

L'immagine di Alberto Magno in Bruno Nardi

Autor(en): **Vasoli, Cesare**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **32 (1985)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760728>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CESARE VASOLI

L'immagine di Alberto Magno in Bruno Nardi

1. Nel 1964, quasi al termine della sua lunga, esemplare vita di storico, proponendo agli studiosi di storia della filosofia medievale «alcune considerazioni di carattere generale e metodologico»¹, Bruno Nardi² scriveva che «a metà del secolo XIII non solo artisti e medici, ma anche i teologi erano persuasi della perfetta conformità della dottrina di Aristotele e di Averroè con la ragione umana e la filosofia e della loro validità anche su temi contrastanti con le verità di fede». Ed aggiungeva che tanto Alberto Magno quanto Sigieri di Brabante avevano dichiarato, quasi con le stesse parole che, «trattandosi di discutere e risolvere

¹ Cfr. *Sguardo panoramico alla filosofia della natura nel Medioevo*, in *La Filosofia della natura nel Medioevo. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale. Passo della Mendola (Trento) 31 agosto - 5 settembre 1964*, Milano, Società editrice «Vita e Pensiero», 1966, pp. 3-23.

² Sul Nardi cfr. principalmente: T. GREGORY, *Bruno Nardi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVII (1969), pp. 469-501; E. GARIN, *Ricordo di Bruno Nardi (1884-1968)*, in «Studi danteschi», XLV (1969), pp. 5-28; G. STABILE, *In memoria di Bruno Nardi*, in «Il Veltro», XII (1968), pp. 577-583; G. PETROCCHI, *Bruno Nardi*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXLVI (1969), pp. 317-320; T. GREGORY-G. PETROCCHI, *Ricordo di Bruno Nardi*, in «Quaderni della Casa di Dante», 5, Roma, 1979, pp. 19-27. Ma v. anche C. VASOLI, *Bruno Nardi dantista*, in *Letteratura italiana - I critici*, III, Milano, Marzorati, 1969, pp. 2023-2051, l'Introduzione di T. GREGORY a B. NARDI, *Dante e la cultura medievale, nuova edizione a cura di P. MAZZANTINI*, Bari, Laterza, 1983, pp. VII-XLIV e F. MAZZONI, *Bruno Nardi dantista*, in «L'Alighieri. Rassegna Bibliografica Dantesca», XXIII (1982 lugl.-sett.), pp. 8-28; C. VASOLI, *Bruno Nardi studioso del Rinascimento*, *ibid.*, pp. 29-43.

Per la bibliografia di Nardi, cfr. T. GREGORY-P. MAZZANTINI, *Gli scritti di Bruno Nardi*, in «L'Alighieri - Rassegna Bibliografica dantesca», IX (1968, lugl.-sett.), pp. 39-58, anche in B. NARDI, *Saggi sulla cultura veneta del Quattro e Cinquecento, a cura di P. MAZZANTINI*, Padova, 1971, pp. XI-XLIX.

problemi *de naturalibus*, essi intendevano farlo *naturaliter*, cioè secondo i correnti procedimenti della ragione umana e senza curarsi *de miraculis Dei*»³. Così, verso la metà del Duecento, nella storia del pensiero occidentale si erano affrontate due concezioni radicalmente diverse: quella teologica, legata alla tradizione patristica ed alla autorità del «magistero» e quella puramente filosofica, fondata sulle dottrine di Aristotele e del suo Commentatore, nonché su alcuni testi scientifici fondamentali, come l'*Almagesto* di Tolomeo, il *Canon medicinae* di Avicenna, la *Perspectiva* di Alhazen e vari altri scritti di matematica, di medicina e di astrologia ai quali erano consegnati i maggiori risultati della grande esperienza greco-araba. Ma, almeno a partire dal 1230, anche i teologi avevano preso a studiare i libri «naturali» di Aristotele e a citare, «ad ogni piè sospinto», lo Stagirita, Avicenna ed Averroè, mirando ad assimilare anche quella tradizione e a «concordarla» con i principî di fede e le testimonianze dei Padri. Soprattutto Tommaso d'Aquino aveva mostrato un'eccezionale capacità di servirsi della *Physica* e della *Metaphysica* di Aristotele, «liberate dal commento averroistico», come solide basi razionali non solo per dimostrare l'esistenza, l'infinità e gli altri attributi di Dio, bensì per riaffermare l'«esigenza filosofica» della resurrezione dei corpi separati dall'anima e la necessità della «visione beatifica» per soddisfare il desiderio umano di conoscere.

Contro questo atteggiamento avevano reagito gli averroisti, gelosi difensori della filosofia e decisi avversari dell'intrusione dei «loquentes trium legum» nell'ambito della ragione e delle sue conclusioni; ma tra questi «loquentes» non poteva, certo, essere compreso Alberto Magno che non aveva mai ceduto alla pretesa teologale di «de Aristotele haeretico facere omnino catholicum» e aveva, al contrario, fermamente difeso un'interpretazione dei testi aristotelici estranea ad ogni compromesso o adulterazione dottrinale⁴.

Ho citato così ampiamente questo saggio del Nardi non tanto perchè mostra le convinzioni del suo autore, dopo oltre mezzo secolo di strenuo lavoro, condotto sempre sotto il duplice segno di Dante e di Sigieri di Brabante, quanto piuttosto perchè rivela un preciso disegno storico che egli aveva costantemente approfondito e completato, nel corso di un'instancabile attività volta, in ogni caso, a illustrare la straordinaria ric-

³ *Sguardo panoramico...*, cit., p. 15.

⁴ *Ibid.* p. 16.

chezza, tensione e conflittualità della cultura filosofica medioevale. Perchè questo studioso che si era formato, tra Lovanio e Firenze, negli anni della crisi modernista e della rinascita italiana dell'idealismo, aveva sempre respinto quella concezione unitaria e gerarchica della filosofia medioevale che vedeva nel tomismo il punto di arrivo di tutta la tradizione filosofica cristiana e, dunque, la «verità perenne» ormai raggiunta, oltre e fuori della quale non poteva esserci che errore o decadenza. A questa visione antistorica, legata alle fortune ideologiche del «neotomismo», egli aveva reagito con le risorse di una eccezionale erudizione, con la sua particolare capacità di cogliere le più sottili diversità e sfumature di pensiero e con la caustica ironia che soleva riservare a tutti coloro che adulteravano la ricerca con l'imposizione di tesi e soluzioni precostituite. Fin dai suoi primi lavori, aveva non solo nettamente accentuato l'importanza storica dell'averroismo e della sua influenza così forte in tutti gli ambienti scolastici, ma, mentre riconosceva il valore fondamentale della tradizione platonica del XII° secolo (raggiunta sia attraverso fonti dirette, dal *Timeo* al *Liber de causis* [così adoperato anche da Dante] e a Proclo, sia mediante gli intermediari arabi), era stato pure tra i primi a dare un forte rilievo alla presenza dei testi avicenniani e a quel complesso di dottrine «peripatetiche» e neoplatoniche che, proprio attraverso il cosiddetto «avicennismo», si era spesso incontrato con i grandi temi della speculazione agostiniana. Si sa, poi, quanto fosse stata vivace e tenace la sua rivendicazione dell'originalità del pensiero francescano e del modo con cui i suoi maggiori rappresentanti avevano affrontato la crisi dottrinale del Duecento. In questo panorama vario, complesso e articolato del pensiero medioevale che dissolveva molti «loci communes» storiografici non poteva, quindi, mancare un riconoscimento particolare per una personalità così emblematica come quella di Alberto Magno, che troppo spesso era stato semplicemente considerato come il più diretto «precedente» del tomismo, con la generale e generica assimilazione tra le sue dottrine e atteggiamenti speculativi e quelli del suo più celebre discepolo. E, in effetti, un aspetto tra i più interessanti del lavoro storiografico del Nardi, nei decenni tra le due guerre e in quello immediatamente successivo, consiste proprio nell'individuazione dei caratteri propri e specifici della meditazione albertina; nel riconoscimento della profonda diversità tra le idee di Alberto e quelle di Tommaso; nella comprensione della grande complessità dell'opera del maestro di Colonia, degli influssi platonizzanti che la caratterizzano, della sua straordinaria apertura alle

«novità» scientifiche e filosofiche del tempo, della sua feconda funzione divulgatrice e della sua fortuna, ben superiore, nel suo secolo e in quello seguente, alla stessa diffusione e influenza degli scritti tomisti.

È stato giustamente osservato che a stimolare il suo interesse per Alberto contribuì, in primo luogo, il suo proposito di «restaurare» il vero carattere storico della filosofia di Dante, così sfigurato da molti interpreti, più preoccupati di servirsene come argomento propagandistico o «edificatorio» che di ricercarne veramente le ragioni e le fonti⁵. Né v'è dubbio che la riconosciuta e documentata influenza dei testi di Alberto in molti passi tra i più delicati dell'opera dantesca contribuì, insieme all'indubbia incidenza di dottrine specificatamente averroistiche, alla dissoluzione del mitico «tomismo generale» dell'Alighieri, articolo di fede di molti esegeti, particolarmente esemplato nel commento al *Convivio* di P. Busnelli. Tuttavia, allo studio di Alberto come «fonte» diretta o indiretta di Dante il Nardi unì un'attenzione sempre motivata ed approfondita per la filosofia e la «scienza» di un maestro che aveva svolto un ruolo decisivo nel momento cruciale della storia filosofica medievale, con conseguenze che si palesavano eccezionalmente importanti. È sintomatico che, nella ricostruzione da lui compiuta, il pensiero albertino venisse a legarsi strettamente con l'atteggiamento filosofico di Sigieri, oltre a rappresentare uno dei tramiti più operanti nella continuità della tradizione platonica e neoplatonica che il Nardi sapeva esattamente riconoscere, al di là di ogni adattamento dottrinale o trasformazione terminologica. Del resto, queste conclusioni non furono affatto il frutto di un disegno prestabilito o, meno che mai, un «riflesso» della polemica intorno all'interpretazione della filosofia dantesca. Giacchè il suo «approccio» all'opera di Alberto avvenne anzi gradualmente, via via che gli si precisavano i caratteri di fondo della crisi intellettuale del XIII° secolo e se ne delineavano gli esiti così diversi e le soluzioni contrastanti e irriducibili.

2. Se leggiamo, infatti, un saggio del 1922, «Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante»⁶, colpisce una valutazione ancora piuttosto limitativa dell'opera del maestro di Colonia, almeno per

⁵ Cfr. GREGORY, *Introduzione*, cit., part. p. XII.

⁶ In «Giornale storico della letteratura italiana», LXXX (1922), pp. 295–303, poi in B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano, Soc. Ed. Dante Alighieri, II ed. (dalla quale ed. si cita), Firenze, La Nuova Italia, 1967. pp. 63–72.

quanto concerne la sua effettiva validità filosofica. Certo, il Nardi parla delle sue « numerose trattazioni... filosofiche e teologiche, esegetiche e originali » che costituiscono « la più vasta enciclopedia della scienza medievale » e delle loro « fonti » considerate, però, « in gran parte ancora misteriose per noi ». Non trascura di sottolineare gli « elementi, spesso eterogenei, di dottrine aristoteliche, arabe e patristiche » accolte da Alberto – scrive – « col più ardito e spregiudicato eclettismo » e gli riconosce « una più ampia larghezza di vedute e uno spirito di tolleranza appena concepibile in un teologo ». Ma, mentre pone in forte rilievo la sua vicinanza con la mentalità di Dante, ammette che fu « meno rigoroso e coerente del suo grande discepolo Tommaso », quasi forzato a scriverlo da quel giudizio di « eclettismo » (che, del resto, il Nardi attribuisce anche a Dante e che resta – a mio parere – un « residuo » ancora irrisolto della sua formazione « neoscolastica »). Nondimeno, un dato gli è già chiaro e giuoca, anzi, un ruolo non trascurabile anche nell'interpretazione del nesso Alberto–Dante: il domenicano tedesco è stato l'iniziatore, in seno alla scolastica, di « quella caratteristica tendenza neoplatoneggiante, i cui più tipici rappresentanti sono, insieme a Witelo, i domenicani Guglielmo di Moerbeke, Ulrico Engelberti di Strasburgo, Teodorico di Vriberg, Bertoldo di Mosburg e Meister Eckhart »; e questa « iniziazione » è appunto in linea con la « forte tinta neoplatonica » che lo storico ha così spesso individuato anche nel pensiero filosofico di Dante⁷.

Non rientra, naturalmente, nei limiti di questa relazione parlare del ruolo che il Nardi attribuisce ad Alberto come ispiratore e fonte di alcune specifiche dottrine dantesche; argomento che – oltre a tutto – c'impirebbe di avventurarsi in un « dominio » così spesso oggetto di polemiche tra i numerosi esegeti del Poeta. Va però posto nel dovuto rilievo come, nel corso delle ricerche di questo studioso, il richiamo a testi albertini per l'illustrazione di molti passi danteschi tra i più controversi diventi sempre più frequente e fondamentale, con risultati che hanno effettivamente permesso non solo di sfatare molte preconcette interpretazioni « tomiste », ma di chiarire anche il significato delle dottrine del maestro di Colonia e la loro assoluta irriducibilità ai consueti moduli tomistici. Ciò risulta evidente a chi scorra alcuni dei saggi più importanti scritti dal Nardi nel corso degli anni Venti, si tratti de « Le

⁷ *Ibid.* pp. 63–64.

citazioni dantesche del «Liber de causis» (1924)⁸, de «Il tomismo di Dante e il P. Busnelli S.J.» (1923)⁹ o di lavori più tardi come la nota illustrativa al *Convivio* «L'arco della vita»¹⁰ o la «Dottrina dell'empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco»¹¹. (Saggi tutti raccolti, nel 1930, nei *Saggi di filosofia dantesca*). Ma il discorso vale anche per un altro cospicuo gruppo di lavori («La conoscenza umana» [1921]¹²; «Se la prima materia degli elementi era da Dio intesa» [1938]; «Sull'origine dell'anima umana» [1938]; «L'immortalità dell'anima» [1938]¹³ e «Dante profeta»¹⁴) confluiti, nel 1942, nella prima edizione di *Dante e la cultura medievale*. Soprattutto il secondo e il terzo saggio si appoggiano su vaste citazioni albertine sia per precisare le posizioni e i dubbî filosofici di Dante, sia per sottolineare con grande energia la profonda diversità di alcune tesi fondamentali del Poeta nei confronti delle corrispondenti dottrine di Tommaso e mostrare i sottintesi polemici di talune pagine tomiste rivolte evidentemente contro l'antico maestro. Ma è ancora più significativo che il Nardi dia largo spazio alla dottrina filosofica di Alberto sull'«abito profetico» (svolta secondo «il concetto dei filosofi arabi e giudei», per mostrare come a quell'abito possa pervenire «solo chi è ottimamente disposto dall'intelletto agente separato, ed ha ottenuto il dono d'un organo dell'immaginazione sano e perfetto, tale da somministrare all'intelletto le migliori immagini»), proprio per trattare un tema che sta veramente al centro della sua concezione della poesia e della personalità «profetica» di Dante¹⁵. Chi legga le pagine dedicate

⁸ In «Giornale critico della filosofia italiana», V (1924), pp. 193–215, poi in *Saggi*, cit., pp. 81–109.

⁹ Pubblicato per la prima volta in «Giornale storico della letteratura italiana», LXXXI (1923), pp. 307–334, come recensione al vol. di G. BUSNELLI, *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti* (Roma, 1922) e poi raccolta, con il nuovo titolo, in *Saggi*, cit., pp. 341–380.

¹⁰ *Saggi*, cit., pp. 110–138.

¹¹ *Ibid.* pp. 167–214.

¹² In «Giornale storico della letteratura italiana», Supplemento 19–21 (1921), insieme all'altra nota su *Il linguaggio* e sotto il titolo di *Due capitoli di filosofia dantesca*, pp. 205–264, poi in *Dante e la cultura medievale*, *Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, Laterza, 1942, II ed. riveduta e accresciuta, Bari, Laterza, 1949, n. ed., cit. (dalla quale ed. si cita), pp. 135–172.

¹³ Pubblicate sotto il titolo *Note di filosofia dantesca* (e insieme alla nota «Come sognando» [*Conv.*, III, xv, 6] in «Giornale dantesco», XXXIX [1938], pp. 3–42, e quindi in *Dante e la cultura medievale*, ed. cit., rispettivamente a pp. 197–206, 207–224, 225–244).

¹⁴ *Ibid.* pp. 265–326.

¹⁵ *Ibid.* pp. 288 sgg.

dallo storico a illustrare sulle tracce albertine, la distinzione tra una virtù «profetica naturale» (dovuta principalmente agli «influssi delle sfere superne, i quali governano il mondo delle cose che nascono e muoiono») e la profezia di cui trattano i teologi (dovuta al dono soprannaturale della rivelazione diretta di Dio), non ha davvero difficoltà a comprendere come la sua analisi vada già oltre il dominio dell'esegesi dantesca per investire concetti e idee che – per lui – sono al centro di tutto il grande dibattito duecentesco.

3. Non può quindi meravigliare che, sin dal 1936, il Nardi avesse affrontato in modo più diretto l'indagine dei testi albertini, con un atteggiamento che mentre lasciava cadere il giudizio un po' generico di «eclettismo», accentuava proprio i legami del domenicano con la tradizione platonica e neoplatonica e, insieme, ne precisava il radicale distacco da Tommaso su di un tema particolare, ma di grande importanza teorica, perché investiva concetti essenziali come quello di «materia», «forma» e «privazione»: appunto l'«inchoatio formae»¹⁶. Si tratta di un lavoro tipico del modo di operare di questo studioso, sempre aderente alla lettera dei testi, alla paziente citazione, all'analisi concettuale chiara e compiuta. Né, certo sarà il caso, qui, di ripercorrere le pagine nelle quali il Nardi ricostruiva i precedenti della discussione medievale e, poi, i suoi sviluppi nelle opere di Roberto Grossatesta e di Adamo Pulchrae Mulieris che, a loro volta, si richiamavano a concezioni derivate dal «platonismo arabo-giudaico», o in alcuni testi bonaventuriani che tendevano ad interpretare la dottrina aristotelica della «potenza» della materia «nel senso della teoria agostiniana delle *rationes seminales*»¹⁷. Per i nostri fini è più importante notare come il Nardi, polemizzando contro tutti i tentativi di identificare la concezione albertina con quella tomista, mirasse ad «esporre – sono sue parole – il genuino pensiero di Alberto nei suoi concetti fondamentali e nei suoi motivi essenzialmente neoplatonici»¹⁸. Muoveva, perciò, da un passo della *Summa theologiae*, combinato con altri tratti dai commenti al *De*

¹⁶ *La dottrina d'Alberto Magno sull'«inchoatio formae»*, in R. Accademia dei Lincei, «Rendiconti della classe di Scienze morali...», S. VI, v. XII, 1-2 (1936), pp. 3-38, poi in B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1960 (da cui si cita), pp. 69-101. (Ma cfr. anche *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XII [1931], pp. 433-456 e XIII [1932], pp. 45-56, 81-102, poi in *Studi*, cit., pp. 9-68, part. 20 sgg.).

¹⁷ *Studi*, cit., pp. 69-80.

¹⁸ *Ibid.* p. 81.

causis e al *De praedicabilibus* di Porfirio, per mostrare come il maestro domenicano avesse ritenuto che esista anche nella materia *aliquid perfectionis, aliquid formae*, e che l'«appetito della forma» inerente alla materia è, in realtà, un «cominciamento della forma *per mixturam privationis cum materia*»¹⁹. Ciò implicava la discussione del concetto di «privatio», secondo l'interpretazione albertina. Ed anche qui l'analisi minuziosa mostrava come Alberto, a differenza di Tommaso, avesse concepito la materia e la privazione quali due essenze diverse («*alia est essentia privationis et alia materiae*») che «possono dirsi <unum numero> soltanto nel senso... che la materia non è un principio di cambiamento, se non in quanto è unita con la privazione». Ma è appunto grazie a questa particolare privazione «*pro ea parte qua relinquit aptitudinem in subiecto, quae est inchoatio formae in ipso*» che la materia *prima* e comune diventa materia *propria* di ogni forma particolare», capace di giungere all'esistenza. Non basta: quei «*principia formalia et effectiva*» donde traggono origine tutte le forme naturali più o meno perfette sono posti nella materia dall'influenza celeste, per mezzo della quale opera la causa prima; sicché la «materia fecondata» è, per Alberto, la «materia propria» della generazione; mentre «la privazione in senso positivo» è soltanto «l'impressione lasciata nella materia dal suggello celeste, per *virtutem formativam immissam in materiam, quam tangit agens aut mediate aut immediate*»; e «il cielo è il primo nella serie degli agenti naturali»²⁰.

Il Nardi (che ampliava l'arco delle sue citazioni con passi dei commenti alla *Physica* e del commento al *De caelo*) non aveva dubbi sul fatto che l'«*aptitudo formalis*» lasciata nella materia prima dalla privazione fosse «un principio dinamico di sviluppo», capace di rendere la «materia prima» «materia propria di questa o quella particolare produzione» e che Tommaso, invece, respingesse recisamente questa interpretazione²¹. E si avvaleva della testimonianza di Dionigi di Ryckel, nel suo commento al II libro delle *Sentenze*, per confermare sia l'attribuzione ad Alberto di una tale dottrina, sia l'origine neoplatonica di una simile concezione della «*inchoatio formae*»²². Ma, mentre esponeva, con

¹⁹ *Ibid.* pp. 81–85.

²⁰ *Ibid.* pp. 86–89.

²¹ *Ibid.* p. 92.

²² *Ibid.* pp. 93–95. Ed ivi il riferimento a Ulrico di Strasburgo, per il quale «*doctrinam istam de formarum essentia, distinctione et productione non potest plene exponi nisi ad Platonicorum dogmata recurrendo*».

obiettività e precisione, le obiezioni tomiste, citava pure un passo albertino del *De natura et origine animae* dove si afferma che «la materia contiene potenzialmente tutte le forme, a quel modo che il genere contiene nel suo ambito tutte le differenze specifiche»; e ricordava un'immagine tipica di questo testo (l'irraggiarsi di tutte le forme delle cose naturali dalla potenza della materia nel modo in cui i raggi escono dalla potenzialità del centro) per confermare, ancora, la natura neoplatonica di questo concetto che trasforma la materia nella «madre dal cui seno hanno nascita tutte le forme»²³. Non basta: l'immediato ricorso a due tipici passi di Giordano Bruno (che – scriveva – «prima che dalla lettura diretta di Plotino, aveva subito l'influenza del neoplatonismo dalla lettura degli scritti di Alberto») gli serviva a mostrare come lo stesso «concetto della *privatio* in senso positivo e dinamico» fosse stato accettato dal Nolano, quando aveva scritto: «Nativitas ergo est expansio centri, vita consistentia sphaerae, mors contractio in centrum»²⁴.

4. Bastano – credo – queste citazioni per chiarire quale fosse la linea interpretativa scelta dal Nardi per mostrare, sino in fondo, il carattere peculiare della filosofia albertina e la tradizione alla quale si richiamava. Ma cinque anni dopo, nel 1941, egli andava, ancora oltre, con un saggio di cui sono evidenti anche le intenzioni polemiche, rivelate dal titolo stesso «Alberto Magno e San Tommaso»²⁵. Come sempre egli muoveva dai risultati del lavoro di scavo e d'interpretazione svolto dagli studiosi nel corso degli ultimi trent'anni, per confermare la necessità di mutare il giudizio sull'opera del maestro di Colonia e di chiarire definitivamente i suoi rapporti con il celebre confratello italiano. Persino il De Wulf – notava – (che pure un tempo aveva parlato di «peripatetismo albertinotomista» e considerato Alberto l'autore di una «doppia epurazione» della dottrina aristotelica, spogliata dalle interpretazioni giudaiche ed arabe) aveva, infatti, finito col riconoscere che «nell'esposizione di certe teorie neoplatoniche, si sente troppo bene che egli le condivide»²⁶. E, invero, i risultati delle nuove ricerche, mentre limitavano – e molto – i

²³ *Ibid.* pp. 99–100.

²⁴ *Ibid.* pp. 100–101.

²⁵ In «Giornale critico della filosofia italiana», XXII(1941), pp. 35–47, poi in *Studi*, cit., pp. 103–117.

²⁶ *Ibid.* pp. 103–104.

rapporti tra Alberto e Tommaso, avevano posto in luce anche la profonda diversità del loro lavoro esegetico sui testi aristotelici, condotto sul fondamento di traduzioni diverse e con preoccupazioni assai differenti. Sicchè risultava ormai evidente che «mentre Tommaso tende a liberare veramente il pensiero aristotelico dalle sovrastrutture neoplatoneggianti degli arabi e ridargli la schietta fisionomia originaria, appigliandosi alla revisione moerbeckiana del testo, Alberto, invece, non solo segue da vicino la maniera d'interpretare degli arabi, specialmente di Avicenna, ma talora si sforza di conciliarla col pensiero cristiano, e disapprova quei moderni latini che se ne sono scostati»²⁷. Le allusioni polemiche implicite di Tommaso ne erano una prova; ma, soprattutto, una lettura critica e spregiudicata dei testi albertini mostrava come il domenicano tedesco non si fosse affatto limitato a restare nel solco della tradizione agostiniana, bensì avesse restituito a talune dottrine quel «colorito neoplatonico» che altri autori avevano attenuato o dissolto.

Per chiarire la diversità ed, anzi, la contrapposizione tra i due autori, il Nardi sceglieva due problemi particolari sui quali il dissenso tra i due maestri domenicani era stato più netto. Il primo era il problema dell'origine dell'anima umana che egli aveva studiato, sin dal 1931, in un vasto saggio su «L'origine dell'anima umana secondo Dante»²⁸; e l'analisi dei testi albertini del *De animalibus* gli permetteva di giungere subito alle seguenti conclusioni: «Secondo questa dottrina, v'è nella materia dell'embrione un principio attivo, un cominciamento della forma, che, stimolato da una causa efficiente, si sviluppa e diviene forma in atto. Così, per un processo graduale e continuo, sotto l'azione del seme paterno, delle influenze astrali e del primo motore dell'universo, questo principio attivo si sviluppa dapprima in anima vegetativa e quindi in anima sensitiva disposta e apparecchiata a ricevere l'azione diretta di Dio. La natura non può fare di più. A compiere l'opera interviene l'atto creatore, che aggiunge alla forma prodotta dalla natura l'intelletto. L'anima umana è «partim ab intrinseco et partim ab extrinseco ingrediens», prodotta dal concorso delle cause naturali coll'atto creatore»²⁹. Ma si tratta, appunto, di una dottrina nettamente condannata da Tommaso, in tutti i cinque passi in cui la ricorda, perchè – a suo parere –

²⁷ *Ibid.* p. 105.

²⁸ Cfr. n. 16.

²⁹ *Ibid.* p. 107.

«spoglierebbe l'anima umana della sua immortalità», supporrebbe che la forma sostanziale potesse perfezionarsi sempre di più e ammetterebbe che tale forma «fosse tratta <non simul, sed successive> dalla potenza all'atto». Tre cose che, per Tommaso, «sunt impossibilia in natura»³⁰.

Il secondo problema consisteva, invece, nel domandarsi «se l'intelletto umano conosca in questa vita le forme che sono per sé separate dalla materia», questione sulla quale si era a lungo indugiato Averroè, nel suo commento al libro III del *De anima*, testo commento 36, dove, prima di esporre la propria soluzione, aveva riferito le tesi di Alessandro di Afrodisia, di Alfarabi, di Avempace e di Temistio³¹. Orbene: anche in questo caso l'atteggiamento dei due maestri domenicani era stato diametralmente opposto. Difatti, l'Aquinate, combattendo risolutamente la soluzione proposta da Averroè, aveva negato che la mente umana in questa vita, «legata com'è alle immagini sensibili, possa elevarsi a conoscere in se stesse le sostanze separate», di cui può arguire soltanto l'esistenza (*quia sunt*), senza però intendere che cosa siano (*quid sunt*). Coerentemente, aveva pure respinto ogni teoria che supponesse la conoscenza delle forme immateriali da parte della mente umana, in questa vita, concludendo che il desiderio umano di sapere resta inevitabilmente insoddisfatto, ma che proprio da tale insoddisfazione e dall'incapacità della filosofia di appagarlo deriva «la necessità della rivelazione in questa vita e della visione beatifica dell'essenza divina nell'altra»³².

Del tutto diversa era, invece, l'opinione di Alberto, affidata al suo commento al *De anima*, ove dichiarava esplicitamente di esporre non solo la «littera Aristotelis», ma anche il proprio pensiero. Perché, dopo aver discusso e criticato le teorie di Alessandro di Afrodisia, di Temistio, di Teofrasto, di Avempace e di Alfarabi, aveva respinto anche le teorie dei «moderni latini», i quali non avevano inteso che «il concetto esistente nella mente individuale non basta a fondare l'universalità del sapere, senza un rapporto coll'intelletto universale»³³. Non posso – è chiaro – seguire il Nardi nella minuziosa ricostruzione delle obiezioni sollevate da Alberto non solo nei confronti dei latini, bensì pure di

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.* p. 108.

³² *Ibid.* pp. 108–109.

³³ *Ibid.* pp. 109–110.

Avicenna, e della sua dottrina che attribuisce (d'accordo in questo anche con Tommaso) all'anima un proprio intelletto agente « come potenza e facoltà di questa ». Né avrebbe molto senso ripetere le amplissime citazioni albertine addotte dall'autore. Mi limiterò, quindi, semplicemente, a sottolineare che, per il Nardi, Alberto concepisce l'intelletto agente come « parte dell'anima individuale... congiunto colla <prima intelligentia agens> da cui derivano le forme che sono nella materia e tutte le forme separate; dalla <prima intelligentia> trae origine ogni intelligibilità, ed altresì il potere che ha l'intelletto agente di rendere la loro intelligibilità alle forme materiali ». Perciò, « congiunto colla luce della <prima intelligentia agens>, l'intelletto agente umano è causa efficiente che trae l'intelletto possibile dalla potenza all'atto »; e « quando la potenza di conoscere della mente umana è tutta attuata, allora l'unione fra i due intelletti sarà totale e completa, sì che l'atto dell'uno coinciderà con l'atto dell'altro »³⁴. In tal modo – concludeva il Nardi – Alberto, in pieno accordo con Averroè, riteneva che fosse pienamente appagato il desiderio naturale di sapere e che l'uomo potesse raggiungere, in questa vita, la perfezione e la beatitudine indicate nell'*Ethica* aristotelica³⁵. La diversità tra Tommaso e Alberto era, insomma, radicale, su un punto di tale importanza, così gravido di conseguenze filosofiche, etiche e teologiche. Perché, per Alberto, « l'intelletto agente *aveva* un suo proprio atto d'intendere nel quale <non est... differentia inter intelligens et intellectum> », sì che « secundum actum sua scientia est res scita », e lo stesso intelletto, anche nell'unione con l'anima individuale, conservava « l'atto proprio delle intelligenze separate ». Concezione, questa, che, a non molta distanza dalla morte del suo autore, era stata, appunto, sviluppata e approfondita da Teodorico di Vriberg, quando aveva riconosciuto nell'intelletto agente « l'essenza riposta dello spirito », quell'« *abditum mentis* » di cui parlava anche Agostino e che « *semper stat in lumine actualis intelligentiae et semper actu intelligit* »³⁶.

5. La radice neoplatonica del pensiero di Alberto era così nuovamente rivendicata dal Nardi che indicava, anzi, nella sua opera uno degli anelli di quella tradizione di pensiero che, al di là di ogni tempo, ha

³⁴ *Ibid.* pp. 111–113.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.* pp. 115–117.

sempre affermato l'«universalità del conoscere umano». Ma la forte accentuazione della convergenza tra le tesi albertiste e quelle averroistiche, così proposta in questo saggio, doveva avere il suo logico sviluppo in un altro lavoro del 1947 («La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo»³⁷), composto, non a caso, proprio negli anni in cui i suoi interessi si volgevano allo studio dell'aristotelismo rinascimentale e della continuità della tradizione averroistica e sigeriana. Anche in questo saggio, egli muoveva dall'opera di uno studioso inospettabile, il Mandonnet, per rilevare come una frase di Sigieri di Brabante, citata per mostrare il suo proposito di togliere «ogni base razionale alla fede», ricalcasse, in realtà, alla lettera proprio talune parole di Alberto Magno («quod nihil ad re de Dei miraculis cum ego de naturalibus disseram»), richiamate, peraltro, anche nel *Conciliator* di Pietro d'Abano³⁸. Ma a quel passo del commento al *De generatione et corruptione* egli ne aggiungeva subito altri, tratti dal *De somno et vigilia*, dal *De causis et processu universitatis*, dal commento alla *Metaphysica*, nei quali è espressamente dichiarato il dissenso da quei «moderni» che interpretano arbitrariamente il pensiero di Aristotele, allontanandosi dalle «peripateticorum sententias» e, in particolare, da quelle di Avicenna, Averroè, Alfarabi e Algazali alle cui opere afferma di attenersi³⁹. Per il Nardi, dichiarazioni di questo genere avrebbero dovuto indurre gli studiosi a meditare sull'uso da fare delle parafrasi aristoteliche di Alberto e di quegli opuscoli (come il *De natura et origine animae*, il *De unitate intellectus contra Averroem*, il *De intellectu et intelligibili* e il *De natura locorum*) che considerava «altrettante digressiones tirate a parte e tendenti a chiarire particolari dubbi toccati in quei commenti e, quindi, condotte nello spirito di questi». Soprattutto, esse dimostravano che il maestro domenicano aveva inteso discutere le varie interpretazioni della dottrina aristotelica con la massima libertà e sostenere quelle che, a suo giudizio, rispondevano meglio al pensiero dello Stagirita, «senza preoccuparsi se esse fossero o non fossero vere per rapporto alla fede». L'etichetta di «véritable fondateur de l'aristotélisme chrétien» che il Van Steenberghen gli aveva tributato era, dunque, del tutto indebita; perchè Alberto non aveva voluto affatto fondare un «aristotelismo

³⁷ In «Rivista di storia della filosofia», II(1947), pp. 197–220, poi in *Studi*, cit., pp. 119–161.

³⁸ *Ibid.* pp. 119–120.

³⁹ *Ibid.* pp. 120–122.

cristiano», bensì «spiegare semplicemente Aristotele ai cristiani che o lo ignoravano o lo avevano frainteso». Gli esempi che il Nardi citava (tra i quali la frase notissima: «Nos autem dissentimus in paucis ab Averroë...»), traendoli, specialmente, dal commento al *De anima*, servivano poi a confermare il «sano principio ermeneutico» seguito dal domenicano nella sua fatica d'interprete dei testi aristotelici che prescinde sempre dal fatto che le loro dottrine si accordino o no coll'insegnamento dei teologi⁴⁰. Ché anzi Alberto aveva dimostrato tutta la sua spregiudicatezza di grande intellettuale quando aveva francamente riconosciuto «il fondamentale dissaccordo fra la dottrina peripatetica del mondo, formatasi prima e fuori d'ogni possibile influenza cristiana, e il dogma cristiano», esprimendolo in una formula molto eloquente: «theologica non conveniunt cum physicis in principiis»⁴¹.

D'altro canto, il Nardi si domandava quale fosse stato il significato che Alberto aveva attribuito alla parola «philosophia» o ad espressioni come «physicae rationes» e «physica principia», per concluderne che egli intendeva così designare «la scienza che procede dalla ragione umana non illuminata dalla fede», ben distinta dal ragionamento teologico che si fonda «super revelationem et inspirationem»⁴². Certo che il sistema filosofico elaborato da Aristotele e dagli altri «peripatetici» rappresentasse il «più alto grado nello sviluppo delle possibilità della ragione umana», egli aveva visto nelle opere aristoteliche la via per colmare quella «grave lacuna» della visione cristiana della vita e del mondo, costituita proprio dalla mancanza di una dottrina «della connessione causale degli esseri e delle leggi che reggono la natura». Aveva così accettato un «sistema compatto di discipline scientifico-filosofiche» che aveva ormai fatto irruzione nel mondo cristiano, contrappo- nendo all'antica «imago mundi» della «saggezza cristiana» le norme e i principî della «scienza» pagana. Ma, se l'interpretazione avicennista di Aristotele, prevalente sino alla metà del Duecento, con le sue evidenti preoccupazioni religiose e le sue tendenze «eclettiche», aveva permesso ai teologi di accogliere senza eccessive difficoltà «la dottrina aristotelica della natura e dell'ordinamento cosmico, mediandola con una fondamentale ispirazione agostiniana, Alberto dové misurarsi con una situa-

⁴⁰ *Ibid.* pp. 122-124.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

zione culturale già assai diversa». Come scrive il Nardi, «in un secondo tempo, la conoscenza del commento averroistico acuì negli scolastici il senso critico e risvegliò la polemica che Averroè aveva condotto contro Avicenna ed altri commentatori greci ed arabi, per ridare all'aristotelismo la sua schietta fisionomia originaria. L'averroismo volle esser prima di tutto critica delle false interpretazioni del pensiero di Aristotele e tentativo di risolverne i problemi interni, muovendo dai principî che ne sono la base, senza preoccuparsi se la dottrina che ne risulti s'accordi o no colla fede, sia essa quella cristiana o quella maomettana». Dichiarando di volersi mantenere sul «terreno della <philosophia>», gli averroisti respingevano «tutte le interpretazioni più o meno concordistiche ispirate a preoccupazioni teologiche estranee alla <philosophia>, e rendevano il pensiero aristotelico sempre più incompatibile coll'insegnamento teologico»⁴³.

Orbene: secondo l'interpretazione del Nardi, Alberto non negò affatto la legittimità del metodo averroistico che le sue dichiarazioni sembrano anzi «incoraggiare», né si «scandalizzò», come invece fanno gli storici moderni, della pretesa «dottrina della doppia verità». Al contrario, lo studio cronologico dei commenti e perifrasi aristotelici del domenicano sembra condurre alla conclusione che tale dottrina potesse essere suggerita dal suo spregiudicato atteggiamento e dal suo «riconoscere che <theologica non conveniunt cum physicis in principiis>»⁴⁴.

È questa, insomma, una presa di posizione del tutto diversa da quella assunta da Tommaso nel costruire – uso ancora le parole del Nardi – «quella sintesi del pensiero teologico cristiano colla filosofia aristotelica, che i neotomisti ritengono indissociabile, non so con quanto giovamento della fede»⁴⁵. Per lui, Aristotele doveva necessariamente condurre al cristianesimo, considerato come il «compimento» del suo pensiero di cui soddisfaceva le più profonde esigenze, realizzando, per mezzo della visione beatifica, la completa attuazione dell'intelletto possibile e la vera felicità intellettuale. Per Alberto, invece, il desiderio umano di sapere poteva essere compiutamente attuato in questa vita, grazie proprio alla scienza aristotelica, il cui significato era stato pienamente inteso dai commentatori greci ed arabi. E in ciò egli si trovava del

⁴³ *Ibid.* pp. 125–127.

⁴⁴ *Ibid.* p. 127.

⁴⁵ *Ibid.* p. 128.

tutto d'accordo cogli averroisti, «contro i commentatori latini e, prima di tutto, contro frate Tommaso»⁴⁶.

6. Il Nardi non si arrestava a questo punto. Perché, studiando la cronologia di opere così importanti come il commento al *De anima*, il *De somno et vigilia* e il primo libro del *De intellectu et intelligibili*, riteneva di poter mostrare come, lungi dal compiere «un'azione preventiva» nei confronti dell'averroismo latino (secondo la nota tesi del Van Steenberghe), quei testi avessero piuttosto esercitato «un'azione d'incitamento». Passava poi ad analizzare le opere di Alberto Magno che interessano maggiormente la storia dell'averroismo latino (e, cioè, il secondo libro del *De intellectu et intelligibili*, il *De natura et origine animae*, il *De unitate intellectus*, il *De quindecim problematibus* e il commento all'undicesimo della *Metaphysica*), per sottolineare come, nonostante le loro complesse vicende di elaborazione, essi fossero, in gran parte, legati ai commenti alla *Physica* e al *De anima*, tutti composti tra il Cinquanta e il Sessanta, prima della formazione filosofica di Sigieri. In particolare, utilizzava proprio il *De intellectu et intelligibili* allo scopo di chiarire l'atteggiamento di Alberto ben deciso a seguire gli insegnamenti di Aristotele, «cuius librum de hac scientia licet non vidimus tamen discipulorum eius plurimorum de hac materia quanplurimos et bene tractatos perspeximus libros et epistolas». Per il Nardi, si trattava di un'evidente allusione «a libri e opuscoli di neoplatonici arabi», citati nel corso della trattazione e ritenuti derivati da un'opera di Aristotele rimastagli sconosciuta; e, senza dubbio, quando scriveva quell'opera, Alberto «doveva sicuramente ritenere d'Aristotele il *Liber de causis*, che più tardi si seppe essere un estratto della *Elementatio theologica* di Proclo»⁴⁷.

Restava – è vero – l'«enigma non agevole a risolvere» rappresentato dal *De unitate intellectus contra Averroem*, dalla sua duplice redazione e dall'espresso riferimento dell'origine di questo opuscolo a una disputa avvenuta alla corte papale di Anagni, sotto il pontificato di Alessandro IV, nel 1256. Ma il Nardi riteneva, in base ad alcune dichiarazioni dello stesso Alberto, che l'opera, dopo una prima redazione come riassunto della disputa alla corte papale, avesse avuto una seconda più ampia stesura, databile al tempo in cui era stata già composta la parafrasi

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* pp. 130–131.

⁴⁸ *Ibid.* pp. 131–132.

della *Metaphysica*, ossia non prima del 1270 (secondo le conclusioni del Pelster e del Geyer)⁴⁸. Procedendo, poi, all'analisi del testo, non gli era difficile mostrare la profonda diversità tra i primi quattro capitoli (ove i riferimenti alle dottrine averroistiche sono assai scarsi) e il quinto effettivamente « diretto con precisione contro la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto possibile » e che suppone non solo la conoscenza del commento averroistico, bensì « anche il modo di argomentare degli averroisti parigini » contro il quale appare davvero rivolto. Sicchè le « incongruenze » del trattato si potevano spiegare soltanto supponendo che Alberto avesse proceduto alla seconda stesura « per mezzo di aggiunte, senza variare gran che lo schema e l'intento della primitiva *disputatio* evidenti anche nella forma nella quale l'opuscolo ci è pervenuto »⁴⁹.

Naturalmente, il Nardi non poteva trascurare il *De quindecim problematibus*, opera scritta intorno al 1270, quando la lotta intorno all'averroismo era ormai entrata nella sua fase più acuta (come dimostra, del resto, il fatto che i primi tredici quesiti propostigli da Egidio di Lessines corrispondevano esattamente alle tredici tesi condannate dal vescovo di Parigi). Ebbene: anche in questo caso, l'esame del testo portava in luce incongruenze e difficoltà interne assai gravi, contrastanti, oltre tutto con la conclusione finale che « unum intellectum numero esse in aliquibus pluribus ex omnibus positionibus constat hoc falsum esse secundum philosophiam »⁵⁰. Appunto perciò, il Nardi si richiamava piuttosto al commento al *De anima* composto intorno al 1260, dove la discussione delle teorie di Alessandro di Afrodisia, di Teofrasto, di Temistio e di Avempace era stata svolta, prima di affrontare « la dottrina del famoso commento quinto d'Averroè, seguita passo per passo » e considerata « in gran pregio ». Ed ecco che, anche su questo punto, si poteva verificare « un sostanziale dissidio » tra Alberto e Tommaso, proprio « nel modo d'intendere la separazione dell'anima razionale di fronte al corpo di cui è forma ». Giacchè Alberto, richiamandosi in questo caso ad Avicenna, aveva affermato esplicitamente: I. che « l'anima razionale non è l'intelletto possibile, ma l'intelletto possibile è una parte di essa »; II. che « l'anima razionale..., forma e perfezione dell'uomo, è un tutto costituito da un'essenza incorporea che comprende in sé tre parti o facoltà, che sono la facoltà vegetativa e quella sensitiva, strettamente legate all'or-

⁴⁹ *Ibid.* p. 132.

⁵⁰ *Ibid.* pp. 133–135.

ganismo corporeo, e quindi la facoltà che dicesi intelletto e che Aristotele ritiene separata»; III. che «l'anima razionale... non è unita all'organismo per la sua essenza che è incorporea, bensì per mezzo delle sue facoltà organiche»; e IV. che «per il fatto della sua separazione, l'intelletto umano è in se stesso un principio di universalità senza perdere l'individualità che gli deriva dall'unione alle facoltà organiche». Ma non basta: il domenicano aveva così testualmente concluso: «et hac in determinatione convenit nobiscum Averroes, licet in modo abstractionis intellectus parumper differat a nobis», proprio per affermare «il suo quasi completo accordo con Averroè e il suo disaccordo cogli'interpreti latini di Aristotele»!⁵¹

7. Il Nardi ricordava poi, nuovamente la dottrina albertina dell'origine dell'anima, così legata alla teoria dell'«inchoatio» o «inchoativum formae», le obiezioni tomiste, l'affinità delle concezioni esposte da Sigieri nel *De intellectu* con «un linguaggio che risente di quello di Alberto»; tutti argomenti per i quali non sembrava affatto esagerato concludere che «la posizione di s. Alberto Magno di fronte all'averroismo, per ciò che riguarda il problema dei rapporti tra l'intelletto e l'organismo umano, sia quella di un semiaverroista che s'adopri a far suoi i motivi essenziali della dottrina averroistica pur cercando di evitarne gli assurdi»⁵². Poi, ancora una volta, tornava sul «terzo problema lungamente discusso tra gli averroisti («se e come la mente umana possa arrivare a soddisfare per intero il naturale bisogno di tutto sapere mercé il congiungimento dell'intelletto possibile coll'intelletto agente»), per rilevare la posizione «francamente averroistica» di Alberto che non teme di dichiarare «divino» chi «sia pervenuto al più alto grado di congiungimento coll'intelletto di Dio». E tutto questo, sempre seguendo soltanto la via della filosofia, «cioè la dottrina di Aristotele e dei peripatetici e prescindendo, proprio come faceva anche Sigieri, dall'insegnamento dei teologi e dalla rivelazione»!⁵³

Si tratta – il Nardi lo sottolineava con forza – di un atteggiamento del tutto insolito per un teologo e, in ogni caso, totalmente divergente da quello sempre assunto da Tommaso. E, invero, pensando che il *De anima* e il *De intellectu et intelligibili* erano stati scritti prima che si

⁵¹ *Ibid.* pp. 135–140.

⁵² *Ibid.* pp. 142–143.

⁵³ *Ibid.* pp. 143–149.

delineasse la formazione del movimento averroistico capeggiato da Sigieri, si poteva addirittura supporre che proprio la dottrina albertina avesse contribuito alla scelta intellettuale degli «*artista*» parigini. Comunque, un fatto sembrava ormai certo ed assodato: Alberto, a differenza di Tommaso, era sempre rimasto fedele a quegli interpreti «*peripatetici*» che gli sembravano aver espresso meglio di tutti gli altri il genuino pensiero di Aristotele e non aveva avuto timore di riconoscere e «*accentuare il dissidio tra la filosofia e la rivelazione cristiana*»⁵⁴.

Sono queste convinzioni che il Nardi tornerà a ripetere anche in altri saggi posteriori (e, in particolare, in alcuni dei lavori dedicati all'aristotelismo padovano)⁵⁵ sui quali ovvie ragioni di tempo e di opportunità mi vietano d'intrattenermi. Ma, prima di chiudere il mio discorso, vorrei ancora brevemente ricordare quanto questo studioso ebbe a scrivere in un lavoro che fu un po' il suo commiato dagli studi, la relazione su «*Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del Poeta*», letta a Firenze, nel 1965, durante il Congresso internazionale di studi danteschi⁵⁶. Parlando di Alberto, egli non si limitò a sottolineare che il maestro domenicano aveva esaminato e interpretato il pensiero aristotelico senza curarsi che «*la dottrina da lui ritenuta più conforme al pensiero del Filosofo s'accordasse o meno con il pensiero teologico*», bensì dichiarò che egli aveva apertamente ammesso la diversità inconciliabile della filosofia e della teologia, le quali «*muovono da principî diversi e perciò giungono a conclusioni tra loro opposte*». Certo, Alberto teologo aveva anch'egli tentato di conciliarle, ricorrendo alla distinzione tra le «*verità naturali*», ricavate «*per via di ragionamento dall'ordine fisico costituito da Dio per mezzo delle cause celesti*» e le verità dell'«*ordine soprannaturale e «miracoloso»*» dipendenti da un diretto intervento divino e note solo in grazia di una «*divina rivelazione*» accettata dal «*credente*». Ma il vecchio studioso che, per tutta la sua vita, aveva tenuto fede al duplice impegno della ricerca razionale e di una religiosità libera da ogni chiusa servitù dogmatica, non aveva dubbi:

⁵⁴ *Ibid.* pp. 149–150.

⁵⁵ Cfr. principalmente B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958; ID., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965. Ma di Alberto si parla pure frequentemente in B. NARDI, *Dal «Convivio» alla «Commedia» (Sei saggi danteschi)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960.

⁵⁶ In *Atti del Congresso internazionale di Studi Danteschi (Firenze-Verona-Ravenna, 20-27 aprile 1965)*, I, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 79–175, poi in *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, pp. 3–109 (da cui si cita).

Alberto di Colonia aveva sempre accettato la « verità » dei « peripatetici » « et praecipue Avicennae et Averrois et Alpharabii et Algazelis, quorum libros de hac materia dicimus concordantes »; e così aveva aperto la via alla rivendicazione averroistica dei diritti della filosofia, in una prospettiva che, per il Nardi, rappresentava la linea direttiva di una nuova esperienza speculativa e religiosa⁵⁷. Proprio per questo era ben comprensibile che alla sua lezione si fosse così spesso ispirato il massimo Poeta della civiltà medievale, colui che aveva dato la sua più alta espressione al travaglio spirituale ed alle attese degli uomini del suo tempo, nel drammatico confronto tra due « vocazioni » e due « fini ».

⁵⁷ *Saggi e note*, cit., pp. 24–26.