *Criteri storiografici dell'ontologia analitico-tomista*, in "Doctor Virtualis", 13 (2015), pp. 201-242.

<sup>55</sup> Cfr. M. Damonte, *An Historiographical Label, Its Evidence, Its Misunderstanding and Its Future: Wittgensteinian Thomism*, in "Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas" 6 (2018), pp.199-213.

<sup>56</sup> Cfr. A. Kenny, *Aquinas and Wittgenstein*, in "The Downside Review" 77 (1959), pp. 217-235.

contro le derive dell'individualismo caratteristico dell'antropologia moderna<sup>57</sup>: tali scritti polemici, poco storicamente informati, sono comunque rilevanti, in quanto chiariscono quale sia la prospettiva entro cui Kenny intende muoversi.

Il Kenny *narratore*, a differenza del Kenny storico e del Kenny polemist, deve essere sintetico, evitare eccessivi approfondimenti e seguire un numero limitato di tracce senza cadere nella superficialità, nell'approssimazione e nella soggettività. Per salvaguardare questo equilibrio, egli rinuncia a un unico racconto, proponendone due: uno cronologico e uno tematico, quest'ultimo moltiplicato quanti sono i temi considerati: la logica e il linguaggio, la conoscenza, la fisica, la metafisica, la mente e l'anima, l'etica, la riflessione su Dio. I capitoli tematici si ritrovano anche negli altri volumi della *Nuova storia della filosofia occidentale* e hanno il pregio di mettere in evidenza il ruolo della filosofia medievale nello sviluppo dei diversi ambiti disciplinari. Piuttosto che costringersi a scelte unilaterali, con questo espediente estremizza la tensione che Borghero segnala tra una *storia 'storica'* e una *storia 'filosofica' della filosofia*<sup>58</sup> preferendo giustapporle. Le considererò separatamente nei prossimi paragrafi. Prima però ritengo opportuno richiamare le ragioni che Kenny invoca a sostegno della sua scelta di fornire una *narrazione unitaria* (il termine inglese da lui utilizzato è *narrative*)<sup>59</sup> della storia della filosofia. Ciò è teso a evitare le derive dello specialismo che rendono sempre più difficile avere una visione unitaria e complessiva dello sviluppo storico della filosofia. Egli dichiara di accollarsi questo compito non in quanto storico di professione, ma in quanto filosofo che ritiene *la storia della filosofia di grande importanza per*

<sup>57</sup> Cfr. A. Kenny, *The Self*, Marquette University Press, Milwaukee 1988 e M. Damonte, *L'individualismo epistemico e il "mito" di Cartesio*, in "La Società degli Individui" 53 (2015), pp. 35-45.

<sup>58</sup> Cfr. C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni ... cit.*, pp. XXVI-XXVII.

<sup>59</sup> A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia medievale ... cit.*, p. XIII.

lo studio della filosofia stessa<sup>60</sup> e che considera il pensiero dei grandi filosofi del passato non affatto datato<sup>61</sup>. Consapevole, pur a cinquant'anni di distanza da Copleston, che la filosofia medievale viene ancora troppo spesso vista con sospetto, quando non addirittura espunta dai corsi universitari, Kenny tralascia le ragioni ideologiche di tale scelta e si sofferma su quattro ostacoli significativi che rendono oggettivamente complessa la ricezione della filosofia medievale. Il primo è linguistico-terminologico: il latino usato nelle università medievali ha peculiarità proprie non immediatamente comprensibili neppure a chi ha una formazione classica; inoltre viene utilizzato un lessico specifico, denso di neologismi e di tecnicismi e, anche quando si ha a che fare con termini noti, spesso il loro significato è diverso da quello corrente e le traduzioni troppo frettolose possono risultare fuorvianti. Per ovviare a questo inconveniente, il racconto di Kenny accompagna il lettore nell'uso dei termini principali, utilizzando frequentemente brevi citazioni e parafrasando i passi più ambigui. Il secondo inconveniente è quello della *professionizzazione*: nel Medioevo la filosofia diventa un sapere trasmesso e costruito in particolari contesti (soprattutto quello universitario) da persone normalmente di sesso maschile, celibi e appartenenti a un qualche grado della gerarchia ecclesiastica. Kenny non trascura le poche figure femminili (oltre a Eloisa, Ipazia, inclusa tra gli autori medievali in virtù delle scelte cronologiche di Kenny, analizzate nel prossimo paragrafo) e indugia sulla biografia dei diversi autori, la cui vita si dimostra sorprendentemente movimentata e, talvolta, vicina a quell'ideale di *filosofo romantico* e *genio solitario* che può appassionare il lettore nella misura in cui il racconto mostra come la personalità del singolo e le sue esperienze abbiano ripercussioni sulla sua speculazione. Kenny inoltre auspica di riuscire a fare anche il contrario, cioè a far emergere *un individuo in carne ed ossa intento ad agire*<sup>62</sup> dal modo in cui, per esempio, affronta e conduce

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. XIV.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, p. XVII.

una disputa quodlibetale. Connesso a questo secondo, il terzo inconveniente è così presentato:

*poiché i più noti filosofi medievali appartenevano alla Chiesa cattolica, la loro filosofia è spesso considerata come un ramo della teologia o dell'apologetica. Ciò tuttavia non rende giustizia alla questione: quei filosofi erano ben coscienti della differenza che separa un argomento filosofico da un evangelismo dal sapore dogmatico. È però altrettanto vero che, poiché la maggior parte di loro condusse la propria carriera accademica in facoltà di Teologia, gran parte dell'opera filosofica migliore di questi autori è effettivamente contenuta nei loro scritti teologici; e per individuarla ci vuole un po' di mestiere.*<sup>63</sup>

Infine, il quarto ostacolo è legato al modo con cui la *Aeterni Patris* ha reso ufficiale e promosso il pensiero di Tommaso. Il presentarlo come una sorta di difensore di una presunta ortodossia religiosa (così lo ha inteso Russell, come abbiamo visto), ha provocato un disinteresse nei suoi confronti da parte dei filosofi non interessati alle questioni religiose, soprattutto nel contesto anglosassone<sup>64</sup>.

Due sono le metafore che Kenny usa per introdurre questo periodo. La prima, riservata alla scolastica del Tredicesimo secolo, è quella della cattedrale medievale. La filosofia medievale somiglia a una cattedrale nella misura in cui alla sua costruzione contribuiscono innumerevoli artigiani che, sebbene individualmente dotati, preferiscono evitare di attribuirsi singoli meriti, per poter meglio collaborare a edificare un edificio più vasto partendo da materiale esistente. La seconda metafora, pur esplicitando un giudizio di valore, intende mostrare la ricchezza e la varietà del mondo medievale:

<sup>63</sup> Ivi, p. XVI.

<sup>64</sup> Cfr. A. Kenny, *The Reception of Aeterni Patris among Non-Christian Philosophers*, in *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Atti del convegno (Perugia, 29 maggio - 1 giugno 2003), Archidiocesi di Perugia - Città della Pieve, Perugia 2004, pp. 389-392.

*Tommaso, a mio modo di vedere, può ancora considerarsi a buon diritto come il filosofo più rappresentativo dell'età medievale al suo apogeo. Ma egli non è che la vetta più elevata d'una catena montuosa che presenta varie altre cime splendenti. La filosofia medievale è soprattutto un continuum, e quando se ne legge un singolo esponente – che si tratti di Abelardo, di Tommaso o di Ockham – non si fa che saggiare in modo parziale un processo che non ha soluzione di continuità. Presto si impara che tra due vette maggiori ve ne sono sempre di minori, che pure non vanno trascurate: tra Tommaso e Scoto, per esempio, c'è Enrico di Gand, e tra Scoto e Ockham c'è Enrico di Harclay.<sup>65</sup>*

Le guide da cui Kenny afferma di essersi fatto accompagnare in queste *scalate*, non sono le opere generiche e le fonti secondarie di Russell e neppure i testi classici degli storici della filosofia consultati da Copleston, bensì la *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, la *Rouledge Encyclopedia of Philosophy*, i lavori di Kretzmann e della sua scuola presso la Cornell University, e i consigli di John Marenbon e Robert Pasnau, accompagnati dalle fonti primarie abbondantemente citate nella bibliografia (richiamate nel testo secondo l'uso anglosassone) e da quelle secondarie prudentemente dosate nelle note a piè di pagina.

## 6. Un racconto cronologico

Il racconto cronologico occupa i primi due capitoli e inizia con la cosiddetta conversione al cristianesimo di Agostino, meglio con le opere che precedono il suo battesimo celebrato nella Pasqua del 387, per giungere fino a John Wyclif, al platonismo rinascimentale di Cusano e di Pico, all'aristotelismo rinascimentale del Caetano e di Pomponazzi, e arrestarsi infine al 1513, anno in cui una bolla papale circa l'immortalità dell'anima prendeva posizione su una te-

<sup>65</sup> A. Kenny, *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia medievale ...* cit., p. XIX.



oria della conoscenza, creando un cortocircuito. Dopo i due paragrafi su Agostino, a quello su Boezio e Proclo e prima di quelli su Anselmo e Abelardo, nell'economia del racconto va notato l'ampio spazio riservato alla filosofia islamica e a quella ebraica. Si segnalano inoltre paragrafi specifici per Averroè e Maimonide che fanno da spartiacque tra il primo e il secondo capitolo, avente per oggetto principale la scolastica. L'unità narrativa è data da diversi fili che si intrecciano tra loro: la successione storica degli eventi interni alla caduta dell'Impero romano (che permette il passaggio da Agostino a Boezio), la ricezione e l'utilizzo della filosofia greca (che consente di accostare tematicamente Boezio a Eriugena e di spostarsi all'ambito islamico ed ebraico), il ruolo riconosciuto alla dialettica e l'opposizione a essa (i cui protagonisti sono principalmente Abelardo e Anselmo) e, più semplicemente, un criterio di contemporaneità (in base al quale sono accostate le diverse *scuole cattedrali*). L'ordine di Kenny resta cronologico e lo schema seguito abbastanza riconoscibile: una cornice storica contestualizza i singoli autori dei quali viene presentata la biografia e sintetizzate criticamente le opere più rilevanti, cioè quelle più originali e quelle che hanno influenzato i successori. Alcuni autori vengono semplicemente citati, allo scopo di lasciare intendere al lettore quanto sia in realtà sintetica la storia con cui si sta confrontando. Il ricorso all'aneddotica è controllato e sobrio, volto ad alleggerire il discorso e a favorire la memorizzazione del testo. Il curioso e leggendario scambio di battute a tavola tra Eriugena e Carlo il Calvo, incontrato in Russell, viene presentato con un intento diverso: anziché fare di Eriugena un *libero pensatore*, Kenny lo utilizza per sottolineare l'importanza di questo autore e della fama che godeva presso i suoi contemporanei per i suoi meriti filosofici. Di fronte alle condanne ecclesiastiche, Kenny non evita di indugiare su di esse, ma ne spiega le ragioni filosofiche, rinunciando alla mera interpretazione politica e all'aspetto scandalistico tipici di Russell. Una particolare attenzione è riservata al modo di praticare la filosofia. Basti pensare alla conclusione del paragrafo su Abelardo:



*il Sic et non di Abelardo è, per così dire, l'antenato delle dispute medievali. Il principale manuale di teologia medievale, le Sentenze di Pietro Lombardo, ha una struttura simile a quella dell'opera di Abelardo, e favorì l'adozione canonica di questo tipo di dibattito nelle scuole. Si potrebbe così sostenere che è in ultima istanza merito di Abelardo il fatto che la discussione filosofica abbia assunto una forma agonistica, sul modello del tribunale – con gli allievi nel ruolo degli avvocati e l'insegnante nel ruolo del giudice –, anziché inquisitoria. Sebbene non sia mai stato altro che un maestro di scuola, Abelardo definì così uno stile di pensiero che esercitò la sua influenza sui professori e gli accademici fino al Rinascimento.<sup>66</sup>*

L'attenzione al modello universitario, fa sì che il secondo capitolo sia in parte riconducibile a una storia dell'università medievale, a una presentazione dei suoi esponenti e alle dispute tra loro: Roberto Grossatesta e Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso d'Aquino (e la sua ricezione), Sigieri di Brabante e Ruggero Bacone, Duns Scoto e Guglielmo di Ockham (e la sua ricezione), fino ai *Calculatores* di Oxford. Il paragrafo dedicato alla ricezione di Tommaso che, si noti, non costituisce una sproporzione in quanto analogo a quanto avviene per Ockham, è l'occasione per Kenny per allontanarsi ulteriormente da Russell. L'accusa che questi rivolge a Tommaso, cioè di far filosofia già conoscendo le conclusioni a cui intende arrivare, è ribaltata prima contro Cartesio, che Russell considera il campione della filosofia moderna, ma che spende buona parte del suo tempo a dimostrare l'esistenza del proprio corpo e poi contro Russell stesso il quale, nei suoi *Principia mathematica*, ha impiegato centinaia di pagine per dimostrare che  $1 + 1$  fa 2. Il maggiore interesse di questo paragrafo risiede nello sforzo di segnalare l'attualità di Tommaso e, con lui, del pensiero medievale. Oltre ai contenuti, spesso oggetto di interpretazione, tale attualità consiste nel metodo dell'Aquinate, metodo che il *filosofo* Kenny mostra di aver bene appreso nella stesura del suo racconto:

<sup>66</sup> Ivi, p. 51.

*lo stesso approccio dell'Aquinate agli scritti dei suoi predecessori fu di norma estremamente irenico: invece di attaccare una proposizione che a prima vista pareva errata, egli cercava di trarne – mediante una “interpretazione benigna”, spesso al di là della verosimilità storica – una tesi vera, o per lo meno un'opinione corretta. L'ampia accoglienza che egli riserva nelle sue riflessioni ai testi greci, ebraici e islamici (anche tra loro eterogenei) apre a interpretazioni molto divergenti fra loro, e sprona gli interpreti a imitare l'esempio di Tommaso, ponendo la ricerca ecumenica di una verità filosofica più in alto della devozione pedissequa nei confronti dell'attendibilità filologica.<sup>67</sup>*

Con l'approssimarsi degli ultimi paragrafi del racconto cronologico, Kenny, interessato a mostrare la continuità tra il periodo medievale e quello moderno, tende a cedere a qualche generalizzazione pur di prendere le distanze da una presunta frattura:

*i dibattiti che, nell'ambito della Riforma, opposero Lutero e Calvino ai loro avversari cattolici, ebbero luogo sullo sfondo di assunti essenzialmente scotisti; e anche il contesto in cui Descartes elaborò i fondamenti della filosofia moderna era, nelle sue componenti fondamentali, una costruzione eretta a Oxford intorno al 1300. Il quarto di secolo che separò la Summa Theologica di san Tommaso dalla Lectura di Scoto fu uno dei periodi più importanti e decisivi della storia della filosofia.<sup>68</sup>*

Il racconto termina sforando in quello che di solito viene considerato rinascimento, così da chiudere con l'immagine dei dipinti di Raffaello nella Stanza della Segnatura in Vaticano: gli affreschi della *Scuola di Atene* e della *Disputa del Sacramento* diventano emblematici di quella eredità che il mondo medievale consegna a quello moderno.

<sup>67</sup> Ivi, p. 84.

<sup>68</sup> Ivi, p. 96.

## 7. Un racconto tematico

Il racconto cronologico ha la funzione di contestualizzare i sette racconti tematici e, per contro, questi ultimi sono pensati come un approfondimento dei temi solo accennati nel primo tipo di racconto. I rimandi incrociati vorrebbero rendere unitario il racconto di Kenny, anche se si rende necessario un certo sforzo per passare da uno all'altro, in quanto la cifra del primo consiste nell'esibire la continuità del pensiero medievale, mentre quella del secondo nel metterne in evidenza la ricchezza attraverso le tensioni che lo percorrono. Nei racconti tematici Kenny è più propenso a prendere posizione rispetto alle teorie man mano presentate e a mostrarne la ripresa in epoca contemporanea, senza farsi troppi scrupoli a discuterne alcune, smettendo così gli abiti dello storico e indossando quelli del filosofo analitico, più attento a come una posizione sia difesa dal suo autore che a come sia effettivamente presentata. In ciascun racconto tematico sono presenti sia Agostino (eccetto che in quello sulla metafisica), sia Tommaso (eccetto che in quello sulla fisica), sia Duns Scoto e Ockham, accompagnati da autori già incontrati o da altri minori introdotti all'uopo.

A mo' di esempio analizziamo la struttura di quello su *Logica e Linguaggio*, il più esteso. Esso prende le mosse dal primo libro delle *Confessioni* di Agostino, citando il passo ripreso da Wittgenstein all'inizio delle *Ricerche filosofiche* che riguarda le definizioni e che ha un precedente nel *De Magistro* dove Agostino metteva in guardia il figlio Adeodato dai trabocchetti insiti nelle definizioni ostensive. Il sostanziale disinteresse di Agostino per le *Categorie* di Aristotele, che avrebbe letto in gioventù senza giovamento, diede origine a una lacuna colmata dal Boezio traduttore, grazie al quale l'*Isagoge* di Porfirio e la maggior parte delle opere logiche di Aristotele vennero messe a disposizione del mondo latino. Boezio, come pensatore originale (apprezzato da Kenny attraverso le traduzioni di Eleonore Stump) ebbe il merito di commentare queste opere soffermandosi sui tipi di relazione in cui un predicato può stare rispetto al soggetto

e sull'elaborazione di schemi sillogistici complessi, compresi quelli ipotetici. Sarà Abelardo a indicare la logica con il termine di *dialettica*, a offrire un'analisi accurata della nozione di esistenza capace di reggere il confronto con quella di Frege e di Russell, a distinguere quella che verrà chiamata predicazione *de re* dalla predicazione *de dicto* e a proporre una via media per la questione degli universali, equidistante tanto dal nominalismo di Roscellino, quanto dal realismo di Guglielmo di Champeaux, entrambi suoi maestri. La caduta in discredito dei pur numerosi meriti di Abelardo fu dovuta alla traduzione completa dell'*Organon* aristotelico e alla conseguente comparsa dei manuali di Guglielmo di Sherwood e di Pietro Ispano. La riflessione di Tommaso spostò l'attenzione dalla logica formale allo studio sulla natura del linguaggio e dei suoi rapporti con il pensiero. Di particolare interesse risulta la sua dottrina circa l'analogia riferita all'ente, dottrina che Scoto rifiuterà decisamente, riferendosi però alla formulazione datane da Enrico di Gand. Scoto influenzò inoltre la discussione circa le proposizioni che concernono la potenzialità (logica modale), anche se l'opera a lui attribuita, *Grammatica speculativa*, oggetto della tesi dottorale di Heidegger, è con ogni probabilità di Tommaso di Erfurt. Attento alla logica dei termini, più che a quella delle proposizioni, fu Guglielmo di Ockham che, come approfondito da Peter Geach, si mosse in un sistema nominalista e non più realista per definire la verità e l'inferenza. I suoi studi sulla teoria delle conseguenze a partire dalle proposizioni furono sviluppati da Walter Burley e criticati da Wyclif in favore di un ritorno al realismo attraverso una strategia non troppo lontana da quella che utilizzerà Wittgenstein, sempre nelle *Ricerche filosofiche*. Tra gli ultimi frutti della logica medievale Kenny si occupa della logica a tre valori di verità, introdotta da Pietro de Rivo all'interno della Facoltà delle Arti dell'università di Lovanio. Alcuni spregiudicati usi che ne vennero fatti suscitavano l'indignazione degli esponenti della Facoltà di Teologia che sottoposero la questione ad alcuni colleghi romani. L'epilogo della vicenda costituisce la conclusione di questo racconto:

*le proposizioni di Pietro de Rivo vennero condannate dal papa nel 1474. L'idea di una logica a tre valori dovette attendere il XX secolo per essere presa in considerazione e debitamente articolata. L'episodio è importante tuttavia anche per un'altra ragione. Esso mostra come sia impossibile, per la storia della filosofia, tracciare una netta demarcazione tra medioevo e rinascimento. Il logico che intervenne in questo dibattito squisitamente scolastico non fu altri che colui che, divenuto papa, avrebbe pronunciato nel 1474 la condanna di Pietro de Rivo: si tratta del futuro Sisto IV, figura emblematica del Rinascimento, che avrebbe dato il suo nome alla Cappella Sistina.<sup>69</sup>*

#### 8. Storia e narrazione: conclusione a mo' di riserva

Senza porre la *ricerca* storico-filosofica sulla stessa linea della *narrazione* storico-filosofica, quest'ultima ha il merito, come abbiamo visto, di indicare intrecci, contaminazioni, nessi inaspettati, continuità e fratture: in ultima analisi di rendere ragione della rilevanza di un periodo storico, quale l'epoca medievale, che, soprattutto nel contesto analitico, ha rischiato di rimanere marginale a causa di ingiustificati pregiudizi fomentati, quando non creati, proprio dall'opera di Russell. Basti pensare che il suo collega Alfred N. Whitehead aveva una opinione migliore sul Medioevo e non aveva remore a considerare la scienza moderna originata dalla fede di matrice medievale nella razionalità del mondo<sup>70</sup>. Il racconto storico-filosofico aspira, da un lato, a identificare gli elementi forti e unificanti che caratterizzano la filosofia medievale; dall'altro, a non trascurare i vivaci dibattiti che sfociarono in veri e propri scontri. Esso inoltre è capace di assolvere a un ulteriore compito, cioè a quello della divulgazione. Considerato nel suo senso più alto *fare divulgazione* comporta promuovere presso un ampio pubblico un nuovo modo di

<sup>69</sup> Ivi, p. 168.

<sup>70</sup> Cfr. C. Sini, *Whitehead e la funzione della filosofia*, Marsilio, Vicenza 1965, pp. 138 e 142.

accostarsi alla storia della filosofia medievale, abbandonando ogni pregiudizio. Non a caso quello della divulgazione è un ulteriore compito a cui Kenny intende assolvere:

*il livello di preparazione del pubblico al quale ho in mente di rivolgermi è quello di studenti universitari del secondo o del terzo anno. Molti di coloro che sono interessati alla storia della filosofia sono tuttavia iscritti a corsi di studio di argomento non principalmente filosofico. Di conseguenza, mi adopererò per non presupporre nel lettore una dimestichezza con i tecnicismi o la terminologia peculiari della filosofia contemporanea. Mi propongo inoltre di scrivere in uno stile abbastanza chiaro e semplice, in modo tale che nel racconto di questa storia possano dilettersi anche coloro che la leggono non per ragioni curricolari di studio, ma per chiarirsi le idee e per soddisfare un interesse personale.<sup>71</sup>*

La narrazione di Kenny risulta interessante perché risponde a tre esigenze talvolta non convergenti: quella divulgativa, quella di fornire una identità chiara e un valore imprescindibile alla filosofia medievale e quella di inserirla all'interno dello sviluppo proprio della storia delle idee con le sue tensioni interne. Alla vivacità narrativa, resa ancor più vivida dal ricorso all'iconografia, aspetto che merita di essere almeno ricordato<sup>72</sup>, corrisponde proprio la fecondità teoretica del Medioevo. Lo sforzo di Kenny, per essere apprezzato, va inserito nel suo contesto: si tratta di una proposta storiografica interna al filone analitico<sup>73</sup> che si presenta come alternativa a quella *canonica* di Russell e come complementare a quella *classica* di Copleston, senza avere l'onere di confrontarsi con un approccio ti-

<sup>71</sup> Ivi, p. XIV.

<sup>72</sup> Cfr. M. Damonte, *Storia della filosofia e filosofia della pittura*, in I. Pozzoni (a cura), *Rassegna storiografica decennale*, Limina Mentis, Villasanta 2018, pp. 7-14.

<sup>73</sup> Sul rapporto tra filosofia analitica e storia della filosofia cfr. H.J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 89-114.



pico della storiografia filosofica anglosassone ben rappresentata, ad esempio, dalla *intellectual history* di Marcia L. Colish<sup>74</sup>.

Una narrazione come quella esaminata non cade in nell'*impasse* denunciata da Pietro Rossi perché non si pone come una nuova forma di storicismo:

*il richiamo allo storicismo di un Gadamer, declinato in chiave anti-illuminista, assume la tradizione come fondamento della comprensione; il narrativismo, non disponendo neppure di una base del genere, priva la storiografia di qualsiasi criterio di verifica delle sue ricostruzioni. Anche se per vie differenti, lo storicismo è divenuto un aspetto del clima culturale «postmoderno» e dei suoi vaniloqui.<sup>75</sup>*

Al contrario, è proprio il carattere narrativo che permette a Kenny di ricostruire problemi teorici e meccanismi concettuali senza rinunciare a individuare fattori casuali e accidentali presentandoli come dati di fatto non comprimibili in un preconstituito disegno interpretativo ideale. I meccanismi narrativi di cui è intessuta la sua storia gli evitano di concepirla, da un lato, come un percorso a tappe verso il vero e, dall'altro, di cadere nel *pirronismo storico* evidenziato da Borghero sulla scorta di Eugenio Garin<sup>76</sup>. Attraverso il carattere narrativo Kenny intende proprio evitare l'idealizzazione, positiva o negativa, dell'epoca storica presa in esame, senza però rinunciare a una visione di insieme che, pur non postulando arbitrari precorrimenti o anacronistiche anticipazioni, indichi la continuità (non scevra da fratture polemiche) del processo storico-filosofico. In quanto ricerca un equilibrio tra storia, storiografia e narrazione (se lo raggiunga è questione che, in questa sede, tralascio), non si

<sup>74</sup> Cfr. M.C. Colish, *La cultura del Medioevo (400-1400)*, trad. di C. Azzara e E. Gallo, il Mulino, Bologna 2001 (ed. or. *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition. 400-1400*, Yale University Press, New Haven 1997).

<sup>75</sup> P. Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009, p. 159.

<sup>76</sup> Cfr. C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni ... cit.*, pp. X-XI.

può imputare a Kenny l'accusa rivolta da Borghero a chi si ostina a proporre storie complessive della filosofia:

*la strada delle ricerche monografiche specialistiche ha comportato la rinuncia all'idea di una narrazione complessiva della storia della filosofia, che oggi sembra sopravvivere, oltre che nella manualistica divulgativa di un'editoria di largo consumo, nelle ricostruzioni 'militanti' di qualche cultore di filosofia speculative, 'analitiche' o 'continentali' che siano, alla ricerca di una galleria di antenati da esibire per gli usi interni e le polemiche esterne della propria disciplina. Nella storia della filosofia le grandi narrazioni erano finite ancor prima che il postmoderno ne decretasse l'estinzione.<sup>77</sup>*

Valutare la narrazione che Kenny offre della filosofia medievale comporta il metterne in luce la specificità rispetto a tentativi analoghi e rifuggire dalla tentazione di giudicarla in base a un criterio di completezza. Significa ammettere che le filosofie e i filosofi di cui ha seguito i molteplici percorsi, le crisi e i mutamenti non esauriscono certo un quadro che può essere oggetto di indagini più specifiche, di ricostruzioni più analitiche e di apprezzamenti diversi, come egli stesso ha fatto in altre sue opere più propriamente storiche, ma che ciò nonostante resta vero quanto Massimo Ferrari, rifacendosi, in parte, ancora a Garin, sostiene a proposito della storia della filosofia contemporanea:

*contrariamente a quanto spesso si pensa, gli storici della filosofia non sono dei semplici cronisti (nemmeno quando scrivono delle cronache) e fanno ricorso a filtri interpretativi, a criteri di selezione, a presupposti e a orientamenti senza i quali non si potrebbe intraprendere non solo il lavoro storiografico, ma nemmeno la narrazione di quanto è avvenuto in quel mondo spesso imprevedibile, intrecciato con altri mondi e contaminato da altre matrici culturali o altre forme di sapere, che è il mondo delle idee filosofiche.<sup>78</sup>*

<sup>77</sup> Ivi, p. XXVI.

<sup>78</sup> M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana ... cit.*, p. 8.