

## Lo scaffale della biblioteca scientifica in volgare (secoli XIII-XVI)

A cura di Rita Librandi e Rosa Piro

Gli Atti del Convegno si propongono di riavviare gli studi sui testi e la lingua della scienza nei secoli precedenti la rivoluzione galileiana. Vengono ripresi filoni di indagine quali l'apporto dei testi scientifici medievali alla ricostruzione del lessico settoriale delle origini e si approfondiscono i caratteri della testualità che, con maggiore costanza, ricorrono in alcune tipologie di scritture. Particolare attenzione è data agli aspetti filologici e paleografici, nel tentativo di rispondere alla penuria di censimenti di codici, di strumenti utili a individuare i rapporti con le fonti mediolatine, di edizioni recenti e affidabili di testi latini e volgari. Le prospettive filologiche e storico-linguistiche sono completate da studi sulle connessioni che intercorrono tra le scritture scientifiche e le arti figurative, la storia della scienza, gli altri generi letterari. È nel desiderio di cogliere le componenti molteplici di un'unica dimensione testuale che il Convegno sullo *Scaffale della biblioteca scientifica in volgare* ha favorito l'incontro tra diverse metodologie di ricerca, nella collaborazione tra studiosi che guardano da successioni di piani multiformi alla ricostruzione del sapere scientifico medievale.

R. Librandi, *Presentazione* – R. Coluccia, A. Montinaro, C. Scarpino, *Lingue della scienza e Scuola poetica siciliana* – A. Vitale-Brovarone, *Intrecci di lingue nei testi scientifici volgari: casi paradigmatici* – B. Ribémont, *Brunetto Latini, encyclopédiste et traducteur d'Isidore de Séville. L'ordo et l'idéologie: introduction à la matière historique dans le Livre dou Tresor* – F. Geymonat, *Il Tresor di Brunetto Latini tradotto nel commento alla Commedia dell'Anonimo fiorentino* – R. Librandi, *Ristoro, Brunetto, Bencivenni e la Metaura: intrecci di glosse e rinvii tra le opere di uno scaffale scientifico* – R. Casapullo, *Il volgarizzamento mantovano del De proprietatibus rerum: il londinese Add. 8785 e i suoi descritti quattrocenteschi* – G. Z. Zanichelli, *Tradurre le immagini: le scelte illustrative della traduzione in volgare mantovano di Bartolomeo Anglico* – E. A. Giordano, *Lessico scientifico dal Libro XI del volgarizzamento pliniano di Giovanni Brancati* – N. Lampitelli, *Un glossario arabo-latino anonimo* – M. Abouyaala, *La terminologia botanica italiana e francese. Prospettive tipologiche e di metodo* – R. Piro, *Problemi di traduzione e interpolazione nel Laurenziano Pluteo LXXIII.43: il trattato dell'Almansore* – C. Burzio, *Un'ipotesi sulle relazioni fra i testimoni toscani del libro di Serapione* – E. Artale, *«Cose di medicina» e «vertudi d'erbe» nello zibaldone di un fiorentino del '300* – S. Morgana, M. Piotti, M. Prada, *La divulgazione medica in due stampe milanesi tra Quattro e Cinquecento: l'Anteros di Battista Fregoso e il Compendio di la sanità corporale e spirituale di Giovanni di Magani* – R. Benedetti, *La Mascalcia di Giordano Ruffo di Calabria secondo le prime redazioni volgari: il caso del frammento 159 dell'Archivio di stato di Udine* – S. Marruncheddu, *Un trattato di falconeria in volgare: il Moamin franco-italiano* – P. Cherubini, *Il numero come elemento di disturbo: ipotesi sull'evoluzione della mercantesca* – G. Dalmasso, S. Toniato, *Prospettive di studio sui testi matematici* – P. Musso, *Fenomeni di testualità nell'Agricoltura di Antonino Venuto* – F. Carboni, *Un trattato illustrato sulla coltivazione delle viti e l'arte di fare vino, aceto e bevande medicinali* – S. Lubello, *La nascita del testo: un tipo testuale in diacronia* – S. Rapisarda, *Lessico tecnico della chiromanzia medievale* – M. R. Policardo, *I Segreti in Piazza. La letteratura dei segreti in alcuni testi del XVI secolo* – M. Arcangeli, *La grammatica tra arte e scienza nella riflessione linguistica medievale e il confronto tra latino e volgare nella trattatistica italiana dei primi secoli* – M. P. Ellero, *I volgarizzamenti e la felicità mentale: l'«umana perfezione» nella Filosofia naturale di Alessandro Piccolomini* – M. R. Macchia, *Le voci della scienza nei Marmi di Anton Francesco Doni. La divulgazione scientifica fra oralità e scrittura* – G. Genovese, *Alle soglie della nuova scienza. Le lettere di Campanella a Galilei.*

Micrologus'  
Library

16

Lo scaffale  
della biblioteca  
scientifica in  
volgare  
(secoli XIII-XVI)

2006

## Lo scaffale della biblioteca scientifica in volgare (secoli XIII-XVI)

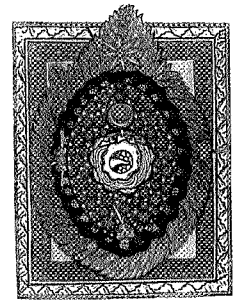
Atti del Convegno (Matera, 14-15 ottobre 2004)

A cura di

Rita Librandi e Rosa Piro

SISMEL

EDIZIONI DEL GALLUZZO ~ 2006



Lo scaffale della biblioteca  
scientifica in volgare  
(secoli XIII-XVI)

Atti del Convegno (Matera, 14-15 ottobre 2004)

a cura di

*Rita Librandi e Rosa Piro*



FIRENZE

SISMEL - EDIZIONI DEL GALLUZZO ~ 2006

## Micrologus' Library

Direttore Scientifico: Agostino Paravicini Bagliani

### ORDERS AND SUBSCRIPTIONS

SISMEL · EDIZIONI DEL GALLUZZO

p.o. box 90 I-50029 Tavarnuzze - Impruneta (Firenze)

phone +39.055.237.45.37 fax +39.055.237.34.54

galluzzo@sismel.it · order@sismel.it

www.sismel.it · www.sismel.info

ISBN-10: 88-8450-210-1

ISBN-13: 978-88-8450-210-0

© 2006 - SISMEL · Edizioni del Galluzzo

Il Convegno *Lo scaffale della biblioteca scientifica in volgare (secoli XIII-XVI)* si inserisce nel programma di ricerca «Corpora linguistico-testuali online (CLIO)» coordinato dal prof. Rosario Coluccia dell'Università di Lecce e rientra tra i progetti di rilevante interesse nazionale (MIUR-PRIN 2002), con il cui contributo è stato pubblicato il volume degli Atti.

Grafica: Giorgio Grillo

Preparazione editoriale: Clelia Arcelli

## INDICE

- 9 Rita Librandi, *Presentazione*
- 19 Rosario Coluccia, Antonio Montinaro, Cristina Scarpino, *Lingue della scienza e Scuola poetica siciliana*
- 47 Alessandro Vitale-Brovarone, *Intrecci di lingue nei testi scientifici volgari: casi paradigmatici*
- 63 Bernard Ribémont, *Brunetto Latini, encyclopédiste et traducteur d'Isidore de Séville. L'ordo et l'«idéologie»: introduction à la matière historique dans le Livre dou Tresor*
- 81 Francesca Geymonat, *Il Tresor di Brunetto Latini tradotto nel commento alla Commedia dell'Anonimo fiorentino*
- 101 Rita Librandi, *Ristoro, Brunetto, Bencivenni e la Metaura: intrecci di glosse e rinvii tra le opere di uno scaffale scientifico*
- 123 Rosa Casapullo, *Il volgarizzamento mantovano del De proprietatibus rerum: il londinese Add. 8785 e i suoi descritti quattrocenteschi*
- 141 Giuseppa Z. Zanichelli, *Tradurre le immagini: le scelte illustrative della traduzione in volgare mantovano di Bartolomeo Anglico*
- 159 Emanuele A. Giordano, *Lessico scientifico dal Libro XI del volgarizzamento pliniano di Giovanni Brancati*
- 183 Nicola Lampitelli, *Un glossario arabo-latino anonimo*
- 191 Miriam Abouyaala, *La terminologia botanica italiana e francese. Prospettive tipologiche e di metodo*
- 201 Rosa Piro, *Problemi di traduzione e interpolazione nel Laurenziano Pluteo LXXIII.43: il trattato dell'Almansore*
- 219 Claudia Burzio, *Un'ipotesi sulle relazioni fra i testimoni toscani del libro di Serapione*
- 227 Elena Artale, *«Cose di medicina» e «vertudi d'erbe» nello zibaldone di un fiorentino del '300*

INDICE

- 243 Silvia Morgana, Mario Piotti, Massimo Prada, *La divulgazione medica in due stampe milanesi tra Quattro e Cinquecento: l'Anteros di Battista Fregoso e il Compendio di la sanità corporale e spirituale di Giovanni di Magani*
- 297 Roberto Benedetti, *La 'Mascalcia' di Giordano Ruffo di Calabria secondo le prime redazioni volgari: il caso del frammento 159 dell'Archivio di stato di Udine*
- 309 Sara Marruncheddu, *Un trattato di falconeria in volgare: il Moamin franco-italiano*
- 313 Paolo Cherubini, *Il numero come elemento di disturbo: ipotesi sull'evoluzione della mercantesca*
- 341 Giorgia Dalmasso, Silvia Toniato, *Prospettive di studio sui testi matematici*
- 361 Pasquale Musso, *Fenomeni di testualità nell'Agricoltura di Antonino Venuto*
- 377 Fabio Carboni, *Un trattato illustrato sulla coltivazione delle viti e l'arte di fare vino, aceto e bevande medicinali*
- 389 Sergio Lubello, *La nascita del testo: un tipo testuale in diacronia*
- 405 Stefano Rapisarda, *Lessico tecnico della chiromanzia medievale*
- 423 Miriam Rita Policardo, *I Segreti in Piazza. La letteratura dei segreti in alcuni testi del XVI secolo*
- 439 Massimo Arcangeli, *La grammatica tra arte e scienza nella riflessione linguistica medievale e il confronto tra latino e volgare nella trattatistica italiana dei primi secoli*
- 453 Maria Pia Ellero, *I volgarizzamenti e la felicità mentale: l'«umana perfezione» nella Filosofia naturale di Alessandro Piccolomini*
- 469 Maria Rosaria Macchia, *Le voci della scienza nei Marmi di Anton Francesco Doni. La divulgazione scientifica fra oralità e scrittura*
- 485 Gianluca Genovese, *Alle soglie della nuova scienza. Le lettere di Campanella a Galilei*
- 503 *Indice dei nomi di persona e di luoghi*
- 513 *Indice dei manoscritti*
- 517 *Riassunti*

Maria Pia Ellero

I VOLGARIZZAMENTI E LA FELICITÀ MENTALE:  
L'“UMANA PERFEZIONE” NELLA *FILOSOFIA NATURALE*  
DI ALESSANDRO PICCOLOMINI

A Guido Sacchi,  
per quel che era e per quel che è.

Prima di entrare nel merito dell'opera di Piccolomini, è opportuno fermarsi brevemente su un luogo a tutti familiare: il *Dialogo delle lingue* di Sperone Speroni, amico e maestro del senese, durante il periodo in cui questi frequentò l'Accademia degli Infiammati a Padova e finché l'uno non ritenne che Speroni prendesse poco sul serio il proprio ruolo di *princeps* dell'Accademia e l'altro non si risentì per i prestiti disinvolti, ma forse involontari, che Piccolomini aveva tratto dal *Dialogo dell'amore* per il nono libro della sua *Institutione*.

Nell'età moderna, dice Pomponazzi nel dialogo di Speroni, la filosofia langue non per mancanza di buoni espositori di parole, ma di coloro che sono in grado di comprendere ed esporre le cose. La grammatica infatti è estranea alla filosofia: questa come la natura è unica ed eterna, quella invece è molteplice e storicamente determinata, perché non procede dalla natura ma dalla volontà multiforme e varia dei diversi uomini. Nessuna lingua dunque è più appropriata di altre alle «cose di filosofia», ma tutte sono di uguale valore. La filosofia del linguaggio di Pomponazzi è supportata da un'idea della storia del sapere intesa come progressiva acquisizione. È una concezione diversa da quella umanistica, che al contrario attribuisce un grandissimo prestigio alle origini e di conseguenza alle lingue originarie e vede la storia come una linea di progressivo degrado o come una catena organicistica di cicli di morte e rinascita<sup>1</sup>.

1. Per questi temi si vedano P. Simoncelli, *La lingua di Adamo. Guillaume Postel tra accademici e fuorusciti fiorentini*, Firenze 1984; C. G. Dubois, *La lettera e il mondo*,

A questo nesso tra filosofia della storia e filosofia del linguaggio aggiungerei un terzo elemento, la rappresentazione della specificità dell'uomo e dell'umana perfezione. La connessione tra i diversi modi di determinare i contenuti della *humanitas* e i differenti modi di vedere i fenomeni legati al linguaggio è stata suggerita da Francesco Bruni e, più recentemente, da Vittoria Perrone Compagni<sup>2</sup>, e con questo lavoro vorrei mettere in luce uno degli aspetti di questo nodo di idee.

Ma torniamo a Pomponazzi. È «contra il dovere», dice, che i moderni siano meno dotti che gli antichi, perché è più agevole aggiungere qualcosa di nuovo «alla dottrina trovata che trovarla da sé medesimo»<sup>3</sup>; la ragione di questo stato innaturale di cose è che i moderni vivono «indarno gran tempo», consumando la parte migliore della vita nel vano studio delle lingue. In questo caso, all'opposizione di grammatica e filosofia si sovrappone l'idea che il tempo della vita, che rispetto all'eternità della natura ha la stessa proporzione del punto alla linea, non possa riempirsi del significato della *humanitas* ed essere valorizzato come un tempo qualitativamente diverso rispetto a quello dell'universo, ma si caratterizzi al contrario nel senso della *vanitas*: è la filosofia infatti e non la lingua a determinare la specificità dell'uomo in quanto uomo.

Oltre a essere contrario alla natura delle lingue stesse, che in quanto arbitrarie sono storicamente determinate e perciò non possono essere perpetuate indefinitamente, lo studio delle lingue antiche è contrario anche alla natura dell'uomo, come testimonia la sua stessa difficoltà. La materia infatti non è di per sé difficile, e tuttavia l'apprendimento delle lingue ci risulta arduo, e ciò perché, applicandoci allo studio delle parole, contrastiamo l'inclinazione naturale del nostro intelletto, desideroso di accedere alla conoscenza delle cose, nella quale consiste l'umana perfezione e beatitudine. La difficoltà di imparare le lingue nasce dal contrasto tra la natura (dell'anima) e il costume (degli studi). La prima si ciba della cognizione delle cose (filosofia e

Venezia 1988; M. Tavoni, *La linguistica rinascimentale*, in *Storia della linguistica*, a cura di G. Lepschy, Bologna 1990, II, 169-312; U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta*, Roma-Bari 1993.

2. Si vedano F. Bruni, *Sperone Speroni e l'Accademia degli Infiammati*, *Filologia e letteratura*, 13 (1967), 24-71; V. Perrone Compagni, *Cose di filosofia si possono dire in volgare. Il programma culturale di Giambattista Vico*, in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Atti del Convegno internazionale, Mantova 18-20 ottobre 2001, a cura di A. Calzona, F. P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli, Firenze 2003, 301-37.

3. S. Speroni, *Dialogo delle lingue*, in *Trattatisti del Cinquecento*, a cura di M. Pozzi, vol. I, Milano-Napoli 1978, 621.

logica), il secondo nutre l'intelletto di parole, «sogno e ombra» del vero cibo intellettuale<sup>4</sup>.

Su un punto solo Pomponazzi e il suo interlocutore, Lascaris, sarebbero d'accordo: i fenomeni del linguaggio sono interamente regolati dalla legge dell'*aptum*, dell'appropriatezza. Ma mentre per Lascaris, l'*aptum* regola il rapporto tra *verba* e *res*, delinea cioè il modo, naturale e non arbitrario, in cui le parole derivano dai concetti, per Pomponazzi l'*aptum* non riguarda affatto il piano della referenza, ma quello della ricezione: è appropriato quel messaggio che i destinatari possono decodificare con maggiore rapidità e pienezza. *Verba*, infatti, *valent sicut nummi*: la funzione delle parole non è tanto quella di dare nome alle cose, quanto quella di fare circolare fra gli uomini concetti e dottrine<sup>5</sup>. È perciò un errore credere che il volgare soltanto sia una lingua inumana e la greca divina, e che essa corrisponda alla cognizione delle cose, come le parole del Battesimo e dell'Eucaristia corrispondono ai rispettivi sacramenti<sup>6</sup>.

Il riferimento alla salvezza, in questo caso tutto negativo, è una costante tematica che attraversa ininterrottamente le battute di Pomponazzi. All'allegorica filosofia di Lascaris, che si dispera per esser fatta di greca lombarda, Pomponazzi risponde

... le scritture e i linguaggi esser stati trovati non a salute di lei, la quale (come divina che ella è) non ha mestieri del nostro aiuto, ma solamente a utilità e comodità nostra, acciocché absent, presenti, vivi e morti, manifestando l'un l'altro i secreti del core, più facilmente conseguiamo la nostra propria felicità, la quale è posta nell'intelletto delle dottrine, non nel suono delle parole; e per conseguente quella scrittura e quella lingua doversi usare da' mortali, la quale con più agio apprendemo ...<sup>7</sup>

La «salute», la salvezza, non riguarda la filosofia, che è divina e perciò eterna, ma i soli mortali, i quali, attraverso la «comodità» della lingua, conseguono più facilmente la sola beatitudine che loro è propria e che consiste nella filosofia stessa. L'utilità e la «comodità» delle lingue appare come un prolungamento dell'orizzonte percettivo sia nella dimensione del tempo sia nella dimensione dello spazio; superando le determinazioni dello spazio e del tempo, la lingua-scrittura

4. Ivi, 627.

5. La metafora che accosta il traduttore al mercante è in Speroni, *Dialogo delle lingue*, 624.

6. Speroni, *Dialogo delle lingue*, 630.

7. Ivi, 628-29.

supera l'orizzonte mortale e molteplice dell'individuo, comunicando i segreti dei singoli alla specie, una e, per il Peretto, eterna. Attraverso questo circuito della comunicazione che investe la continuità della specie, l'individuo si appropria «più facilmente» dell'unica forma di beatitudine e immortalità che gli è data.

Questo particolare valore della comunicazione renderebbe a rigore auspicabile una lingua universale, non del tutto dissimile dal greco e dal latino di Buonamici nella prima parte del dialogo, che, seppure indifferente alla sostanza delle cose, saldasse la molteplicità dei tempi e degli spazi in eternità e unità<sup>8</sup>. Per Pomponazzi, però, il linguaggio universale non è proiettato in un'origine mitica, ora perduta per accidentali curvature della storia, e tuttavia sempre attingibile, ma rappresenta, al contrario, una condizione di fatto impossibile da conseguire, per quanto desiderabile. Il rifiuto della concezione organicistica della lingua corrisponde all'idea che scrivere in un linguaggio naturale equivalga semplicemente a scrivere nella lingua materna<sup>9</sup>: il mito dell'originarietà come vicinanza alla natura è così trasposto dalla storia dell'umanità alla storia dell'individuo. Il corrispettivo della lingua universale, allora, è la traduzione, in virtù della quale «d'ogni cosa per tutto 'l mondo possa parlare ogni lingua»<sup>10</sup>.

Chi traduce, però, dice Lascaris, è indifferente alla gloria, ossia a quella forma di immortalità mondana garantita dalla memoria storica. In questo, replica Pomponazzi, il traduttore non è diverso da Cristo:

... per uno che da prima ne dica male, poco da poi mille e mille altri loderanno e benediranno il suo studio; quello avvenendogli che avvenne di Gesù Cristo, il quale, togliendo di morir per la salute degli uomini, schernito primieramente, biasimato e crucifisso d'alcuni ippocriti, ora alla fine da chi 'l conosce come Iddio e Salvator nostro si riverisce e adora<sup>11</sup>.

Il «servigio» che il traduttore rende agli altri uomini *in hac vita* è paragonabile al beneficio di Cristo, che garantisce salvezza, beatitudine e immortalità dell'anima dopo la morte del corpo. Il nesso tra salvezza e traduzione non è cosa da poco, anche perché presuppone l'antropologia pomponazziana fondata sulla mortalità dell'anima, e Lascaris non è disposto a lasciarlo correre: «scherzi» dice a Pomponazzi; «non scherzo affatto» risponde il Mantovano.

8. Si veda E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1993<sup>4</sup>, 129.

9. Speroni, *Dialogo delle lingue*, 629.

10. Ivi, 622.

11. Ivi, 626.

Sulla traduzione e il beneficio di Cristo, sul volgarizzamento, la salvezza e la felicità mentale torneremo tra poco<sup>12</sup>. Intanto mi sia permesso di ricordare quanto è già noto e cioè come il programma di volgarizzazione di Piccolomini corrispondesse esattamente a quello auspicato dal Pomponazzi speroniano<sup>13</sup>. Nella prima parte della *Filosofia naturale*<sup>14</sup>, del 1551, le riprese tematiche e lessicali dal *Dialogo delle lingue* sono evidenti: l'apprendimento delle lingue nuoce alla cognizione delle scienze ed è causa del mancato progresso delle discipline rispetto all'età classica. Questa torsione innaturale della storia deriva da una consuetudine distorta che allontana gli uomini dalle loro naturali inclinazioni e impegna la giovinezza degli individui, la più adatta a imparare, nel vano studio delle parole:

Queste cose veggendo io ... quanto importassero, aspettava pure che fra tanti *bellissimi ingegni* che io conosco hoggi in Italia, attissimi a questa impresa, alcuno fosse pure che, mosso a *pietà* di così bella parte del mondo com'è l'Italia, volesse donarle le scienze ne la lingua sua. Ma veggendo aspettare indarno, persuaso sol da zelo di *giovar* altrui, feci pensiero ... d'esser io quello che desse principio a portar altrui l'ordinata filosofia ne la lingua nostra ...<sup>15</sup>

Sono concetti e parole del Pomponazzi speroniano:

Dio volesse, in *servigio* di chi verrà dopo me, che tutti i libri di ogni scienza ... alcuna *dotta* e *pietosa* persona si desse a far volgare ...<sup>16</sup>

Come per il Peretto, la traduzione è di «servigio» e «giovamento» agli altri uomini e il traduttore uomo «pietoso» e «dotto», con la sola differenza che Piccolomini sposta sui suoi colleghi letterati il requisito

12. Per l'espressione 'felicità mentale' faccio riferimento a M. Corti, «La felicità mentale», in *Scritti su Cavalcanti e Dante*, Torino 2003, 5-175.

13. Si veda H. Mikkeli, «The cultural programmes of Alessandro Piccolomini and Sperone Speroni at the paduan *Accademia degli Infiammati* in the 1540s», in *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversation with Aristotle*, edited by C. Blackwell and S. Kusukawa, Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney 1999, 76-85; C. Vasoli, «Sperone Speroni: la filosofia e la lingua. L'ombra del Pomponazzi» e un programma di volgarizzamento del sapere», in *Il volgare come lingua di cultura*, 339-59.

14. Sulla *Filosofia naturale* di Piccolomini si vedano F. Cerreta, *Alessandro Piccolomini. Letterato e filosofo senese del Cinquecento*, Siena 1960, 67-71; R. Suter, *The Scientific Work of Alessandro Piccolomini*, *Isis*, 60 (1969), 210-22; 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*, 361-401.

15. A. Piccolomini, *Della filosofia naturale, parte prima*, in *Vinetia* 1565, f.8v.

16. Speroni, *Dialogo delle lingue*, 621.

della dottrina per ovvi motivi di deontologia accademica. Come il Pomponazzi speroniano, anche Piccolomini crede che questa operazione ripristini il corso evolutivo della storia, restaurando il naturale progresso nelle scienze, interrottosi a causa di una consuetudine che allontana gli uomini dalla natura. Eliminata la necessità del vano studio delle lingue, «l'età moderna – diceva Pomponazzi a Lascaris – genererebbe quei Platoni e quegli Aristoteli, che produceva l'antica»; e Piccolomini, ampliando il canone dei *probati auctores*:

Là onde si potria confidentemente sperare che non molte decine di anni sarien per rivolgersi che degli Aristoteli, dei Platoni, de' Tolomei, de' Galeni et altri così fatti huomini eccellenti si troverebbono<sup>17</sup>.

Ma, come dicevo, tutto ciò è noto. Vorrei sottolineare però che, se il programma di volgarizzamento di Piccolomini deriva dal Pomponazzi speroniano, esso non trova alcun riscontro in ciò che il Pomponazzi storico pensava sull'opportunità di educare alla filosofia anche i non specialisti. Secondo il Peretto, infatti, i comportamenti della maggior parte degli uomini non sono autonomamente virtuosi, ma determinati dal sistema coercitivo, di per sé né vero né falso, istituito dai fondatori di religioni, i *legislatores*; ai filosofi pertanto corre l'obbligo di non propagare il fondamento razionale, di per sé vero, della virtù; la divulgazione del sapere non sarebbe di alcun giovamento per la comunità, ma farebbe perdere al volgo anche quelle poche certezze fondate sugli apologhi dei dotti legislatori<sup>18</sup>.

La prospettiva di Piccolomini è del tutto diversa: in primo luogo perché il cristianesimo, secondo il senese, non va ascritto all'ambito della *lex*, ma a quello della *veritas*; esso perciò ha reso inutili i procedimenti affabulatori dei *legislatores*, appropriati a un particolare momento della storia (quella precristiana), ma non necessari in base a caratteristiche costanti e naturali dell'umanità<sup>19</sup>. Viene dunque a cadere l'opposizione pomponazziana e averroistica di *lex* e *veritas* e, di conseguenza, educare i non specialisti con apologhi né veri né falsi è un procedimento che non trova legittimazione né sotto il profilo della *lex*/religione né tanto meno sotto il profilo della *veritas*. In secondo

17. Piccolomini, *Della filosofia naturale, parte prima*, f. 9r.

18. Si vedano P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze 1999, 100 e V. Perrone Compagni, *Introduzione a Pomponazzi, Trattato sull'immortalità dell'anima*, V-XCVI: LXXXV.

19. A. Piccolomini, *Institutione di tutta la vita dell'uomo, nato nobile e in città libera*, Venetiis 1542, f. 54r.

luogo, perché il sovvertimento del corso progressivo della storia, provocato da una *ratio studiorum* che privilegia i *verba* sulle *res*, ha determinato un rovesciamento anche nell'ordine del sapere. Come i Sileni capovolti di Erasmo, i dotti dell'età moderna non sono che falsi sapienti. La preminenza delle parole sulle cose ha dato luogo a un primato della *vanitas* e dell'apparenza sulla dottrina e sulla verità:

Et, invero, è cosa abominevolissima ne l'età nostra il veder tanta peste ne le discipline quanta n'apportan questi, che a pena han posto le labra a l'orlo de le scienze, che vogliono sfacciatamente far giudizio di che sapor le sieno. La qual razza d'huomini tanto è più da tenere in nulla che non son coloro che, senza littere in tutto, si quietan ne l'ignoranza loro, quanto che questi, non osando di contraporsi, in quello si acquetano che è giudicato dai dotti, et quelli, per il contrario, parendo lor di sapere quel che non sanno, fatti perciò gonfiati dal vento de l'arrogantia, si pongano a bismare la salda dottrina di quelli de l'ombra dei quali non son pur degni<sup>20</sup>.

È dunque la stessa preminenza dei *verba* sulle *res* a privare i dotti della loro funzione legislatrice e a legittimare storicamente il lavoro di volgarizzamento.

Nella filosofia del linguaggio di Piccolomini, il nesso tra parole e cose può essere tuttavia ripristinato non sul piano della *langue*, slegato dalle cose e vincolato al solo arbitrio degli uomini, ma su quello della *parole*. Sotto il profilo della *dispositio*, la struttura del discorso non è infatti dettata dalla consuetudine e dall'arbitrio, ma sovradeterminata dalla stessa struttura delle cose. Come nell'ordine del sapere, la *catena rerum*, e cioè il naturale concatenarsi delle cose, è riprodotta nella *catena scientiarum*, nell'interdipendenza delle scienze, così nell'ordine del discorso, l'esposizione segue secondo un criterio sistematico le giunture delle cose: è questo procedimento che rende la filosofia di Aristotele preferibile a quella di Platone<sup>21</sup> ed è in questo che i modelli di ricezione della letteratura differiscono da quelli della filosofia:

Non vorrei ... che i lettori si pensassero d'haver a leggerle come si leggan historie o novelle, talmente che aprendo il libro, dovunque s'abbattin leggendo, credino di poter senza avvertenza alcuna gustar le cose che vi sono;

20. Piccolomini, *Della filosofia naturale, parte prima*, f. 9r.-v.

21. Ivi, f. 10r.-v.; si veda anche Speroni, *Dialogo delle lingue*, 629: ciò che secondo Pomponazzi rende Aristotele eccellente tra i filosofi è l'*inventio*, «la verità trovata da lui», e la *dispositio*, «l'ordine delle cose», nessuna delle quali va perduta nella traduzione.



perciò che fa di mestieri che coloro solamente leghino questi libri i quali ... con avvertenza procurino et pensino alle cose che leggano, cominciando dal principio et seguendo di mano in mano, secondo che le cose tra di loro incatenate l'una da l'altra dependeno ...<sup>22</sup>

Questo procedimento non solo rende possibile un nesso tra *verba* e *res*, ma restaura anche la catena progressiva della storia, che la necessità di apprendere le lingue antiche ha temporaneamente interrotto.

Vediamo adesso come Piccolomini sviluppa il nodo di idee che associa il volgarizzamento del sapere, la salvezza e l'umana perfezione, articolato dal Pomponazzi del *Dialogo delle lingue*. Il titolo del primo capitolo della *Filosofia naturale* recita: «De la dignità de l'huomo e de la proprietà ch'egli ha di filosofare. Capitolo primo come proemio di tutta l'opera». Il nesso tra la filosofia naturale e la dignità dell'uomo, l'umana perfezione, derivava a Piccolomini dal proemio di Averroé alla *Fisica* di Aristotele, della quale la *Filosofia naturale* è una parafrasi. È significativo però non tanto che Piccolomini parafrasando la *Fisica* decida di tenere in conto anche il proemio del Commentatore, quanto il profondo lavoro di rielaborazione cui il nesso averroistico tra filosofia naturale e dignità dell'uomo è sottoposto. Secondo Averroé, la filosofia rappresenta il compimento dell'umana perfezione e il fondamento della felicità e della vita eterna. Tra la filosofia naturale, che è parte della scienza speculativa, e la filosofia morale, inoltre, non c'è frattura ma continuità e subordinazione gerarchica; la contemplazione dei cieli infatti non solo rende gli uomini sapienti e apre la via alla felicità mentale, delineata da Aristotele nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea*, ma rende possibile anche quella felicità che deriva dall'esercizio della virtù. Il sapiente, dedito alla filosofia contemplativa, sa che la vita dell'uomo sta all'eternità come il punto alla linea; questa radicale sproporzione tra tempo ed eternità libera dal timore della morte, che deriva dalla necessità della materia, ma non intacca l'eccellenza dell'uomo. Per questo, il saggio preferisce la morte alla privazione dell'umana perfezione: dal sapere speculativo ha origine l'esercizio della virtù, da qui la necessità della *lex*/religione per i non filosofi. Il sapiente non è avaro, perché sa che i beni materiali sono indifferenti per la felicità mentale; non è intemperante, perché sa che i piaceri del corpo sono necessitati dalla materia e non dalla natura intrinseca dell'uomo, la cui propria forma coincide con l'intelletto

22. Piccolomini, *Della filosofia naturale, parte prima*, f. 10r.

speculativo<sup>23</sup>. È, in parte, quanto Piccolomini aveva scritto nel 1540, introducendo il suo trattato *De la sfera del mondo*, dedicato alla gentildonna senese Laudomia Forteguerra<sup>24</sup>.

La prospettiva teorica del proemio alla *Filosofia naturale* è in parte diversa. Piccolomini riscrive il concetto di umana perfezione contaminando una serie di fonti che gli permettono di vincolare in un nesso stretto il suo programma di volgarizzamento e la nozione di *dignitas hominis*. L'uomo, scrive, eccelle sugli altri animali nella struttura dell'anima, dotata del discorso della ragione che è la sua natura e forma, e nella struttura del corpo, conforme, secondo la dottrina aristotelica, alla natura dell'anima. Al contrario degli altri viventi, l'uomo non ha lo sguardo chino verso terra alla ricerca di cibo, ma volto verso l'alto. Quest'occhio intento a scavare l'orizzonte dà all'intelletto, che procede discorsivamente, gli elementi per rendere visibili le cause e i principi delle cose, rompendo i margini sensibili del cielo:

Il discorso de la ragione come propria forma e natura fu dato a l'huomo, acciò che tra tutte l'altre spetie del mondo sol egli filosofasse, cioè non solamente di quello che presente gli è posto innanzi si contentasse, ma ancora de le scorze de le cose che i sensi gli portano non sazio a pieno più ultra ne le lor medolle e sostanze passasse e, con le ali de l'intelletto, per l'infinito spatio del passato e del futuro penetrasse e per ogni parte del mondo ... velocemente volasse e, i cieli finalmente trapassando, a colui ch'è principio e fine d'ogni cosa arrivando, quivi felice si riposasse<sup>25</sup>.

Mentre i bruti vivono nell'eterno presente e nello spazio chiuso della percezione, l'occhio dell'intelletto penetra i limiti dell'orizzonte percettivo (da qui il sapere speculativo, del quale quello naturale è parte) e rende visibili il passato e il futuro (da qui la prudenza, fondamento delle virtù morali).

Al motivo umanistico di ascendenza ovidiana dell'*os sublime*, dell'occhio che si sforza di rompere il confine dell'orizzonte, corrisponde

23. Si veda Averrois «In libros Physicorum Aristotelis Prooemium», in Aristotelis *Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis 1562-1574 (ripr. an. Frankfurt am Main 1962), IV, ff. 1v.-2A-G.

24. A. Piccolomini, *De la sfera del mondo libri quattro in lingua toscana*, in Venetia 1540, carta non numerata, ma 2v. Si veda anche I. Pantin, *Alessandro Piccolomini en France: la question de la langue scientifique et l'évolution du genre du traité de la sphère*, dans *La réception des écrits italiens en France à la Renaissance: ouvrages philosophiques, scientifiques et techniques*, Actes de la journée d'étude de Paris, Institut Culturel Italien 8 novembre 1997, édité par A. Perifano, Paris 2001, 9-28.

25. Piccolomini, *Della filosofia naturale, parte prima*, f. 14r.

in Piccolomini la valorizzazione della lingua e dell'orecchio<sup>26</sup>. Il circuito della comunicazione opera, al livello della specie, come l'intelletto negli individui. In analogia con l'occhio della mente, che rende visibile l'invisibile, la conversazione degli uomini appare come un prolungamento dell'orizzonte limitato dei sensi, poiché consente di valicare lo spazio del corpo e il tempo della vita dei singoli, propagando e nutrendo il sapere, attivo e contemplativo, nel quale consistono l'*humanitas* e la felicità. Sapere etico e contemplazione filosofica inoltre non sono, a differenza che per Averroé, collocati in rapporto di dipendenza gerarchica, ma appaiono rigorosamente distinti, come nel *Trattato sull'immortalità dell'anima* di Pomponazzi.

A questo aspetto teorico, nonché all'estrema valorizzazione del circuito della comunicazione, si collega, credo, il riuso, in questo contesto, di un passaggio del terzo libro delle *Tusculanae*, nel quale si parla dei *semina virtutum*. Se la natura creandoci ci avesse dato la capacità di comprenderla a fondo e di assumerla come guida, scrive Cicerone, nessuno avrebbe motivo di andare in cerca di una disciplina razionale che curi le malattie dell'anima. Ma essa ci ha dato soltanto delle scintille (*parvulos nobis dedit igniculos*), che presto spegniamo, sviati da cattive abitudini e pregiudizi. La nostra anima ha innati i «semi delle virtù» e, se questi potessero crescere, la natura ci condurrebbe da sola alla salute dell'anima<sup>27</sup>. Piccolomini innesta questo motivo in un contesto teorico mutuato dalla psicologia tomista, e già confutato da Pomponazzi nel *Trattato*, secondo il quale l'uomo in quanto sinolo di anima e corpo, e non la sola anima, è *copula mundi*:

26. Ivi, f. 15r.-v: «Ne l'artificio del corpo ... ha la natura non già punto abandonato l'huomo ... non l'ha incorvato perché, a guisa di bruto, altro non procuri che di procacciarsi il suo cibo in terra, anzi, levandogli la faccia in alto, ha fatto segno che non per solo acquisto del pasto ha l'huomo gli occhij ... La lingua gli ha dato, poi, così atta ad informar la voce che, riducendo ella quel suono in parole, mostrar possin gli huomini l'un a l'altro la forza dei lor concetti. E l'orecchia avide sempre di cosa nuova gli ha fabricato la natura, in maniera che, aprendo l'uno quello che con la lingua forma l'altro, si viene in questa guisa a conformare e eseguire quella conversation comune che è propria de l'huomo, e si fa col parlare e con l'odire produr ne gli animi nostri le scientie, l'arti e le virtù donde nasce finalmente la perfettion nostra». Sul motivo dell'*os sublime* si veda E. Garin, *La «dignitas hominis» e la letteratura patristica*, *La Rinascita*, 1 (1938), 102-46.

27. Cfr. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, rec. M. Pohlenz, O. Heine, vol. III. 1, Stuttgart 1957, 2: «Quodsi tales nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri et perspicere eademque optima duce cursum vitae conficere possemus, haut erat sane quod quisquam rationem ac doctrinam requireret. Nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam naturae perduceret».

E perché, per la strettissima ligatura che con questa materia bassa e caduca haver doveva il nostro intelletto ... era pericolo che non rimanesse in modo offuscata quella divinità che porta seco ..., in maniera che verso il cielo da terra non si levasse, furon da Dio grandissimo posti e radicati in lui come veri *semi de la filosofia* alcune prime notizie del vero e del buono, i quali semi, se con buono allievo e diligente cura sono dai nostri padri in noi da prima coltivati, producan poi ne le menti nostre eccellentissimi frutti .... Con questi *semi de le notitie* furon congiunte ancora alcune *scintille* che riscaldano i nostri cuori e quasi spingono a ben oprare ...<sup>28</sup>

Come Cicerone, Piccolomini insiste sulla centralità dell'educazione che permette di coltivare semi di dottrina e scintille di virtù, ma, al contrario del filosofo latino, nega che «il mal allievo» o la consuetudine possano spegnere le scintille del vero e del bene, rendendo l'uomo bestia. La dignità dell'uomo infatti è per lui un dato ontologico indiscusso e non una condizione precaria da conquistare con uno sforzo permanente.

I fondamenti teorici del primato dell'educazione e della volontà sono delineati con chiarezza sia nell'*Instrumento della filosofia* sia nella *Institutione di tutta la vita de l'huomo nato nobile in città libera*, del 1541. L'*Instrumento*, pubblicato a Roma nel 1551, come del resto la *Filosofia naturale*, è una parafrasi dell'*Organon* e della *Peri hermenia* di Porfirio. Nella dedica al cardinal Francisco Mendoza, dove ricorrono molte delle considerazioni che abbiamo già visto nella *Filosofia naturale* a proposito dell'opportunità dei volgarizzamenti, Piccolomini si preoccupa di presentare le due opere come le articolazioni progressive di un unico progetto<sup>29</sup>.

Nell'*Instrumento* la condizione ontologica dell'uomo e la sua dignità ed eccellenza sono legate a considerazioni di carattere cosmologico. Per la completezza della scansione gerarchica dell'universo (la *catena rerum* non contempla anelli mancanti), la natura prima ha voluto che l'uomo fosse un essere intermedio tra l'universo delle sostanze separate e il mondo sublunare. In quanto sinolo di anima e corpo, l'uomo è all'orizzonte tra eternità e tempo: il suo intelletto (il più imperfetto tra gli intelletti) guarda alla natura delle intelligenze separate, il suo corpo, il più perfetto tra i composti materiali, lo colloca nella sfera sublunare. A causa della sua strutturale doppiezza, anche la felicità e il fine dell'uomo sono composti: l'uno consiste

28. Piccolomini, *Della filosofia naturale, parte prima*, f. 14r.-v.; i corsivi sono miei.

29. A. Piccolomini, *L'Instrumento della filosofia*, in Venetia 1560, f. 5r.

nella filosofia speculativa che lo rende simile alle intelligenze angeliche; l'altro consiste nelle operazioni volontarie che gli sono proprie in quanto uomo mortale<sup>30</sup>. Tuttavia, filosofia speculativa e filosofia morale non sono da mettersi sullo stesso piano: se nelle cose della natura l'uomo si accontenta di contemplare la verità, perché queste non dipendono da lui, delle azioni volontarie, invece, egli non soltanto è conoscitore passivo, ma anche causa attiva<sup>31</sup>; l'«imperfezione e debolezza del senso nostro», vincolato alla materia dei corpi, inoltre, rendono incerto ogni sforzo speculativo,

il che io mille volte pensando, lodo infinitamente il giudizio di quel filosofo eccellentissimo che veggendo tanto profondamente nascosta la verità delle cose della natura, quelle da parte lasciando, a quella filosofia che è propria dell'uomo si diede il primo<sup>32</sup>.

L'etica diventa così l'ambito specifico entro il quale la *humanitas* si realizza e si compie pienamente: il libero arbitrio e il primato della volontà, infatti, derivano dalla natura intermedia dell'uomo, poiché né gli animali né gli angeli agiscono liberamente<sup>33</sup>.

Come *nexus mundi*, la doppiezza dell'uomo è essenziale alla struttura armonica dell'universo, in quanto *kosmos* ordinato e perciò fondato sulla disuguaglianza delle diverse componenti. La differenza nei gradi della perfezione e la stessa continuità nella scansione gerarchica dell'universo rendono possibili il conoscere e contemplare, poiché consentono di risalire di grado in grado dagli effetti alle cause, dalla forma più imperfetta alla suprema perfezione del Creatore, permettendo all'uomo di realizzare la propria perfezione.

La preminenza della materia tuttavia rende il rapporto tra l'uomo e il mondo sovrasensibile imperfetto e di conseguenza il contatto con la divinità non può che essere esile e precario; d'altra parte, la strutturale doppiezza dell'uomo non fa di lui un essere ancipite: come non è possibile indiarci, così non è possibile imbestiarsi, poiché lo statuto ontologico dell'uomo è distinto *ab origine* da quello delle sostanze separate e delle bestie. Nella regione sublunare, infatti, le cose si corrompono secondo l'individuo, ma sono eterne e perfette secondo la specie. La perfezione ed eternità delle specie è garantita dalla stessa

30. Ivi, f. 8v.

31. Ivi, f. 9v.

32. Ivi, f. 92r.-v.

33. Ivi, f. 9r.

natura universale che ha innestato in ognuna un proprio principio di movimento, il quale senza ozio e senza posa provvede alla conservazione della specie nell'eternità e alla salute degli individui nel tempo, imitando la provvidenza divina<sup>34</sup>.

La natura prima, dunque, ha dotato ciascuna delle nature particolari dei mezzi necessari a conseguire il proprio fine. Nella *Filosofia naturale*, «i semi delle notizie del vero e del bene» non possono per «negligentia», «otio» e «mal allievo» essere «estinte e ammorzate», tanto che in «quanto si voglia mal huomo, perfido e scellerato, non appaia sempre un poco di stimolo e di fervore che in qualche parte gli interchiuda e intorbidì il diletto del mal opra»<sup>35</sup>. Ogni uomo dunque può farsi filosofo portando a compimento l'umana perfezione, a meno di impedimenti che conseguono dalla «casuale indisposition di materia», «influsso celeste», corruzione del piacere sensuale o «mal allievo». Tuttavia, simili impedimenti possono essere superati con uno sforzo della volontà, che coltivi con «buono allievo» i «semi de la filosofia» e renda gli uomini «vincitori ne la perfettion loro»<sup>36</sup>. Da qui la necessità di una divulgazione il più possibile vasta del sapere filosofico, che raggiunga anche le donne e i ceti sociali tradizionalmente esclusi dalla sua fruizione.

Il volgarizzamento della filosofia si innesta dunque in un programma culturale il cui fondamento è essenzialmente etico. Nell'*Institutione* del 1541, il progetto di Piccolomini comporta un'adesione più stretta all'antropologia delineata da Pomponazzi, secondo il quale ciò che definisce la specificità dell'uomo è la vita associata. La natura ancipite dell'uomo, infatti, la cui sola anima, per il Peretto, è *nexus* tra le intelligenze separate e il mondo della materia, implica che la realizzazione etica dell'umanità non possa che avvenire su un terreno intermedio, né divino né bestiale, ma specificamente umano: è il modello di comportamento che Aristotele indica nei primi nove libri dell'*Etica Nicomachea* e che può svilupparsi soltanto nell'ambito dei rapporti interpersonali e della vita associata<sup>37</sup>. In questa prospettiva, la funzione di individuare e operare il bene, propria dell'intelletto operativo, che determina la specificità dell'uomo, coincide con la capacità di individuare il ruolo sociale specifico a ciascuno e di conformare a questo il proprio comportamento<sup>38</sup>.

34. Ivi, f. 8r.

35. Piccolomini, *Della filosofia naturale, parte prima*, f. 14v.

36. Ivi, f. 15v.

37. Perrone Compagni, *Introduzione*, LXXI.

38. Ivi, LXXVI.

L'*Institutione*, considerata dai critici farraginosa e disordinata, è invece un libro coerentissimo sia nella sua organizzazione tematica sia rispetto al progetto che ho cercato in parte di delineare<sup>39</sup>. Dedicata ad Alessandro Colombini, suo figlioccio, la cui educazione Piccolomini si propone di seguire dalle fasce fino all'età adulta, l'opera si presenta come un manuale di pedagogia e come un trattato di etica.

Il rapporto con le fonti aristoteliche, che costituisce l'ossatura dell'*Institutione*, credo dipenda in larga misura dalla nozione di *humanitas* tracciata dal Peretto nel *Trattato*. In particolare, Piccolomini parafrasa quasi interamente l'*Etica Nicomachea*, interpolandola con il terzo libro della *Retorica*, nel quale Aristotele tratta delle passioni in un'ottica che tiene conto dei diversi contesti sociali, una prospettiva differente rispetto quella universale e generalizzante della *Nicomachea*. La parafrasi dell'*Etica Nicomachea* non è però integrale. Piccolomini ne esclude infatti il decimo libro sulla felicità speculativa come realizzazione ultima del fine dell'uomo, che sostituisce con due capitoli dedicati rispettivamente al matrimonio e all'economia domestica, e promette, a complemento dell'*Institutione*, un piccolo trattato di politica, che però non sarà mai scritto.

Come Pomponazzi, il senese preferisce alla definizione dell'uomo animale speculativo tratta dall'incipit della *Metafisica*, quella, anch'essa aristotelica, dell'uomo animale politico, mettendo in rilievo, fin dalle prime battute del testo, come «nelle ben ordinate repubbliche» siano in pregio le discipline morali<sup>40</sup>. In quest'ottica, la beatitudine dell'uomo in quanto uomo e il compimento della sua perfezione consistono nel riconoscimento e nello svolgimento delle funzioni sociali che spettano a ciascuno, secondo capacità divergenti e differenti prerogative. Alle due metafore solidali della *catena rerum* e *scientiarum* può essere accostata l'idea implicita di una catena civile e politica che lega l'uomo all'uomo in una concezione 'olistica' della società, i cui anelli non sono però equivalenti. Commentando un'affermazione dell'*Economia* di Aristotele, nella quale il filosofo sostiene che le donne sono essenziali al buon governo dello stato, Piccolomini insiste ad esempio sulla funzione sociale delle donne, alle quali spetta l'educazione dei

39. Sull'*Institutione* si vedano A. Poppi, *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, Napoli 1997, 198-205; B. Cestelli Guidi, «Educare a essere "anticamente moderno". L'institutione del nobile secondo Alessandro Piccolomini», in *Educare il corpo, educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*, a cura di G. Patrizi e A. Quondam, Roma 1998, 165-80.

40. Piccolomini, *Institutione di tutta la vita dell'uomo*, f. 4r.

figli, nella loro prima infanzia, e la gestione economica della casa, e che, prive, per consuetudine, della cognizione delle lingue, ma non, per natura, del discorso della ragione, sono spogliate della perfezione che loro è propria. Da qui la centralità dei volgarizzamenti, i quali non rinviano a una concezione egualitaria dell'uomo, ma a una estrema valorizzazione delle differenze, le quali garantiscono la felicità collettiva.