

## NOTE E DISCUSSIONI



## I “quaderni” su Rosmini e Aristotele e le radici speculative della storiografia di Bruno Nardi\*

di

MASSIMILIANO LENZI

I. Quando, in una lettera del 1938, Bruno Nardi scriveva a Giovanni Gentile di non essere un dantista – volendo dire che i suoi contributi non si limitavano a Dante, ma soprattutto che lui non era semplicemente un letterato né un erudito ma un filosofo<sup>1</sup> –, riprendeva il filo di un discorso mai interrotto. In quell’affermazione epigrafica – «Io non sono un dantista» – risuonava, per chi come Gentile sapeva prestarle ascolto, l’eco di parole antiche ma sempre attuali, le parole con cui Nardi, nel lontano 1914, ancora giovane prete, aveva tenuto a far sapere allo stesso benevolo interlocutore di essersi a lungo «occupato» di filosofia ma «non per sport», bensì per un «intimo bisogno» che lo aveva portato a porsi dei «problemi» su cui, «una volta posti», non era stato più in suo «potere di passar sopra»<sup>2</sup>. Certo, le circostanze in cui adesso Nardi si trovava a ribadire il proprio impegno speculativo erano cambiate, ma non erano meno gravose. Nel ’14 prevaleva il disagio di una condizione sociale, quella religiosa, mal vissuta e probabilmente mai veramente voluta, e che di lì a pochi mesi Nardi avrebbe trovato la forza morale di abbandonare<sup>3</sup>. Adesso era invece un sentimento di profonda delusione umana e professionale, dovuto

---

<sup>3</sup> Nardi, ordinato prete nel 1907, dopo essere stato novizio francescano e aver lasciato l’Ordine nel 1901 («Questa vita che un anno fa abbracciai, forse con più deliberazione che sentimento, vengo ora a conoscere che non fa per me»), abbandona definitivamente la vita religiosa nel novembre del 1914, all’età di trent’anni (Nardi era nato alle Spianate nel 1884). Nel 1941, chiedendo di essere riammesso nella Chiesa cattolica *more fidelium*, verrà ricordata la sua «renitenza a entrare negli ordini sacri e come» questa fosse stata vinta dalla famiglia «con preghiere e minacce» (cfr. L. Simoni Varanini, *Bruno Nardi a Pescia. Il carteggio con Giuseppe Prezzolini*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2005, pp. 11 e 42). È tuttavia di cruciale importanza tenere presente che il sentimento religioso di Nardi, vissuto «come esperienza interiore e soggettività in atto» (G. Stabile, *Il De unitate*, cit., p. 389), non verrà mai meno.

a un concorso universitario di cui Gentile gli aveva di fatto anticipato l'esito negativo<sup>4</sup>. Ma a rendere la situazione penosa – «per quanto abbiate cercato di rassicurarmi», scriveva Nardi, «sul conto che fate di me [...], me ne sono tornato un po' abbacchiato» – non era tanto la bocciatura che veniva profilandosi, e su cui nulla poteva fare, quanto le motivazioni che, nella anticipazione di Gentile, sarebbero state addotte dai commissari: essersi «smarrito, intorno a questioni aneddotiche» ed aver «perso di vista i problemi di maggiore importanza». Più precisamente, come emergerà dal verbale, due erano gli appunti mossi: 1. avere competenze limitate al solo ambito della filosofia medievale (quando a concorso era una cattedra di Storia della filosofia); e, cosa ancor più grave, 2. essere anche in quell'ambito limitato della storia meno filosofo che filologo: «Per quanto egli abbia raccolto la sua attenzione quasi sempre sul medioevo, anche in questo campo ha lavorato più filologicamente che filosoficamente; e l'ammirevole probità del suo lavoro filologico non può far dimenticare il suo limitato interesse per i problemi propriamente speculativi»<sup>5</sup>.

Tale giudizio, come del resto altri analoghi che con meccanica e irresponsabile indifferenza si sarebbero comodamente ripetuti<sup>6</sup>, col-

<sup>4</sup> Si trattava di un concorso per una cattedra di Storia della filosofia nella Facoltà di Magistero della Reale Università di Messina. Cfr. «Bollettino Ufficiale del Ministero dell'Educazione Nazionale», 66/1 (1939), Parte II, Atti di Amministrazione, pp. 480-488 (ringrazio Stefania Pietroforte per avermene trasmesso copia).

<sup>5</sup> Ivi, p. 485. Questo giudizio faceva il paio con quanto si poteva leggere sopra, dove, a proposito dei suoi studi di filosofia dantesca, pure giudicati «molto notevoli», i commissari avevano scritto che essi avevano «però talora carattere più letterario che filosofico o tenore strettamente teologico» (affermazione, quest'ultima, del tutto immotivata, considerata l'esplicita presa di posizione di Nardi sul carattere eminentemente filosofico della teologia medievale [cfr. *infra*]).

<sup>6</sup> Prima di vincere (ma non senza contrasti per dirla con Stabile) il concorso come straordinario alla cattedra di Storia della filosofia medievale dell'Università Cattolica di Milano nel 1951 (cfr. «Bollettino Ufficiale del Ministero della Pubblica Istruzione», 79/20 (1952), Parte II, Atti di Amministrazione, pp. 1126-1129), a 67 anni, con chiamata all'Istituto di filosofia dell'Università di Roma (dove dal 1938, in qualità di libero docente per chiara fama, era incaricato dello stesso insegnamento), Nardi vedrà respinta la sua candidatura a una cattedra di Storia della filosofia altre due volte: all'Università di Cagliari nel 1949 e all'Università di Pavia ancora nel 1951. Un esito altrettanto negativo, ma forse meno traumatico (cfr. però la lettera di Nardi a Gentile n. 55 del 23 febbraio 1934, non priva di una punta polemica, e l'immediata e lapidaria replica di Gentile del 25 febbraio), aveva avuto la sua prima partecipazione al concorso per una cattedra di Storia della filosofia sempre alla Reale Università di Messina nel 1933 (non quindi 1931, come indicato in G. Stabile, *Bruno Nardi*, cit., p. 370: cfr.

piva Nardi (nell'anticipazione fattane da Gentile), ma colpisce anche chi con l'opera di Nardi abbia una sia pur minima familiarità. Bene inteso, non che Nardi non si riconoscesse in quel «lavoro filologico» (che però non era certo aneddotica erudizione, ma competenza linguistica e paleografica)<sup>7</sup>, e non ne riconoscesse l'importanza, soprattutto in un settore, quello della filosofia medievale, scarsamente noto e indagato (almeno al di fuori – come ripeteva – del solito Tommaso).

«Bollettino Ufficiale del Ministero dell'Educazione Nazionale» 61/27 (1934), Parte II, Atti amministrativi, pp. 2387-2393. Quel concorso fu vinto da Ugo Spirito, e Gentile presiedeva la commissione giudicatrice). Quanto invece al noto tentativo intrapreso da Gentile nel 1941 di far chiamare Nardi all'Università di Roma per alta fama, la preziosa documentazione raccolta in T. Gregory-M. Fattori-N. Siciliani De Cumis (eds.), *Filosofi università regime. La scuola di Filosofia di Roma negli anni Trenta. Mostra storico-documentaria*, Istituto di Filosofia-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Roma-Napoli 1985, pp. 100-101 e 125-132, va adesso integrata con L. Bianchi, *Dal Pra, Nardi e l'insegnamento della filosofia medievale nelle università italiane* (in corso di stampa nella «Rivista di storia della filosofia»), che rivela come la cosa non sia andata a buon fine non solo per le ingerenze del Vaticano. Può sembrare inappropriato insistere su tutto questo, ma il caso di Nardi è semplicemente enorme, come ben rilevato dalla relazione di minoranza di Ugo Spirito, uno dei commissari nel concorso del 1949: «Bruno Nardi è storico di fama internazionale e le sue opere sulla filosofia medioevale dimostrano un'eccezionale padronanza della storia del pensiero dall'antichità classica fino a tutto il Rinascimento. Egli ha portato tali contributi alla conoscenza della storia dell'averroismo latino e della filosofia di Dante da imporre la necessità di un riconoscimento già troppo ritardato. È questo un dovere al quale la cultura italiana non può ormai sottrarsi senza colpa» («Bollettino Ufficiale del Ministero della Pubblica Istruzione» 76/34 (1949), Parte II, Atti di Amministrazione», p. 2252). Appaiono allora inoppugnabili le parole di Tullio Gregory, che ricordavano come Nardi ricoprì una cattedra universitaria «come professore di ruolo, quando la sua fama mondiale aveva già da tempo superato quella dei suoi colleghi e giudici» (*Opera e studi di Bruno Nardi*, «La Provincia di Lucca» 10 [1970], pp. 5-13, p. 10; e analogamente P. Rossi, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 170-171). E a conferma di questa fama, cfr. Étienne Gilson in una lettera inviata a Nardi il 22 marzo 1960: «Vous êtes intensément présent ici par vos écrits; le P. Maurer parle de vous comme si vous étiez un de nos professeurs, dont nous serions tous les élèves» (in P. Dronke [ed.], *Etienne Gilson's Letters to Bruno Nardi*, SISMEL- Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998, p. 15). Per tutto questo, ambigue e francamente riduttive appaiono le considerazioni di E. Garin, *Ricordo di Bruno Nardi (1884-1968)*, «Studi danteschi» (1968), pp. 5-28, p. 7. Ma sui rapporti tra Nardi e Garin sarà da vedere l'illuminante studio di L. Bianchi, *Bruno Nardi e la tradizione aristotelica (con un'inedita lettera di Nardi a Gemelli)*, in P. Falzone-M. Lenzi (eds.), *Tra Rosmini e Gentile. Il medioevo teoretico di Bruno Nardi*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze in stampa

<sup>7</sup> «Invitato a collaborare nella *Rivista di Filos. Neo-Scol.*, mi sono sempre occupato di ricerche filologiche intorno alla filosofia del medioevo» (B. Nardi, Lettera n. 9, ed. Stabile, cit., p. 385).

In questo senso acutissima era stata in lui fin dall'inizio la percezione dell'arretratezza scientifica della cultura medievistica italiana, che ad eccezione dell'edizione di Quaracchi di Bonaventura, non poteva certo competere con l'impresa tedesca dei *Beiträge* o con la collezione lovanese de *Les philosophes belges*<sup>8</sup>. Nardi era d'altra parte perfettamente consapevole che qualsiasi giudizio storico richiedesse un preliminare accertamento dei fatti; che senza un ampliamento della base documentaria, senza nuove edizioni di testi, e di edizioni affidabili, e quindi senza il possesso di adeguati strumenti filologici per poterle costituire, quel giudizio sarebbe stato un vuoto e astratto pregiudizio, come pregiudizio era quello del tomismo di Dante (e che presto sarebbe diventato il pregiudizio del tomismo di Sigieri) che Nardi, proprio partendo dai suoi studi "filologici", riteneva di aver demolito pezzo per pezzo<sup>9</sup>. Ecco allora qual era il punto: che «quelle ricerche filologiche intorno alla filosofia del medioevo», condotte anche su fonti manoscritte, non erano e non volevano essere fine a sé stesse, ma in funzione di una intelligenza critica del pensiero medievale. La preparazione filologica era dunque concepita a servizio di una problematica schiettamente filosofica<sup>10</sup>. Quello che sembrava dettaglio

<sup>8</sup> Cfr. Id., *Filosofia medievale*, «La Voce», 30 ottobre 1913, p. 1190. Ma si vedano analogamente P. B. Rossi, *Gli studi di filosofia medievale nel dopoguerra*, in E. Donaggio-E. Pasini (eds.), *Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia. Omaggio a Carlo Augusto Viano*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 83-99, e L. Sturlese, *Filologia e filosofia medievale: il contributo italiano*, «Bollettino della società filosofica italiana», n. s. 222 (2017), pp. 27-47.

<sup>9</sup> B. Nardi, Lettera n. 99, ed. Pietroforte, cit., p. 259. Invitato da Gentile a collaborare alla nuova collana laterziana di «Filosofi antichi e medievali» (in cui cfr. Tommaso d'Aquino, *Opuscoli e testi filosofici scelti ed annotati da Bruno Nardi*, 3 t., Gius. Laterza & figli, Bari 1915-1917), Nardi rispondeva nella Lettera n. 5 dell'8 febbraio 1913: «Le sono grato del manifesto della nuova collezione da Lei ideata. La quale più che utile è ormai una necessità. In generale, in Italia, quello che si conosce poco è appunto la storia della filosofia; e quella poca conoscenza che si ha è quasi sempre di seconda mano; per cui poi i giudizi che via via vien fatto di udire intorno a questo o a quel sistema son vuoti di contenuto filologico, e quindi aprioristici, anziché sintetici come dovrebbero essere per essere giudizi veramente storici. Bisogna fornire agli studiosi di filosofia fra noi, un più abbondante materiale che finora non avessero a disposizione. Per questo credo che la sua raccolta riuscirà di grande vantaggio alla cultura del paese, che necessita richiamo dal vuoto astrattismo alla realtà concreta della storia». E a queste considerazioni faceva seguire il suggerimento di un impressionante piano editoriale, che già testimoniava la sua avanzata percezione della complessità storico-culturale del medioevo filosofico.

<sup>10</sup> Nardi lo avrebbe ripetuto incessantemente facendo appello al «buon metodo della ricerca storica, la quale consiste, come ha insegnato il nostro Vico, nell'ac-

aneddotico era sfumatura teorica che precisava il significato storico di una dottrina. E dal momento che Nardi – anche in questo precursore – rifiutava la distinzione tra filosofia e cultura e vedeva circolare il pensiero in ogni documento storico, non solo filosofico, ma anche poetico, scientifico e soprattutto teologico<sup>11</sup>, si scambiava per ridondante e accessorio ciò che invece aveva sempre significato storico e concettuale<sup>12</sup>. Ed era proprio questo che Nardi voleva dire a Gentile,

---

certare il vero con l'autorità dei filologi e nell'avverare il certo con le ragioni de' filosofi» (B. Nardi, *Dante e la filosofia*, in Id., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 209-245, p. 232, n. 3). È questo un vero «topos nardiano», come l'ha definito Gian Mario Cao (*Appunti storiografici in margine al carteggio Gilson-Nardi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 80 (2001), pp. 137-170, p. 165), che trova un corrispettivo in una pagina di Gentile tratta da *Il concetto della storia della filosofia* (cfr. G. Gentile, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, p. 281) che Nardi dovette avere ben presente.

<sup>11</sup> Cfr. T. Gregory, *Bruno Nardi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 47 (1968), pp. 469-501, pp. 484 e 487. E proprio questo gli verrà costantemente ritorto contro, sulla base di una meccanica distinzione tra cultura e filosofia. Cfr. ad es. «Bollettino» 76/34 (1949), cit., p. 2243: «Nello stesso ambito del medioevo in cui egli si muove, l'interesse più propriamente speculativo è sopraffatto dall'interesse per certi aspetti della cultura medioevale non direttamente attinenti al pensiero filosofico: sicché, nel complesso, appare limitata la sua sensibilità alla più schietta problematica della filosofia medioevale».

<sup>12</sup> Esempiare il giudizio di Gilson (riportato anche dall'ottimo G. M. Cao, *Appunti storiografici*, cit., p. 170): «Un livre de vous est toujours un bienfait. Les *Studi di filosofia medievale* ont été les bienvenus; j'y ai retrouvé cette union de pénétration philosophique et de précision historique qui sont la marque distinctive de tout ce qui sort de votre plume» (Lettera n. 10, ed. Dronke, cit., p. 16). La storiografia di Nardi ha evidenti radici teoriche crociane e gentiliane (basti qui B. Nardi, *La vecchia scolastica secondo uno scolastico nuovo*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 4 [1912], pp. 626-635). Ma proprio nella sua tradizionale identificazione di storia e filosofia e nel riconoscimento del nesso profondo che lega pensiero filosofico, teologico e scientifico, Nardi pone con forza la questione di un sapere storico-filosofico come spiegazione concettuale della storia e del pensiero che in quella storia si costituisce. Non è un caso allora che proprio a Nardi faccia appello Giorgio Stabile, polemizzando contro «gli effetti combinati della scuola storica positivista, dello storicismo crociano e, *last but not least*, del suo estremo approdo rappresentato dal metodo della filosofia come sapere storico di scuola gariniana. E qui si misura la solitudine di Nardi che alla professione di storico della filosofia abbinò certo quella di filologo, ma tenendo alto lo sguardo in ogni ricerca alla sua dimensione speculativa e avvertendo come dirimente la questione del cos'è pensare filosofia [...] Tutto l'inverso del metodo sopra citato che alla filosofia sostituisce la storia se non la cronaca della filosofia come somma di dati, e all'interrogarsi e spiegare quale è la forma del pensare di un autore, sostituisce la cronaca del pensato di quell'autore, ovvero la cronaca di ciò che quell'autore ha scritto di aver pensato ovvero, più "concretamente", di ciò che

rivendicando, contro i suoi detrattori, una modernità non solo filologica, ma anche filosofica<sup>13</sup>. Certo, Nardi si rammaricava di non aver visto soddisfatte le proprie legittime aspirazioni, ma ad addolorarlo era evidentemente il fatto che non fosse riconosciuta – nei giudizi che gli venivano prospettati – l'intelligenza filosofica che animava le sue ricerche e restituiva il senso di una vita.

II. Tutto questo per mettere nella giusta prospettiva il nuovo studio di Stefania Pietroforte, un'edizione ampiamente introdotta e commentata di cinque quaderni di Bruno Nardi, scritti tra il 1914 e il 1916 e contenenti il lavoro preparatorio di una tesi di laurea che avrebbe dovuto essere dedicata all'Aristotele di Rosmini<sup>14</sup>.

---

ha scritto di aver letto [...] e così via, rinviandone l'origine, a ritroso e ricorsivamente, di fonte in fonte e sempre più a ritroso senza mai onorare l'autore, che è il primo ad esigerla, di una risposta» (*Dante oggi: il Convivio tra poesia e ragione*, in G. Stabile, *L'esperienza della natura. Pensiero scientifico e disincantamento del mondo da Aristotele a Leopardi*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2023, pp. 151-208, pp. 161-162). Non molto diverso, se ben capisco, il senso delle considerazioni di G. M. Cao, *Appunti storiografici*, cit., pp. 166-167. Ma si veda anche Pietroforte, *Una lettera*, cit., pp. 270-274.  
<sup>13</sup> «E Voi sapete che se mi sono occupato di filosofia medievale, come altri si sono occupati d'Aristotele o d'Epicuro, le mie ricerche si son rifatte sempre alla filosofia antica, e il metodo è stato filologicamente e filosoficamente moderno» (B. Nardi, *Lettera* n. 99, ed. Pietroforte, cit., p. 260). Dove a ben vedere Nardi rivendicava non solo una competenza da medievista e antichista, ma anche il diritto di fare del medioevo, al pari dell'antichità, un oggetto di studio storico-critico, sottraendolo al dominio della teologia e restituendolo alla storia del pensiero filosofico.

<sup>14</sup> S. Pietroforte (ed.), *Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2021. I cinque quaderni – quattro dedicati a Rosmini (*Rosmini I, II, III, IV*) e uno di appunti su Aristotele (*Aristotele 1916*) – contengono un commento analitico di Nardi ad alcuni capitoli dell'*Aristotele esposto ed esaminato* di Rosmini. Per renderne più accessibile la lettura Pietroforte fornisce entrambi i testi, intercalando il commento nardiano con i relativi capitoli rosminiani. Come si è detto il lavoro riguardava un progetto di tesi di laurea. Nardi, in realtà già laureato all'Università cattolica di Lovanio (1911) con una tesi sulla filosofia di Dante (edita prima nella «Rivista di filosofia neo-scolastica» 3 (1911) e 4 (1912) e poi in volume, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, presso l'Autore, Spianate [Pescia] 1912), si era iscritto all'Istituto di studi superiori di Firenze, con l'obbligo della sola tesi, per regolarizzare il titolo conseguito all'estero che non gli consentiva l'accesso ai concorsi per l'insegnamento. Il tema gli era stato proposto dal relatore Giuseppe Melli, che all'Istituto insegnava Storia della filosofia e con cui Nardi aveva instaurato un amichevole rapporto intellettuale. È verosimile quindi immaginare che quella proposta anticipasse consapevolmente il favore del giovane candidato (cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, in *Idee e intelletto*, cit., p. xiv). Dal carteggio con Gentile (cfr. almeno le Lettere n. 11, 14 e 30) si può vedere il procrastinarsi di un

Questi quaderni, scrive l'autrice nell'Avvertenza, sono «frutto di un ritrovamento non casuale», il che vuol dire, se ben capisco, che il suo interesse per essi viene da lontano. In effetti il lettore deve sapere che oltre alla lettera a Gentile, Pietroforte, nel 2004, ha editato il carteggio Nardi-Chiocchetti. Ed è proprio nello studio che introduce quel carteggio – un piccolo gioiello storico-critico in cui molti dei presupposti filosofici (modernisti e crociani) del lavoro di Nardi vengono chiariti, andando ben oltre gli esili dati a disposizione – che Pietroforte ha intuito il valore che questi quaderni, insieme alla filosofia rosminiana, potevano avere per definire ulteriormente l'orizzonte speculativo in cui il giovane Nardi muoveva i suoi primi passi di storico e medievista<sup>15</sup>.

E le cose, mi sembra, stanno proprio così.

Già il titolo, *Idee e intelletto*, restituisce con precisione non solo il tema del confronto che in un aspro e serrato corpo a corpo (esegetico e teoretico) impegna Nardi con Rosmini interprete della noetica (e della metafisica) aristotelica, ma restituisce anche, ed è qui ciò che importa, il tema centrale della storiografia di Nardi, a conferma di come – sono concetti e parole di Pietroforte – il problema storico, per lui, non sia mai semplicemente archeologico ma sempre anche teoretico, come se Nardi guardasse «al passato proprio perché esso non è passato, ma è cosa ben viva»<sup>16</sup>. Questo tema è notoriamente rappresentato dall'ani-

---

lavoro che Nardi avrebbe voluto inizialmente completare entro il 1914 e poi entro il 1916, e che probabilmente riceverà una decisiva battuta di arresto proprio nell'autunno di quell'anno, quando, ricevuto l'incarico di una supplenza annuale al liceo Virgilio di Mantova, Nardi lascerà Firenze. A tutto questo vanno aggiunte le complicazioni della guerra (Nardi verrà arruolato, ancorché per pochi mesi, tra la fine del '17 e gli inizi del '18). La tesi verrà discussa con Melli solo il 2 novembre 1919, ben cinque anni dopo la sua assegnazione, e soprattutto su un argomento diverso: *Le dottrine filosofiche di Pietro d'Abano* (edita nella «Nuova rivista storica» 4 [1920] e 5 [1921]). Allo stato attuale non è dato sapere precisamente né quando né perché Nardi abbia cambiato idea.

<sup>15</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Storia di un'amicizia filosofica tra neoscolastica, idealismo e modernismo. Il carteggio Nardi-Chiocchetti (1911-1949)*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2004, p. civ, n. 157. Ma si veda anche G. Stabile, *Il De unitate*, cit., che definisce «significativo» il lavoro concepito su Aristotele e Rosmini.

<sup>16</sup> S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., p. cxxiv. Che Nardi non si occupasse di filosofia «per sport», ma per un «intimo bisogno» di problematizzazione (cfr. *supra*), trova riscontro in un'altra lettera a Gentile, la n. 35 del 6 novembre 1916, in cui, da pochi giorni supplente a Mantova, scrive: «Quello che a me preme soprattutto è di suscitare dei problemi e turbare qualche coscienza; se non riuscirò a questo il tempo speso da me e dai miei scolari sarà perduto».

ma e dall'intelletto<sup>17</sup>. Ed è davvero incredibile che si sia potuto scrivere che «la stessa questione dell'anima, su cui il Nardi indugia nei suoi studi, lo interessa più che per il suo contenuto e la sua portata speculativa, come un fattore di moto culturale»<sup>18</sup>: non ci si è voluti rendere conto che tutte le discussioni sull'origine e la natura dell'anima che impegnavano problemi aristotelici e neoplatonici di fisica, di biologia, di metafisica e di teologia non erano un accumulo superfluo di erudizione, ma uno sforzo di penetrazione necessaria a chiarire l'esatto concetto che si aveva dell'anima e da cui dipendeva l'esatto concetto che si aveva del problema critico della conoscenza, problema che per Nardi costituiva «l'unico e solo problema filosofico»<sup>19</sup>.

Per questo Garin – come ricorda anche Pietroforte – ne ha ricondotto l'interesse «a una impostazione storiografica generalissima, che risale a posizioni speculative di origine neokantiana»<sup>20</sup>. In realtà lo stesso Nardi ha più volte messo in relazione i suoi studi danteschi e medievali sull'anima con i giovanili e mai sopiti interessi per Rosmini<sup>21</sup>. Il primo merito di Pietroforte è di aver preso sul serio que-

<sup>17</sup> Oltre a *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia*, cit., basti qui ricordare i saggi raccolti in *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari 1983<sup>3</sup> [1942] e in *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979<sup>2</sup> [1960]; la traduzione ampiamente introdotta e commentata del *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, traduzione, commento e introduzione storica di B. Nardi, edizione rivedita da P. Mazzantini con un saggio introduttivo di G. Stabile, CISAM, Spoleto 1998<sup>2</sup>, e l'opuscolo *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1952<sup>2</sup> [1951]. Ma si vedano anche i *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958 e gli *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965.

<sup>18</sup> «Bollettino» 76/34 (1949), cit., p. 2243

<sup>19</sup> Così nell'introduzione al primo volume di Tommaso d'Aquino, *Opuscoli e testi filosofici*, cit., p. xxxiv. Ma si veda almeno anche B. Nardi, *Il realismo volgare e la critica della conoscenza*, «La Voce trentina», 10 marzo 1912.

<sup>20</sup> E. Garin, *Ricordo*, cit., p. 276 (cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., p. x). Di influenza e di ottica kantiana parla anche L. Simoni Varanini, *Bruno Nardi a Pescia*, cit., pp. 8, n. 20, e 27. Ma si veda anche G. Stabile, *Il De unitate*, cit., p. 375, che con più precisione scrive (riferendosi alla lettura di Gioberti e del rosminiano Giuseppe Morando): «Si trattava di letture che lo immettevano nel duro dibattito tra cattolicesimo liberale, che attraverso Gioberti e, soprattutto, Rosmini, si avvaleva ampiamente di temi platonici e agostiniani per il recupero cristiano del 'soggettivismo' trascendentale kantiano, e l'ala conservatrice dei cattolici attestati sulle posizioni del realismo 'oggettivo' di tradizione tomistica e scolastica [...]».

<sup>21</sup> Cfr. B. Nardi, *Gli studi di storia della filosofia medievale*, in C. Antoni-R. Mattioli (eds.), *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana: 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, E.S.I., Napoli 1950, vol. I, pp. 15-42, pp. 30-31;

sta indicazione delineando un quadro diverso, più preciso e articolato<sup>22</sup>. Un quadro in cui al centro si pone un elemento religioso – ma vorrei dire teologico e cristologico: il mistico contatto dell'umano con il divino – che subito afferra e mette in primo piano l'essenziale del pensiero di Nardi, ciò che ne motiva e orienta le ricerche e che si spiega archeologicamente con la sua formazione<sup>23</sup>. Il punto è decisivo.

Per chiarirlo Pietroforte parte dalla lettera a Gentile del 1914, in cui Nardi scriveva che il suo «primo maestro fu un frate francescano» che lo «iniziò alla filosofia di Gioberti e Rosmini». Quell'insegnamento – proseguiva Nardi – gli aveva destato «un bisogno acuto di riflettere e di veder chiaro» e con esso la convinzione che, «credo», scriveva Nardi,

sia stato il germe di tutto il mio svolgimento posteriore, e cioè che, posto il mondo esterno, esso non può essere conosciuto se non mediante una luce interna che lo illumina e lo rende visibile. Su questo punto, che niente entra nello spirito se non per virtù dello spirito stesso, ebbi fin da allora l'impressione di aver

---

Id., *Ringraziamento agli amici*, in *In onore di Bruno Nardi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 35 (1956), pp. 276-279, pp. 276-277, e Id., *Due Maestri*, «L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca» 1 (1960), pp. 19-24, p. 19. Ma si vedano anche Id., *Meditantur sua stercora scarabei (al Gesuita p. Moretti)*, «Nuovo Giornale Dantesco» 4 (1920), pp. 56-62, p. 60; Id., *Il tomismo di Dante e il P. Busnelli S. J.*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967<sup>2</sup> [1930], pp. 341-380, p. 372; Id., *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, cit., pp. 9-68, p. 68; Id., *Introduzione a Tommaso d'Aquino, Trattato sull'unità dell'intelletto*, cit., pp. 3-98, pp. 16-17, e Id., *Alberto Magno e San Tommaso*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, cit., pp. 103-117, p. 107. Sull'influenza rosminiana, cfr. anche P. Falzone, Recensione a S. Pietroforte, *Storia di un'amicizia*, cit., «Filosofia italiana» 1 (2005), [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) e M. Lenzi, *Bruno Nardi, Pietro di Giovanni Olivi e l'origine dell'anima in Dante (Pg XXV 37-79)*, in C. König-Pralong-O. Ribordy-T. Suarez-Nani (eds.), *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 369-405. Ma adesso si veda anche S. Pietroforte, *L'origine dell'anima umana: l'influenza di Antonio Rosmini su Bruno Nardi*, in Falzone-Lenzi, *Tra Rosmini e Gentile*, cit.

<sup>22</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., pp. ix-xi, che giustamente ricorda il contributo di Gregory, *Bruno Nardi*, cit., pp. 472 e 488-489, n. 5. Ma si veda anche Stabile, *Bruno Nardi*, cit., p. 365 e Id., *Il De unitate*, cit., pp. 382 e 387.

<sup>23</sup> Che in primo luogo è religiosa e francescana. È bene tuttavia tenere presente che il motivo, sia pure criticamente, è altrettanto filosofico e gentiliano: «Religiosamente, l'opposizione platonica della verità alla mente, la separazione assoluta del divino dall'umano è negata la prima volta dal cristianesimo, nella travagliosa elaborazione del domma dell'uomo-Dio. Ma, filosoficamente, la teologia cristiana rimane impigliata nella rete del platonismo e aristotelismo» (G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., p. 281).

raggiunta una verità capitale<sup>24</sup>.

Partendo da questa testimonianza e mettendola in prospettiva con gli ulteriori presupposti filosofici già illustrati nello studio su Nardi e Chiocchetti, Pietroforte fa di questa «verità capitale» – che «evocava», come lei stessa scrive, «la dottrina dell'essere ideale di Rosmini» – una sorta di principio archeologico di determinazione di tutta l'ulteriore acculturazione e produzione di Nardi. Ne deriva un complesso teorico in cui Rosmini, filtrato dall'esperienza modernista, si inverte nell'idealismo, determinando un originalissimo (per l'epoca) approccio alla storia della filosofia medievale anti(neo)tomista<sup>25</sup>. Un approccio – si badi bene – non meno religioso che filosofico e nella misura

<sup>24</sup> Lettera n. 9, ed. Stabile, cit., p. 384. Cfr. analogamente B. Nardi, *Ringraziamento agli amici*, cit., pp. 276-277: «E quel suo insegnamento [scil.: di quel primo maestro francescano], sebbene un po' disordinato, ma denso di problemi che mi stimolavano, suscitò in me il più vivo interesse, che doveva in seguito decidere dell'orientamento spirituale della mia vita»

<sup>25</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Storia di un'amicizia*, cit., pp. xv-lxxxvii ed Ead., *Introduzione*, cit., pp. xi-xxx. Per quanto riguarda i rapporti con l'idealismo italiano, Pietroforte mostra come il soggettivismo cristiano di Nardi trovasse adeguata ospitalità nella distinzione tra concetto e intuizione di Croce più che nel panlogismo di Gentile, anche se a Gentile lo vincolerà un profondo legame di ammirazione e riconoscenza. Del modernismo, invece – esperienza da ricondurre senza dubbio agli anni del seminario come di fatto attesta lo stesso Nardi (*Ringraziamenti*, cit., p. 277) e come testimoniano alcune pagine di un diario risalente agli anni 1908-1911 (s. I, ss. 2, fasc. 2: questa testimonianza è segnalata anche in C. Borgia, *Inventario dell'archivio di Bruno Nardi*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2017, p. 9) –, Pietroforte mette giustamente in rilievo il principio mistico e cristologico della presenza divina nel mondo e cioè dell'immanenza di ciò che è trascendente, un principio che mentre stabilisce l'irriducibilità della fede (e dunque la sua intangibilità), attribuisce poi alla ragione che ne dipende il potere e la funzione di interpretarne la manifestazione. Di qui un ideale di vita religiosa come vita razionale, come esercizio di una filosofia del cristianesimo, e l'insofferenza nei confronti di una vita religiosa intesa invece come obbedienza teologica e mortificazione intellettuale. Emblematica a tal proposito la Lettera n. 65 di Nardi a Chiocchetti del 16 marzo 1913, quando la decisione di abbandonare la vita religiosa era evidentemente già maturata: «Qui a Firenze sto, dunque, discretamente. Godo di tutta la libertà che voglio; vivo estraneo al mondo pretino e fratesco e di tanto in tanto posso sfogarmi discutendo all'aria aperta con diversi miei amici [...]. Quanto al mio avvenire, esso è buio, nero, tenebroso. Ormai son persuaso di questo: per rischiararlo non mi resta che una fiaccola, la mia volontà. Bisogna che mi crei il mio mondo, la mia libertà, il mio avvenire; tutto è incerto, tutto vacilla, crolla dintorno a me. Essere o non essere, questo sento che è anche il mio problema. E per essere sento che ci vuole un atto eroico. Riuscirò a compierlo?» (S. Pietroforte, *Storia di un'amicizia*, cit., p. 50).

esatta in cui il soggettivismo cristiano di Rosmini si potenzia con ulteriori temi agostiniani. Nella recensione a *I problemi della scolastica e il pensiero italiano* di Gentile, dopo aver fissato due principi cardine che avrebbero orientato la sua visione storico-concettuale della filosofia medievale – e cioè che (1) il medioevo non ha ereditato «tali e quali i suoi problemi dal mondo greco», ma li ha generati «dall'intimo della propria vita spirituale», e in modo che (2) «la vera filosofia medievale [...] è la speculazione teologica di quel tempo» –, Nardi scriveva con riferimento al problema posto dall'oggettività dell'idea platonica:

Il cristianesimo supera il problema, affermando l'unione inscindibile del mondo soprasensibile, dell'idea con la realtà empirica, del verbo con la carne. Come si sa, questa intuizione mistica del cristianesimo non divenne coscienza sistematica se non dopo i lunghi sforzi compiuti per liberarsi dalle pastoie del platonismo, dopo aver sorpassato il medioevo. Ma guardate intanto Bonaventura da Bagnorea. Anch'egli concepisce l'individuo empiricamente, ma la verità nella mente creata non è più per lui una realtà veduta di fuori e dinanzi alla quale l'uomo si sente totalmente passivo. Il dio del filosofo medievale ha creato il mondo, e lo pervade tutto operando in esso non dal di fuori ma ponendosi nell'intimità della sostanza creata. E la presenza della luce eterna e la cooperazione divina nell'atto nell'intendere è una novità tutta cristiana che mancava al platonismo<sup>26</sup>.

«Non è azzardato – scrive allora Pietroforte – pensare che l'intuizione mistica, cooperazione dell'uomo e di Dio nell'atto dell'intendere [...], possa essere accostata alla *verità capitale* [...], la salda verità alla quale sarebbe sempre tornato»<sup>27</sup>. In effetti, grazie alle suggestioni moderniste, veniva naturale a Nardi interpretare Rosmini alla luce del Vangelo (Act. 17, 28 e Phil 2, 13), facendo appello all'immanenza del divino nell'umano, che era poi un appello teologico allo statuto calcedonese della natura nella grazia<sup>28</sup>. Non mi sembra sia stato sottolineato come

---

<sup>26</sup> «La Voce», 26 giugno 1913, p. 1109. Nardi parte qui da intuizioni gentiliane, sia per quanto riguarda la coincidenza di filosofia e teologia (su cui cfr. le considerazioni di T. Gregory, *Bruno Nardi*, cit., pp. 474-475), sia sulla centralità del cristianesimo con il dogma dell'uomo Dio (cfr. *supra*, n. 23, cit. anche in S. Pietroforte, *Storia di un'amici-zia*, cit., p. lxiv), ma per ritorcerle, sia pure garbatamente, contro lo stesso Gentile e in particolare contro la sua idea di un primato idealistico di Tommaso.

<sup>27</sup> *Introduzione*, cit., p. xxix.

<sup>28</sup> Faccio qui mie le parole di J.-P. Torrell, *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste» 101 (2001), pp. 167-202, p. 184. Cfr. B. Nardi, *La conoscenza umana*, in Id.,

Nardi, benché sostanzialmente indifferente alla teologia della grazia paolina e agostiniana nel suo genuino risvolto soteriologico e predestinazionista, ne abbia però fatto un sorprendente uso antropologico e idealistico, riconducendolo al tema mistico dell'illuminazione e facendone quindi un paradossale principio di autonomia e soggettività.

III. Sono evidentemente questi presupposti a orientare Nardi nel suo lavoro di tesi. Diversamente però da quanto ci si potrebbe aspettare, il giudizio che Nardi manifesta nei suoi quaderni sull'attitudine storico-critica di Rosmini interprete di Aristotele è molto negativo: Rosmini, scrive Nardi, è «un critico malevolo» e «pieno di pregiudizi»<sup>29</sup>. Così delle due principali tesi rosminiane che emergono dai capitoli presi in considerazione, e che rispettivamente vedono Rosmini allontanarsi e avvicinarsi al pensiero di Aristotele, Nardi rovescia il giudizio storico che le comanda, dando origine a una sorta di relazione a chiasmo. Vediamolo in breve, riducendo il confronto all'essenziale.

La questione riguarda principalmente la critica aristotelica dell'esemplarismo platonico. Secondo la prima delle due tesi rosminiane, nella critica aristotelica delle idee si annida un problema a partire dal quale si generano una serie di temibili conseguenze. Il problema è costituito dalla reificazione delle idee, cioè dalla riduzione dell'idea, in Platone separata dal mondo, a forma della materia e quindi a ente del mondo, a cosa reale. La prima e più grave delle conseguenze, invece, è l'imporsi di una visione immanentista e naturalista. Attribuendo alla forma ciò che competeva all'idea nella sua trascendenza (stabilità, necessità, universalità, eternità), Aristotele idealizza il mondo, eliminando l'esigenza di Dio, dove invece l'autentica realtà del mondo consiste nell'essere una realizzazione dell'idea divina, cioè una creazione dal nulla in base a un progetto divino<sup>30</sup>.

---

*Dante e la cultura medievale*, cit., pp. 135-172, p. 149 e, in maniera ancora più esplicita, Id., *Soggetto e oggetto*, cit., p. 24: «Si dirà tuttavia che lo spirito umano è passivo per Agostino di fronte alla luce divina che nell'anima imprime la sua immagine e le ragioni eterne del vero e del buono. E l'obiezione sarebbe seria e costituirebbe un'insormontabile difficoltà alla costituzione e all'autonomia del soggetto umano se Dio fosse esterno allo spirito creato e non si trovasse al centro di questo come causa dell'essere e dell'operare della creatura come quello τοῦ καὶ γένος ἑσμέν e che "operatur in vobis velle et perficere"».

<sup>29</sup> B. Nardi, *Rosmini I*, cit., p. 114.

<sup>30</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, pp. xliii-lix. In definitiva Rosmini, come già Bonaventura (*Collationes in Hexaëmeron*, VI, 2-4), denuncia la «deriva ateistica» della

A questa critica – Aristotele avrebbe confuso l'ordine ideale con l'ordine reale – Nardi obietta che la debolezza dell'aristotelismo non è nella critica della dottrina platonica delle idee né nella sua ontologia della forma, due punti che segnano un indiscutibile progresso sul platonismo, ma nella effettiva conoscibilità del reale. Nardi sa che Aristotele ha una teoria della conoscenza come assimilazione e rispecchiamento. Ritiene però che una «conoscenza che sia determinata e attuata da un qualche cosa di estrinseco, non è più conoscenza, cioè autonomia, cioè interiorità, cioè spirito. Ma natura»<sup>31</sup>. Nardi, quindi, ribatte a Rosmini che Aristotele non nega le idee, anzi restituisce loro la giusta dimensione ideale, che non è quella platonica ma quella intellettuale<sup>32</sup>, non spiega però come queste si costituiscono dal momento che la conoscenza è idealisticamente produzione, non ricezione o informazione. In breve, se per Rosmini l'errore di Aristotele è di essersi allontanato da Platone, per Nardi è di non averlo fatto abbastanza, di essere rimasto impigliato nel platonismo e nel suo trascendentismo inteso come realismo. Ma la cosa forse più grave agli occhi di Nardi è un'altra.

Per Rosmini l'idea non ha carattere reale, cioè naturale, ma ideale, intelligibile e conoscitivo, come «una luce – scrive Nardi interpretandone il pensiero – che illumina la mente»<sup>33</sup>. Partendo da questo presupposto, e nella misura in cui Aristotele identifica l'intelletto con la luce (*De anima*, III, 5, 430a15), Rosmini tenta, nelle pagine lette da Nardi, di recuperare la noetica aristotelica al soggettivismo moderno (un'operazione che in ambito cattolico, ma non solo, verrà più volte compiuta con Tommaso e alla quale Nardi si oppone radicalmente), immaginando che nell'intelletto agente di *De anima*, III, 5, di fatto identificato con il *nous archon* di *Analitici posteriori* (II, 19), si annidi un principio intelligibile anziché intelligente, un'idea anziché un

---

critica aristotelica dell'esemplarismo platonico.

<sup>31</sup> B. Nardi, *Rosmini I*, cit., p. 44.

<sup>32</sup> In particolare, secondo Nardi uno dei meriti di Aristotele è quello di aver intuito l'identità di intelligibile e intelletto nell'atto dell'intendere. Cfr. *Rosmini I*, cit., p. 48 dove, con riferimento a *De anima*, III, 7, 431b17, Nardi scrive: «Aristotele non ignora affatto la differenza tra l'esistenza *subiettiva* e l'esistenza *obiettiva*, anzi tutta la sua metafisica è fondata su questa differenza; ma Aristotele ha capito benissimo che se non c'è un momento in cui questa differenza sparisca per dar luogo all'identità, non c'è conoscenza». Cfr. analogamente Id., *Il realismo volgare e la critica della conoscenza*, cit., e *Soggetto e oggetto del conoscere*, cit., p. 7.

<sup>33</sup> *Rosmini I*, cit., p. 60. Cfr. altresì S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., pp. xlvii-xlix.

intelletto, e in definitiva che questa equivalga confusamente all'idea dell'essere. In altri termini, Rosmini finisce con l'immaginare un Aristotele a due facce: realista e anti-rosminiano in metafisica, innatista e rosminiano in psicologia<sup>34</sup>.

Nardi lo contesta, contestando l'ipotesi che l'intelletto abbia per Aristotele un valore "obiettivo", che non sia cioè artefice ma oggetto di intendimento<sup>35</sup>. La critica è qui esegetica ma anche storico-filosofica, perché per Nardi, Rosmini, sbagliando nell'accertamento del dato, sbaglia anche nel giudizio storico: l'intelletto agente non è un «costitutivo intrinseco dell'atto di intendere»<sup>36</sup>, ma una causa e un motore estrinseco, e questo spiega al contempo i progressi e i limiti dell'aristotelismo. Aristotele non è, come vuole Rosmini, un cattivo platonico. Il merito di Aristotele è di aver ricondotto le idee nell'intelletto, facendone quel che esse sono: un prodotto della sua attività – seppure, questo il limite, facendole dipendere dai fantasmi<sup>37</sup>. Il meri-

<sup>34</sup> V. S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., pp. lxxxiii-civ. Del resto è lo stesso Rosmini a riconoscere, con sgomento, che i libri aristotelici «presentano [...] brandelli di dottrine le più contrarie» (*Rosmini III*, cit., pp. 222-223).

<sup>35</sup> Cfr. ad es. *Rosmini I*, cit., pp. 75-77, 80-81; 91 e 100; *Rosmini II*, cit., pp. 125-126 e 133-135; *Rosmini III*, cit., pp. 217-218 e *Rosmini IV*, cit., p. 240, con un giudizio tombale («è un curioso pasticcio a base di fraintendimenti puerili della lettera del *De anima*, Γ, 5, e di idee preconcrete»).

<sup>36</sup> *Rosmini I*, cit., p. 78.

<sup>37</sup> E qui, nella misura in cui i fantasmi non sono soltanto un principio di realismo ma anche di astrazione, Nardi accoglie almeno in parte un rilievo critico di Rosmini, secondo il quale l'universale aristotelico è l'individuo vago, nozione scolastica di matrice avicenniana che, in riferimento alla generazione naturale come conservazione della specie, «risponde alla necessità di pensare, ed esprimere, una pluralità di individui *determinabili*, ma non *determinati*» (A. Maierù, *Individuum vagum*, in I. Atucha-D. Calma-C. König-Pralong-I. Zavattoni [eds.], *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 353-364, p. 364). Dopo aver in un primo momento ritenuto questo accostamento arbitrario (cfr. *Rosmini I*, cit., p. 14), Nardi riconosce una certa validità alla tesi rosminiana (*Rosmini II*, cit., p. 139: «E qui il Rosmini non ha forse tutti i torti»), perché per Nardi l'«universale empirico» di Aristotele (il genere e la specie, da non confondersi con i concetti di atto, potenza, forma, materia, ecc.) è uno pseudoconcetto, un vuoto e astratto inscheletrimento della realtà (cfr. *Rosmini II*, cit., pp. 154-155 e 179). Il paradosso allora è che Aristotele valorizza l'individuale ma al contempo lo rende inconoscibile con la sua teoria dell'astrazione (cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., pp. cix-cxv). Dal punto di vista storico Aristotele resta in mezzo al guado: «il formalismo e l'astrattismo universalistico della logica aristotelica» che «si fonderà col pensiero cristiano [...] terrà [...] imprigionata e inceppata la tendenza personalistica e immanentistica tutta propria del cristianesimo» (*Rosmini IV*, cit., p. 235).

to di Aristotele quindi è nell'aver introdotto l'intelletto non come idea intelligibile ma come causa di intelligibilità, come attività ed energia. Le idee platoniche sono invece cose, sono inerti. L'attività concepita dalla noetica aristotelica nasce sulle ceneri del platonismo e sembra fatto costitutivo dell'essere umano e della sua capacità di pensare<sup>38</sup>.

Non c'è dubbio, come scrive Pietroforte, che per Nardi l'intelletto agente è il nodo che lega Aristotele e modernità (idealismo) e che «la dottrina aristotelica dell'intelletto» gli si presenta «come uno scrigno filosofico dal quale la storia della filosofia», e in particolare il medioevo filosofico, «avrebbe tratto materia inesauribile»<sup>39</sup>. D'altra parte, però, facendo dipendere il pensiero dai fantasmi, oltretutto dall'estrinsecità dei principi primi, e dal fatto che non è l'intelletto agente a essere propriamente il soggetto, Aristotele schiaccia, secondo una acuta e potente considerazione di Nardi (basti solo pensare alla teoria aristotelica della percezione), la noetica sulla sua metafisica della potenza e dell'atto, facendo del pensare un meccanismo naturale<sup>40</sup>. Su questo Nardi è radicale: il principio di conoscenza, l'intelletto agente, viene dal di fuori, è un principio eteronomo che restituisce il carattere inerte e puramente ricettivo della mente, un principio talmente estrinseco che nell'immaginario aristotelico e nella tradizione del peripatetismo greco-arabo esso è addirittura separato<sup>41</sup>. Aristotele insomma non ha mai guadagnato il concetto – stoico e agostiniano – «di una potenza attiva come attivo principio intrinseco»<sup>42</sup>.

Idealisticamente, quindi, Nardi in Aristotele vede sicuramente un superamento di Platone, ma anche un elemento di arretratezza rispetto ad alcuni spunti speculativi medievali. Da questo punto di vista, e con poche eccezioni, la contrapposizione a Rosmini è totale. La pretesa anacronistica, nel senso filosofico della storia, di un ritor-

---

<sup>38</sup> Cfr. S. Pietroforte, *Introduzione*, cit., pp. cxxiv-cxxviii, che sottolinea un'altra intuizione di Rosmini («se le specie esistono nell'anima intellettuale solo in potenza, anche l'anima stessa esisterà solo in potenza») accolta con entusiasmo da Nardi (*Rosmini I*, cit., p. 50), che evidentemente vi scorge la possibilità di ridurre l'intelletto ad attività.

<sup>39</sup> S. Pietroforte, *Note di commento*, in *Idee e intelletto*, cit., p. 253 ed Ead., *Introduzione*, cit., pp. cxxvii-cxxviii.

<sup>40</sup> Cfr. *Rosmini I*, cit., pp. 66-69. Sul carattere estrinseco dell'*habitus principiorum*, cfr. anche la recensione a O. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 4 (1912), pp. 153-156.

<sup>41</sup> Cfr. *Rosmini I*, cit., pp. 50 e 91, e *Aristotele 1916*, cit., pp. 199-200.

<sup>42</sup> *Rosmini I*, cit., p. 110.

no a Platone e di una critica platonica di Aristotele, è la prova di una profonda debolezza speculativa. E questa potrebbe forse essere una delle ragioni per cui Nardi deciderà di abbandonare il suo progetto di tesi. Ma su questo si possono solo formulare ipotesi.

IV. Quel che invece a questo punto è indubitabile è il fatto – per dirla ancora una volta con Pietroforte – che platonismo e aristotelismo non sono semplicemente storia passata ma materia viva, il cui sviluppo lega la storia al presente. E Nardi vi si rivolge con uno sguardo altrettanto vivo, un'attenzione suscitata da un'autentica passione religiosa, e da una urgenza speculativa che da quella passione scaturisce e che quella passione traduce in pensiero e visione del mondo. Tutto il contrario di uno spirito in cui l'interesse speculativo è sopraffatto da quello filologico e culturale. Nardi sente in lui l'agitarsi di problemi filosofici e si rivolge alla storia della filosofia per trovare delle risposte.

Molto si chiarisce allora del privilegio accordato nelle sue ricerche a questo o quel tema e a questo o quell'autore.

Abbiamo detto dell'anima e dell'intelletto (e dell'incredibile miopia dei suoi giudici nel valutarne le implicazioni), qui si può sommariamente aggiungere come siano stati proprio questi stessi convincenti filosofici ad aver spinto Nardi da una parte ad approfondire la storia dell'averroismo, storia eminentemente speculativa, perché incentrata sul problema della fondazione dell'universalità del concetto, e dall'altra a rivalutare tutto quel filone del pensiero medievale capace ai suoi occhi di rivitalizzare la lettera della noetica aristotelica mediante lo spirito del cristianesimo e dell'idealismo neoplatonico. Per dirla davvero in breve: la tradizione del platonismo cristiano (Agostino), greco (Proclo) e arabo (Avicenna e il *De causis*), il misticismo francescano che con questa tradizione si intreccia<sup>43</sup>, i platonismi di Alberto, Eckhart e Teodorico di Freiberg<sup>44</sup>, ma soprattutto Dante,

<sup>43</sup> Cfr. T. Gregory, *Bruno Nardi*, cit., pp. 493-494: «Nardi vedeva nei progressi della speculazione dei maestri francescani – soprattutto del secolo XIV – l'erosione critica della metafisica, della fisica, e della gnoseologia aristoteliche e ne sottolineava tutti i positivi significati». In questo senso illuminante è lo studio *L'aristotelismo della Scolastica e i Francescani*, in *Scholastica ratione storico-critica instauranda*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1951, pp. 609-626, su cui si veda anche E. Garin, *Ricordo*, cit., p. 22.

<sup>44</sup> Sui fugaci ma non banali riferimenti alla filosofia tedesca, cfr. ad es. B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia*, cit., pp. 69-70 e Id., recensione a E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 3 (1911), pp. 714-717.

l'autore che per Nardi meglio aveva saputo interpretare l'intuizione mistica del cristianesimo, rinnovando profondamente l'aristotelismo e facendo della stessa *Commedia* un prodotto di quel misticismo<sup>45</sup>. Di qui l'idea già evocata della filosofia medievale come «speculazione teologica», come «ripensamento sistematico del fatto cristiano» e quindi come arricchimento storico-religioso dell'esperienza e della civiltà del mondo antico. E di qui anche il carattere anti-tomistico della storiografia nardiana. Una reazione certo a una cultura neoscolastica da cui mai Nardi si è sentito sedotto, ma come conseguenza di un preciso giudizio storico: l'essere Tommaso, con il suo aristotelismo, l'autore che più di tutti era rimasto impigliato nella metafisica greca, una metafisica dell'essere anziché del conoscere<sup>46</sup>.

Per concludere, allora, si può dire che nei quaderni su Rosmini e

---

<sup>45</sup> In Dante Nardi vede operante un principio di idealismo di cui è emblema il suo eclettismo, categoria che non è qui un residuo neoscolastico ma esprime un principio di autonomia e di azione spirituale: Dante «non è averroista e neppure tomista; non esclusivamente aristotelico, né soltanto neoplatonico, o agostiniano puro. C'è in lui lo sforzo della riflessione personale: la creazione» (*Sigieri di Brabante nella Divina Commedia*, cit., p. 69). E questo dipende da un "misticismo" al contempo noetico (su cui, per una messa a punto che tiene seriamente conto della prospettiva nardiana, cfr. P. Falzone, *La definizione dell'intelletto possibile in Convivio IV 21, 5 e la proposizione decima del Liber de causis*, «La Cultura» 47 (2009), pp. 303-312) e religioso. Di qui la capacità di intrecciare religione, poesia e scienza e di qui la rilevanza speculativa del profetismo di Dante: «Chi non passa attraverso la porta stretta del saggio su *Dante profeta* [...], non capirà a fondo né Nardi né il Dante di Nardi» (Stabile, *Bruno Nardi*, cit., p. 368). Perché come ottimamente scritto sempre da Stabile, «non c'è dubbio che accettare Dante profeta significa accettare i lontani presupposti filosofici e religiosi di Nardi. Ci sono qui tutte le ragioni del rifiuto della tesi crociana; poesia di Dante è impegno etico e religioso, è profezia e come tale tutta da accettarsi o tutta da rifiutare. Il contenuto religioso sostanza e legittima l'espressione poetica, che non ha nulla dell'edonismo letterario, ma è realizzazione sensibile della illuminazione divina» (*In memoria di Bruno Nardi*, «Il Veltro» 12 [1968], pp. 577-583, p. 581). Sul profetismo di Dante, cfr. adesso anche L. Azzetta, «Sulla mia bandiera c'è scritto il tuo nome». *Lettere di Giorgio Padoan a Bruno Nardi sull'interpretazione di Dante*, «Rivista di studi danteschi» 22 (2022), pp. 149-175.

<sup>46</sup> Come si è accennato Nardi si era laureato all'Istituto superiore di filosofia di Lovanio, il cuore della cultura neoscolastica europea, e per un paio d'anni (1911-1912) era stato un assiduo collaboratore della Rivista di filosofia neo-scolastica, fino a quando non aveva rotto con il suo direttore Gemelli. E tuttavia poteva scrivere a Gentile (Lettera n. 9, ed. Stabile, cit., p. 385): «la filosofia neoscolastica dei lovaniesi non ebbe nessuna efficacia sul mio spirito: non sono mai stato, neppure un sol momento, neoscolastico». Sulla critica a Tommaso, rimando al mio *Tra fede, filosofia e storia. Nardi critico di Tommaso*, in Falzone-Lenzi, *Tra Rosmini e Gentile*, cit.

Aristotele si addensano le ragioni speculative se non di tutti di molti temi e problemi storico-filosofici che, in parte già anticipati nella tesi di Lovanio, verranno sviluppati da Nardi in un cinquantennio di infaticabili ricerche. Ricerche quindi, per tornare alle vaghe e pretestuose accuse di filologismo, che per precise ragioni di filiazione non sono mai a filosofiche né soprattutto indifferenti al concetto e al pensiero. Il merito di Stefania Pietroforte è non solo quello di aver restituito con raffinata perizia questo prezioso documento, intuendone l'importanza, ma anche e soprattutto quello di averlo analizzato e ricostruito nei suoi principi archeologici di determinazione, mostrando così l'orizzonte teoretico e religioso nel quale si muoveva Nardi e in corrispondenza del quale si sono costituite le sue ricerche storico-filosofiche.

*Sapienza Università di Roma*  
[massimiliano.lenzi@uniroma1.it](mailto:massimiliano.lenzi@uniroma1.it)