



ILIESI
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

Introduzione
di Tullio Gregory

in BRUNO NARDI, *Dante e la cultura medievale*, nuova edizione a cura di Paolo Mazzantini, introduzione di Tullio Gregory, Roma-Bari, Laterza, 1985 [1990²] («Biblioteca Universale Laterza»), pp. VII-XLIV.

Parole chiave: filosofia medievale, averroismo, neoplatonismo, letteratura italiana

INTRODUZIONE

di Tullio Gregory

Quando Nardi voleva indicare il senso delle proprie ricerche, gli interessi che l'avevano guidato nel suo lungo e non facile itinerario di studioso, tornava sempre, insistente, su un motivo centrale: esser stato Dante il suo « primo e più vero maestro », l'autore che l'aveva introdotto allo studio della filosofia medievale, anzi la « vetta » dalla cui sommità quella filosofia acquistava un senso e valeva la pena di essere studiata¹. Sicché tutto il suo lavoro poteva ricondursi, scriveva nel 1964, alla « preoccupazione [...] di approfondire il pensiero filosofico di Dante in rapporto alla filosofia del Medio Evo; a studiar la quale il poeta m'aveva tratto per i capelli, coll'intento di diradare le nebbie che offuscavano i lineamenti del volto di Sigieri »².

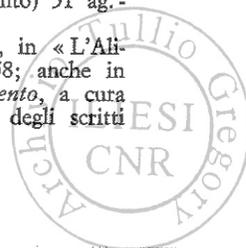
Dante e Sigieri di Brabante: chi scorra la vastissima bibliografia degli scritti di Bruno Nardi³ potrà facilmente costatare come questi due nomi costituiscano i poli di un'ininterrotta ricerca, dalla tesi di dottorato discussa a Lovanio nel 1911 su *Siger de Brabant dans la Divine Comédie et les sources de la philosophie de Dante* al grande commento alla *Monarchia* con il quale terminava i suoi giorni (1968).

Nardi si era iscritto ventiquattrenne all'Institut Supérieur de

¹ *In onore di Bruno Nardi*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXXV, 1956, p. 278.

² B. Nardi, *Sguardo panoramico alla filosofia della natura nel Medioevo*, nel vol. *La filosofia della natura nel Medioevo*, Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale, Passo della Mendola (Trento) 31 ag. - 5 sett. 1964, Milano 1966, p. 3.

³ T. Gregory - P. Mazzantini, *Gli scritti di Bruno Nardi*, in « L'Alighieri - Rassegna filosofica dantesca », IX, 2, 1968, pp. 39-58; anche in B. Nardi, *Saggi sulla cultura veneta del Quattro e Cinquecento*, a cura di P. Mazzantini, Padova 1971, pp. XI-XLIX, con indicazione degli scritti su Nardi, in occasione della sua scomparsa.



Philosophie di Lovanio (1908), in un momento particolarmente felice di quella università. Aveva compiuto i suoi primi studi in seminario a Pescia, poi alla Facoltà teologica di Firenze in anni cruciali per la cultura cattolica: mentre il neotomismo andava imponendosi nelle scuole ecclesiastiche per ordine pontificio, i maestri francescani di Nardi difendevano Rosmini e Gioberti e ne indicavano i precursori nella tradizione agostiniana e bonaventuriana medievale; a Firenze — in una stagione particolarmente vivace per l'intrecciarsi di esperienze culturali diverse — il modernismo trovava consensi fra il giovane clero che seguiva con attenzione gli « Studi religiosi » (1901-07) del Minocchi. Dell'interesse di Nardi per le polemiche moderniste è testimonianza il suo primo breve scritto, una nota su « Studium » firmata con pseudonimo (1907), ove prendeva decisamente posizione per il concetto di sviluppo del dogma svolto dal Loisy nel suo celebre libretto rosso *L'Évangile et l'Église*. Tuttavia Nardi stesso ricorda la più significativa influenza di Croce e Gentile nell'opera dei quali salutava « il risveglio della coscienza filosofica italiana »⁴: la polemica di Gentile contro il modernismo e soprattutto contro la neoscolastica, i suoi studi sulla storia della filosofia italiana, così come le due celebri memorie di Croce — *Lineamenti di logica come scienza del concetto puro* (1905) e *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (1907) — lasciarono su di lui un'impronta profonda che si ritrova ancora in espressioni e giudizi della piena maturità⁵.

⁴ B. Nardi, *Scolastica vecchia e nuova*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », a. III, 1911, pp. 555-62 (il giudizio citato, p. 562); cfr. *In onore di Bruno Nardi* cit., pp. 276-7. Sull'ambiente fiorentino nel primo decennio del secolo, E. Garin, *Un secolo di cultura a Firenze: da Pasquale Villari a Piero Calamandrei*, in *La cultura italiana tra '800 e '900*, Bari 1962, pp. 88 sgg.

⁵ Per i primi studi e scritti di B. Nardi, sia permesso rinviare al mio *Bruno Nardi*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XVII, 1968, pp. 469-501 (in partic., pp. 469-78); ma andrà tenuto presente E. Garin, *Ricordo di Bruno Nardi (1884-1968)*, in « Studi danteschi », XLV, 1969, pp. 5-28 (in partic., pp. 5-11); cfr. altresì G. Stabile, *In memoria di Bruno Nardi*, in « Il Veltro », XII, 1968, pp. 577-83; G. Petrocchi, *Bruno Nardi*, in « Giornale storico della letteratura italiana », CXLVI, 1969, pp. 317-20. Brevi pagine autobiografiche di Nardi, sugli anni della sua fanciullezza, sono state pubblicate dalla figlia Tilde in calce a T. Gregory-G. Petrocchi, *Ricordo di Bruno Nardi*, nei « Quaderni della Casa di Dante », 5, Roma 1979, pp. 19-27 (del mio « ricordo » utilizzo qui alcune pagine).

Ma per quanto si possa insistere sui maestri e sulle letture del giovane Nardi, non è possibile stabilire genealogie, ascrivere a scuole, tanto meno a quella lovaniense⁶, roccaforte della più intelligente e aperta neoscolastica dalla quale — anche sotto l'influenza del Gentile — prendeva subito le distanze: « gran parte del Neotomismo, come De Wulf lo espone e quale risulta anche dai libri ai quali rimanda per una più ampia informazione, ha l'aria di una specie di concordismo filosofico-scientifico », scriveva nel 1911 sulla « Rivista di filosofia neoscolastica »⁷, mentre d'altra parte tutta la sua tesi di dottorato sembra essere la disarticolazione di quella ben ordinata e lineare visione della filosofia medievale — ricondotta a Tommaso d'Aquino — cara ai suoi maestri lovaniensi.

Pure gli anni di Lovanio segnano un'esperienza cruciale nell'itinerario di Nardi, come egli stesso ricordava sovente: compariva allora, nella collana dei « Philosophes belges », la seconda edizione dei due volumi di P. Mandonnet su *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, una delle grandi opere della medievistica di fine Ottocento, ove era discusso il problema, non marginale per comprendere la filosofia di Dante, della presenza

Su Nardi dantista, cfr. in partic. C. Vasoli, *Filosofia e teologia in Dante*, in « Cultura e scuola », IV, 1965 — « volume speciale sotto gli auspici del Comitato nazionale per le celebrazioni del VII centenario della nascita di Dante » — pp. 47-71; dello stesso, *Bruno Nardi Dantista*, in *Letteratura italiana - I critici*, vol. III, Milano 1969, pp. 2023-51.

⁶ Cfr. E. Garin, *Ricordo di Bruno Nardi* cit., pp. 9-10; lo stesso Nardi accennando alle sue ricerche dantesche diceva: « avevo seguito una mia via indipendente, con qualche disappunto, ma anche non senza qualche incoraggiamento da parte di chi s'era interessato alle cose mie » (*Due maestri*, in « L'Alighieri », I, 2, 1960, p. 20).

⁷ B. Nardi, *Scolastica vecchia e nuova*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », III (1911), p. 561; con questo articolo Nardi riprendeva la polemica di G. Gentile con M. De Wulf che rispose con *Scolastica vecchia e nuova*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », IV, 1912, pp. 425-35; replicava Nardi, *La vecchia scolastica secondo uno scolastico nuovo*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », a. IV, 1912, pp. 626-35. Per la precedente polemica fra G. Gentile e M. De Wulf, « La critica », III, 1905, pp. 203-21; De Wulf risponderà qualche anno più tardi su « La critica », IX, 1911, pp. 213-22; la replica di Gentile, ivi, pp. 306-8 (i due scritti di Gentile vennero ripubblicati in *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, ora nel vol. XXXV delle *Opere complete*, Firenze 1962, pp. 105-38). La posizione di Nardi suscitò le critiche della « redazione » della « Rivista di filosofia neoscolastica », cioè del p. Gemelli, con il quale Nardi giunse presto alla rottura: cfr. T. Gregory, *Bruno Nardi* cit., p. 472, n. 6; E. Garin, *Ricordo di Bruno Nardi* cit., pp. 8-9.

dell'averroista Sigieri nel *Paradiso*, accanto a Tommaso d'Aquino e da lui elogiato, malgrado ne avesse in terra violentemente attaccato le dottrine come contrarie all'ortodossia. La soluzione del problema data dal Mandonnet — adducendo la scarsa conoscenza che Dante avrebbe avuto di Sigieri — parve subito a Nardi viziata da due « pregiudizi »: un'inesatta visione storica dell'averroismo e la « leggenda » del tomismo di Dante⁸. Per eliminare questi « pregiudizi » e comprendere il significato della presenza di Sigieri nel *Paradiso* dantesco, era necessario, scriveva programmaticamente nella tesi, « mettere nella sua vera luce il pensiero filosofico di Dante »⁹, ricostruendo il preciso contesto intellettuale fra Duecento e Trecento e le sue diverse componenti, fuori da quelle « sintesi » scolastiche e dalle simmetriche classificazioni che impoverivano, secondo schemi riduttivi, esperienze molteplici spesso opposte fra loro.

⁸ *In onore di B. Nardi* cit., p. 277. Nella tesi pubblicata in italiano, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », III, 1911, pp. 187-95; 526-45; IV, 1912, pp. 73-90; 225-39 (poi in volume, Spianate 1912 dal quale citiamo), scriveva: « Tempo fa, quando la vera storia della filosofia medievale era generalmente ignorata, quando si conosceva appena (e quanto poco!) il solito S. Tomaso, si creò la leggenda, ripetuta dovunque anche oggi, di Dante tomista » (*Sigieri di Brabante nella Divina Commedia*, p. 11); « la maggior parte degli studiosi di Dante — scriverà tracciando un panorama della neoscolastica agli inizi del secolo — s'è preclusa la via a intenderne il pensiero, accettando la leggenda, coniata dai neotomisti, che faceva di lui un fedele interprete delle dottrine dell'Aquinato » (*Studi di storia della filosofia medievale*, in « Cinquant'anni di vita intellettuale italiana: 1895-1945 », vol. I, Napoli 1950, p. 20). E ancora: « A guardar bene, la leggenda del tomismo di Dante s'è formata quando troppo poco si conosceva la filosofia del suo tempo, sì che dire tomismo voleva dire filosofia scolastica. A questo si deve aggiungere il proposito apologetico o diciamo pure propagandistico, da parte dei neotomisti, ai quali, più che l'esatta intelligenza del pensiero dantesco da un punto di vista critico, premeva di richiamare i filosofi moderni, attraverso lo studio di Dante, allo studio di s. Tommaso » (*Le rime filosofiche e il « Convivio » nello sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante*, in « Lettere italiane », VIII, 1956, pp. 270-98, poi nel vol. *Dal « Convivio » alla « Commedia » (Sei saggi danteschi)*, Roma 1960, dal quale citiamo, p. 27).

La liquidazione della leggenda del tomismo di Dante da parte di Nardi verrà sottolineata da Et. Gilson non solo in *Dante et la philosophie*, Paris 1939, 1953², ma con ancor più aperta partecipazione nella recensione a *Dal Convivio alla Commedia* in « Giornale storico della letteratura italiana », CXXXVIII, 1961, pp. 562-73: si tratta, scriveva, « d'un mythe religieux et national » che « a exercé d'incroyables ravages dans l'interprétation historique des oeuvres de Dante », e concludeva: « Je n'arrive pas à trouver un sens à la thèse si répandue de Dante-thomiste » (pp. 565-6).

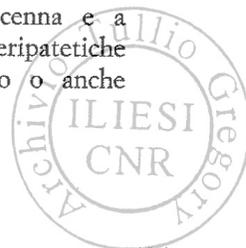
⁹ B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia* cit., p. 12.

Affrontando il problema di Sigieri e discutendo l'opera del Mandonnet Nardi fu dunque trascinato (« trascinato, più che spinto ») a riesaminare il complesso panorama della cultura medievale, lasciando alle spalle la prevalente storiografia neoscolastica come pure certe semplificazioni gentiliane: sicché il titolo del libro del 1942 — qui ristampato secondo la nuova edizione del '49 — *Dante e la cultura medievale* indica emblematicamente il nodo dei problemi che egli è venuto affrontando in oltre mezzo secolo di ricerche, con una continuità di tematiche e di interessi che si proietta anche nei suoi studi sul Rinascimento ove Nardi — è Garin a notarlo — « sembra cercare una specie di conferma e di controprova delle proprie valutazioni ed ipotesi, avventurandosi in una sorta di 'esperimento' storico »¹⁰. Tutta l'opera di Nardi si potrebbe quindi leggere come un discorso ininterrotto su Dante, un commento continuo alla sua opera attraverso la quale egli si affacciava su orizzonti sempre più vasti, dando alla sua ricerca un senso e un orientamento privilegiato.

Ciò non significa che la storiografia di Nardi porti a una « reductio ad unum » della storia della filosofia medievale, ripetendo con segno diverso la monolitica visione neotomista: che anzi, studiando la vastissima produzione di Nardi, appare con forza la sua visione estremamente articolata della filosofia medievale che gli permette di porre in scacco ogni pacifica e organica concezione di quella filosofia e di rifiutare la visione gotica o cuspidale di coloro che vedevano in Tommaso d'Aquino il vertice di tutta la speculazione cristiana.

Nella sua tesi di dottorato — e poi sempre fino alla grande relazione per il centenario dantesco del '65 — colpisce lo sforzo di individuare le componenti e le posizioni diverse che costituiscono il complesso panorama della filosofia medievale: e fra tutte le indicazioni e suggestioni proposte dal Nardi non potrà sottovalutarsi come, già nel 1911, egli insistesse sull'importanza fondamentale del platonismo e del neoplatonismo nel secolo XIII, conosciuto sia attraverso fonti dirette — dal *Timeo* al *Liber de causis* e a Proclo — sia attraverso autori arabi. Fra questi ultimi una posizione eminente veniva riconosciuta ad Avicenna e a tutto quel complesso orientamento, misto di idee peripatetiche e neoplatoniche, indicato con il termine avicennismo o anche

¹⁰ E. Garin, *Ricordo di Bruno Nardi* cit., p. 21.



« avicennismo agostinico » per le frequenti connessioni con la tradizione agostiniana¹¹: l'importanza che egli fin d'allora assegnava all'avicennismo doveva essere poi confermata dai lavori di altri storici, primi fra tutti Gilson e De Vaux. In successivi studi Nardi farà ampio spazio all'opera mediatrice e divulgatrice di Alberto Magno: rispetto a un'interpretazione che sembrava privilegiare il rapporto fra Alberto e Tommaso d'Aquino ponendoli su una stessa linea di pensiero e di sviluppo, Nardi metterà in evidenza la profonda diversità fra maestro e discepolo, la cultura estremamente composita dei trattati di Alberto, la sua attenzione alla tradizione dei commentatori arabi, gli evidenti influssi platonizzanti, e infine la grande fortuna del suo insegnamento che nel secolo XIII va ben oltre quella di Tommaso d'Aquino. Netta e precisa, fin dai suoi primi lavori, la valutazione dell'importanza dell'averroismo, della sua forte presenza nelle scuole, soprattutto fra gli artisti ma anche fra i teologi, come pure la definizione della sua peculiare caratteristica: essere un'interpretazione di Aristotele che, prendendo come base il commento di Averroè, svolgeva un'esegesi non curante di concordismi teologici, autonoma anche rispetto agli insegnamenti della fede, appunto perché commento di un filosofo pagano, anzi del « filosofo » per eccellenza come insegnava Averroè. Furono le ricerche sull'averroismo a condurre Nardi a meglio definire anche un problema cruciale per ogni studioso della filosofia medievale: quello dei rapporti fra filosofia e teologia. Nardi era troppo storico per accettare un'impostazione del problema che considerasse queste due discipline quasi momenti eterni, intemporalmente dello spirito, come tendeva a fare certa storiografia tanto neoscolastica che idealista: egli sa che quei termini coprono secondo le epoche esperienze storiche differenti, sicché compito dello storico è quello di vedere di volta in volta cosa essi significhino, senza partire da metastoriche definizioni. Ponendosi da questo punto di vista, Nardi sottolinea come, nella storia del cristianesimo medievale, « filosofia » sia stata la riflessione sulla fede, il frutto dell'intel-

¹¹ Di « avicennismo agostinico » Nardi parlava in *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia* cit., p. 32; si ricordino i due classici studi di Et. Gilson (*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, e *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », I, 1926-27, pp. 5-127; IV, 1929-30, pp. 5-107) e il volume di R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles*, Paris 1934.

lectus fidei, e come il cosiddetto problema del rapporto tra filosofia e teologia sia legato a condizioni storiche precise, e più precisamente si definisca nel secolo XIII quando, di contro alla tradizionale sapienza o filosofia cristiana, si venne proponendo il sistema fisico e metafisico di Aristotele e dei suoi commentatori greci ed arabi. Si disse allora *teologia* « la dottrina cristiana del mondo, basata sulla rivelazione evangelica interpretata per dodici secoli dal pensiero dei padri e dal magistero della Chiesa », mentre si disse *filosofia* « l'insieme delle dottrine greco-arabiche derivate principalmente da Aristotele, il *philosophus*, il 'maestro di color che sanno', e dai suoi commentatori »: il contrasto fu dunque propriamente fra due filosofie, la filosofia cristiana, o teologia, e l'antica filosofia e scienza greco-araba¹².

Il tema, già accennato recensendo *I problemi della scolastica* di Gentile su « La Voce » nel 1913¹³, si definiva chiaramente nel saggio su Pietro d'Abano (1920-1921)¹⁴ e tornerà poi sem-

¹² B. Nardi, *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*, in « Nuova rivista storica », IV, 1920, pp. 81-97, 464-81; V, 1921, pp. 300-13; ripubblicato in estratto, Milano-Roma-Napoli 1921, e poi nel vol. *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, pp. 19-74, dal quale citiamo (pp. 55-6); il tema è presente in tutti i lavori di Nardi: in questo vol. si veda il cap. *La conoscenza umana*.

¹³ B. Nardi, recensione di: G. Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, in « La Voce », n. 26, 26 giugno 1913, Bollettino bibliogr., pp. 1109-11.

Dopo l'entusiasmo per alcune caratteristiche tesi gentiliane e in genere neohegeliane — evidente nella polemica con il De Wulf —, questa recensione segna un netto distacco da certe tentazioni schematizzanti: « Il Gentile — scriveva — cerca di risolvere nell'attualità del proprio concetto il pensiero scolastico », ma con tal metodo si rischia « di rimaner tutti chiusi nel proprio pensiero, e di essere indotti a non capire o a travisare il modo onde certi problemi in un dato tempo vennero posti »; con non diversi accenti si esprimerà, in anni più recenti, nella premessa ai suoi *Saggi sull'aristotelismo padovano* cit., p. VII.

¹⁴ A Pietro d'Abano Nardi dedicò la tesi di laurea che conseguì in Italia (1919), all'Istituto di Studi Superiori di Firenze, quando già insegnava a Mantova; a Firenze, fra il 1912 e il 1916, aveva frequentato alcuni corsi all'Istituto, che costituiva un centro culturale « di rilievo non solo italiano », cfr. E. Garin, *L'Istituto di Studi Superiori di Firenze (Cento anni dopo)*, in *La cultura italiana tra '800 e '900*, Bari 1962, pp. 29-66; si veda anche A. Olivieri, *L'insegnamento della filosofia nell'Istituto di Studi Superiori di Firenze, 1859-1924*, in « Annali dell'Istituto di Filosofia - Università di Firenze », IV, 1982, pp. 111-51; sugli anni fiorentini di Nardi, cfr. A. Schiaffini, *Bruno Nardi filologo e scrittore*, in « L'Alighieri », IX, 2, 1968, pp. 5-12 (in partic. 5-8); degli anni mantovani, così cari a Nardi, ha scritto egli stesso in *Vallino Simonetta. Ricordi di vita mantovana*, in « Atti e Memorie dell'Accademia Virgiliana » (XXXII, 1960, pp. 121-83) poi nel vol. *Mantuanitas virgiliana*, Roma 1963, pp. 285-353.

pre nei lavori successivi come struttura portante di tutta un'interpretazione della storia della filosofia medievale; e se a volte questa prospettiva sembra privilegiare quella che fu la « filosofia » delle scuole, essa aveva il merito di inserire con pieno diritto la teologia nella storia della filosofia medievale, anzi ne faceva un luogo privilegiato: « La vera filosofia medievale non va cercata tanto nei commenti ad Aristotele, quanto nei trattati teologici tendenti a dar forma di pensiero alla nuova esperienza suscitata dal cristianesimo ».

Questo criterio ermeneutico permette a Nardi di rivalutare l'importanza dei maestri francescani contro orientamenti storiografici fra loro diversi — da De Wulf a Gentile e a Van Steenberghe — tendenti a emarginare dalla storia della filosofia posizioni considerate mistiche, antidialettiche, antiaristoteliche e quindi antifilosofiche. Nardi — antico allievo di maestri francescani — sottolinea fortemente come la polemica svolta dai francescani contro la filosofia di Aristotele, il loro rifiuto di considerare lo Stagirita quale espressione e limite dell'umano intelletto, l'esaltazione dell'esperienza cristiana nella sua irriducibilità alle categorie del pensiero aristotelico e quindi la polemica contro certo concordismo teologico, collochino i maestri francescani in una posizione di primo piano nello svolgimento della filosofia medievale: « In apparenza, questa rivolta contro i tentativi di accordare la fede con la filosofia aristotelica, che nel medio evo (non lo si dimentichi) era la filosofia *tout-court*, può sembrare che implichi una svalutazione della ragione a beneficio della fede, e che quindi rappresenti una tendenza fideistica. Ma non è così [...] Svalutando la filosofia aristotelica, i maestri francescani rivendicavano il buon diritto di quella filosofia che è opera dell'intelletto nato dalla fede, e dimostravano che la capacità della ragione umana può spingersi ben oltre gli angusti limiti dell'aristotelismo »¹⁵.

Dalla tesi discussa a Firenze nascerà l'ampio saggio *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano* cit. Su *La teoria dell'anima e la generazione delle forme secondo Pietro d'Abano* aveva scritto in « Rivista di filosofia neoscolastica », IV, 1912, pp. 723-37 (ora nel vol. *Studi sull'aristotelismo padovano* cit., pp. 1-17); su *Dante e Pietro d'Abano* in « Nuovo giornale dantesco », IV, 1920, pp. 1-15 (poi in *Saggi di filosofia dantesca*, Milano-Genova-Roma-Napoli 1930, pp. 41-65).

¹⁵ B. Nardi, *L'aristotelismo della Scolastica e i francescani*, in *Scholastica ratione storico-critica instauranda*, Acta Congressus Scholastici Internationalis, Romae anno Sancto MCML celebrati, Roma 1951, pp. 609-26.

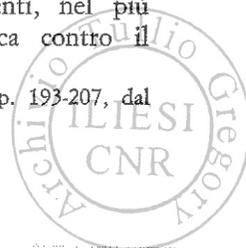
Di qui anche una diversa prospettiva di tutto il corso della filosofia medievale ed in particolare il rifiuto di considerare il secolo XIV — quando la critica « francescana » demolisce i capisaldi della « sintesi » scolastica e tomista — come un'età di disfacimento e di crisi:

« Era un tempo un luogo comune affermare che il più glorioso periodo della Scolastica si chiude assai prima della fine del secolo XIII, quando, secondo una certa storiografia, comincerebbero ad apparire indubbi segni di disgregazione e di decadenza della speculazione filosofica. Ritengo che gli studi più recenti abbiano ormai fatto giustizia di siffatto modo di vedere. Allo storico spregiudicato la Scolastica del secolo XIV appare un periodo di approfondimento, di revisione critica e di ardore speculativo »¹⁶.

Questa difesa della tradizione francescana, del suo valore filosofico, l'insistenza sul significato della polemica contro le varie forme di concordismo teologico, ove francescani e averroisti finivano per incontrarsi nella comune convinzione dell'impossibilità di conciliare la filosofia aristotelica con la fede cristiana, la posizione riconosciuta a Alberto Magno e le sottolineate differenze con Tommaso d'Aquino, sono certo il frutto di una revisione storiografica ispirata da un'attenta e non dogmatica lettura dei testi; ma si ha anche l'impressione che proprio nel privilegiamento di certi temi — francescanesimo, albertismo, averroismo, neoplatonismo — Nardi conduca una battaglia per rompere l'egemonia del neotomismo fortemente sentita nei suoi anni giovanili, per liquidarne la pretesa di porsi come « filosofia perenne » che risolve in sé tutta la filosofia scolastica, per riaffermare l'importanza storica di autori non meno significativi dell'Aquinate, recuperando alla storia della filosofia medievale posizioni e correnti che ne erano state emarginate; da questo punto di vista è anche interessante notare l'attenzione con la quale egli seguiva le edizioni di testi francescani promosse dal Collegio di Quaracchi e i volumi dei « Beiträge » del Baeumker, che offrivano della filosofia medievale un panorama ben più articolato di altre collane di stretta ortodossia neoscolastica. Parimenti, nel più specifico campo degli studi danteschi, la polemica contro il

(ripubblicato in *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, pp. 193-207, dal quale citiamo, pp. 201-2).

¹⁶ Ivi, p. 206.



« mito » del tomismo di Dante non era solo impegno filologico per restituire a Dante il suo volto, sfigurato dai commentatori neotomisti largamente seguiti da quei critici che Nardi accomunava nel folto gruppo dei « benpensanti »: era l'appassionata difesa della personalissima esperienza filosofica, religiosa, poetica dell'Alighieri, contro il tentativo di farne un veicolo di propaganda « per richiamare i filosofi moderni, attraverso lo studio di Dante, allo studio di S. Tommaso », secondo i propositi di Leone XIII e della cattedra dantesca da lui istituita. Si potrebbe dire di più: l'insistenza con la quale Nardi sottolinea le forti ascendenze platoniche e le venature averroistiche della filosofia di Dante, la partecipazione con la quale ricostruisce il pensiero « laico » della *Monarchia* — la netta distinzione fra filosofia e rivelazione, fra Impero e Chiesa con la condanna delle pretese politiche di questa — l'impegno posto a difendere, come si dirà, il profetismo di Dante e la *Commedia* quale visione profetica e messaggio di riforma profondamente radicato nella tradizione dell'evangelismo e dell'apocalittica contemporanea, non rappresentano solo delle precise linee di ricerca avvalorate da una sterminata conoscenza del mondo medievale, ma sono forse anche espressione di una profonda adesione agli ideali di una cristianità in crisi, nel convincimento dell'autonomia e della ricchezza di un'autentica vita religiosa, non riducibile a rigide ortodossie e aperta alle più diverse esperienze di pensiero.

Abbiamo accennato al primo lavoro dantesco di Nardi e al complesso panorama che tracciava della cultura del secolo XIII in rapporto ai problemi filosofici discussi da Dante: gioverà insistervi ancora perché — scrivendo quando la critica dantesca accettava la « leggenda » di Dante tomista — Nardi metteva in luce, nel *Convivio* e nella *Commedia*, una precisa e amplissima influenza neoplatonica e avicennistica che orientava la filosofia di Dante verso soluzioni estranee o opposte al tomismo: anzitutto nella cosmologia, ove l'atto creatore (superato il dubbio giovanile — di origine avicennistica — « se la materia de li elementi era da Dio intesa », cioè direttamente creata) è limitato a un triforme effetto (le forme sussistenti o angeli, la materia informe, le sfere celesti), mentre la successiva generazione è affidata al moto e all'influenza dei cieli, come esposto nel II, VII e XIII del *Paradiso*; ancora, la metafora della creazione come diffusione

di luce e come « discorrimento », la dottrina dell'Empireo come « luogo spirituale delle forme » attraverso il quale la luce divina discende « d'atto in atto », attraverso i cieli, sino alle cose corrottili — dalla pura luce all'abisso *d'ogni luce muto* —, la causalità esercitata scalarmente secondo la gerarchia discendente degli esseri, l'immortalità attribuita a quel che deriva direttamente (*sanza mezzo*) da Dio, collocano il pensiero di Dante in un contesto fortemente avicennistico nel quale si maturano anche certe soluzioni dell'averroismo latino. Alla dottrina della generazione delle forme dalla materia prima attuata dalla virtù delle sfere celesti — ove sono recuperati motivi agostiniani — si collega la dottrina dell'origine dell'anima umana esposta da Dante nel *Convivio* e nella *Commedia*, che permette di verificare l'« abisso che separa Dante e san Tommaso »¹⁷. Per Dante, spiega Nardi, « c'è un unico principio di vita vegetativo-sensitiva venuto per generazione e sviluppatosi sotto l'influsso dei corpi celesti. Quando la natura ha fornito il suo lavoro e quel principio è completamente sviluppato, Dio corona l'opera della natura aggiungendo un nuovo principio che investe ed assorbe in sé il precedente, ossia, come dice Dante lo ' tira in sua sostanza ', e dell'uno e dell'altro ' fassi un'alma sola »¹⁸: dottrina questa non estranea alla tradizione agostiniana — cui si collega anche la dottrina dantesca dell'intelletto possibile — e che viene utilizzata nell'ambiente averroistico e da Sigieri. In studi successivi Nardi tornerà insistente su questo tema, indicando soprattutto il debito verso Alberto Magno e le affinità con il Brabantino, via via che ne venivano meglio conosciute le opere.

Dalle pagine di Nardi usciva delineata una filosofia di Dante in gran parte sconosciuta ai dantisti e radicalmente opposta a quella che, precisamente negli stessi anni, andava disegnando fra gli altri il padre Busnelli, convinto sostenitore del tomismo di Dante¹⁹; emergeva con molta chiarezza il carattere eclettico di

¹⁷ B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia* cit., p. 44.

¹⁸ Ivi, p. 45. La teoria dell'origine dell'anima umana esposta da Stazio nel *Purgatorio* aveva interessato Nardi fin dalla giovanile lettura di Rosmini e soprattutto di D. Morando, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S.R.U. Inquisizione*, Milano 1905: cfr. B. Nardi, *Due maestri* cit., p. 19: « Come Rosmini m'aveva indirizzato a Dante, così Dante mi trasciò nel mondo medievale »; *In onore di Bruno Nardi* cit., p. 277; *Studi di storia della filosofia medievale* cit., pp. 30-31.

¹⁹ Delle reazioni al suo lavoro Nardi dirà brevemente in *Studi di storia della filosofia medievale* cit., pp. 31-2; il Busnelli raccoglierà i suoi

un pensiero filosofico dominato « da uno sforzo personale » che molto doveva alla tradizione peripatetica araba nella quale l'avvicinamento orientava alcune soluzioni di fondo accolte in parte anche dall'averroismo latino: di qui le affinità fra il pensiero di Dante e l'insegnamento di Sigieri le cui opere egli avrebbe potuto conoscere e che comunque erano espressione di quell'« ambiente di cui Sigieri era stato il più autorevole e noto rappresentante »: era dunque a un « grande maestro » esponente di quel « peripatetismo arabo » al quale aveva « attinto largamente » che Dante vuol rendere giustizia ponendolo vicino a Tommaso e facendone pronunciare le lodi proprio dal suo più accanito avversario²⁰.

Le connessioni che in modo sempre più fitto e puntuale Nardi verrà ponendo fra la filosofia di Dante e l'averroismo, costituiscono senza dubbio uno dei suoi contributi più originali all'esegesi dantesca, soprattutto quando verrà analizzando il pensiero politico dell'Alighieri, rimasto fuori dai suoi interessi quando scriveva la tesi di dottorato. Ma andrà subito sottolineato che proprio mentre indicava precise connessioni, Nardi non solo si preoccupava di individuare significative divergenze, ma soprattutto insisteva sulle suggestioni neoplatoniche e avvicinatrici che orientano, ancora nella *Commedia*, le soluzioni di problemi cruciali. Proprio nel porre il pensiero di Dante alla

articoli in polemica con B. Nardi nel volume *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma 1927, cui Nardi replicò duramente con una lunga recensione nel « Giornale storico della letteratura italiana », LXXXI, 1923, pp. 306-34 (ripubblicata nella II ed. dei *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, pp. 341-80 con il titolo *Il tomismo di Dante e il p. Busnelli S.I.*). Busnelli affiderà la sua interpretazione tomistica di Dante al commento al *Convivio* (1934) che assicurerà alle sue tesi larga diffusione: più ancora delle numerose stroncature di Nardi, gioverà ricordare il giudizio di Et. Gilson: « Il est difficile d'imaginer un commentaire mieux fait pour obscurcir le sens de son texte. Ce genre d'attentats historiques devrait être interdit par une loi » (in « Giornale storico della letteratura italiana », CXXXVIII, 1961, p. 572).

²⁰ B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia* cit., pp. 66, 70; alla sua tesi Nardi rinviava ancora nell'amichevole polemica con Et. Gilson, *Dante e la filosofia*, in « Studi Danteschi », vol. XXV, 1940, pp. 43-79 (poi in *Il mondo di Dante*, Roma 1944, dal quale citiamo): « L'unica soluzione del problema riesaminato dal Gilson mi pare ancora quella che proposi ventotto anni fa: aver voluto il poeta fiorentino rialzare la memoria d'un onesto pensatore, grandemente stimato dai suoi contemporanei, la quale giaceva sotto il peso dei colpi inferti dall'invidia, e mostrarci riconciliati nel cospetto della verità eterna due grandi pensatori a lui cari, senza settarismo di scuola » (p. 244).

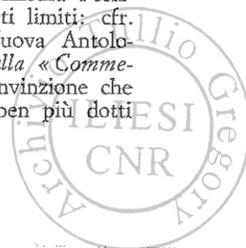
confluenza di orientamenti diversi e nel mostrare l'originalità di certe sue posizioni, fuori dal dilemma tomismo o averroismo, sta il significato e il risultato della lezione di Nardi: la quale anche quando individua « fonti » o corrispondenze precise, quando si sbizzarrisce in una polemica erudita o propone l'esatta lezione di un testo, ha sempre come scopo primario quello di « ricostruire nelle sue linee originali il pensiero filosofico di Dante » attraverso « la conoscenza dei problemi e delle preoccupazioni intellettuali che formano l'ambiente spirituale nel quale il pensiero filosofico di Dante, personalissimo come ogni vero pensiero filosofico, si maturò nel diuturno sforzo della meditazione, spesso sorpassando, con penetranti e ardite intuizioni, il comune modo di pensare del suo tempo »²¹.

Sono parole che Nardi premetteva ai suoi *Saggi di filosofia*

²¹ B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano-Genova-Roma-Napoli 1980, p. vi (II ed. ampliata, Firenze 1967; noi citiamo dalla I ed.).

Parlando di 'fonti', già nella tesi del 1911, Nardi precisava: « Quanto alle fonti della filosofia di Dante, non ho creduto necessario mettermi a contare quante volte Tizio è citato per nome dall'Alighieri, e quante espressioni del libro di Caio sono passate nelle opere di lui [...]. Parlando, dunque, delle fonti della filosofia dantesca, si devono intendere le correnti d'idee che hanno particolarmente influito sullo spirito dell'Alighieri » (*Sigieri di Brabante nella Divina Commedia* cit., pp. VII-VIII; e ancor più nettamente, presentando i *Saggi di filosofia dantesca* cit., p. vi: « Né si creda che mi sia proposto di dimostrare quali sono le 'fonti' del pensiero dantesco, cioè da quali libri e autori Dante tolse i concetti filosofici che fece suoi. Questo genere di ricerche empiriche, nella maggior parte dei casi, è impossibile; ma è anche perfettamente inutile »); notava E. Garin: « Di fatto la polemica contro le 'fonti', oltre che un omaggio alla contemporanea letteratura idealistica, fu nel Nardi il rifiuto di facili quanto arbitrari richiami, nel migliore dei casi, a temi comuni e generici. In realtà, fra i saggi più riusciti del volume del '30 sono da annoverarsi proprio quelli sulle citazioni dantesche dal *Liber de causis*, su Alpetragio, su luoghi di Alberto Magno: su fonti, dunque. Di fatto, l'esatta determinazione della 'fonte' reale, del libro letto, è, anzi, il punto d'arrivo a cui un'indagine del genere mira; la comparazione, l'analisi di luoghi paralleli, la ricostruzione dell'atmosfera culturale, del 'tempo' in genere, non sostituiscono ma preparano la determinazione ulteriore dei veicoli specifici attraverso i quali una cultura si comunica e si diffonde, opponendo indicazioni puntuali a luoghi comuni » (*Ricordo di Bruno Nardi* cit., p. 15).

Potrà anche ricordarsi — come puntuale lezione di metodo — che Nardi polemizzerà spesso contro i tentativi di allargare a dismisura l'orizzonte delle letture di Dante, mettendone anzi in evidenza certi limiti: cfr. B. Nardi, *Pretese fonti della « Divina Commedia »*, in « Nuova Antologia », XC, 1955, pp. 383-98, poi nel vol. *Dal « Convivio » alla « Commedia »* cit., pp. 351-70 (dal quale citiamo, p. 369: « E mia convinzione che Dante ignorasse molte cose che a suo tempo sapevano altri ben più dotti di lui »).



dantesca del 1930, quando andava pensando a un « volume sistematico sulla filosofia di Dante » e veniva accumulando materiale « in gran parte nuovo per gli studiosi del pensiero di Dante ». Se il volume sulla filosofia di Dante resterà un ideale regolativo mai realizzato, il complesso dei saggi raccolti nel '30 — che rispecchiavano solo parzialmente 15 anni di studi danteschi — ne costituiscono alcuni capitoli essenziali e indicano i diversi modi di lettura del suo autore: dai raffronti testuali — come nei lavori sulle citazioni del *Liber de causis* e l'utilizzazione di Alberto Magno²² — ai grandi quadri d'insieme che ricostruiscono la cosmologia dantesca e *La dottrina dell'Empireo*, il mito dell'Eden²³, e infine il pensiero politico cui dedica due saggi (*Il concetto dell'impero nello svolgimento del pensiero dantesco* e *le Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante*)²⁴ destinati a incidere profondamente sugli studi danteschi, sia per l'interpretazione della *Monarchia*, sia per i riflessi che essa veniva ad

²² B. Nardi, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, in « Giornale storico della letteratura italiana », vol. LXXX, 1922, pp. 295-303; *Le citazioni dantesche del « Liber de Causis »*, in « Giornale critico della filosofia italiana », V, 1924, pp. 193-215; *Nuovi raffronti danteschi*, in « Giornale storico della letteratura italiana », LXXXV, 1925, pp. 94-7 (in *Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 67-78; 89-119).

²³ B. Nardi, *Un frammento di cosmologia dantesca (Le sfere celesti, le intelligenze motrici e le macchie lunari. Nota storica al canto II del « Paradiso »)*, in « La Cultura filosofica », XI, 1917, pp. 35-64; *Intorno al sito del Purgatorio e al mito dantesco dell'Eden*, in « Giornale Dantesco », XXV, 1922, pp. 290-300 (in *Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 1-39; 347-74).

²⁴ Il primo era già comparso in « Giornale storico della letteratura italiana », LXXVIII, 1921, pp. 1-52; poi in *Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 239-305 (dal quale citiamo); il secondo compariva per la prima volta nello stesso vol., pp. 309-45.

I due saggi nascevano in polemica con gli studi di F. Ercole, *L'unità politica della nazione italiana e l'Impero nel pensiero di Dante*, in « Archivio storico italiano », LXXV, 1917, pp. 79-144; *Per la genesi del pensiero politico di Dante: la base aristotelico-tomistica*, in « Giornale storico della letteratura italiana », LXXII, 1918, pp. 1-41, 245-87; *Le tre fasi del pensiero politico di Dante*, ivi, suppl. 19-21, 1921, pp. 397-504; dei primi due saggi Nardi aveva già scritto nel primo volume del « Giornale critico della filosofia italiana » (I, 1920, pp. 92-7), fondato da G. Gentile, del quale divenne assiduo collaboratore: qui Nardi riconosceva ai lavori dell'Ercole un'importanza notevolissima (« una delle cose più serie e più acute che siano state scritte intorno al pensiero politico di Dante », p. 92) accogliendone alcune tesi che orienteranno le sue stesse ricerche. Nel primo dei due saggi di Nardi particolare importanza ha l'analisi del diverso concetto di natura nella patristica (cui si ricollega Dante) e nella scolastica, in rapporto all'entrata dell'aristotelismo nelle scuole.

avere nella valutazione complessiva dell'itinerario speculativo e poetico di Dante.

Centrale nell'esegesi di Nardi è la considerazione della *Monarchia* come opera squisitamente filosofica, anzi il massimo sforzo speculativo di Dante che più di ogni altra manifesta una precisa influenza averroistica. Questa è già evidente nella definizione del *principium inquisitionis directivum* di tutta l'opera, posto da Dante nel capitolo III del I libro: il fine ultimo cui tende tutto il genere umano (*universaliter genus humanum*) e in cui si realizza la beatitudine di questa vita, è l'attuazione della potenzialità dell'intelletto a realizzare la quale non il singolo è sufficiente, ma è necessario il concorso di tutto l'umano genere (*per quam quidem tota potentia hec actuatur*): « operazione propria del genere umano, preso nella sua totalità, è far sì che in ogni momento tutta quanta la potenza dell'intelletto possibile sia in atto » (*Monarchia*, I, IV, 1).

Il fondamento averroistico di questa posizione — suggerito da Dante stesso con una citazione diretta del commento di Averroè al terzo *De anima* (presente anche nel *Convivio*)²⁵ — è messo in luce da Nardi in maniera decisiva: pur escludendo l'unità dell'intelletto possibile separato, Dante accoglie l'idea di un'unità indissolubile di tutto il genere umano come ciò che rende possibile « attuare tutta e sempre la potenza dell'intelletto, considerato nella sua natura specifica e non in quanto individuato nei singoli »²⁶. Su questo principio nasce l'idea dantesca della Monarchia universale « il cui fine o fondamento naturale coincide esattamente col fine naturale dell'umana civiltas »²⁷: il monarca ovvero l'Impero rende infatti possibile quell'unità del genere umano che è condizione per il raggiungimento del suo fine naturale. Di qui anche l'autonomia di questo fine che, realizzandosi nell'attuazione dell'intelletto possibile, ha per sua guida i *documenta philosophica* senza alcuna subordinazione al fine soprannaturale che si realizza sulla via dei *documenta spiritualia*: da un lato dunque la *beatitudo huius*

²⁵ *Monarchia*, I, III, 9; *Convivio*, IV, XIII, 8; cfr. *Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 260 sgg.; ma si veda ormai l'ampia nota a questo luogo nel commento di Nardi alla *Monarchia* in Dante Alighieri, *Opere minori*, t. II, Milano-Napoli 1979, pp. 300 sgg.

²⁶ B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* cit., p. 267; cfr. *Dante e la filosofia*, nel vol. *Il mondo di Dante* cit., pp. 232 sgg.

²⁷ B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* cit., p. 273.

vite, dall'altro la *beatitudo vite eterne*, due fini (*duo ultima*) cui corrispondono due diverse organizzazioni — l'Impero e la Chiesa —, autonome ciascuna nel proprio ambito, naturale l'uno, soprannaturale l'altro.

L'impianto aristotelico-averroistico si fa evidente: tutta la dottrina del fine naturale che l'uomo può raggiungere in questa vita attraverso il dispiegarsi dell'attività dell'intelletto possibile, cioè svolgendo l'operazione sua propria, l'intendere — e quindi attraverso la filosofia²⁸ — segna la lontananza, anzi l'opposizione, rispetto alla prospettiva delle scuole teologiche e di Tommaso d'Aquino in primo luogo, secondo il quale il fine naturale non può essere attinto se non attraverso la grazia divina, con una sua subordinazione al fine soprannaturale. Analogamente per la dottrina politica: sull'autonomia del fine naturale Dante fonda l'autonomia dell'Impero dalla Chiesa, derivando l'autorità politica *immediate* da Dio, mentre canonisti e teologi subordinano l'Impero al Papato nella presupposta subordinazione dei due fini: « Dall'autonomia del fine naturale dell'uomo, di fronte al fine soprannaturale — scrive Nardi — Dante deduce direttamente l'autonomia e indipendenza del potere civile di fronte a quello ecclesiastico. [...] Unica norma per il principe terreno nel governare i popoli, sono i *documenta philosophica*, la ragione. In questa proclamata indipendenza della ragione di fronte ai *documenta spiritualia*, che sorpassano la capacità dell'intelletto umano, è appunto il distacco violento dell'autore della *Monarchia*, non solo da san Tommaso, ma da tutto il medio evo »²⁹.

Siamo innanzi a una tesi « nuovissima e audacissima » vicina a suggestioni averroistiche che, dirà più tardi Gilson « aveva rotto in due pezzi l'unità del cristianesimo medievale »; ricordando l'insegnamento di Gentile, Nardi scriveva: « La *Monarchia*, come ha ben detto il Gentile, ' è il primo atto di ribellione alla

²⁸ Ivi, p. 280.

²⁹ Ivi, pp. 281-2; sulla derivazione del potere politico del Monarca immediatamente da Dio, Nardi tornerà ampiamente nel saggio sul III libro della *Monarchia*, in polemica con M. Maccarrone (*Il III libro della Monarchia*, in « Studi danteschi », XXXIII, 1955, pp. 5-142; dello stesso, cfr. *Dante e i teologi del XIV-XV secolo*, in « Studi romani », V, 1957, pp. 20-8) che aveva proposto accostamenti fra la dottrina di Dante e i teorici della *potestas indirecta in temporalibus* del Pontefice: B. Nardi, *Intorno a una nuova interpretazione del III libro della Monarchia dantesca*, nel vol. *Dal « Convivio » alla « Commedia »*, Roma 1960, pp. 151-313.

trascendenza scolastica' [...]. Il Virgilio della *Monarchia* [...] non attende nessuna Beatrice. Il rapporto medievale di dipendenza della ragione dalla fede, della *philosophia ancilla theologiae*, è negato non meno di quello, asserito dai decretalisti, di soggezione dell'Impero al Papato »³⁰.

Dall'analisi della struttura filosofica della *Monarchia*, del fondamento, della storia e della missione dell'autorità imperiale, deriva anche una precisa collocazione di quest'opera nello sviluppo del pensiero di Dante: collocazione per alcuni aspetti controversa, per altri largamente accettata³¹. Accettato pare il rap-

³⁰ *Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 284, 304-5; cfr. 341 (cfr. p. 284: « Dante [...] giungeva, così, con un'affermazione arditissima, a quella specie di averroismo politico, che doveva essere, invece, il punto di partenza, poco più d'un decennio più tardi, delle dottrine politiche di Marsiglio da Padova »).

La citazione di G. Gentile rinvia a G. Gentile, *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, pubblicata a fascicoli fra il 1904 e il 1915 nella *Storia dei generi letterari* del Vallardi col titolo *La filosofia*; ora nel vol. XI delle *Opere*, a cura di V. A. Bellezza, Firenze 1962, p. 183; qui stesso l'immagine — sulla quale Nardi tornerà insistentemente — « di un Virgilio che non aspetta nessuna Beatrice »; cfr. Et. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939, p. 210 e B. Nardi, *Dante e la filosofia* cit., p. 230; qui Nardi — accennando di nuovo a Gentile in polemica con Gilson — scrive fra l'altro (p. 232): « La ribellione di cui parla il Gentile è quella della ragione alla trascendenza teologica, in nome della quale si pretende di asserire la ragione e di menomarne l'autonomia », e annota: « Nel giudizio del Gilson intorno al Gentile, ' dont l'immanentisme est le fléau de cette érudition italienne contemporaine si pleine de science et de talent ' (p. 164), mi par di riconoscere l'eco di dicerie, l'aver prestato orecchio alle quali non fa grande onore ad uno scrittore pur così sereno ne' suoi giudizi. Egli del resto è buon testimone che la non piccola influenza esercitata su me dal pensiero gentiliano e crociano, non m'ha fatto scostare dal buon metodo della ricerca storica, la quale consiste, come ha insegnato il nostro Vico, nell'accertare il vero coll'autorità de' filologi e nell'avverare il certo con le ragioni de' filosofi. E a proseguire per questa via, l'incoraggiamento m'è venuto, prima che da altri, dal Gentile, come può vedersi dal giudizio benevolo ch'egli dava di otto miei studi danteschi ».

³¹ Gioverà ricordare la cronologia proposta da Nardi per le « fasi » dello sviluppo del pensiero e dell'arte di Dante: « La prima fase [...] è quella guinizelliana che si conclude con la *Vita Nuova* [...] che termina a venticinque anni »; « La seconda fase è quella filosofico-politica » che inizia con gli studi di filosofia intrapresi dopo il venticinquesimo anno, si svolge con le rime allegoriche e dottrinali, poi con il *Convivio* e il *De vulgari eloquentia*, scritti fra il 1305-1306/7, « che interrompe per attendere alla *Monarchia* », « scritta tutta di getto fra il 1307 e il 1308 »; « La terza ed ultima fase è quella della poesia religiosa », cioè della *Commedia* cui Dante lavora fra il 1308 e il 1320 (forse nel 1314 erano terminate le prime due cantiche): cfr. *Dal « Convivio » alla « Commedia »*, nel vol. *Dal « Convivio » alla « Commedia »* cit., pp. 36-150, in partic. pp. 120-1, 127-8, 132-3.

Per la posizione di Nardi circa la data della *Monarchia* (centrale in

porto tra *Convivio* e *Monarchia* che Nardi colloca immediatamente dopo l'interruzione dell'opera volgare di cui non solo sviluppa alcuni motivi « averroistici », ma direttamente riprende un tema accennato nel IV trattato (« lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice: a la quale nullo per sé è sufficiente a venire... », *Convivio*, IV, iv, 1). Successione cronologica che a Nardi appare altresì confermata dalla dissoluzione del simbolo della « donna gentile » del *Convivio* — ove filosofia e teologia si congiungono e confondono nell'ideale di un'unica sapienza divina — con l'affermarsi, nella *Monarchia*, di una netta distinzione fra filosofia e teologia, *documenta philosophica* e *documenta spiritualia*. Discussa invece — e certo problematica allo stato attuale degli studi — la collocazione della *Monarchia* prima della *Commedia*: pure questo rapporto di successione appariva a Nardi evidente per l'evoluzione interna di alcune dottrine e in particolare per la nuova sistemazione, nel poema, del rapporto fra filosofia e teologia, l'una subordinata all'altra: Virgilio annuncia Beatrice, la ragione si sottomette alla fede, il desiderio naturale di sapere si sazia solo con la grazia divina, come insegnava — con tutta la tradizione cristiana — anche Tommaso d'Aquino³².

tutta la sua ricostruzione dell'opera di Dante) e le relative polemiche, cfr. le messe a punto di M. Pastore Stocchi (*La Monarchia - Testo e cronologia*) e di O. Capitani (*Monarchia - Il pensiero politico*) in « Cultura e scuola », IV, 1965 — « volume speciale sotto gli auspici del Comitato nazionale per le celebrazioni del VII centenario della nascita di Dante » — pp. 714-21, 722-38.

³² B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* cit., p. 305; cfr. *Dante e la filosofia* cit., pp. 228, 241-2; *Tre momenti dell'incontro di Dante con Virgilio*, in « L'Alighieri », VI, 2, 1965, pp. 42-53; *Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del Poeta*, in « Atti del Congresso internazionale di studi danteschi » (Firenze 20-27 aprile 1965), vol. I, Sansoni, Firenze 1965, pp. 79-175, in partic. pp. 145-7 (questi due saggi sono stati ripubblicati nel vol. *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli 1966); nel presente vol., pp. 162-6.

Una premessa di questa nuova sistemazione dei rapporti filosofia-rivelazione — coerente alla tradizione teologica — Nardi coglie nelle parole finali della *Monarchia* (III, xv, 17-18) ove, terminata la dimostrazione che l'autorità dell'Imperatore discende « sine ullo medio » da Dio, Dante avverte che tutto questo non va inteso « sic stricte », « nel senso che il Principe romano non sottostia in qualche modo al Romano Pontefice, essendo la beatitudine di questa vita mortale ordinata in qualche modo (*quodam modo*) alla beatitudine immortale. Usi pertanto Cesare quella riverenza verso Pietro, che il figlio primogenito ha da usare verso il padre [...]».

Ma non è solo l'evoluzione di certe dottrine e il mutato rapporto fra filosofia e teologia che induce Nardi a collocare la *Monarchia* prima della *Commedia*: qui tutto l'orizzonte spirituale è cambiato, il discorso filosofico si muta nell'annuncio di una riforma politica e religiosa che presuppone una concezione più ampia della storia del genere umano e una nuova economia della salvezza. Approfondendo alcuni temi suggeriti dall'Ercole, ma per respingerne la tesi delle « tre fasi » del pensiero politico di Dante³³, Nardi individua un momento cruciale per l'evoluzione

Queste righe, che alcuni utilizzano per interpretare tutta la *Monarchia* in modo da far rientrare Dante fra i teorici della *potestas indirecta* della Chiesa in *temporalibus*, per Nardi non smentiscono la tesi fondamentale della *Monarchia* — dipendere l'autorità imperiale direttamente da Dio ed esser quindi indipendente dalla Chiesa — ma segnano una pausa di riflessione, e forse di incertezza proprio per le difficoltà che insorgevano dalla netta distinzione fra *documenta philosophica* e *documenta spiritualia*. Nardi è tornato più volte su queste ultime righe della *Monarchia* e sul *quodam modo* che — scriveva ancora nel 1960 — « ha sempre continuato a tormentarmi », pur sottolineando con fermezza: « il *quodam modo* [...] Tommaso non avrebbe mai tollerato » (cfr. in partic. *Dal « Convivio » alla « Commedia »* cit., pp. 114 sgg.; 300 sgg.); due motivi restano comunque costanti nella sua esegesi: Dante non abbandonò mai, neppure nella *Commedia*, la conclusione della *Monarchia* circa l'autonomia e la missione dell'Impero; le righe finali della *Monarchia* indicano l'insorgere del problema — non eludibile nell'orizzonte cristiano — del rapporto fra filosofia e rivelazione. Interessante anche un'oscillazione nell'interpretare il latino *ordinetur*: nel saggio del 1930 scriveva che « Dante [...] con un pietoso *quodam modo* annullava l'autonomia del fine naturale dell'uomo e tornava a subordinarlo al fine soprannaturale, sicché n'era distrutta l'eticità dello Stato terreno e la sua indipendenza di fronte alla Chiesa » (*Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 342-3; ma nel saggio precedente *Il concetto dell'Impero* ecc. era stato più sfumato: « La *reverentia* di Cesare verso Pietro lascia intatto il concetto dell'indipendenza, e il *quodammodo* con cui la felicità temporale è ordinata all'eterna, rivela nell'Autore incertezza e impaccio », ivi, p. 285); successivamente non solo affermerà con sempre maggior convinzione che le parole finali della *Monarchia* non modificano il pensiero di Dante sul fondamento dell'autorità imperiale e la sua autonomia di fronte alla Chiesa (« le ultime parole del trattato aggiunte dopo aver tirato la conclusione, non la rinnegano, ma anzi la confermano »; annoterà Gilson: « c'est l'évidence même pour tout esprit non prévenu », in « Giornale storico della letteratura italiana », CXXXVIII, 1961, p. 570); lo stesso termine *ordinetur* va inteso nel senso che la « beatitudo huius vite » è « ordinata in qualche modo alla beatitudine immortale » — « non subordinando, ma coordinando » dirà nel commento a questo luogo; « ordinata [...] ma senza essere subordinata » aveva scritto in *Intorno a una nuova interpretazione* cit., p. 302; pp. 309-10, e già prima, *Dante e la filosofia* cit., p. 239; cfr. anche *Dal « Convivio » alla « Commedia »* cit., p. 115; *Filosofia e teologia ai tempi di Dante* cit., pp. 136-7.

³³ Le tre fasi contro cui polemizza Nardi, erano dall'Ercole così scandite: 1) IV *Convivio* e *Inferno* e canti I-XV del *Purgatorio*; 2) canti XVI-

del pensiero dantesco nell'analisi della *Donatio Constantini* nel III libro della *Monarchia*³⁴. Come è noto Dante, che dell'autenticità della *Donatio* non ha mai dubitato, ne impugna la validità non solo perché — come volevano i giuristi — Costantino non poteva alienare la dignità dell'Impero e scinderne l'inconsueta veste, ma perché la Chiesa stessa — come predicavano i riformatori religiosi e i sostenitori degli ideali dell'*Ecclesia spiritualis* — non poteva possedere beni materiali per una proibizione evangelica (« Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum, ut habemus per Matheum... », *Monarchia*, III, x, 13-15): quei beni dunque sui quali la Chiesa pretendeva di esercitare il suo dominio, sono usurpati e devono tornare al legittimo possessore, l'Impero (« redeant unde venerunt: venerunt bene, redeunt male, quia bene data, et male possessa sunt », *Monarchia*, II, x, 3)³⁵.

Dall'approfondimento di questo motivo — l'impossibilità per la Chiesa di possedere beni e esercitare potere politico —, deriva quella che pareva a Nardi un'intuizione centrale della *Commedia* e il suo « presupposto »: la *Donatio* non è solo la causa del disfacimento dell'Impero — che la Provvidenza aveva associato alla Chiesa come uno dei *duo remedia* contro le conseguenze del peccato³⁶ — ma è la vera causa della corruzione della Chiesa

XXXI del *Purgatorio* e le tre epistole relative alla discesa di Arrigo VII; 3) ultimi due canti del *Purgatorio*, *Paradiso*, *Monarchia*, *Epistola ai cardinali* (cfr. B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 309-12).

³⁴ Fondamentale il saggio, *La «Donatio Constantini» e Dante*, in « Studi danteschi », XXVI, 1942, pp. 47-95, poi ampliato nel vol. *Nel mondo di Dante* cit., pp. 109-59 (dal quale citiamo); ma il tema è già presente nei *Saggi di filosofia dantesca* cit., in partic. pp. 292, 325 sgg., 336 e in tutti i successivi scritti dedicati al pensiero politico e allo sviluppo dell'opera di Dante.

³⁵ Sulla necessità di leggere, nel citato testo della *Monarchia*, « redeant » e non « redeunt », cfr. la noterella polemica di Nardi, « *Redeant unde venerunt* », in « L'Alighieri », VI, 2, 1965, pp. 58-62.

³⁶ Tra i contributi più illuminanti di Nardi nell'esegesi della *Monarchia*, è l'insistenza sul significato fondamentale del suo II libro per la celebrazione dell'Impero romano, unica storica realizzazione della *Monarchia* universale, iniziato con Enea e destinato a durare sino alla fine dei tempi: Impero che non solo aveva assunto il dominio del mondo secondo diritto e ragione e non per forza (non dunque *magnum latrocinium* come voleva Agostino), ma era stato lo strumento della provvidenza per preparare l'avvento di Cristo: se l'Impero romano non fosse *de iure* e conforme al volere divino il sacrificio stesso di Cristo non sarebbe valido. In questa visione della storia e dei destini dell'Impero romano Nardi mette in evidenza l'utilizzazione — unica e eccezionale — dell'*Eneide*, considerata da Dante

che, divenuta avida di ricchezze e di dominio, ha tralignato dalla missione affidatagli da Cristo; Dante accoglie motivi ampiamente diffusi nell'età sua dai movimenti pauperistici e soprattutto dagli spirituali fautori di una riforma religiosa con il ritorno alla povertà evangelica; anche per lui l'unione della « spada col pastorale » (*Purg.*, XVI, 109-10), l'usurpazione e l'esercizio del potere politico da parte della Chiesa, i vizi che ne conseguono, sono la vera « cagion che 'l mondo ha fatto reo » (*Purg.*, XVI, 104) distruggendo l'ordine voluto da Dio, come già il peccato di Adamo; per questo la *Donatio* è un secondo « dirubamento » della pianta edenica, secondo l'interpretazione del Pietrobono³⁷. Per ristabilire l'ordine è necessario un « messo di Dio », un nuovo Messia, l'Imperatore « unto » del Signore come già si leggeva nella *Monarchia*³⁸, prefigurato nel Veltro, che dovrà ricacciare nell'Inferno l'insaziabile lupa, storicamente rappresentata da Bonifacio VIII (« anciderà la fuia / con quel gigante che con lei delinque », *Purg.*, XXXIII, 44-45), liberando la Chiesa dalla cupidigia di ricchezze e di dominio per ricondurla alla sua

vera « Bibbia dell'Impero », e di Virgilio come « storico e filosofo dell'Impero », e per questo preso a sua guida, prima di Beatrice; la stessa *Commedia* appare incomprensibile senza il riferimento all'*Eneide* e alla « realtà » della discesa di Enea nell'Averno. Si veda — oltre al saggio d'insieme *Tre momenti dell'incontro di Dante con Virgilio* (in « L'Alighieri », VI, 2, 1965, pp. 42-53) — *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 294 sgg.; *Dal « Convivio » alla « Commedia »* cit., pp. 101 sgg., 113-4, 121 sgg., 133 sgg., 364-5; *Filosofia e teologia ai tempi di Dante*, pp. 129-31, 144-5; e in questo vol., pp. 165-6, 283-6, 301.

Alla vita di Virgilio, al suo luogo natale e alla tradizione dossografica tardo-antica Nardi ha dedicato una serie di studi, alcuni dei quali raccolti nel vol. *Mantuanitas virgiliana* cit.; cfr. anche *La giovinezza di Virgilio*, Mantova 1927.

³⁷ Si veda in partic. L. Pietrobono, *Il Poema sacro*, Bologna 1915, vol. I, pp. 23 sgg.; dello stesso *La donazione di Costantino e il peccato originale*, in « Giornale dantesco », XXIV, 1921, pp. 58-67; sugli studi danteschi di Pietrobono e il loro significato, anche per Nardi, si veda il saggio *Gli studi su Dante di Luigi Pietrobono*, in « Convivium », XXV, 1957, pp. 344-7; e *Due Maestri* cit., su M. Barbi e L. Pietrobono.

³⁸ Sulla necessità di accogliere la lezione *uncto* invece di *unico* in *Monarchia* II, 1, 3 come apposizione a *Romano Principi* (che significa riferire all'Imperatore il titolo di « unto » del Signore, cioè Cristo, Messia) Nardi insisteva fin dal saggio *Il concetto dell'Impero* (1921) raccolto in *Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 297-8, in nota, con il preciso e definitivo rinvio a *Salmi* II, 1-2; cfr. *Noterelle dantesche*, II, *L'« unico » o l'« unctio » nel « De Monarchia »*, in « Nuovo giornale dantesco », V, 1921, pp. 20-1; *Dante e la filosofia* cit., pp. 239-40; *Intorno a una nuova interpretazione* cit., p. 221, n. 145.



missione spirituale, ristabilendo insieme l'autorità e l'unità dell'Impero: torneranno così a risplendere in cielo « due Soli »³⁹.

Nardi insiste sul significato che viene ad assumere in Dante l'intuizione della causa dei mali che affliggono l'umanità, della decadenza dell'Impero e della corruzione della Chiesa, in un momento di crisi profonda della civiltà italiana e europea, percorsa da fremiti di riforma e da attese di rinnovamento di cui Dante è una delle espressioni più alte e originali. E se nella *Monarchia* si delinea la speranza di un *succursum salvatoris nostri* (*Monarchia*, II, XI, 3) per ristabilire l'ordine, nella *Commedia* questa speranza diviene assoluta certezza: fatti propri elementi, suggestioni, immagini della contemporanea letteratura apocalittica e gioachimita⁴⁰, Dante si sente chiamato da Dio — attraverso una visione profetica concessa a lui per grazia singolare — a visitare i regni dell'oltretomba per conoscere « la cagion che 'l mondo ha fatto reo », denunciarla agli uomini, annunciando insieme l'imminente riforma religiosa e civile predisposta da Dio, di cui l'Imperatore sarà il protagonista. Il suo andare, *fatale* perché voluto da Dio, è esperienza reale e storica, come

³⁹ In questa immagine insolita Nardi vede riaffermata l'autonomia dell'Impero, fondata ormai non su argomenti filosofici ma sulla proibizione fatta da Cristo alla Chiesa di possedere beni terreni e di esercitare potere politico; cfr. *La « Donatio Constantini »* cit., pp. 158-9; *Dante e la filosofia* cit., p. 245; *Intorno a una nuova interpretazione* cit., p. 311.

⁴⁰ Quanto delle suggestioni dei movimenti riformatori, spirituali, pauperisti e gioachimiti sia nella denuncia dantesca della corruzione della Chiesa, Nardi ha efficacemente sottolineato fin dal saggio del 1921, allargando poi i riferimenti in rapporto anche alla sempre maggior attenzione posta a quei movimenti dalla più recente storiografia (*Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 320 sgg., 336, 345; *Dante profeta*, in questo vol., pp. 272-5; *Dal « Convivio » alla « Commedia »* cit., pp. 245 sgg., 313; e, ivi, il saggio *Pretese fonti della « Divina Commedia »*, pp. 351-70; *Filosofia e teologia ai tempi di Dante* cit., p. 135; *Dante e Gioacchino da Fiore*, in « Almanacco calabrese », 1965, pp. 59-66); ma ha anche chiaramente messo in luce l'elemento « politico » che caratterizza e struttura il messaggio di Dante per la missione affidata all'Imperatore secondo una prospettiva del tutto estranea a quei movimenti: non solo resta valida, nella *Commedia*, l'autonomia dell'Impero, ma esso viene investito di una missione redentrice che deve riparare i guasti conseguiti alla donazione di Costantino.

Per i nessi fra la critica dantesca della corruzione della Chiesa — con la speranza di un imminente rinnovamento — e i movimenti riformatori contemporanei, cfr. R. Manselli, *Dante e l'« Ecclesia spiritualis »*, in « Atti del Convegno di studi su Dante e Roma », Firenze 1965, pp. 115-35; cfr. T. Davis, *Poverty and Eschatology in the Commedia*, in « Yearbook of Italian Studies », IV, 1980, pp. 59-86 (e la bibliografia qui citata; cfr. più avanti, n. 72).

reale è tutta la struttura fisica-metafisica dell'aldilà, e storici sono i personaggi che incontra, gli eventi cui si riferisce, in rapporto ai quali assume un significato preciso il messaggio che nei cieli gli è imposto di riferire ai suoi contemporanei.

La *Commedia* come visione profetica: l'approfondimento di questo tema — che era del tutto estraneo alla prevalente esegesi dantesca — costituisce per Nardi la condizione essenziale per l'intelligenza del poema sacro, non solo per quella che soleva dirsi la sua « struttura », ma per la comprensione della sua poesia. Già presente nei saggi sul pensiero politico di Dante del 1921-30⁴¹, l'affermazione e la difesa del carattere profetico della visione dantesca costituisce il filo conduttore delle ricerche di Nardi, che si afferma, centrale, nel presente volume con il capitolo *Dante profeta*, divenuto punto di riferimento obbligato per

⁴¹ Si veda nelle *Tre pretese fasi* ecc. (*Saggi di filosofia dantesca* cit., p. 327), la netta polemica contro il prevalente orientamento della critica dantesca, reso ancor più accreditato da *La poesia di Dante* di B. Croce (1921) cui, senza citarlo, Nardi si riferisce: la *Divina Commedia* « non è precisamente un poema allegorico-didattico, come vanno cianciando i grammatici che cercano invano un posticino ove collocarla fra le loro grette categorioline; e nemmeno un romanzo teologico; ma *visione profetica*, concessa da Dio, che di Dante ha fatto lo strumento per annunciare i suoi disegni sull'umanità travolta » (cfr. anche *Il concetto dell'Impero* ecc., ivi, p. 304).

Ricordando più tardi l'eco suscitata dal volume crociano del 1921, in occasione del VI centenario della morte di Dante (« il campo degli studi danteschi fu messo a rumore dalla pubblicazione del volume di Croce dedicato alla poesia di Dante »), Nardi scrive: « Il Croce, facendo irruzione nel campo degli studi danteschi, si trascinava dietro il compatto sistema della 'filosofia dello spirito', già elaborato in tutte le sue parti, non soltanto con la teoria delle quattro forme nelle quali s'articola e circola la vita dello spirito, ma altresì con la critica del teologismo ridotto a mitologismo, e l'uno e l'altro giudicati piuttosto forme caduche di 'cultura' che non manifestazioni di pensiero e di vita nel loro storico svolgimento, e applicava anche a Dante il suo concetto ancora tipicamente illuministico di 'ciò che è vivo e ciò che è morto'. E vivo per lui era solo la poesia di Dante, liberata dalla macchinosa struttura del poema, considerato 'romanzo teologico'. Il Croce svalutava così il pensiero filosofico di Dante, cui non attribuiva alcuna originalità, e più ancora la passione religiosa da cui sgorga la grande luce della visione profetica. Se ogni giudizio storico è, secondo il sistema della 'filosofia dello spirito', sintesi di un concetto universale con l'intuizione del particolare, forse il giudizio del Croce su Dante e sulla natura stessa della poesia dantesca pecca per esser troppo affrettato e sommario, per l'imprecisa e troppo sommaria conoscenza ch'egli ebbe del mondo medievale e dei sentimenti che s'agitavano nell'animo di Dante, ai quali la poetica fantasia ha dato forma. Quello che fa difetto al Croce non è certo la categoria, ma piuttosto l'intuizione » (*Gli studi su Dante di Luigi Pietrobono* cit., p. 346); vedi più avanti, pp. 308-10.

chiunque voglia cimentarsi — anche dissentendo — nella lettura della *Commedia* ⁴².

Nardi ricostruisce con dovizia di riferimenti il contesto culturale che illumina il tema del profetismo e della visione ai tempi di Dante, sia nelle discussioni filosofiche e teologiche — ben presenti nel *Convivio* ⁴³ — sia nella tradizione ebraico-cristiana ravvivata dalle correnti spirituali e gioachimite tardo-medievali dalle quali Dante attinse largamente. In questo contesto — ove visioni e profezie costituiscono esperienze vitali della spiritualità cristiana medievale — va collocata la visione dantesca dei tre regni d'oltretomba, la missione profetica di cui il poeta è investito dal cielo, come in ogni cantica ricorda con parole di significato inequivocabile per i contemporanei: Beatrice nel *Purgatorio*, dopo aver annunciato l'imminente avvento del « messo di Dio », esorta Dante a « notare » per portare il messaggio ai vivi (« Tu nota [...] queste parole segna a' vivi », *Purg.*, XXXIII, 52-53); nel *Paradiso* è san Pietro stesso a esortare Dante (« E tu, figliuol, che per lo mortal pondo / ancor giù tornerai, apri la bocca, / e non asconder quel ch'io non ascondo », *Par.*, XXVII, 64-66), e ancora Cacciaguida gli impone: « Tutta tua vision fa manifesta » (*Par.*, XVII, 128). Del resto sull'inizio del poema, Dante poneva il suo viaggio sulla linea della discesa di Enea all'Averno e del *raptus* di Paolo al cielo, precedenti reali, cioè storicamente accaduti per volere divino, così come reale era per il poeta l'esperienza profetica del viaggio attraverso i tre regni d'oltretomba ⁴⁴.

È dunque lo stesso Dante, insiste Nardi, a offrire la chiave di lettura della *Commedia*, come visione profetica, messaggio di rinnovamento politico e religioso fondato su una rivelazione con-

⁴² Il significato della proposta interpretativa nardiana è stato opportunamente sottolineato da G. Padoan, *La « mirabile visione » di Dante e l'Epistola a Cangrande*, in « Atti del convegno di studi su Dante e Roma » (Roma 8-9-10 aprile 1965), Firenze 1965, pp. 283-314; e N. Mineo, *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla Vita Nuova alla Divina Commedia*, Catania 1968.

⁴³ Nardi aveva messo in luce quanto le dottrine sui sogni e le visioni fossero presenti nel *Convivio*, soprattutto in dipendenza da Alberto Magno (*Saggi di filosofia dantesca cit.*, pp. 58-61; 71-2); nella relazione del 1965 insisteva: « Già più volte m'è accaduto di dover mettere in rilievo una particolare disposizione dell'animo di Dante ad attribuire importanza ai sogni, alle visioni mattutine e alle visioni della veglia » (*Filosofia e teologia ai tempi di Dante cit.*, pp. 138-9).

⁴⁴ *Dante profeta*, in questo volume, pp. 285-7.

cessa a lui per grazia. Del resto, solo la convinzione di essere incaricato da Dio di una particolare missione, poteva muovere Dante a tanta cruda denuncia dei mali del mondo e soprattutto della corruzione della Chiesa, con la ferma condanna all'Inferno di papi e prelati. Nardi è perentorio come non mai: « Non artificio letterario, ma vera visione profetica ritenne Dante quella concessa a lui da Dio, per una grazia singolare, allo scopo preciso che egli, conosciuta la verità sulla cagione che il mondo aveva fatto reo, la denunziasse agli uomini, manifestando ad essi tutto quello che aveva veduto e udito [...]. Questa rivelazione appunto è stata fatta a Dante, perché ne prendesse animo a denunciare i mali che travagliavano l'umanità e ad annunziare il rimedio che Dio aveva deciso di porvi. Chi mai senza questa interiore certezza della sua predestinazione avrebbe osato accingersi a scrivere la *Divina Commedia*? » ⁴⁵.

Di qui la polemica contro la tesi crociana per la quale se si ammettesse la realtà della visione dantesca si farebbe di Dante un « allucinato » e si introdurrebbe « nel pensiero di Dante una troppo grande mistura di demenza » ⁴⁶, quindi contro la separazione fra contenuto teologico-filosofico, struttura, e poesia: il rifiuto di ogni commento che, negando il significato storico e letterale della visione, la risolveva in finzione poetica e, ritenendo adiafora la struttura, isoli i momenti considerati poetici, lirici, in una frammentazione che distrugge l'idea stessa del poema sacro. Per Nardi non solo « in ogni poeta veramente ispirato c'è la natura del profeta, e il profeta è a suo modo un poeta », ma più precisamente con Dante « sorge una nuova e più spirituale forma d'arte », una « poesia altissima » il cui motivo centrale « è un motivo morale e religioso, sì che chi considera la visione dantesca e il rapimento del poeta al cielo come finzioni letterarie, travisa il senso di quello che per Dante è, prima di tutto, 'poema sacro', perché inteso a narrare la meravigliosa rivelazione concessa allo spirito del poeta da Dio » ⁴⁷.

La difesa del significato letterale, istoriale, dell'esperienza dantesca, la realtà quindi della sua visione, al pari di quella dei profeti della Bibbia e di altri riformatori dotati di « spirito profetico », è un tema sul quale Nardi tornerà con sempre mag-

⁴⁵ *Dante profeta*, in questo volume, pp. 295, 308.

⁴⁶ B. Croce, *La poesia di Dante*, Bari 1966⁴¹, p. 57.

⁴⁷ *Dante profeta*, in questo volume, pp. 294, 316, 308.



giore insistenza, collegandovi altri problemi cruciali per l'interpretazione dell'opera di Dante: sulla via di questa prospettiva ermeneutica egli si incontrerà con il Foscolo la cui lettura, assai tardi, fu per Nardi una scoperta entusiasmante di cui scrisse in *Dante letto da Foscolo* (1961)⁴⁸. E se può apparire strano che il *Discorso* di Foscolo gli fosse rimasto fino allora sconosciuto⁴⁹, più interessante è notare le affinità fra il testo del Foscolo e la tesi del Nardi, nell'insistito allineamento di Dante con i grandi profeti dell'Antico Testamento, nell'accentuato valore religioso della *Commedia* e della « divina missione prescritta al poeta di riformare la religione », come si esprime Foscolo, onde si comprende « altissima e necessaria la ragione dell'assunzione di Dante, come san Paolo, ne' cieli » e come l'apostolo investito a tal fine di « grazia soprabbondante »: di qui sgorga, sostiene Foscolo, la « poesia profetica », « la più storica insieme e più sacra e più filosofica delle visioni », ove Dante esprime tutta la sua personale esperienza e passione di grande riformatore « e non come quelli che poi si divisero dalla Chiesa del Vaticano; ma sì per la missione profetica alla quale di proprio diritto, e senza timore di sacrilegio, si consacrò con rito sacerdotale nell'altissimo de' cieli. Il poema sacro fu dettato per quella missione; la quale se fu veduta non so; ma non fu rivelata da veruno mai degli interpreti. Nondimeno, a chiunque considera nell'autore il poeta anziché il legislatore di religione, Dante e quel secolo, temo, si rimarranno mal conosciuti »⁵⁰. L'affinità dell'interpretazione foscoliana è tale che Nardi non esita a riconoscervi tutto il proprio pensiero, giunto a recuperare per vie autonome un messaggio dimenticato dalla critica⁵¹.

⁴⁸ B. Nardi, *Dante letto da Foscolo*, estratto dagli « Atti del I Congresso di Studi Danteschi » (Caserta 21-25 maggio 1961), Firenze 1962, pp. 56-74; poi nel vol. *Saggi e note di critica dantesca* cit., pp. 166-89.

⁴⁹ Nardi cita il *Discorso* di Foscolo una sola volta, per una variante, probabilmente di seconda mano, nei *Saggi di filosofia dantesca* cit., p. 332 in nota.

⁵⁰ U. Foscolo, *Discorso sul testo della Commedia di Dante*, in « Edizione Naz. delle opere di Ugo Foscolo », vol. IX, *Studi su Dante*, parte prima, a cura di G. da Pozzo, Firenze 1979, par. XLVI, pp. 243-6; CXIII, p. 373; CLXV, p. 471; XL, pp. 237-8.

⁵¹ Il tema era presente in alcuni dantisti, come Barbi e Pietrobono e, con quest'ultimo, Nardi ricorda anche il Pascoli che « aveva ben capito che la *Divina Commedia* è poema altamente religioso e che da un motivo religioso dominante, qual è quello della redenzione dal peccato, sgorga in esso altissima poesia » (*Gli studi su Dante di Luigi Pietrobono* cit., p. 345):

Mentre veniva insistendo su una linea interpretativa che orientava tutta la concezione dello sviluppo del pensiero e dell'arte di Dante e che condizionava l'interpretazione della *Com-*

ma è Nardi che ha assunto il tema del profetismo dantesco come criterio interpretativo fondamentale di tutta la *Commedia* imponendolo all'attenzione della critica.

Non andrà dimenticata, tuttavia, la conferenza di G. Gentile del 1918 dal titolo significativo *La profezia di Dante* (la *Divina Commedia* « come la grande poesia biblica, come la recente letteratura politico-religiosa giacobinita e francescana, vuol essere per Dante, anzi, nel suo animo pieno di fede, è tutta, dal principio alla fine, un ammonimento profetico », « Dante è poeta, sì, ma in quanto è profeta », in *Studi su Dante*, raccolti da Vito A. Bellezza, in G. Gentile, *Opere*, vol. XIII, Firenze 1965, pp. 165-6, 169; cfr. p. 140), come pure le precedenti recensioni al *Die göttliche Komödie* del Vossler in « La critica », VI, 1908, pp. 52-71, e in « Giornale storico della letteratura italiana », LIII, 1909, pp. 353-65, per l'insistita connessione fra la poesia e il mondo tutto dell'esperienza dantesca, con la collocazione della *Commedia* sulla linea della poesia biblica e della poesia filosofica: compito del critico, avvertiva Gentile, è quello di « ricostruire storicamente quel mondo dantesco (religione, filosofia, politica, biografia) che trova la sua forma nel poema », contro quei dantisti — come Vossler — per i quali « tutto l'elemento intellettuale e allegorico sarebbe una interruzione dell'attività artistica » (ora in *Studi su Dante* cit., pp. 74, 82; si ricordino altresì le pagine dedicate a Dante nella *Storia della filosofia italiana* e ne *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*; cfr. B. Nardi, *La filosofia del medio evo nel pensiero di Giovanni Gentile*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXVI, 1947, pp. 209-36). Rimase invece estraneo a Nardi il volume di E. Buonaiuti, *Dante come profeta*, Modena 1936² (la prima edizione è senza data). Tornando negli ultimi suoi anni *Sull'interpretazione allegorica e sulla struttura della Commedia di Dante* (nel vol. *Saggi e note di critica dantesca* cit., pp. 110-65) Nardi sottolinea come, proprio in rapporto alla polemica con Gentile, Croce accentuava, nel libro su Dante, il « tema che [gli] stava più a cuore », « quello dell'indipendenza della poesia da ogni forma d'invasione del dominio della fantasia da parte del pensiero logico e di quello pratico »; in questo saggio Nardi torna a rifiutare la distinzione fra « romanzo teologico » « ossia una didascalia » e « la lirica che lo varia e interrompe di continuo » (B. Croce, *La poesia di Dante*, p. 62) poiché se l'arte è « intuizione lirica, da parte della fantasia, questa non crea nulla senza uno stimolo, cioè un sentimento che, a guisa di materia, essa plasma. Ora fra i sentimenti che possono commuovere la fantasia, ci sono anche la passione per la filosofia e quella religiosa »: « la struttura, il viaggio attraverso i tre regni d'oltretomba », la « visione » insomma sono esperienza reale nell'animo del poeta; che « ne ha esaltato la fantasia creatrice a darle la complessa forma di poema » (*Sull'interpretazione allegorica* ecc., pp. 163-4).

Su Gentile « interprete di Dante » cfr. L. Russo, *La critica letteraria contemporanea*, Firenze 1967, pp. 289 sgg., 297 sgg., e le note di V. A. Bellezza, *L'estetica e la critica letteraria del Gentile negli studi dell'ultimo ventennio*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XLVIII, 1969, pp. 446-68, in partic. pp. 467-8; sulla posizione di B. Croce, la messa a punto di M. Fubini nella *Enciclopedia Dantesca*, II, pp. 271-5 alla voce Croce.

media, Nardi continuava per molte strade le sue ricerche: anche tralasciando la somma ingente di contributi — sempre originali, spesso decisivi — su altri aspetti della filosofia medievale e rinascimentale prevalentemente orientati a meglio definire aspetti, problemi e figure della storia dell'aristotelismo, nell'ambito degli studi danteschi andrebbe ricordato il complesso di contributi — semplici note o ampi saggi — dedicati a aspetti particolari del pensiero dantesco: fra questi un folto gruppo torna sull'origine dell'anima umana — con sempre più fitti riferimenti alla tradizione albertina e averroista e al fondamento neoplatonico della filosofia di Dante⁵² — e sui rapporti fra Dante e Sigieri con la ripresa della polemica sul *Preteso tomismo di Sigieri* in relazione anche a edizioni di nuove opere a lui attribuite e ampiamente discusse da Nardi in recensioni e postille⁵³. Ma non potendo seguire questi contributi particolari — che pur rispondono a una precisa prospettiva d'insieme — gioverà accennare a due studi che completano la generale ricostruzione dello svi-

⁵² B. Nardi, *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XII, 1931, pp. 433-56; XIII, 1932, pp. 45-56, 81-102; *La dottrina d'Alberto Magno sull'«inchoatio formae»*, nei «Rendiconti della classe di Scienze morali» dell'Accad. dei Lincei, Serie VI, vol. XII, 1-2, 1936, pp. 3-38; *Alberto Magno e S. Tommaso*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXII, 1941, pp. 35-47; *Anima e corpo nel pensiero di S. Tommaso*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXIII (1942), pp. 50-75; *Individualità e immortalità nell'averroismo e nel tomismo*, in «Archivio di filosofia. Il problema dell'immortalità», Roma 1946, pp. 109-21 (ripubblicati tutti nel vol. *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960); Nardi insisterà sempre sull'importanza decisiva della dottrina della creazione del mondo inferiore per mezzo dei cieli e dell'origine dell'anima umana in Sigieri e in Dante che «professava una tesi assai vicina a quella del maestro brabantino nella seconda fase del pensiero di questo e assai diversa dalla tesi tomistica»: «Fintanto che gli studiosi di Dante non avran capito il significato preciso della dottrina sostenuta dal poeta intorno ai due argomenti qui sopra indicati, difficilmente essi si renderan conto dell'atteggiamento dell'Alighieri riguardo al maestro del Vico degli Strami» (*Dante e la filosofia* cit., p. 244).

⁵³ B. Nardi, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVII, 1936, pp. 26-35; *Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVIII, 1937, pp. 160-4; *L'averroismo di Sigieri e Dante*, in «Studi Danteschi», XXII, 1938, pp. 83-113; *Una nuova monografia su Sigieri di Brabante*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XX, 1939, pp. 453-71; *Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXIV, 1943, pp. 5-27; *L'anima umana secondo Sigieri*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXIX, 1950, pp. 317-25 (poi in *Studi di filosofia medievale* cit.).

luppo del pensiero e dell'arte di Dante, dalla *Vita nuova* alla *Commedia*: l'uno *S'ha da credere a Dante o ai suoi critici?*⁵⁴, in relazione alla polemica Pietrobono-Barbi⁵⁵, — l'altro sulla *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante* apparso la prima volta nel presente volume. Quest'ultimo saggio svolge una minuta analisi — destinata ad essere al centro di vivaci polemiche e all'origine di altri studi di Nardi — della dottrina dell'amore nella lirica italiana delle origini e poi nei poeti stilnovisti, in particolare in Cavalcanti, quindi in Dante, lungo tutto l'arco della sua produzione poetica. Ancora una volta contro tenui esegesi estetizzanti, l'analisi si fa puntuale, chiarendo anzitutto la terminologia e la tematica della «passione amorosa» non solo in rapporto a Andrea Cappellano, ma sullo sfondo delle dottrine fisiologiche della tradizione aristotelica e medica greca e araba (il tema sarà ripreso ne *L'amore e i medici medievali del 1959*)⁵⁶, sì da far dileguare quei generici riferimenti al «platonismo» che tornano puntualmente in certi critici poco preparati a intendere un linguaggio spesso squisitamente tecnico. Precisa e innovatrice l'interpretazione di testi complessi (anche per la difficile ricostruzione della tradizione manoscritta) come la dotta canzone *Donna mi prega* di Cavalcanti, «solenne trattato sulla natura dell'amore», denso di reminiscenze aristotelico-averroistiche (sul tema Nardi tornerà, in maniera ancor più analitica, ne *L'averroismo del «primo amico» di Dante*, in questo volume, e poi ancora in *Noterella polemica sull'averroismo di Guido Cavalcanti* del 1954, e in *Dante e Guido Cavalcanti* del 1962⁵⁷, sottolineando altresì l'influenza che questi esercitò sul giovane

⁵⁴ B. Nardi, *S'ha da credere a Dante o ai suoi critici?*, in «Cultura neolatina», II, 1942, pp. 327-33; poi nel vol. *Nel mondo di Dante* con il titolo *Dalla prima alla seconda «Vita Nuova»*, pp. 3-20.

⁵⁵ Nardi stesso ricorda i momenti della polemica in *Due Maestri*, e gli stimoli da essa ricevuti (cfr. anche *Gli studi su Dante di Luigi Pietrobono* cit., p. 347). Alla memoria di M. Barbi e L. Pietrobono, «miei due grandi maestri», Nardi dedicherà il volume *Dal «Convivio» alla «Commedia»* (1960).

⁵⁶ Comparso in «Studi in onore di Angelo Monteverdi», Modena 1959, vol. II, pp. 517-42 (poi in *Saggi e note di critica dantesca* cit., pp. 238-67).

⁵⁷ Pubblicati rispettivamente in «Rassegna di filosofia», III, 1954, pp. 47-71; «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXIX, 1962, pp. 481-512 (quest'ultimo anche in *Saggi e note di critica dantesca* cit., pp. 190-219); nel presente volume si veda il cap. III, *Di un nuovo commento alla canzone del Cavalcanti sull'amore*, già comparso in «Cultura neolatina», VI-VII, 1946-47, pp. 123-36.

Alighieri). Ma qui si ricorda il suo saggio sulla *Filosofia dell'amore* perché esso — insieme all'altro *S'ba da credere a Dante o ai suoi critici?* — affronta il problema della duplice redazione della *Vita nuova*, venendo così a completare l'articolato quadro dello sviluppo del pensiero e dell'arte dell'Alighieri.

Riprendendo i temi della polemica fra Barbi e Pietrobono sulla duplice redazione della *Vita nuova* sostenuta da quest'ultimo, Nardi svolge in maniera originale il problema della discordanza fra la *Vita nuova* nella redazione che noi leggiamo e il riferimento a essa nel *Convivio* (II, II, 1-2): qui Dante, ricorda come poco più di tre anni dopo la morte di Beatrice (dunque verso l'agosto 1293) fosse preso d'amore per una « gentile donna », « di cui feci menzione », scrive, « ne la fine de la Vita nuova », e come « ad essere suo consentisse », intonando di lì a poco la canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, senza che questo nuovo amore recasse offesa alla memoria di Beatrice. Nella *Vita nuova*, qual è giunta a noi, il nuovo amore è invece presentato come « avversario de la ragione », « desiderio malvagio e vana tentazione » (cap. XXXIX): solo dopo essersene liberato, il volto di Beatrice tornò a risplendere a Dante « che per lei ascende alla gloria dell'Empireo, 'oltre la spera che più larga gira', sospinto da una 'intelligenza nova' accesa in lui dall'amore. La fine della *Vita nuova* — conclude Nardi —, quale noi la leggiamo, è dunque assai diversa da quel che era quando Dante attendeva al *Convivio* ».

Per spiegare i due diversi esiti dell'amore da cui Dante fu preso dopo la morte di Beatrice, secondo le diverse testimonianze della *Vita nuova* e del *Convivio*, Nardi insiste sul carattere allegorico della « donna gentile » del *Convivio* che altra non è se non « la bellissima e onestissima figlia de lo Imperadore de lo universo, a la quale Pittagora pose nome Filosofia » (*Convivio*, II, xv, 12); a questo nuovo amore Dante scioglie fra l'altro la canzone *Amor che ne la mente mi ragiona* (« nel gruppetto delle rime allegoriche la sola veramente bella »), ricca di suggestioni e reminiscenze platoniche filtrate attraverso Boezio, lo Pseudo Dionigi, il *Liber de causis*: l'amore non è più quello cantato nell'adolescenza, ma amore intellettuale « amore a la veritate e a la vertude » (*Convivio*, III, III, 11). Al momento di iniziare questa nuova fase del suo dittare — cantare in forma allegorica l'amore per la filosofia — Dante raccoglieva nella *Vita nuova*

le sue poesie per Beatrice e terminava il libretto giovanile annunciando l'amore per la « donna gentile » e il nuovo modo di poetare; più tardi, una volta interrotto il *Convivio* e ultimata la *Monarchia*, Dante modificherà la fine della *Vita nuova* facendone un « preludio » al poema cui allude con la celebre pagina sulla *mirabile visione* « che doveva risolvere tutte le antinomie del suo pensiero »⁵⁸.

Questa sinteticamente la soluzione che Nardi propone di un complesso problema dantesco, cui si intrecciano altre analisi relative al passaggio dalle rime più propriamente allegoriche a quelle più apertamente dottrinali e, nel *Convivio*, al passaggio dai problemi metafisici (la cui difficoltà è espressa da « li atti disdegnosi e feri » della donna gentile, soprattutto quando Dante « mirava e cercava se la materia de li elementi era da Dio intesa ») ai problemi morali, affrontando il tema della nobiltà nell'ultimo trattato del *Convivio*: in questo contesto si presenta non solo la trattazione sull'origine dell'anima umana — ove si configurano chiare influenze albertine e averroistiche e suggestioni astrologiche⁵⁹ — ma il problema della monarchia, i cui principi sono già *in nuce* nella digressione dei capitoli IV e V del IV trattato.

L'insorgere di un nuovo interesse politico è forse all'origine dell'interruzione del *Convivio* cui segue subito la *Monarchia*, secondo la cronologia proposta da Nardi; ma egli individua anche motivi più profondi di crisi nel pensiero di Dante, soprattutto per l'ambiguità di quella filosofia che è « sposa », « figlia diletta di Dio », cioè la stessa sapienza eterna, il Verbo: come tale essa trascende le capacità umane e nasconde aspetti che solo la fede discopre. Posizione che tende verso esiti « mistici »⁶⁰ in

⁵⁸ Cfr. in questo vol. pp. 46-8, 63; *Nel mondo di Dante* cit., p. 19.

⁵⁹ Cfr. in questo vol. pp. 52-7; ma si veda il cap. VII (*Se la prima materia de li elementi era da Dio intesa*, argomento già discusso nella tesi di dottorato per il suo fondamento avicennistico) e, per la dottrina dell'anima, i capp. VIII *Sull'origine dell'anima umana* e IX *L'immortalità dell'anima* (questi due saggi, con il precedente, già nelle *Note critiche di filosofia dantesca*, in « Il giornale dantesco », XXXIX, 1938, pp. 9-15, 15-28, 28-42).

⁶⁰ Nardi insiste più volte sul « misticismo » e sulla « premessa antirationalistica e perfettamente mistica » insita nella concezione della filosofia umana come partecipazione della Sapienza divina, l'amore della quale è acceso nella mente dell'uomo dall'illuminazione che irraggia da Dio, e ne ricorda l'ascendente platonico e agostiniano (cfr. in questo vol. pp. 58 sgg.;

contrasto con una posizione assai vicina all'aristotelismo averroistico, presente anch'essa nel *Convivio* (III, xv, 3-4, 7-10) ove Dante afferma che nella contemplazione della verità, già in questa vita, l'uomo realizza « l'umana perfezione [...] cioè la perfezione de la ragione » perché « l'umano desiderio è misurato in questa vita a quella scienza che qui avere si può ». Su queste due componenti del pensiero dantesco nel *Convivio*, « una apertamente mistica, l'altra tendenzialmente razionalistica », Nardi insisterà a lungo nell'amichevole discussione col Gilson recensendone il volume *Dante et la philosophie*; non solo per sottolineare « il carattere della cultura dantista nel *Convivio*, formata di elementi filosofici frammisti a elementi teologici non ancora ben fusi fra loro, anzi spesso discordanti gli uni dagli altri », ma perché questo contrasto può giustificare la brusca interruzione del *Convivio* e il ben diverso esito della riflessione della *Monarchia* ove « per dare un fondamento razionale all'indipendenza dell'Impero dal Papato » affermerà « una netta separazione della filosofia umana dalla dottrina rivelata »⁶¹. Questa netta distinzione, come Nardi aveva già sostenuto nei precedenti studi, sarà abbandonata nella *Commedia* ove non solo la filosofia è subordinata alla teologia, ma il termine ultimo in cui si realizza le beatitudine è « la mistica unione cristiana dell'anima con Dio in un supremo atto d'amore »⁶².

già in *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia*, p. 54; *Saggi di filosofia dantesca* cit., p. 339; *Dante e la filosofia* cit., pp. 216-8, 225). Varrebbe la pena approfondire la ricerca fuori di schematiche classificazioni: siamo forse, ancora una volta, innanzi a una scelta precisa di Dante nel senso della tradizione agostiniana e della cultura del XII secolo, ove prevale questo ideale di filosofia come « sapienza » unitaria, senza distinzione « formale » di filosofia e teologia (conseguenza di una più tarda identificazione, nelle scuole, della filosofia con l'aristotelismo) e dove l'esercizio della ragione trae forza proprio dall'illuminazione divina, dalla partecipazione al *logo* o Verbo divino per il quale, scriveva Abelardo, siamo cristiani e filosofi, volgendosi verso esiti tutt'altro che « mistici »; ideale che peraltro permane nel secolo XIII in ambienti scarsamente influenzati dall'aristotelismo delle scuole. Sulla presenza in Dante di suggestioni e motivi della cultura del XII secolo ha insistito E. Garin, *Dante e la filosofia*, in « Il veltro », XVIII, 1974, pp. 281-93, ora nel vol. *Rinascite e rivoluzioni. Momenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari 1975, pp. 51-70.

⁶¹ B. Nardi, *Dante e la filosofia* cit., pp. 228-9; in questo vol., pp. 164-5.

⁶² Cfr. *Nel mondo di Dante* cit., p. 245.

Parallela l'evoluzione della sua poesia amorosa, dalle rime giovanili alle allegoriche-dottrinali, alla *Commedia*: qui l'amore per Beatrice « purificato da ogni nube di mortalità, è divenuto luce della sua vita, nell'ascesa dal-

Nardi completava così il profilo dell'evoluzione del pensiero e dell'arte di Dante sul quale tornerà insistentemente negli anni successivi⁶³: dallo *Sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante* (1952), a *Le rime filosofiche e il Convivio nello sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante* (1956) e *Dal Convivio alla Commedia* (1960) che dà titolo al volume, fino alla relazione del 1965 al Congresso Internazionale di studi danteschi ove veniva a confluire una sterminata serie di analisi puntuali, tese non solo a risolvere altrettante *crucis* dell'esegesi dantesca, ma a individuare lo svolgimento di alcune caratteristiche dottrine per confermare il generale quadro interpretativo: nella cosmologia il passaggio dal « dubitare » giovanile sulla creazione diretta della « materia de li elementi » alla soluzione del *Paradiso*⁶⁴; nella dottrina delle macchie lunari l'abbandono della spiegazione proposta da Averroè e accolta nel *Convivio* per la soluzione impregnata di neoplatonismo e avicennismo del II canto del *Paradiso*⁶⁵; nella dottrina del linguaggio, dalla superiorità del latino (*Convivio*) al primato del volgare (*De vulgari eloquentia*), sino all'originalissima teoria dell'origine umana del linguaggio che coinvolge, con la sua mutabilità, anche la lingua di Adamo, contro tutta la tradizione teologica⁶⁶; infine, abbandonata la tesi della *Monarchia* sull'autonomia del fine naturale dell'uomo, nella *Commedia* è

l'infima lacuna dell'universo alla gloria di Dio, 'amor che muove il sole e le altre stelle': cfr. più avanti, p. 79.

⁶³ B. Nardi, *Sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante*, in « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Mélanges Augustin Renaudet », Genève 1952, pp. 29-47; *Le rime filosofiche e il «Convivio» nello sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante*, in « Lettere Italiane », a. VIII, 1956, pp. 270-98 (poi nel vol. *Dal «Convivio» alla «Commedia»* cit., pp. 1-36); *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, nel volume con lo stesso titolo, pp. 37-150; *Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del Poeta* cit.; questi due ultimi saggi, costituiscono il più completo bilancio tracciato da Nardi stesso di oltre un cinquantennio di studi danteschi.

⁶⁴ Cfr. in questo volume il cap. VII, *Se la materia de li elementi era da Dio intesa*; per un quadro della « revisione di opinioni e giudizi che s'incontrano negli scritti anteriori » alla *Commedia*, cfr. *Filosofia e teologia ai tempi di Dante* cit., pp. 140 sgg.

⁶⁵ Si ricordi *La dottrina delle macchie lunari nel secondo canto del Paradiso*, in *Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 3-39 (« celebre saggio », « con risultati decisivi », come annota G. Stabile, *Navigazione celeste e simbolismo lunare in «Paradiso» II*, in « Studi medievali », XXI, 1980, p. 125); cfr. *Filosofia e teologia ai tempi di Dante*, pp. 141-2.

⁶⁶ *Il linguaggio*, cap. VI di questo volume (già in « Giornale storico della letteratura italiana », suppl. 19-21, 1921, pp. 246-64; vi rientra anche il saggio *Nomina sunt consequentia rerum*, ivi, XCIII, 1929, pp. 101-5).

ristabilito un rapporto di subordinazione della filosofia alla rivelazione: una trasparente allusione alla dottrina — di matrice aristotelico-averroista — precedentemente sostenuta da Dante è nelle parole che gli rivolge Beatrice rimproverandolo per « quella scuola / c'hai seguitata » e che l'aveva allontanato da lei e dalla « via divina » (*Purg.*, XXXIII, 85-86, 88).

Questa « revisione alla quale [...] Dante nella *Commedia* ha sottoposto il suo pensiero precedente » — con la nuova soluzione di un problema capitale per tutta la speculazione medievale, quale quello dei rapporti fra filosofia e rivelazione — costituisce il filo rosso che permette, secondo Nardi impone, una cronologia precisa⁶⁷: ove tuttavia il poema non costituisce solo l'estrema esperienza di Dante, ma rappresenta « una novità originalissima nella storia poetica anteriore a Dante e in particolare nel *curriculum* poetico di Dante stesso ». Inutile sottolineare come questo tema della « novità » della *Commedia* — attorno al quale gravita la relazione del '65 — sia strettamente connesso alla concezione del poema sacro quale visione profetica: « La *Commedia* dantesca è concepita come visione profetica dei tre regni d'oltretomba che Dante visita prima che la sua anima sia sciolta dai vincoli del corpo, per una grazia speciale concessagli

⁶⁷ Cfr. *Saggi di filosofia dantesca* cit., pp. 296 sgg., 337 sgg.; *Nel mondo di Dante* cit., pp. 241 sgg.; *Dal « Convivio » alla « Commedia »* cit., pp. 62 sgg., 118 sgg., 310 sgg.; *Filosofia e teologia ai tempi di Dante* cit., pp. 145 sgg.; e in questo vol., pp. 165-6. Si veda anche il commento al primo canto dell'*Inferno* in cui riassume nel giro di poche pagine tutte le sue tesi: *Il preludio alla Divina Commedia*, in *L'Alighieri*, IV, 1, 1963, pp. 3-17.

Con finezza, Anna M. Chiavacci Leonardi, discutendo la datazione della *Monarchia*, sottolinea come « non sembra illegittimo porsi il problema della cronologia anche a livello dello sviluppo tematico di tutta l'opera dantesca », e aggiunge, diversamente dalla grande maggioranza dei dantisti, « a noi risulta impensabile una *Monarchia* scritta dopo la *Commedia*, o, che è lo stesso, dopo il V del *Paradiso* »: il discorso sul ruolo della ragione e della filosofia nella *Monarchia* « precede idealmente la *Commedia*, come la precede il 'quodammodo' finale, che non troverebbe posto nel poema », « era questa l'idea fondamentale del Nardi, che ci sembra ben difficile contestare »; e aggiunge: « Che questo discorso [sulla filosofia nella *Monarchia*] possa poi anche svolgersi contemporaneamente all'altro, almeno per un certo tempo, è cosa che rientra nella normalità dell'andamento del pensiero umano, mai rigidamente classificabile in tappe », proponendo di datare la *Monarchia* « a un tempo molto vicino alle Epistole » V, VI, VII, cioè 1310-11; cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *La « Monarchia » di Dante alla luce della « Commedia »*, in « Studi medievali », 3^a serie, XVIII, 2, « A Gustavo Vinay », 1977, pp. 147-83, in partic. pp. 181-3.

da Dio onde veda coi suoi propri occhi 'la cagion che 'l mondo ha fatto reo', conosca quali sono i disegni divini per un rinnovamento religioso, morale e politico dell'umanità, e se ne faccia annunziatore in terra. Il suo viaggio attraverso l'*Inferno*, il *Purgatorio*, e la Gerusalemme celeste è un *fatale* (cioè provvidenziale secondo il significato che questa parola ha nel poema dantesco) *andare*, voluto 'colà dove si pote ciò che si vuole', 'per vedere anzi che 'l militar li sia prescritto'. L'originalità del disegno dantesco di questo viaggio consiste nella felice *contaminatio* dell'andata d'Enea, 'corrutibile ancora, ad immortale secolo', 'sensibilmente', con la 'visio Pauli', cioè con il ratto di san Paolo al cielo ove udì quegli 'arcana verba quae non licet homini loqui', ossia, come traduce Dante, 'che ridire né sa né può qual di lassù discende'. Tale *contaminatio* della discesa d'Enea all'Averno e ai Campi Elisi, con la 'visio Pauli', cioè con la letteratura apocalittica della Bibbia e con le visioni medievali dell'oltretomba, voleva dire per Dante contaminazione dell'umanesimo virgiliano e classico con lo spirito religioso del cristianesimo. Questa la vera originalità della *Commedia* dantesca, nella sua struttura come, per riflesso, nei particolari »⁶⁸.

Questa prospettiva, che emergeva da tutte le ricerche particolari sull'opera di Dante, imponeva scelte precise: non a caso nei suoi ultimi anni Nardi verrà esaminando problemi di autenticità di alcuni scritti — la *Quaestio de aqua et terra* e l'*Epistola a Cangrande* —, cui precedentemente aveva dato scarso peso⁶⁹. Ma se per la *Quaestio* le discordanze tra la cosmologia che vi si trova esposta e la *Commedia* sembrano costituire argomento persuasivo della sua non autenticità, il problema è più complesso per l'*Epistola a Cangrande* ove si tratta di valutare, per la scar-

⁶⁸ *Filosofia e teologia ai tempi di Dante* cit., p. 144. Scriverà in *Dante e Gioacchino da Fiore* cit., pp. 63-4: « Il mio problema era dunque questo. La struttura del 'poema sacro' è senza possibilità di dubbio quella di una 'visione profetica'. Ma questa struttura è una semplice 'finzione poetica e retorica' [...] oppure è qualcosa di più alto, com'erano per lui le visioni dei profeti della Bibbia? [...] Era appunto per risolvere questo problema che tiene ancora sospesa tanta parte della critica dantesca, che avevo decisamente puntato sulla tesi della visione profetica messa proprio 'allo stesso piano' di quella degli antichi profeti della Bibbia »; cfr. anche *Dal « Convivio » alla « Commedia »* cit., pp. 124 sgg.

⁶⁹ Lo avverte Nardi stesso, affrontando questi problemi: *La caduta di Lucifero e l'autenticità della « Quaestio de aqua et terra »*, Torino 1959, pp. 28-9; *Il punto sull'Epistola a Cangrande*, Firenze 1960, p. 32, n. 1.

rezza di decisivi argomenti interni, il significato che può occupare nel pensiero dantesco tutta la parte dal capitolo 5 alla fine ove si avvia una precisa linea interpretativa della *Commedia*. I termini sono noti: mentre i capitoli 1-4 costituiscono una dedica e un invio a Cangrande della terza cantica (o di una parte di essa), dal capitolo 5 si apre un discorso nuovo — svolto « sub lectoris officio » e non in prima persona come la parte precedente — che propone un abbozzo di commento al *Paradiso* teso a svalutare il senso letterale a beneficio di un suo significato allegorico. Per Nardi — che ha sempre insistito sulla missione profetica cui Dante si era sentito chiamato, quindi sul valore letterale e storico della sua visione e del suo messaggio — la linea esegetica proposta dalla seconda parte dell'*Epistola a Cangrande* non può essere di Dante⁷⁰; essa sarebbe invece di un anonimo autore il quale, per liberare il poeta dal sospetto di eresia che presto accompagnò non solo la *Monarchia* ma la stessa *Commedia*, propose un'interpretazione allegorica del poema: « Con siffatta interpretazione il poema sacro, da opera di altissima poesia religiosa quale si presenta a chi s'attenga al senso letterale, veniva messo alla pari di un trattato teologico morale *de novissimis*, e svuotato di quella personale esperienza che aveva condotto il poeta ad avvicinarsi all'ideale di riforma vagheggiato dal gioachimismo francescano, ai profeti dell'Antico Testamento e al rapimento di san Paolo, per trarre ispirazione dalle loro visioni ».

Agli occhi di Nardi era l'inizio di quella linea interpretativa, prevalsa nei primi commentatori trecenteschi di Dante, che svalutando il significato letterale avviava l'esegesi lungo la linea dell'allegoria e del simbolismo, con la riduzione del poema sacro, della mirabile visione, a artificio letterario e finzione poetica, con « conseguenze nefaste » sull'esegesi dantesca fino ai nostri giorni »⁷¹.

⁷⁰ Diversa l'opinione del Padoan, nel citato saggio *La « mirabile visione » di Dante e l'Epistola a Cangrande*, che proprio partendo dalla tesi nardiana del profetismo dantesco e del significato « letterale » della « mirabile visione », opta per l'autenticità dell'*Epistola*.

⁷¹ *Il punto sull'Epistola a Cangrande* cit., pp. 28-9; cfr. anche B. Nardi, *Osservazioni sul medievale « Accessus ad Auctores » in rapporto all'Epistola a Cangrande*, in *Studi e problemi di critica testuale*. Convegno di studi di filologia italiana nel centenario della Commissione per i testi di lingua (7-9 aprile 1960), Bologna 1961, pp. 273-305 (poi nel vol. *Saggi e note di critica dantesca* cit., pp. 268-305). Il più agguerrito filologo che abbia di recente sostenuto l'autenticità dell'*Epistola* — contro il quale polemicamente

Nardi ribadiva così nei suoi ultimi anni una tesi che, delineata nel saggio sul pensiero politico di Dante del 1921, aveva assunto sempre maggiore spazio nella sua ricerca, fino a divenire dominante e centrale: la *Commedia* come visione profetica, Dante profeta. Questa tesi ha avuto sempre più ampi consensi e conferme negli studi sulla spiritualità medievale i quali hanno reso più fitti e puntuali i rapporti fra il profetismo dantesco e la letteratura apocalittica e gioachimita, soprattutto degli spirituali francescani, trovando linee di convergenza — al di là di simboli e figure — negli ideali dell'*Ecclesia spiritualis*⁷²; più cauta, a volte indifferente di fronte a questa tematica, si è invece mostrata la critica letteraria che, anche quando ha riconosciuto il carattere profetico e escatologico di alcuni passaggi della *Commedia*, ne ha fortemente circoscritto il significato, facendone scarso uso per intendere il discorso poetico, quasi che il profetismo — come per altri l'allegoria o la didascalìa — fosse indifferente alla lettura della poesia. Pure la proposta di Nardi pone un problema cruciale che può difficilmente essere evitato⁷³: quello di comprendere la *Commedia* — anche nella sua poeticità — attraverso l'intelligenza del mondo spirituale di Dante e dell'età sua, percorsa da moti di riforma e attese apocalittiche, quindi dal suo interno, e non in rapporto a astratte poetiche o a canoni letterari di altra epoca e di altri orizzonti culturali⁷⁴. Sicché forse

Nardi — è F. Mazzoni; vicino alla tesi centrale di Nardi è invece G. Brugnoli nella introduzione e commento all'*Epistola* in Dante Alighieri, *Opere minori*, tomo II, Milano-Napoli 1979, pp. 512-21, 598-643, al quale si rimanda per lo *status quaestionis*.

⁷² Cfr. R. Manselli, *Profetismo*, in *Enciclopedia Dantesca*, IV, pp. 694-699, e la bibliografia ivi citata; e v. sopra n. 40.

⁷³ Si vedano le acute considerazioni di G. Padoan, *La « mirabile visione » di Dante e l'Epistola a Cangrande* cit., che insiste — sulla linea di Nardi — sull'importanza di un'esatta valutazione del profetismo dantesco per l'intelligenza del poema (cfr. p. 290. « Minimizzare o peggio, negare tutto ciò [tutto il clima profetico che attraversa la *Commedia*] significa rinunciare a capire perché Dante poteva chiamare 'sacro' il suo poema, significa rischiare l'alea di un totale fraintendimento della *Commedia* »; cfr. anche p. 297).

⁷⁴ Tracciando una linea e abbozzando un bilancio delle sue ricerche, Nardi scriveva: « m'è parso che senza l'intelligenza del suo pensiero filosofico e religioso, l'arte stessa di Dante ne uscisse sminuita » (*In onore di Bruno Nardi* cit., p. 278); accennando polemicamente ai problemi di cronologia degli scritti danteschi e in particolare al posto che spetta alla *Monarchia* e al momento della « visione profetica » della *Commedia*, ribadiva: « alla soluzione di problemi così complessi noceva, a mio parere, una conoscenza piuttosto vaga, qualche volta addirittura manualistica, di dottrine

proprio per la proposta di *Dante profeta* l'opera di Nardi si impone nella dantistica del '900⁷⁵, al di là della mole sconfinata di contributi che hanno definitivamente acquisito alcune linee di sviluppo dell'opera di Dante, hanno chiarito problemi interpretativi cruciali collocando il suo pensiero su uno sfondo culturale complesso non riconducibile a questa o a quella scuola, infine proponendo letture e varianti sorrette da un intuito di « filologo di razza »⁷⁶. Certo è che gli studi danteschi con Nardi hanno subito una svolta decisiva e sarebbe difficile oggi pretendere di avvicinarsi al divino poeta senza la conoscenza che Nardi ebbe della cultura medievale o senza la guida dei suoi studi.

Tullio Gregory

che non erano state ancora passate al vaglio della critica filologica e tanto meno a quello di una accurata critica storica: tutti sanno che gran parte degli scritti che confluiscono di continuo in quantità enorme nella già caotica letteratura dantesca, è dovuta a gente che manca di preparazione a intendere il linguaggio parlato da Dante e i problemi che agitano il suo spirito nella loro storica concretezza» (*Due maestri* cit., p. 5).

⁷⁵ Cfr. G. Padoan, *La « mirabile visione » di Dante* cit., p. 283: « È soprattutto a Bruno Nardi che va il merito di aver più conseguentemente e più fruttuosamente insistito in questa direzione, sì da dare ad un suo studio, rimasto meritamente famoso, il titolo emblematico di 'Dante profeta' »; cfr. N. Mineo, *Profetismo e apocalittica in Dante* cit., p. 8: Nardi « ha decisamente e forse definitivamente immesso nella circolazione critica il tema profetistico ».

⁷⁶ Così G. Petrocchi, *Bruno Nardi*, in « *Giornale storico della letteratura italiana* », CXLVI, 1969, p. 319; dello stesso cfr. anche *Ricordo di Bruno Nardi*, in « *Quaderni della Casa di Dante* », 5 (anno di studi 1978-1979), pp. 13-8, poi con il titolo *Ser Brunetto* nel volume *Segnali e messaggi*, Milano 1981, pp. 113-20.