

LUCA BIANCHI, ANNA PEGORETTI

IL DANTE DI BRUNO NARDI
TRA FILOSOFIA, POESIA E PROFETISMO*

DOI: 10.48255/2240-9688.LELLIS.17.I-II.2022.24

1. Chiedersi quale immagine di Dante emerga dal lavoro di Bruno Nardi¹ può sembrare ozioso, tanto scontata appare la risposta: oltre che sommo poeta il Dante di Nardi è un filosofo e anche un profeta. Di per sé qualificare Dante come filosofo non aveva nulla di originale: lo considerarono tale già Jacopo Alighieri e Graziolo de' Bambaglioli²; la dimen-

* Nel quadro di un lavoro comune, il primo paragrafo si deve a Luca Bianchi, il secondo ad Anna Pegoretti. Per dare modo al lettore di seguire lo sviluppo del pensiero di Nardi, diamo conto dei suoi scritti saggio per saggio, indicando tra parentesi quadre la data della prima pubblicazione.

¹ Sulla vita e l'opera di Nardi la bibliografia è amplissima. Si segnalano E. GARIN, *Ricordo di Bruno Nardi (1884-1968)*, «Studi danteschi», 45, 1968, pp. 5-28; T. GREGORY, *Bruno Nardi*, «Giornale Critico della filosofia italiana», XLVII, 1968, pp. 469-501; ID., *Nardi, Bruno*, in *Enciclopedia Dantesca*, 6 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970-1978, vol. IV (1973), s.v. (consultata online su www.treccani.it, ultimo accesso: 7 aprile 2022); T. GREGORY, *Introduzione*, in B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Nuova edizione a cura di P. MAZZANTINI, Bari, Laterza, 1983, pp. VII-XLIV; A. VALLONE, *Bruno Nardi lettore di Dante*, in B. NARDI, *Lecturae e altri studi danteschi*, a cura di R. ABARDO, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 23-37; O. CAPITANI, *Premessa alla ristampa*, in B. NARDI, *Dal Convivio alla Commedia (sei saggi danteschi)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1992 [rist. an. 1960], pp. V-XXIX; P.B. ROSSI, *Gli studi di filosofia medievale nel dopoguerra*, in *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia. Omaggio a Carlo Augusto Viano*, a cura di E. DONAGGIO e E. PASINI, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 83-99, alle pp. 88-91; G.M. CAO, *Appunti storiografici in margine al carteggio Gilson-Nardi*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXX, 2001, pp. 137-170; S. PIETROFORTE, *Storia di un'amicizia filosofica tra neoscolastica, idealismo e modernismo. Il carteggio Nardi-Chiocchetti (1911-1949)*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. XIII-CXXIX; G. STABILE, *Bruno Nardi storico della filosofia medievale*, e ID., *Il De unitate intellectus contra averroistas come luogo d'incontro tra Nardi e Gentile*, ora entrambi in ID., *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 359-370 e pp. 371-392; C. VASOLI, *Bruno Nardi e il "restauro" della filosofia di Dante*, in *Letteratura e filologia fra Svizzera e Italia. Studi in onore di Guglielmo Gorni. I. Dante: la Commedia e altro*, a cura di M.A. TERZOLI, A. ASOR ROSA e G. INGLESE, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 57-73; *Per ricordare Bruno Nardi*, a cura di L. SIMONI VARANINI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010; P. FALZONE, *Nardi, Bruno*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 77, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012, s.v. (consultato online su www.treccani.it, ultimo accesso: 11 marzo 2022). Per la bibliografia di Nardi cfr. T. GREGORY e P. MAZZANTINI, *Gli scritti di Bruno Nardi* in B. NARDI, *Lecturae e altri studi danteschi*, cit., pp. 285-312.

² Cfr. J. ALIGHIERI, *Chiose all'Inferno*, a cura di S. BELLOMO, Padova, Antenore, 1990, p. 85: «do illustre filosofo e poeta Dante Allighier fiorentino»; G. BAMBAGLIOLI, *Commento all'Inferno di Dante*, a cura di L.C. ROSSI, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1998, p. 3: «Philosophye verus alumpnu».

sione filosofica della *Commedia* venne sottolineata da molti commentatori antichi e rinascimentali (basti pensare a Landino e a Varchi)³; nel corso dell'Ottocento alcuni studiosi francesi (da Ozanam a Jourdain), tedeschi (come Witte) e italiani iniziarono a studiare la genesi e il significato delle idee filosofiche presenti nell'insieme delle sue opere, talvolta cercando anacronisticamente di estrarne una sorta di enciclopedia delle scienze filosofiche, o addirittura un «sistema filosofico»⁴.

Quest'ultimo punto merita una rapida precisazione. Secondo una diffusa *vulgata* storiografica l'interesse per la filosofia di Dante si sarebbe sviluppato in Italia grazie al movimento neotomista promosso da papa Leone XIII con la *Aeterni Patris* del 1879; solo la reazione di Nardi contro le letture unilaterali dei seguaci di quel movimento (come Poletto, Cornoldi, Berthier, Mandonnet e Busnelli) avrebbe poi dato avvio a indagini storiche degne di questo nome. In realtà ho mostrato di recente che la «leggenda del tomismo di Dante» – per riprendere la formula usata sistematicamente da Nardi – era stata costruita ben prima del 1879, grazie al lavoro di dimenticati eruditi, polemisti e storici legati sia al movimento neoguelfo sia alla tradizione del cattolicesimo liberale; e in alcuni di costoro cominciò anche a emergere la convinzione che non solo la *Commedia*, ma anche e soprattutto la *Vita Nuova*, il *Convivio* e la *Monarchia* dimostrano che Dante fu uno dei protagonisti, o addirittura dei fondatori della tradizione filosofica italiana⁵.

Se a distanza di oltre un secolo – la tesi di laurea lovaniense su Dante e Sigieri è del 1911⁶ – è impossibile affrontare il pensiero dantesco senza confrontarsi con i fondamentali e spesso insuperati lavori di Nardi non è quindi perché essi portino con sé la “scoperta”

³ Della vasta letteratura al riguardo mi limito a segnalare la panoramica offerta da S. GILSON, *Leggere Dante a Firenze. Da Boccaccio a Cristoforo Landino (1350-1481)*, a cura di A. PEGORETTI, Roma, Carocci, 2019 [2005]; Id., *Reading Dante in Renaissance Italy. Florence, Venice and the “Divine Poet”*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018. Su Varchi si veda anche L. BIANCHI, *Benedetto Varchi e l'averroismo*, «Rivista di storia della filosofia», LXXV, 2020, pp. 625-651, alle pp. 625-634. Sugli orientamenti esegetici dei singoli commentatori cfr. S. BELLOMO, *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, Olschki, 2004; *Censimento dei commenti danteschi, 1. I commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*, a cura di E. MALATO e A. MAZZUCCHI, 2 tt., Roma, Salerno editrice, 2011.

⁴ Su Ozanam interprete di Dante, oltre alla voce di R. CESARANI nell'*Enciclopedia Dantesca*, cit., vol. IV (1973), s.v. (consultata online su www.treccani.it/, ultimo accesso: 8 aprile 2022), si vedano almeno A. VALLONE, *La critica dantesca nell'Ottocento*, Firenze, Olschki, 1958, pp. 115-118; M. SCOTTI, *Il Dante di Ozanam e altri saggi*, Firenze, Olschki, 2002, pp. 1-66. Sul ruolo di Ozanam e Witte negli studi danteschi cfr. C. KÖNIG-PRALONG, *La philosophie de Dante dans l'ombre de la Comédie: de Brucker à Witte*, in *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, 2 tt., a cura di M. LONGO e G. MICHELI, Padova, Clup, 2017, t. 2, pp. 15-28. Sullo sviluppo nell'Ottocento italiano di un ampio dibattito sulla filosofia di Dante mi sono soffermato in L. BIANCHI, «Il primo filosofo del tempo suo»: il pensiero filosofico di Dante nella storiografia italiana (1821-1921), in corso di stampa negli atti del convegno «Quella druda della quale nullo amadore prende compiuta gioia» (Cv III 12 13). *Dante e la filosofia*, tenutosi a Udine il 9-11 dicembre 2021.

⁵ Cfr. L. BIANCHI, «L'Alighieri è nostro»: la riappropriazione cattolica di Dante e la “leggenda” del suo tomismo, in corso di stampa negli atti del convegno “Contra Dantem”: tra antidantismo e indebite riappropriazioni, svoltosi all'Università degli Studi di Milano il 16-17 novembre 2020.

⁶ B. NARDI, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», III, nn. 3, 5 (1911), pp. 187-195 e pp. 526-545, IV, nn. 1, 2 (1912), pp. 73-90 e pp. 225-239. In proposito, rimando a P. FALZONE, *Bruno Nardi's Leuven Degree Dissertation (1911) and the Uneasy Character of Dante's Philosophy*, «Tijdschrift voor filosofie», LXXV, 2013, pp. 357-373.

del Dante filosofo, ma perché egli ha studiato con straordinario acume, con rigore metodologico e con solida conoscenza della filosofia medievale quel che Dante afferma su Dio, le sostanze separate, la struttura del cosmo, la natura dell'anima, la libertà e la conoscenza umana; perché ha rintracciato il significato di espressioni e dottrine problematiche offrendo strumenti essenziali per comprendere molti luoghi danteschi; perché malgrado il suo ostentato disprezzo per le «ricerche empiriche»⁷ ha indagato le citazioni dantesche di Alpetragio e del *De causis* e dimostrato come tante sue dottrine siano ispirate a precisi passi di specifici autori duecenteschi.

Che alcune di queste dottrine non risalissero a Tommaso d'Aquino fu come noto uno dei punti su cui Nardi insistette con maggior costanza, ingaggiando vivaci polemiche con i difensori dell'interpretazione neotomista. Se anche qui qualche precedente non manca – la diffusa tesi secondo la quale prima di Nardi tutti, per pregiudizio o per ignoranza, seguivano «la leggenda del tomismo di Dante» è anch'essa da rivedere⁸ – certo a Nardi spetta il grandissimo merito di aver dato evidenza testuale alla tesi che Dante fu un «eclettico», o meglio che attinse a una molteplicità di tradizioni di pensiero: il neoplatonismo, specie quello dello pseudo-aristotelico *Liber de causis*; l'agostinismo; la teologia francescana; Averroè e il cosiddetto «averroismo latino»; l'aristotelismo non concordista di Alberto Magno. Basti, fra le tante, una citazione tratta dalla recensione a un lavoro di Busnelli, pubblicata nel 1923 e poi ripubblicata nei *Saggi di filosofia dantesca*:

Il Parodi, in un benevolo cenno di coserelle mie, mi accusa garbatamente di tirare l'acqua, trattando della filosofia di Dante, al mio «mulino antitomistico». Ora io non possiedo nessun mulino antitomistico. Io mi *son contentato finora di abbattere la leggenda del tomismo di Dante*, rubando l'acqua piuttosto al mulino tomistico dei commentatori tradizionali. *Né tomista, né antitomista, Dante prende il materiale della sua informazione con largo spirito eclettico, nel ricco arsenale della Scolastica, senza esclusione di scuole*; e quel materiale poi rifonde nel crogiuolo della sua mente, collo sforzo della riflessione personale, in quell'ardente crogiuolo da cui escono, temprati di pensiero filosofico, i fantasmi della più alta poesia⁹.

È questa una descrizione sintetica ed efficace di una linea interpretativa cui Nardi resterà sempre fedele e che, nelle righe finali, restituisce un'idea di Dante che dopo di lui, grazie a lui, si è largamente imposta. Vale però la pena di precisare che, se anche per noi oggi Dante non è «né tomista, né antitomista», ciò dipende soprattutto dal fatto che abbiamo meglio compreso che parlare di «tomismo» e di «antitomismo» nei primissimi decenni del Trecento è più problematico di quanto non sembrasse tempo addietro¹⁰. Resta che Nardi non si è limitato a mostrare che gli interpreti neotomisti spesso spacciavano per prova del tomismo di Dante il suo uso di teorie, principi, formule che sono effettivamente presenti in Tommaso, ma in quanto largamente circolanti nel pensiero scolastico. Nardi ha

⁷ Cfr. *infra*, pp. 249-250.

⁸ Cfr. BIANCHI, «*Il primo filosofo del tempo suo*», cit.

⁹ B. NARDI, *Il tomismo di Dante e il padre Busnelli S.J.* [1923], in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967², pp. 341-380, alle pp. 379-380 (corsivi miei).

¹⁰ La letteratura al proposito è amplissima: mi limito qui a segnalare A. ROBIGLIO, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Bologna, ESD, 2008.

anche dimostrato che su alcuni problemi estremamente significativi Dante ha preso una posizione non solo indipendente, ma contraria all'insegnamento di Tommaso, e che questo accade in opere cronologicamente distanti: nel *Convivio* – basti pensare al caso celebre dell'autolimitazione del desiderio naturale di sapere – ma ancora nel *Paradiso*, dove troviamo, così come nella *Monarchia*, le tesi esplicitamente rifiutate da Tommaso, accolte da aristotelici “radicali” come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia e condannate dal vescovo di Parigi Étienne Tempier nel 1277 che le sostanze separate sono attualità pura e che il loro essere si risolve nell'operazione intellettiva, esercitata in modo continuo e immutabile, senza acquisire o perdere conoscenze¹¹.

Secondo Nardi si tratterebbe però di un semplice «residuo» averroista, e quest'espressione basta da sola a richiamare una componente essenziale della sua interpretazione del pensiero dantesco, che avrebbe subito un'evoluzione profonda in quanto una primitiva adesione alle forme più radicali di aristotelismo sarebbe stata seguita da un progressivo distacco da esso. Come tutti sanno Nardi era infatti convinto che in una prima fase, coincidente con la stesura del *Convivio*, Dante avrebbe combinato il “razionalismo” filosofico ispirato all'aristotelismo – o meglio a un aristotelismo albertista e “averroista” – col “misticismo” cristiano, concependo la sapienza come espressione del *Logos* divino. In una seconda fase, quella della *Monarchia*, egli avrebbe fondato l'indipendenza dell'Impero rispetto alla Chiesa sull'autonomia della ragione rispetto alla fede, spingendosi ad affermare la piena autonomia della politica e della filosofia dalla sfera religiosa e quindi compiendo – Nardi riprendeva qui una formula di Giovanni Gentile – «il primo atto della ribellione alla trascendenza scolastica». In una terza fase, cioè nella *Commedia*, «pur mantenendosi la sostanza del pensiero politico quanto alla missione dell'Impero, l'ordine dei rapporti tra la ragione e la fede vien ristabilito secondo il concetto teologico tradizionale», e Dante, presa piena coscienza della sua missione profetica, approderebbe alla convinzione che la filosofia è e deve restare *ancilla theologiae*¹².

Non c'è bisogno di ricordare che Nardi trasse da questa concezione dello «svolgimento del pensiero dantesco» conseguenze assai impegnative – e a volte filologicamente molto discutibili – in materia di datazione e autenticità delle opere: l'ipotesi di una doppia redazione del finale della *Vita Nuova*; l'ipotesi che la *Monarchia* sia cronologicamente vicina al

¹¹ «Forma e materia, congiunte e purette, / uscuro ad esser che non avia fallo, / come d'arco tricordo tre saette. / [...] Concreato fu ordine e costruito / a le sustanze; e quelle furon cima / nel mondo in che puro atto fu prodotto; / pura potenza tenne la parte ima; nel mezzo strinse potenza con atto tal vime, che già mai non si divima» (*Par.* XXIX 22-36); «però non hanno vedere interciso / da novo obbietto, e però non bisogna / rimmorar per concetto diviso» (vv. 79-81). Per i commenti di Nardi cfr. B. NARDI, *Dal Convivio alla Commedia* [1960], in *Id.*, *Dal Convivio alla Commedia (sei saggi danteschi)*, cit., alle pp. 42-43 e p. 47; ma si veda anche *Id.*, *La filosofia di Dante*, in *Grande antologia filosofica*, vol. VI, diretta da U.A. Padovani, Milano, Marzorati, 1954, pp. 1149-1253, a p. 1173 nota 2.

¹² Fra i tanti lavori che delineano questo percorso si veda almeno NARDI, *Dal Convivio alla Commedia*, cit., e *Id.*, *Le rime filosofiche e il Convivio nello sviluppo dell'arte e del pensiero di Dante* [1956], sempre contenuto in *Id.*, *Dal Convivio alla Commedia (sei saggi danteschi)*, cit., pp. 1-36). Il riferimento alla lettura gentiliana della *Monarchia* si trova in B. NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco* [1921], in *Id.*, *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 215-275, a p. 256; cfr. G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*, ora in *Opere complete di Giovanni Gentile*, vol. XI, Firenze, Sansoni, 1962, p. 183.

Convivio e che la sua impostazione “averroista” sia rimessa in discussione nella chiusa (contenente il controverso «quodammodo»), che non escludeva fosse stata aggiunta successivamente; il rifiuto dell’autenticità sia della *Quaestio de aqua et terra* sia della parte esegetica dell’*Epistola a Cangrande*¹³.

Tre punti meritano invece di essere pur brevemente richiamati. In primo luogo, il modello evolutivo è inteso da Nardi in termini abbastanza lineari, perché coinciderebbe con un approfondimento della relazione fra filosofia e teologia. Si passerebbe da un tentativo di sintesi un po’ confuso ai tempi del *Convivio*, alla distinzione netta e reciproca autonomia nella *Monarchia*, sino all’adozione nella *Commedia* di una concezione “ortodossa” che consisterebbe nel riconoscere che la prima è indipendente ma subordinata alla seconda, in linea con la prospettiva di Tommaso d’Aquino. Mentre è evidente che, come lo stesso Nardi ci ha aiutato a comprendere, molteplici sono i problemi specifici sui quali Dante mutò i suoi orientamenti, non si può non rilevare – benché raramente lo si faccia – che questa ricostruzione dello «svolgimento del pensiero dantesco» portava paradossalmente Nardi a convergere su di una questione decisiva con gli interpreti neoscolastici, e in particolare con Fernand Van Steenberghen, col quale ingaggiò appassionate discussioni su Sigieri di Brabante e la sua presenza nel cielo del Sole. Se lo studioso di Lovanio riteneva che Sigieri aveva trovato posto nel *Paradiso* perché aveva progressivamente rifiutato le tesi averroiste convertendosi alla “ortodossia” tomista (anche nel modo di concepire l’anima umana), Nardi sostenne che Dante, dopo aver subito, ai tempi del *Convivio* e soprattutto della *Monarchia*, una forte influenza dell’“averroismo” sarebbe poi approdato a una riconciliazione in chiave tomista del rapporto fra *ratio et fides*. Al di là delle diverse soluzioni date al cosiddetto “enigma di Sigieri”, comune è l’idea che l’evoluzione verso l’“ortodossia” per un pensatore di fine Duecento-inizio Trecento coincida col passaggio da forme di aristotelismo radicale e “averroista” al tomismo, assunto anacronisticamente come standard di “ortodossia”¹⁴.

In secondo luogo, se per Nardi il percorso intellettuale di Dante fu essenzialmente scandito dai diversi modi di declinare il rapporto filosofia-teologia (o più precisamente il rapporto filosofia-teologia-poesia-profezia), è decisivo chiedersi che cosa, a suo avviso, fossero allora la filosofia e la teologia. Di recente ho avuto modo di documentare come nell’arco di oltre quarant’anni Nardi abbia riproposto, con alcuni significativi slittamenti, una precisa definizione di “filosofia” formulata in lavori pubblicati un secolo fa, nel 1921 (ma non occasionati dalle non sempre fruttuose celebrazioni del sesto centenario della morte di Dante). Consapevole che il termine “filosofia” assunse una molteplicità di signi-

¹³ Sul rapporto *Convivio-Monarchia* e la datazione alta di quest’ultima si veda almeno NARDI, *Il concetto dell’Impero*, cit. Sulla *Quaestio* cfr. ID., *La caduta di Lucifero e l’autenticità della Quaestio de aqua et terra* [1956], in ID., *Lecturae e altri studi*, cit., pp. 227-265. Sull’epistola XIII cfr. ID., *Il punto sull’Epistola a Cangrande* [1960], ivi, pp. 205-225; ID., *Osservazioni sul medievale “accessus ad auctores” in rapporto all’Epistola a Cangrande* [1961], ora in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, Todi, CISAM, 2013 [rist. an.1966], pp. 268-305.

¹⁴ Rimando qui a quanto ho osservato in L. BIANCHI, *A “Heterodox” in Paradise? Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant*, in *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*, a cura di M.L. ARDISSONE, Newcastle (UK), Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 78-105, in particolare alle pp. 83-86.

ficati nel corso dei secoli, Nardi affermò che per gli «scolastici» (a volte egli si spinse a dire «nel medio evo») fare filosofia significava semplicemente interpretare Aristotele, e in particolare la filosofia naturale aristotelica. Di qui la sua insistenza sulla differenza fra la loro concezione della filosofia e quella di «noi moderni», per i quali la filosofia sarebbe da intendersi come «sapere assoluto», come «spirito critico dell'uomo che organizza la propria esperienza, in una visione unitaria della vita e del mondo» e che si confronta con la «totalità dell'esperienza», quindi anzitutto con l'esperienza religiosa. Ciò giustificava, agli occhi di Nardi, l'affermazione più volte ripetuta che «la teologia», o addirittura «la religione» è «la vera filosofia del medio evo», che oggi ci appare non meno discutibile della riduzione della filosofia «scolastica» a mera esegesi dei testi aristotelici¹⁵.

Non è questa la sede per affrontare il problema, ma mi pare opportuno, in conclusione, sottolineare che Nardi individuò per così dire in negativo i caratteri che la filosofia avrebbe assunto fra Duecento e Trecento proprio adottando, come termine di confronto, quella che riteneva essere la concezione «moderna» di filosofia: una concezione di matrice prettamente idealistica, e soprattutto gentiliana, che però risentiva anche dell'attenzione riservata dal modernismo all'esperienza religiosa. Spesso si preferisce ignorare o ridimensionare questa matrice, evitando di rimettere in questione quello che è il pilastro della lettura nardiana di Dante; e chi lo fece, cioè Eugenio Garin, usò toni così aspri che suscitò un imbarazzato silenzio invece del dibattito che sarebbe stato necessario¹⁶. Voglio perciò concludere citando quanto vent'anni fa scrisse Gian Mario Cao in un bell'articolo sul rapporto fra Nardi e Gilson, nel quale si soffermava anche sul suo debito nei confronti di Gentile. Cao ha osservato che la storiografia su Nardi

oscillante fra l'aneddotico (del resto ancora perfettibile) e il dossografico, ne ha trattenuto il cosiddetto contributo positivo senza risalire ai presupposti, ne ha celebrato la dottrina separandola dal problema oggettivo che l'aveva suscitata. In altri termini, convertita in moneta corrente l'eredità spendibile, si è svalutata l'esperienza storiografica nardiana nelle sue premesse e nella logica che la dirigeva¹⁷.

2. La confluenza della teologia in una filosofia concepita ad ampio spettro come visione del mondo e della vita rappresenta uno snodo cruciale anche nella costruzione del tratto principale del Dante di Nardi: il *Dante profeta*, come recita il lapidario titolo del

¹⁵ Cfr. ad esempio B. NARDI, *Il tomismo di Dante secondo Francesco Orestano* [1944], in ID., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 353-367, a p. 359; ID., *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo* [1947], in ID., *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 119-150, alle pp. 124-125. Per una dettagliata analisi dei passi in cui, nell'arco di più di mezzo secolo, Nardi sviluppa queste tesi rimando a L. BIANCHI, *Il pensiero filosofico di Dante nella storiografia italiana (1921-2021): intorno a Bruno Nardi*, in «Now feed yourself»: *Dante and Anglo-American and Italian Scholarship*, a cura di Z.G. BARAŃSKI, TH.J. CACHEY, A. PEGORETTI, Oxford, Legenda, i.c.s.

¹⁶ Cfr. E. GARIN, *Dante e la filosofia*, «Il Veltro», XVII, 1974, pp. 281-293. Il saggio è stato poi riproposto – in una nuova versione che mitiga la polemica contro Nardi – in ID., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 51-70. Le differenze fra le due versioni sono esaminate in BIANCHI, *Il pensiero filosofico di Dante nella storiografia italiana (1921-2021)*, cit.

¹⁷ CAO, *Appunti storiografici in margine al carteggio Gilson-Nardi*, cit., p. 163.

celebre saggio pubblicato nel 1942, in cui si elaborava compiutamente un'idea già presente da almeno una ventina d'anni¹⁸. In esso, Nardi non solo ribadiva la qualità eminentemente filosofica della teologia, ma postulava di fatto la coincidenza di teologia e religione, «essa stessa una filosofia»¹⁹, ammettendo il mito come risposta storicamente attestata a grandi problemi e del tutto plausibile in epoche passate. Com'è noto, queste affermazioni emergono in aperta polemica con Benedetto Croce, il quale non solo aveva tacciato la teologia di «filosofismo» e «mitologismo»²⁰, ma aveva anche escluso qualsiasi possibilità di leggere la *Commedia* altrimenti che come finzione allegorica, pena il tacciare Dante di «demenza» allucinatoria²¹. Nardi recupera invece la dimensione profetica come elemento costitutivo della «psicologia religiosa», proprio dei libri biblici e di san Paolo, così come dei «più grandi spiriti dell'islamismo e del cristianesimo medievali»²²: componente irrinunciabile – avrebbe specificato ancora anni dopo – della meditazione sul mondo e sull'esperienza esistenziale che solo quanti si concentrano esclusivamente sulla «poesia della *Commedia* e non hanno alcun interesse per il pensiero religioso di cui quella poesia è espressione»²³ possono pensare di ignorare.

Ma se l'avversario privilegiato era Croce, Nardi sottolineava la validità della sua posizione anche nei confronti di quanti da tempo rivendicavano una primazia sul poeta (il «Dante è nostro» di parte cattolica), ma, stretti fra timori di eresia e la necessità di promuovere una lettura tomista dell'opera dantesca, ne disinnescavano la componente visionaria

¹⁸ B. NARDI, *Dante profeta* [1942], che cito dalla prima edizione in ID., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, Laterza, 1942, pp. 258-334. Per i precedenti cfr. ID., *Il concetto dell'Impero*, cit., p. 273; GREGORY, *Introduzione*, cit., pp. XXVIII-XXIX.

¹⁹ NARDI, *Dante profeta*, cit., p. 315.

²⁰ Ivi, p. 314.

²¹ B. CROCE, *La poesia di Dante*, sec. ed. riveduta e aggiornata, Bari, Laterza, 1921, p. 61 (ma si veda ora l'edizione a cura di G. INGLESE, nota al testo di G. SASSO, per la «Edizione Nazionale delle opere di Benedetto Croce. Scritti di storia letteraria e politica», XII, Napoli, Bibliopolis, 2021). La polemica era tutta già presente anni prima e non verrà mai abbandonata: cfr. B. NARDI, *Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante* [1930], in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 276-310, alle pp. 292-293, e ID., *Dante e Gioacchino da Fiore* [1965], in ID., *Lecturae e altri studi danteschi*, cit., pp. 277-283, alle pp. 280-281. Cfr. inoltre O. CAPITANI, *Premessa alla ristampa*, cit., p. VIII, che vedeva bene come il tema del profetismo e la polemica con Croce investissero «il significato «storico» della teologia (= filosofia, nel momento storico specifico, per Nardi)».

²² NARDI, *Dante profeta*, cit., p. 315.

²³ ID., *Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del poeta* [1965], in ID., *Saggi e note*, cit., pp. 3-109, a p. 74. Si tratta della relazione consegnata al Congresso fiorentino di Studi Danteschi tenutosi a Firenze per il centenario del 1965. Negli atti sono riportati anche gli interventi in sede di discussione. In uno di essi, Nardi afferma che, «ridotta a semplice finzione retorica, la visione dantesca perde d'un tratto quello che di primitivo e di «barbarico» il Vico aveva scorto in essa, sino a far di Dante il fratello medievale d'Omero» (ID., *Sugli interventi Mellone e Padoan*, in Atti del Congresso internazionale di studi danteschi (20-27 aprile 1965), a cura della Società Dantesca Italiana e dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana e sotto il patrocinio dei Comuni di Firenze, Verona e Ravenna, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1966, vol. II, pp. 77-79, a p. 79). È interessante notare inoltre come Nardi riprenda e discuta la relazione dell'allora trentaduenne Giorgio Padoan, secondo cui – così egli riassume – «profezie, visioni e grazie nel Medioevo «non pretendevano di porsi sullo stesso piano della Rivelazione biblica. E questo è esatto per lui che s'è aggiornato sulle dottrine teologiche intorno alle fonti della Rivelazione [...]. Tutto questo a me non interessa molto; a me interessa solo la coscienza del credente in Dio quand'esso afferma di aver certezza di quelle rivelazioni» (p. 77).

riducendola ad artificio letterario²⁴. Un unico – e in certa misura paradossale – punto di riferimento Nardi lo avrebbe individuato negli anni successivi in Foscolo, il quale, da «miscredente», aveva compreso come la *Commedia* sia «una sacra visione, da compararsi soltanto coi canti profetici e con le visioni apocalittiche della Bibbia» e come la poesia dantesca vada cercata non solo nell'ispirazione lirica, ma anche nel «sentimento religioso», reso vieppiù ardente dalla salda convinzione di avere un destino e una missione da compiere²⁵. Tutte illusioni, per Foscolo, ma contestualizzabili, spiegabili e nerbo stesso della poesia dantesca, non certo qualcosa da liquidare con disprezzo.

Da annoverarsi con sicurezza nella sequela dei profeti biblici e medievali, il Dante di Nardi è il destinatario – perfettamente plausibile alla luce della teologia del tempo – di una grazia ed è un uomo che si considera depositario di un messaggio che ha il mandato di divulgare. Il contenuto puntuale di tale messaggio consiste nel preannuncio della venuta di un veltro-imperatore che cacerà la lupa-cupidigia, restaurerà l'Impero e ricostituirà le condizioni necessarie all'ineludibile riforma della Chiesa. La visione profetica, che è il *modo* in cui il poema si presenta, va intesa come *vera* nel suo significato letterale, non come allegoria continuata. Il suo contenuto dottrinale (all'incirca quanto Croce declassava a “struttura”) è parte integrante di un testo che «tratta gli oggetti della sua visione come realtà»²⁶. Sotto questo profilo, un ruolo essenziale è svolto dal posizionamento cosmologico dell'intero aldilà determinato su basi non solo bibliche, ma fisiche e metafisiche. Del pari, anche il viaggio del pellegrino, così come la condizione delle anime sono trattati come problemi di filosofia naturale: si pensi alla dottrina delle ombre e dell'origine dell'anima umana (*Purgatorio* XXV), al problema dell'ascensione del corpo di Dante attraverso gli elementi o a quello della penetrabilità del corpo della Luna (*Paradiso* I e II)²⁷. La filosofia duecentesca (intesa “in senso stretto”) viene dunque sussunta all'interno della visione profetica a certificare la perfetta omologia tra esperienza del mondo ed esperienza escatologica.

Per quanto sia sostanzialmente vero che il tema «era del tutto estraneo alla prevalente esegesi dantesca»²⁸, il saggio su *Dante profeta* annovera due precedenti importanti: la conferenza tenuta da Giovanni Gentile nel 1918 dal titolo *Profezia di Dante* e il libro di Ernesto Buonaiuti *Dante come profeta*, uscito nel 1936: non sorprende troppo che nessuno dei due sia citato da Nardi, avvezzo a fornire bibliografie secondarie alquanto ellittiche, per non dire orientate²⁹. Tutti e tre questi lavori riconoscono la qualità profetica della visione dantesca, pur con accenti alquanto diversi. Per Buonaiuti, studioso fra l'altro di Giocchino da Fiore, il Dante della *Commedia* è il punto cronologicamente più avanzato di una

²⁴ ID., *Dante profeta*, cit., pp. 324-325.

²⁵ ID., *Dante letto dal Foscolo* [1961], in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, cit., pp. 166-189, alle pp. 170-171 e 174. Cfr. l'analisi di GREGORY, *Introduzione*, p. XXXII.

²⁶ NARDI, *Dante profeta*, cit., p. 316.

²⁷ Ivi, pp. 316-322.

²⁸ GREGORY, *Introduzione*, cit., p. XXIX.

²⁹ G. GENTILE, *Profezia di Dante*, in ID., *Dante e Manzoni*, Firenze, Vallecchi, 1923, pp. 7-61, ripubblicato nel 1933 con il titolo *La Profezia di Dante* e nel 1965 in ID., *Studi danteschi*, a cura di V.A. BELLEZZA, Firenze, Sansoni, 1965 (*Opere complete di Giovanni Gentile*, vol. XIII); la conferenza si era tenuta presso la Casa di Dante in Roma. E. BUONAIUTI, *Dante come profeta*, Parma, Guanda editore, 1936. Al precedente gentiliano dedica una nota GREGORY, *Introduzione*, cit., pp. XXXII-XXXIII, nota 51.

traiettorie carismatica e mistica che va dai Cistercensi di san Bernardo all'abate fiorense e a Francesco d'Assisi, tutta volta a contrastare l'inesausto tentativo di irrigidimento dogmatico dell'espressione religiosa spontanea che caratterizza l'intera storia del Cristianesimo: in questo quadro, il poema si pone quale «espressione suprema della grande crisi apocalittica del Duecento»³⁰ e dell'attesa escatologica di una palingenesi collettiva. A quanto pare ignaro di questo lavoro, ma interessato fin da giovane al modernismo, all'escatologismo, al misticismo³¹, Nardi si teneva comunque relativamente lontano dai toni messianici di Buonaiuti e seguiva piuttosto l'evoluzione di movimenti e dottrine e le giustificazioni teoriche dell'esperienza profetica³². Ecco allora che Dante diventava erede non tanto di Gioacchino o Francesco, quanto più precisamente del riformismo minoritico di stampo gioacchimita, a cui si sarebbe accostato per il tramite dell'Olivi e di Ubertino da Casale, entrambi di passaggio in Santa Croce³³.

La lettura in chiave francescana dell'attesa di un rinnovamento era presente già in Giovanni Gentile. Pur molto più attento nel proteggere l'Alighieri da qualsiasi compromissione con estremismi e movimenti potenzialmente ereticali³⁴, anche il filosofo neoidealista individuava l'applicabilità pratica di tale rinnovamento nella rinuncia da parte della Chiesa a titoli di proprietà, per il godimento del solo usufrutto in favore dei poveri di Cristo. Ciò che distanziava i due studiosi, caso mai, era la valutazione storica del profetismo dantesco. Difficile non pensare a Gentile nel momento in cui Nardi si scaglia contro quanti considerano il tempo nuovo annunciato dal poeta un'utopia fallimentare e fuori dal tempo: «un'utopia», definiva per l'appunto il filosofo l'impero dantesco, prendendo vigorosa-

³⁰ BUONAIUTI, *Dante come profeta*, cit., p. 13.

³¹ Sulla scorta di quanto riferitogli dal diretto interessato, Gregory afferma che Nardi non conosceva il libro di Buonaiuti (cfr. T. GREGORY, *Bruno Nardi storico della filosofia medievale. Uno sguardo d'insieme* [1984], in *Per ricordare Bruno Nardi*, cit., a p. 47). Tuttavia, lo stesso Gregory sottolinea: «Il grande sviluppo degli studi sull'escatologismo medievale promossi da Buonaiuti non sono senza eco nell'interpretazione nardiana del messaggio dantesco» (*ibid.*; cfr. anche ID., *Introduzione*, cit., pp. XXXII-XXXIII, nota 51, dove si dichiara ignota la data di pubblicazione della prima edizione del saggio di Buonaiuti, che però, per consenso unanime di biografie e cataloghi, è del 1936). Si dovrà pure ammettere che difficilmente Nardi avrebbe potuto (e verosimilmente voluto) citare un esponente di punta del modernismo, spretato (come lui) e scomunicato più volte, per giunta uno dei dodici docenti universitari a non avere giurato fedeltà al Fascismo. In proposito si vedano almeno *Filosofia università regime. La scuola di Filosofia di Roma negli anni Trenta. Mostra storico-documentaria*, a cura di T. GREGORY, M. FATTORI, N. SICILIANI DE CUMIS, Roma-Napoli, Istituto di Filosofia-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1985, pp. 99-100 e 133-134; M. MARGOTTI, «Non giurate affatto». *Il rifiuto di Ernesto Buonaiuti nel 1931 tra politica e religione*, in *Regime e dissenso. 1931. I professori che rifiutarono il giuramento fascista*, a cura di C.S. ROERO, «Rivista di Storia dell'Università di Torino», 10, 2021, pp. 159-174.

³² Cfr. quanto dichiarato in NARDI, *Dante e Gioacchino da Fiore*, cit., p. 280: «A spiegarmi come si fosse formata in Dante questa coscienza profetica [...] avevo ritenuto giovasse di più soffermarmi sulle opinioni dei filosofi e teologi medievali [...] che non sulle visioni profetiche».

³³ NARDI, *Dante profeta*, cit., p. 325. Cfr. inoltre ID., *Pretese fonti della «Divina Commedia»* [1955], in ID., *Dal Convivio alla Commedia (sei saggi danteschi)*, cit., pp. 351-370, alle pp. 363-369, dove Nardi insiste sulla differenza tra il pensiero dell'abate fiorense e l'evoluzione duecentesca del profetismo degli Spirituali. Il passaggio dei due frati a Santa Croce alla fine degli anni Ottanta del Duecento (ID., *Dante profeta*, cit., pp. 267-268) veniva ricordato già nella tesi lovaniese: ID., *Sigieri di Brabante*, cit., parte III, pp. 88-89.

³⁴ GENTILE, *Profezia di Dante*, cit., pp. 44-45.

mente le parti di Firenze, proiettata nel futuro e avviata a costruire il «primo nucleo dello Stato moderno»³⁵.

Un'ulteriore e fondamentale riflessione si ritrova sia in Gentile sia in Nardi, ovvero il riconoscimento della qualità profetica del poema *nel suo complesso*, inevitabile per un messaggio nato da una filosofia-teologia che si propone quale meditazione sull'uomo e sul mondo, «sguardo luminoso gettato dal cielo sulla terra e negli abissi, a intender tutta la vita»³⁶. Non solo: per entrambi tale profezia è nella sua forma quasi necessariamente *poesia*. Se infatti per Gentile «Dante è poeta sì, ma in quanto è profeta»³⁷, in Nardi il nesso è tanto necessario quanto analizzato nel suo *farsi poesia*. La visione profetica, che scaturisce da uno «sforzo dello spirito» e dalla meditazione sui casi propri e collettivi, si manifesta in immagine icastica e in parola rovente, proponendosi al contempo come sostanza e forma della poesia:

in ogni poeta veramente ispirato, c'è la natura del profeta, e il profeta è a suo modo un poeta. [...] Il profeta [...] è l'uomo che, raccogliendosi a meditare sulle condizioni storiche del suo popolo, avverte il travaglio profondo e le aspirazioni d'un'epoca, ne intuisce le forze latenti, ne divina lo sviluppo [...] salgono al suo labbro parole concitate e roventi, comandamenti e minacce; i suoi pensieri si incarnano in vivide immagini, le vicende umane passate e gli eventi ancor non nati affluiscono alla sua fantasia a formare la drammatica visione che lo rapisce³⁸.

Vale la pena sottolineare come l'insistenza sull'atto meditativo e sull'inclinazione speculativa quali risposte alle avversità non sia riservata alla dimensione profetica o alla sola *Commedia*, anzi: essa pervade il Dante di Nardi fin dagli esordi. Nella tesi lovaniese lo studioso già valorizzava il racconto autobiografico del *Convivio* sottolineando come Dante si fosse messo in cerca della filosofia non per dottrina, ma per consolarsi del lutto per la morte di Beatrice («per cercare un conforto al supremo dolore quando per lui fu perduto il primo diletto della sua anima») ³⁹. A oltre cinquant'anni di distanza, nella lunga relazione stesa per il centenario del 1965, Nardi tracciava il ritratto dell'Alighieri esule, solo e

³⁵ Ivi, p. 60; si aggiungevano abbondanti strali contro l'impero «tedesco», di cui quello austroungarico (la conferenza si teneva negli ultimi mesi della Grande Guerra) incarnava l'erede. Non è superfluo sottolineare come anche Nardi scrivesse in un momento storico cruciale, cui sembra alludere nella chiusa di *Dante profeta*.

³⁶ GENTILE, *Profezia di Dante*, cit., p. 53. Cfr. anche p. 51: la *Commedia*, «come la grande poesia biblica, come la recente letteratura politico-religiosa gioachimita e francescana, vuol essere per Dante, anzi nel suo animo pieno di fede è tutta, dal principio alla fine, un ammonimento profetico».

³⁷ Ivi, p. 54. Sull'«unità che stringe insieme» poesia e profezia nella visione gentiliana di Dante cfr. G. SASO, *Gentile e Dante*, in ID., *Filosofia e idealismo, II. Giovanni Gentile*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 487-538, cit. a p. 487; cfr. inoltre A. VALLONE, *Storia della critica dantesca dal XIV al XX secolo*, 2 tt., Milano, Vallardi, 1981, t. 2, pp. 984-985.

³⁸ NARDI, *Dante profeta*, pp. 295-296.

³⁹ ID., *Sigieri di Brabante*, cit., parte II, p. 536; cfr. inoltre ID., *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante* [1942], in ID., *Dante e la cultura medievale*, ed. 1942 cit., pp. 1-88, alle pp. 43-44, dove lo studioso sottolinea una banalità – «la morte è una cosa seria» – che è tuttora un buon antidoto alle letture iper-retoriche e iper-letterarie dell'autobiografia filosofica di Dante. Il ragionamento prosegue così: «Una nuova esperienza alimenterà ormai la sua arte, e nuovi e più fulgidi oriz[z]onti gli s'apriranno dinanzi. Dalla morte di Beatrice nasceranno il *platonismo* e il *misticismo* di Dante» (corsivi miei).

povero, ramingo e meditabondo, che chiede «consiglio alla Filosofia ricordando quanto aveva appreso un tempo alle scuole dei religiosi e alle disputazioni dei filosofanti o dalla recente lettura di opere che la premura di qualche amico affezionato gli procurava per conforto dello spirito»⁴⁰. Non sorprende che solo Foscolo, anch'egli esule, l'avesse compreso e che lo stesso Nardi lo scoprisse quale «primo e più vero maestro» a Lovanio da «studente italiano in paese straniero»⁴¹. Studi e dottrine, dunque, rispondono a una domanda esistenziale, proiettata dal poeta nel sé stesso pellegrino nell'aldilà:

una salda e virile individualità che è centro di complessi sentimenti di cui si alimenta la fantasia per trarne immagini nitide e possenti, di violente passioni morali che un profondo senso religioso della vita doma, purifica e placa, d'un ardore di conoscenza da cui sgorgano le innumerevoli discussioni che Dante ha con le sue guide e con altri personaggi [...] per chiarire a se stesso gravi dubbi che lo turbavano⁴².

Insomma, se gli studi di Nardi si sono imposti e costituiscono tuttora un punto di riferimento imprescindibile per il chiarimento analitico di punti di dottrina, da essi emerge anche l'immagine vigorosa di un Dante che si confronta con un arduo destino personale e collettivo e che forgia, attraverso la meditazione e una fantasia possente, un'opera universale scritta «in un lungo periodo di veglie, freddi e fami» e chiamata ad additare con voce profetica «un ideale eterno di giustizia»⁴³. Per *questo* Dante, testi e fonti non costituiscono il centro dell'esperienza intellettuale, bensì un «sussidio» che permette l'accesso a una conoscenza da cui trarre consolazione e forza d'animo. A quello stesso sussidio deve ricorrere lo studioso per ricostruire il mondo intellettuale dell'Alighieri, tutto volto alla ricerca di una verità assoluta⁴⁴.

Questa impostazione si collega al rifiuto, ribadito lungo tutta la carriera quale punto metodologico essenziale, delle cosiddette «ricerche empiriche» sulle fonti, che vanno di fatto a coincidere con la più generale storia delle dottrine:

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. Utilissima, invece, anzi necessaria è la conoscenza dei problemi e delle preoccupazioni intellettuali che formano l'ambiente spirituale nel quale il pensiero filosofico di Dante, personalissimo come

⁴⁰ ID., *Filosofia e teologia ai tempi di Dante*, cit., p. 46.

⁴¹ Così l'autoritratto riportato in *In onore di Bruno Nardi*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXXV, 1956, pp. 276-279, a p. 277.

⁴² B. NARDI, *Sull'interpretazione allegorica e sulla struttura della Commedia di Dante* [1965], in *Saggi e note*, cit., pp. 110-165, a p. 157.

⁴³ Citazioni rispettivamente da ivi, p. 164, e ID., *Dante profeta*, cit., p. 333.

⁴⁴ «Col sussidio delle fonti cui Dante direttamente o indirettamente attinse, traendone esca a riflettere, m'è parso che dalla sua stessa riflessione, stimolato dal pungolo del dubbio, nell'attrito con le opinioni altrui, sprizzasse alla sua mente quella luce interiore del vero che sola saziava la sua brama»: ID., *Al cortese lettore* [1965], nei suoi *Saggi e note*, cit., pp. V-VI.

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 tempo⁴⁵.

Parimenti respinte sono le ricerche statistiche e intertestuali, tipiche della scuola storica italiana (ma anche del dantismo anglosassone: si pensi a Edward Moore e Paget Toynbee), da cui Nardi sentiva sin dagli esordi l'esigenza di distanziarsi:

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 [...] delle fonti della filosofia dantesca, si devono intendere le correnti d'idee che hanno particolarmente influito sullo spirito dell'Alighieri⁴⁶.

Scopo dichiarato dello studioso è piuttosto la ricostruzione di un complesso di dottrine rispetto alle quali misurare il pensiero dell'Alighieri, di cui si metteva in luce – lo si è già detto – il sostanziale eclettismo. Si tratta di un vero e proprio cambio di paradigma, che ha avuto un impatto enorme sugli studi danteschi. La critica successiva, infatti, ha trasformato il riconoscimento della natura composita del pensiero dantesco in una sorta di campo libero nel quale allargare *ad libitum* la “biblioteca” del poeta, intento a leggere di tutto e di più, da Aristotele ai cosiddetti averroisti, dai Padri della Chiesa ad Alberto Magno, passando per i testi del neoplatonismo e così via.

Il risultato, non c'è dubbio, ha un che di paradossale. Se infatti di quel panorama complessivo Nardi aveva una conoscenza notevolissima (costruita tra l'altro al servizio pressoché esclusivo dell'interesse dantesco⁴⁷), lo stesso non si può certo dire del suo Dante. Era convinzione profonda dello studioso, infatti, che l'Alighieri avesse una conoscenza tutto

⁴⁵ B. NARDI, *Avvertenza* [1930], in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. VII-IX, alle pp. VIII-IX. Nello stesso volume affermazioni simili in *Dante e Pietro d'Abano* [1920], cit., pp. 40-62, alle pp. 40-41, e in *Il tomi-smo di Dante*, cit., pp. 342-343. Inquadra bene il nesso stringente che sottostà all'operato di Nardi C. DIONISOTTI, *Varia fortuna di Dante*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 255-303, a p. 295: «Senza speranza di immediato successo, semplicemente e eroicamente, sentì il dovere di prendere sul serio quel che Dante aveva preso sul serio, e nello stesso ordine: non risaliva all'Aristotele latino e ai suoi commentatori quasi fossero selvatiche riserve di caccia per il trastullo dei ricercatori di fonti dantesche, bensì discendeva dal nobile castello della filosofia medievale all'interpretazione del testo di Dante».

⁴⁶ Così nella breve premessa alla ristampa in volume di NARDI, *Sigieri di Brabante*, cit. (Spianate [Pescia], presso l'autore, 1912, pp. 7-8). A proposito della marca idealista di questo «motivo ritornante» e del fatto che in realtà la ricostruzione della storia delle dottrine abbia inevitabilmente come esito ultimo e desiderato l'individuazione di una fonte, cfr. GARIN, *Ricordo di Bruno Nardi*, cit., p. 15: «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 messaggi più riusciti del volume del '30 [i.e. *Saggi di filosofia dantesca*] 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».

⁴⁷ Lo stesso Nardi lega la nascita del suo interesse medievistico a Dante in *In onore di Bruno Nardi*, cit., pp. 277-278.

sommato scarsa e in certa misura frammentaria non solo degli scritti tomistici – lacuna la cui sottolineatura è parte della strategia di demolizione della “leggenda” del tomismo del poeta, di cui si detto – ma in generale del pensiero filosofico-teologico del suo tempo e persino della tradizione letteraria classica e romanza. A proposito della trasmissione medievale del mito di Ulisse, Nardi scriveva:

Benvenuto da Imola s'affanna a persuaderci che Dante non può avere ignorato quel che sapevano a menadito gli scolaretti. Ma l'ignoranza di Dante, su questo come su altri punti, non sorprende chi conosca le non poche lacune della cultura del poeta fiorentino, il quale mostra d'averne assai più meditato e osservato di quel che non abbia letto⁴⁸.

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, simili lacune non offuscano né ostacolano l'operato del poeta. Sul piano delle conoscenze filosofiche, l'uomo di genio – ché questo è il Dante di Nardi – è infatti in grado di superare qualsiasi distanza, di collocarsi nel flusso di uno spirito che «si diffonde per vie occulte»⁴⁹ e che arriva addirittura a collegare quasi medianicamente le grandi menti di ogni tempo. A proposito dell'impossibilità per Dante di conoscere il pensiero platonico, lo studioso rispondeva che esso,

propagatosi per mille rivoli, informava ormai di sé una vasta letteratura che almeno in parte era ben conosciuta da Dante. Ma, anche senza di questo, i grandi ingegni non hanno bisogno, per intendersi, dei mezzi consueti che si richiedono alle anime superficiali. [...] le menti avvezze a concentrarsi nella meditazione, tanto più facilmente comunican fra loro, pur attraverso distanze di luogo e di tempo, quanto più s'immergono nelle profondità della coscienza, là dove si accende la luce del vero⁵⁰.

Sul piano dell'invenzione letteraria, invece, le lacune sono addirittura felici, perché hanno lasciato libera una fantasia non ingombra di inutile erudizione, in grado di plasmare da sé sola storie e immagini forti⁵¹. Che poi tale fantasia si esprima in volgare – o meglio, nella lingua degli italiani nella sua fase primitiva – non è certo un fatto qualsiasi. Il saggio sul linguaggio di Dante, pubblicato in prima redazione nel 1922, contrappone esplicitamente il latino arido delle élite colte alla lingua nuova creata «dall'anima popolana delle borghesie comunali», «libera e immediata espressione dell'anima di una gente nuova»

⁴⁸ B. NARDI, *La tragedia d'Ulisse* [1937], in Id., *Dante e la cultura medievale*, cit., pp. 89-99, alle pp. 90-91 (corsivi miei). Ancora più *tranchant* ID., *Pretese fonti*, cit., p. 369: «È mia convinzione che Dante ignorasse molte cose che a suo tempo sapevano altri ben più dotti di lui. Son persuaso, ad esempio, che, se togliamo il commento all'*Etica* d'Aristotele, egli assai poco conoscesse gli scritti di S. Tommaso, e che della stessa somma *Contra Gentiles*, che pur cita ben tre volte, avesse una conoscenza molto superficiale. Anche le sue conoscenze scientifiche non vanno al di là di quelle che erano notizie comuni. E perfino la sua cultura letteraria ha deficienze sorprendenti». Ho trattato più estesamente questi aspetti in A. PEGORETTI, *La formazione intellettuale di Dante negli studi italiani del Novecento*, in «*Now feed yourself*», cit., i.c.s.

⁴⁹ B. NARDI, *Al lettore* [1942], in Id., *Dante e la cultura medievale*, cit., pp. VII-XII, p. IX.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cfr. ID., *Pretese fonti*, cit., p. 370: «L'aver ignorato tante cose che i suoi contemporanei sapevano, più che nociuto, gli ha forse giovato, sì che egli, libero da questa ingombrante erudizione letteraria, ha potuto foggare il suo Ulisse, traendolo tutto intero dalla sua onnipotente fantasia».

nel momento «del travagliato formarsi della coscienza nazionale delle genti d'Italia»⁵² segnate da un destino che, dal punto di osservazione di chi usciva dalla Grande Guerra e di lì a poco avrebbe convintamente sottoscritto la tessera del Partito Fascista, non poteva che apparire ineluttabile.

Il Dante di Nardi, insomma, non è certo l'intellettuale nello studio, quanto piuttosto il *Pensatore* di Rodin. La sua modesta *cultura filosofica* è ampiamente bilanciata dalla meditazione e dall'intuizione, le quali nutrono una *filosofia* che si erge come «uno scosceso picco dolomitico [...] scintillante nel sole, e invita e tenta: a chi dura la fatica dell'erta è concesso di godere di lassù del più vasto panorama e d'udire la celeste armonia che diletta l'udito di quanti hanno saputo elevarsi sul mondo terreno dei sensi»⁵³. È l'uomo «tetragono ai colpi di ventura» che si fa profeta, «avvezzo a intender l'orecchio alle sommesse voci che salgono dalle abissali profondità della coscienza» e che «non si sgomenta se il mondo esterno si sfaccia intorno a sé, poiché ha trovato ciò che gli basta e non può essergli rapito: Dio»⁵⁴. È il poeta, corifeo della voce spontanea del popolo, «genio» che con la *Commedia* si rivolge a una «nuova arte», in cui «tutta la vita nelle sue più complicate forme, tutti i sentimenti che s'agitano nel cuore umano, dai più bestiali ai più divini, son divenuti materia dell'altissimo canto»⁵⁵.

⁵² ID., *Il linguaggio* [1922], in ID., *Dante e la cultura medievale*, ed. 1942 cit., pp. 148-175, alle pp. 156-158. GENTILE, *La profezia di Dante*, cit., pp. 37-38, parla del volgare illustre del *De vulgari eloquentia* come di una «forma spirituale unica per tutta Italia».

⁵³ ID., *Al lettore*, cit., p. XII. Per la distinzione fra cultura filosofica e filosofia cfr. ID., *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante* [1922], in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 63-72, a p. 63: «Io sono [...] del parere che, ben più che al dottore d'Aquino, Dante sia debitore, per quel che riguarda la sua cultura filosofica – non dico la sua filosofia, dovuta sempre a un laborioso sforzo di meditazione personale – ad Alberto di Colonia».

⁵⁴ ID., *Dante profeta*, cit., p. 334.

⁵⁵ ID., *Filosofia dell'amore*, cit., p. 87.